

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

REGINALDO CÉSAR PINHEIRO

**O DIREITO À VIDA NO PENSAMENTO
DE NORBERTO BOBBIO**

TOLEDO
2019

REGINALDO CÉSAR PINHEIRO

O DIREITO À VIDA NO PENSAMENTO DE NORBERTO BOBBIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias.

TOLEDO
2019

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

PINHEIRO, Reginaldo César

O direito à vida no pensamento de Norberto Bobbio /
Reginaldo César PINHEIRO; orientador(a), José Francisco de
Assis DIAS, 2019.

104 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste
do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. Direito a viver. 2. Imperativo categórico "não
matar". 3. Democracia. 4. Pacifismo jurídico. I. DIAS, José
Francisco de Assis. II. Título.

REGINALDO CÉSAR PINHEIRO

O DIREITO À VIDA NO PENSAMENTO DE NORBERTO BOBBIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 20/12/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)
Orientador

Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE)
Membro da Banca

Prof. Dr. Rafael Salatini de Almeida (UNESP)
Membro da Banca

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, **REGINALDO CÉSAR PINHEIRO**, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este trabalho final de Dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto ou trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo (PR), 29 de fevereiro de 2020.

REGINALDO CÉSAR PINHEIRO
Declarante

À Genoefa, César Augusto e Luiz
Henrique, com carinho.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia (PPGFil) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Campus de Toledo/PR, pela especial oportunidade de aprimoramento de conhecimentos e troca de experiências.

Ao Professor Doutor José Francisco de Assis Dias, meu dileto orientador, pelo apoio, amizade e paciência. Agradeço por ter acreditado na proposta na época ainda embrionária, que ora se apresenta.

Aos docentes do PPGFil, que demonstraram diariamente as razões desse Programa ser um dos melhores do país.

Ao Professor Doutor Tiago Soares dos Santos que não só me apresentou ao PPGFil, como também me auxiliou em todas as etapas do mestrado. Sem seu apoio esse projeto não seria concretizado.

Aos colegas de mestrado da Turma 14/2018, que sempre mantiveram o espírito de colaboração mútua e prestaram auxílio sempre que se fez necessário.

Aos familiares e amigos, pela compreensão nas muitas ausências.

A Deus, acima de tudo!

“O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*”.

Norberto Bobbio

RESUMO

PINHEIRO, Reginaldo César. *O direito à vida no pensamento de Norberto Bobbio*. 2019. 104p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

A presente pesquisa tem como tema a análise da trilogia (notadamente, direitos do homem, democracia e paz) de Norberto Bobbio, sob o enfoque do direito à vida. Bobbio estabeleceu o *Não Matar!* no sentido de tutela da vida, em seu significado mais amplo, como sendo um imperativo categórico de modelo kantiano. Portanto, o problema que se coloca é: como é possível assegurar ou mesmo promover o direito à vida nas esferas dos direitos do homem, da democracia e da paz, em relação ao imperativo categórico *Não Matar!*? Partindo-se desta premissa, estabeleceu-se como objetivo geral analisar o direito à vida e a viver, no pensamento de Norberto Bobbio, a partir do imperativo categórico *Não Matar!*, dentro do que se pretende realizar um estudo crítico sobre a ética de Bobbio e a solução dada por ele à proteção da vida, porque a vida humana é um valor primordial enquanto condição para todos os valores. Sob outro aspecto, o estudo tem como objetivos específicos analisar os direitos do homem na perspectiva do direito à vida e ao imperativo categórico *Não Matar!*; contextualizar a democracia procedimental bobbiana como instrumento de promoção do direito à vida, sob o prisma do interesse coletivo e; analisar a teoria da paz como condição do direito à vida e ao pacifismo jurídico, pois quando não há paz o direito à vida sempre estará em risco. Essa pesquisa se justifica pelo fato de Norberto Bobbio ter se consagrado no campo da teoria geral do direito e da filosofia do direito, por suas teorias da norma jurídica e do ordenamento jurídico. Contudo, no campo da ética e da filosofia, os trabalhos de Bobbio ainda são pouco difundidos no Brasil, de modo que se justifica o estudo para fins de contribuição acadêmico-científica. Além disso, Bobbio também propõe o pacifismo jurídico que, em última análise, propõe uma solução jurídica ao problema da guerra. A pesquisa será desenvolvida com o emprego do método dedutivo, mediante análise crítica e bibliográfica, tendo como principais obras *L'età dei diritti*, *Il futuro della democrazia*, *Il terzo assente* e *Il problema della guerra e le vie della pace*. Do ponto de vista hipotético, o problema será solucionado, com o fim do relativismo moral e o emprego do imperativo categórico *Não Matar!* como valor último, em que o respeito à democracia procedimental contribua para o bem-estar da coletividade e o pacifismo jurídico favoreça o clima de paz entre os Estados, facilitando a promoção do direito à vida e a viver, tendo em vista que no estado de guerra todos os direitos estão em risco. Espera-se, à guisa de resultados, que seja possível demonstrar a importância do imperativo categórico *Não Matar!* como conduta moral a ser seguida por todos.

Palavras-chave: Direito a Viver; Imperativo Categórico; Não Matar; Democracia; Pacifismo Jurídico; Vida em Norberto Bobbio.

ABSTRACT

PINHEIRO, Reginaldo César. *The right to life in Norberto Bobbio's thinking*. 2019. 104p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2019.

The present research is theme of the analysis of Norberto Bobbio's trilogy (notably human rights, democracy and peace), under the focus of the right to life. Bobbio set the *Non-Kill!* in the sense of protection of life, in its broadest meaning, as being a categorical imperative of kantian model. Therefore, the problem that arises is: how can it be ensured or even promote the right to life, in the spheres of human rights, democracy and peace, in relation to the categorical imperative *Non-Kill!*? Starting from this premise, it was established as a general objective to analyze the right to life and to live, in the thought of Norberto Bobbio, from the categorical imperative *Non-Kill!*, where a critical study is intended to carry out Bobbio's ethics and the solution given by him to the protection of life, because human life is a primordial value as a condition for all values. In another respect the study will have as specific objectives to analyze human rights from the perspective of the right to life and the categorical imperative *Non-Kill!*; contextualize bobbiana procedural democracy as an instrument for promoting the right to life, from the perspective of collective interest; and to analyze the theory of peace as a condition of the right to life and legal pacifism, because when there is no peace the right to life will always be at risk. This research is justified by the fact that Norberto Bobbio was consecrated in the field of general theory of law and philosophy of law, by his theories of the legal norm and the legal system. However, in the field of ethics and philosophy, Bobbio's works are still little widespread in Brazil, so that the study is justified for the purposes of academic-scientific contribution. In addition, Bobbio also proposes the *legal pacifism* that ultimately legally solves the problem of war. The research will be developed with the use of the deductive method, through the realization of qualitative bibliographic analysis, having as main works *L'età dei diritti*, *Il futuro della democrazia*, *Il terzo assente* and *Il problema della guerra e le vie della pace*. From a hypothetical point of view, the problem will be solved, with the end of moral relativism and the use of the categorical imperative *Non-Kill!* as a last value; that respect for procedural democracy contributes to the well-being of the collective; that legal pacifism favors the climate of peace between states and facilitates the promotion of the right to life and to live, since at war all rights are at risk. It is expected, in the guise of results, that it is possible to demonstrate the importance of the categorical imperative *Non-Kill!* moral conduct to be followed by all.

Keywords: Right to Live; Categorical Imperative; *Non-Kill!*; Democracy; Legal Pacifism; Life in Norberto Bobbio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 DIREITOS DO HOMEM: A VIDA COMO VALOR PRIMORDIAL	25
1.1 A vida como direito humano fundamental	27
1.2 O imperativo categórico <i>Não Matar!</i>	36
2 DEMOCRACIA: A VIDA NA PERSPECTIVA DO INTERESSE COLETIVO	47
2.1 Anotações sobre a democracia em Norberto Bobbio	49
2.2 A vida na perspectiva do interesse coletivo	58
3 PAZ: A CONDIÇÃO DO DIREITO À VIDA	69
3.1 O ideal da paz perpétua	71
3.2 O pacifismo jurídico	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS	95

INTRODUÇÃO

Na discussão sobre a vida ou sobre o *direito à vida* que se impõe também o enfrentamento sobre o *direito a viver*, a primeira vertente argumentativa que se apresenta é a jurídica, como se a questão fosse de domínio exclusivo dos juristas ou que devesse ser debatido apenas sob uma vertente eminentemente legal. Antes de se falar do *direito à vida* sob o prisma do *direito positivo* –, que nada mais é do que as leis, genericamente falando, que regulamentam as condutas sociais – é preciso compreender que esse direito reflete os valores de uma sociedade e que são anteriores a qualquer comando legal.

Amparado em Kant, Bobbio sustenta que é por meio da razão pura que será possível alcançar a correta definição do direito enquanto valor¹. Ao falar sobre as leis (*quid sit iuris*) é preciso, no entanto, discorrer sobre o que é justo (*quid sit ius*), pois é preciso investigar se é válido do ponto de vista jurídico que a vida seja tomada como *valor absoluto*. Ao ser implantada a obrigatoriedade do uso do cinto de segurança no Brasil, os debates eram quase que na sua totalidade restritos a constitucionalidade da exigência e não sobre a eficácia do acessório, o que justifica e exemplifica as sentenças antecedentes.

O uso da expressão *direito à vida* não é suficiente para que a discussão analise somente a legislação constitucional e infraconstitucional. Afinal, tal reflexão precisa ser anterior e é por essa razão que se justifica a presente investigação filosófica².

¹ No mesmo sentido: “Kant deseja primeiramente esclarecer que a definição que dará não é empírica, ou seja, aquela se que pode extrair do estudo do direito positivo. Antes, quem se apegue ao direito positivo, como faz o jurista, não poderá nunca estabelecer o que é justo e injusto (*quid sit ius*), mas poderá somente estabelecer se um determinado fato ou ato seja lícito ou ilícito sob o ponto de vista jurídico (*quid sit iuris*). [...] A única maneira para se chegar a compreender o direito como valor, ou seja, como idéia da justiça, é abandonar o terreno empírico e voltar ao fundamento de qualquer direito empírico, ou seja, à *razão pura*” (BOBBIO, 2000a [1969], p. 108).

² Em *A Teoria Pura do Direito*, Hans Kelsen apresenta a hierarquia das normas (também chamada de ‘pirâmide das leis de Kelsen’), na qual a *norma hipotética fundamental* é descrita como uma norma acima da constituição. Porém, a teoria não descreve como se constitui tal *norma*. Bobbio, na *Teoria do Ordenamento Jurídico* (1995b [1982]) estabelece que a *norma hipotética fundamental* é o *poder constituinte*, que pressupõe a prerrogativa de criar normas em um determinado ordenamento jurídico, inclusive uma própria constituição. Mas qual seria o fundamento da norma hipotética fundamental ou do poder constituinte? O que orienta a ação da *verdadeira fonte última* de todo poder? Bobbio sinaliza

No presente trabalho estabeleceu-se como objetivo geral a análise do direito à vida e a viver, fundamentado no pensamento de Norberto Bobbio e em seu imperativo categórico *Não Matar!*. Pretende-se realizar um estudo crítico sobre a ética de Bobbio, bem como a solução proposta visando a proteção da vida. Isso porque a vida humana é um valor primordial enquanto condição para todos os valores. Sob outro aspecto, o estudo terá como objetivos específicos analisar os direitos do homem na perspectiva do direito à vida e o imperativo categórico *Não Matar!*; contextualizar a democracia procedimental bobbiana como instrumento de promoção do direito à vida, sob o prisma do interesse coletivo e analisar a teoria da paz como condição do direito à vida e ao pacifismo jurídico, pois quando não há paz o direito à vida sempre estará em risco. Cabe registrar, que o estudo contemplará apenas a vida humana e não a vida como tal, isto é, compreendendo as demais formas de vida existentes. Isso porque Bobbio se refere apenas à vida humana ao tratar do *Não Matar!* enquanto imperativo categórico.

Quando alguém se propõe a elaborar um trabalho científico, a primeira pergunta que ocorre é: por quê? Assim, a presente pesquisa se justifica pelo fato de Norberto Bobbio ter se consagrado no campo da teoria geral do direito e da filosofia do direito, por sua *teoria da norma jurídica* e *teoria do ordenamento jurídico*. Porém, no campo da ética e da filosofia, os trabalhos de Bobbio ainda são pouco difundidos no Brasil, de modo que se justifica o estudo para fins de contribuição acadêmico-científica. Além disso, Bobbio também propõe o *pacifismo jurídico* que, em última análise, propõe uma solução jurídica ao problema da guerra.

O tema do presente trabalho – qual seja, *O Direito à Vida no Pensamento de Norberto Bobbio* – foi assim empregado, tendo em vista o parâmetro delimitador das quatro formas de explicitação do direito à vida estabelecidas por Bobbio: não matar, não abortar, socorrer quem está em perigo de vida e oferecer os meios de sustento

três possíveis respostas, sendo a primeira o poder divino, um segundo o direito natural e o terceiro e último o contrato social. No primeiro caso, o fundamento é de que “todo poder vem de Deus [*omnis potestas nisi a Deo*]”, no qual “o legislador ordinário é delegado do legislador constituinte; o legislador constituinte é delegado de Deus”. No segundo caso, o fundamento do *poder último* seria a lei natural, “que deriva não da vontade deste ou daquele homem, mas da própria razão comum a todos os homens”. E, no último caso, o fundamento da *norma* seria uma *convenção originária*, um *contrato social*; no qual a vontade coletiva representaria “um grau superior além da norma fundamental de um ordenamento jurídico positivo” (BOBBIO, 1995b [1982], p. 64-65). É possível que todas as hipóteses descritas por Bobbio possam ser substituídas por apenas um fundamento: a moral.

a quem deles for carente³. Por isso, com tais limites, o trabalho abarcará o direito à vida e o direito a viver, sendo metodologicamente conduzido pelo emprego do método dedutivo, mediante a realização de revisão bibliográfica.

A proposta não é simplesmente de realizar uma revisão da literatura de Bobbio, mas também mostrar uma identidade *neobobbiana*. Foi em 1953, por ocasião da primeira edição da obra *Filosofia do Direito*, de Miguel Reale, que o pensamento de Bobbio foi introduzido no Brasil; em 1980 foi publicada a primeira obra em português e foi em 1982 que Bobbio pisou pela primeira vez em solo brasileiro (in: FILIPPI & LAFER, 2004, p. 125-126). Desde então, os brasileiros estão conhecendo mais o pensamento de Bobbio. A criação do Instituto Norberto Bobbio no Brasil, em 2009, reforça o interesse em ampliar a difusão das ideias desse pensador. Por essa razão, atualmente já não é suficiente conhecer didaticamente as linhas de pensamento, embora seja forçoso reconhecer que essa tarefa por si só já é desafiadora. Reputa-se de igual importância a difusão do pensamento *neobobbiano*, isto é, a partir do pensamento bobbiano que se responderá as grandes questões que afligem a humanidade na atualidade.

No intento de enfrentar e responder essas questões, a pesquisa se estrutura do seguinte modo: o primeiro capítulo abordou a temática dos direitos do homem na perspectiva do direito à vida e ao conceito *Não Matar!* enquanto imperativo categórico, tendo a obra *L'Età dei Diritti*, de Bobbio e *Não Matarás!*, de José Dias, com a finalidade de analisar as bases teóricas que fizeram Bobbio sustentar que o direito à vida é um imperativo categórico. O segundo capítulo foi dedicado ao estudo da democracia bobbiana, analisando o direito à vida a partir do contratualismo e do interesse coletivo. Neste capítulo a obra *Il Futuro della Democrazia* será o principal referencial. Já no terceiro e último capítulo foi abordada a temática da paz, mormente o *pacifismo jurídico* e os conceitos de guerra e paz, uma vez que Bobbio entende que o problema da guerra deve ser considerado fundamental, já que a paz é o bem absoluto e condição necessária para o exercício de todos os outros valores,

³ Nesse sentido: “Já que não há direito de um indivíduo sem o correspondente dever de outro, e já que todo dever pressupõe uma norma imperativa, o debate sobre as quatro formas em que se explicita o direito à vida remete ao debate sobre o fundamento de validade e, eventualmente, sobre os limites do dever de não matar, de não abortar (ou de não provocar o aborto), de socorrer quem está em perigo de vida, de oferecer os meios mínimos de sustento a quem deles é carente” (BOBBIO, 2004 [1989], p. 170-171).

incluindo a vida. Para tanto, as obras *Il Terzo Assente* e *Il Problema della Guerra e le vie della Pace*, ambas de autoria de Bobbio, foram as principais obras subsidiadoras.

Com isso, a perspectiva é que seja possível assegurar ou mesmo promover o direito à vida, nas esferas dos direitos do homem, da democracia e da paz, em relação ao imperativo categórico *Não Matar!*, por meio do fim do relativismo moral e o emprego do *Não Matar!* como valor último; que por sua vez, tenha na democracia procedimental o instrumento de promoção do bem-estar da coletividade e, que o pacifismo jurídico favoreça o clima de paz entre os Estados e facilite a promoção do direito à vida e a viver, já que em guerra todos os direitos estão em risco. Com isso, espera-se demonstrar a importância do imperativo categórico *Não Matar!* como conduta moral a ser seguida por todos.

Para os fins do presente estudo, empregou-se o título original e/ou em italiano das obras de Norberto Bobbio, visando evitar eventuais distorções entre os títulos originais e os das obras traduzidas para o português.

1 DIREITOS DO HOMEM⁴: A VIDA COMO VALOR PRIMORDIAL

“Quanto mais aumentam os poderes dos indivíduos, também mais diminuem as liberdades dos mesmos indivíduos” (2004 [1989], p. 21).

Norberto Bobbio

A temática *direitos do homem* é o primeiro dos três grandes temas dos quais Norberto Bobbio dedicou grande parte de sua bibliografia. A *trilogia* de Bobbio, como assim é conhecida, compreende direitos do homem, democracia e paz. Em *L'età dei Diritti* a trilogia foi resumida da seguinte forma:

Direitos do homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos. Em outras palavras, a democracia é a sociedade dos cidadãos, e os súditos se tornam cidadãos quando lhe são reconhecidos alguns direitos fundamentais; haverá paz estável, uma paz que não tenha guerra como alternativas, somente quando existirem cidadãos não mais apenas deste ou daquele Estado, mas do mundo (BOBBIO, 2004 [1989], p. 1).

Os temas são convergentes e interdependentes, na medida em que um depende do outro para existir de forma efetiva. A história não registrou até o momento a existência de uma sociedade que, não sendo democrática, assegurasse proteção aos direitos do homem. Do mesmo modo, não se conhece a existência de uma sociedade de fato democrática, mesmo estando em guerra civil; ou que, ainda que estivesse em guerra, respeitasse os direitos do homem. A ausência de um deles, anula a existência de outro.

Assim, em Bobbio a *trilogia* é, deveras, muito significativa e merece a atenção de estudiosos. Para LAFER (2013, p. 134): “a interligação dos três temas é o modo

⁴ Registra-se na bibliografia de Bobbio o emprego da expressão “direitos do homem” (“diritti dell'uomo”) com maior recorrência do que a expressão “direitos humanos” (“diritti umani”). Com isso, objetivando manter um alinhamento à filosofia bobbiana, empregar-se-á no presente estudo apenas a expressão “direitos do homem”.

pelo qual Bobbio foi tecendo conceitualmente a interação entre o ‘interno’ dos Estados e o ‘externo’ da vida internacional” e criando condições à paz no plano mundial.

Contudo, é importante alertar: é injustamente reducionista analisar a bibliografia de Bobbio somente a partir desta temática. Afinal, em números não exatos, a bibliografia de Bobbio – segundo o *Centro Studi Piero Gobetti*, que notadamente é o instituto que, a pedido de Bobbio, é responsável por abrigar e catalogar os seus escritos – totaliza 3.134 escritos, mas pode chegar a 4.000, tendo em vista que sua produção envolve uma série de ensaios que são publicados em obras distintas e com distintos significados (BOVERO, 2003, p. 7-8). O próprio Bobbio reconheceu a extensão e a heterogeneidade de sua produção:

Ocupei-me de muitas coisas, talvez demasiadas. [...] Ocupei-me de tantas coisas que agora tenho dificuldade de encontrar o fio condutor que as liga. Percorri vários caminhos, mas, para ser franco, não cheguei ao fim de nenhum deles (BOBBIO, 2003a [1996], p. 28).

No prefácio de *Il Futuro della Democrazia*, há uma referência sobre a fragmentação de sua bibliografia:

Minha obra é feita de numerosos fragmentos esparsos em livros, artigos, discursos, sobre temas diversos ainda que ligados entre si. Eu mesmo tenho alguma dificuldade para extrair disto tudo uma visão de conjunto (BOBBIO, 2000b [1984], p. 16).

Desse modo, a fragmentação dos escritos é parte do método bobbiano, sendo que o pesquisador deve considerar essa característica quando do estudo do pensamento de Bobbio.

Não se nega a importância de sua trilogia; mas, de maneira alguma a bibliografia de Bobbio pode ser reduzida a tais temas. Nota-se, pois, que o primeiro estudo filosófico escrito por Bobbio que se tem conhecimento foi a sua *tesi di laurea*, no ano de 1933, na Universidade de Turim, com o tema “Husserl e a Fenomenologia”. Em 1934, tem-se a publicação de seus primeiros escritos com o ensaio *Aspetti della filosofia in Germania (F. Kaufmann e Schereier)* e o livro *L’indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica* (BOBBIO, 1997b [1996], p. 185).

Em meio a sua intensa atividade acadêmica e política, Bobbio se dedicou a estudos e publicações no campo da ciência jurídica. No campo filosófico, no ano de 1944, Bobbio publicou o ensaio *La Filosofia del Decadentismo*, obra em que analisa o existencialismo pelo viés do decadentismo, a partir das filosofias de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers e, em especial, Sartre, que foi considerado por Bobbio como a mais perfeita encarnação do *intelectual decadente* e, por sua vez, a maior expressão do decadentismo. A referida obra foi publicada originalmente em 1944 pela antiga editora torinense Chiantore, sendo que no ano de 1948 o estudo foi traduzido para o inglês e publicado pela casa editorial Blackwell, de Oxford. Nele, relata Bobbio, foram realizadas correções formais, mas também sensíveis modificações, especialmente a inclusão de um apêndice sobre a personalidade de Jean-Paul Sartre. Em 1948, a editora mexicana Fondo de Cultura Económica publica a obra, traduzida para o espanhol – registre-se, a primeira obra de Bobbio publicada em língua espanhola (BOBBIO, 2003a [1996], p. 11) – sob o título *El Existencialismo: ensayo de interpretación* (Cf. BOBBIO, 1994a; FILIPPI & LAFER, 2004, p. 36).

Com isso, fica claro que a filosofia bobbiana não se restringe somente à ética ou à filosofia política, já que há uma significativa abrangência de diversos temas da filosofia, assim como do direito e da ciência política. Os assuntos se relacionam de alguma forma, o que torna desafiador o estudo da obra de Norberto Bobbio.

No presente trabalho a finalidade precípua não é o estudo da trilogia. Seu objetivo é analisar o direito à vida e ao imperativo categórico *Não Matar!* sob as lentes da trilogia.

1.1 A vida como direito humano fundamental

Direitos do homem e paz são dois temas estreitamente relacionados na filosofia de Norberto Bobbio, na medida em que se constituem nos dois problemas fundamentais da atualidade (BOBBIO, 2000c, p. 497; 2009, p. 111)⁵. Disse Bobbio que “um não pode ficar sem o outro” e apresentou três justificativas para isso: a Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e a

⁵ Conforme já explanado, a divisão foi didaticamente dividida observando-se a *trilogia*.

Conferência de Helsinque. Grosso modo, a justificativa para a estreita relação dos direitos do homem e da paz está no direito à vida e a viver, isso porque “só a paz permite que os homens não tenham seu direito fundamental à vida ameaçado” e só com ela é que “o direito de ter o mínimo indispensável para viver” pode ser assegurado (BOBBIO, 2000d, p. 498-500). Nas palavras de Bobbio:

O direito à vida é um direito que implica por parte do Estado puro e simplesmente um comportamento negativo: Não matar. O direito de viver implica por parte do Estado um comportamento positivo, vale dizer, intervenções de política econômica inspiradas em algum princípio de justiça distributiva. Em poucas palavras, hoje se reconhece ao indivíduo não apenas o direito de não ser morto por qualquer razão (daí, por exemplo, a condenação da pena de morte), mas também o direito de não morrer de fome (BOBBIO, 2000d, p. 500).

Logo, o direito à vida implica em uma conduta de preservação da vida, tanto no sentido evitar a sua perda quanto no sentido de viabilizar as condições mínimas de subsistência. Então, a ausência de paz implica necessariamente em risco ao direito primário à vida; colocam em perigo os direitos de liberdade e faz com que o Estado priorize seus recursos para fins bélicos, em detrimento à subsistência de seus cidadãos.

Mas, antes de abordar a temática da paz é importante entender como Bobbio caracteriza os direitos do homem e estabelece o direito à vida como direito humano fundamental.

Bobbio se revela recalcitrante quanto à definição conceitual de direitos do homem, por entender se tratar de um termo vago e sua definição, se possível, não resultaria em uma contribuição relevante. As definições conhecidas ou são tautológicas ou referem-se apenas ao estatuto desejado, ou ainda, empregam termos avaliativos (BOBBIO, 2004 [1989], p. 17). Inclusive, no *Dizionario di Politica* de Bobbio, o verbete “direitos humanos” não traz uma definição sobre o tema (BOBBIO, 2000d [1990], p. 353-361). Em *Ideologie e il Potere in Crisi* Bobbio afirma que atualmente todos são *pluralistas* em relação à democracia. Todavia, indaga: “Mas estaremos certos de saber o que se entende por pluralismo?” E, mais adiante: “Estamos certos de que, falando de pluralismo, entendemos a mesma coisa?” (BOBBIO, 1999 [1982], p. 15-19). Em relação aos direitos do homem, também é oportuno questionar: quando se trata de direitos do homem, todos entendem a

mesma coisa? A resposta a essa indagação resulta na constatação de que o caráter heterogêneo dos direitos do homem faz com que cada um tenha uma concepção diferente de direitos do homem e, por isso, a sua definição torna-se mais relevante do ponto de vista pedagógico, do que para a efetivação de direitos. Em última análise, os conceitos confluem para uma definição quase que redundante de que os direitos do homem se consistem em um conjunto de “direitos essenciais do homem”, conforme texto da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica)⁶. No mesmo sentido, esclareceu Bobbio:

Em segundo lugar, os direitos do homem constituem uma classe variável, como a história destes últimos séculos demonstra suficientemente. O elenco dos direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas, ou seja, dos carecimentos e dos interesses, das classes do poder, dos meios disponíveis para a realização dos mesmos, das transformações técnicas, etc. Direitos que foram declarados absolutos no final do século XVIII, como a propriedade *sacre et inviolable*, foram submetidos a radicais limitações nas declarações contemporâneas; direitos que as declarações do século XVIII nem sequer mencionavam, como direitos sociais, são agora proclamados com grande ostentação nas recentes declarações. Não é difícil prever que no futuro poderão emergir novas pretensões que no momento nem sequer podemos imaginar, como o direito a não portar armas contra a própria vontade, ou o direito de respeitar a vida também dos animais e não só do homem (BOBBIO, 2004 [1989], p. 18).

Não é por acaso que para Bobbio os direitos naturais são direitos históricos (BOBBIO, 2004 [1989], p. 2) e conduz inegavelmente à constatação de que os direitos naturais – dos quais o direito à vida integra – não são inerentes à natureza do homem. Afinal, se os direitos naturais são históricos, em algum momento não existiam e por alguma razão ou evento passaram a existir.

Por essa razão é que a afirmação de que *os direitos naturais são direitos históricos* ganha significância. “Essa tese – segundo Tosi (2016, p. 104) – faz parte da crítica de Bobbio ao jusnaturalismo, ou, pelo menos, àquele jusnaturalismo que

⁶ Prescindindo à controvérsia bobbiana, Dias entende que direitos humanos abrange “as liberdades políticas fundamentais, o direito à vida e à integridade da pessoa humana, a liberdade de opinião e de religião, a liberdade de movimento no interior do Estado e entre os Estados” e adota o conceito de Francesco Compagnoni: “Os direitos do Homem são direitos pré e sopra estatais: são inatos no Homem e irrenunciáveis; a sua validade vem subtraída ao reconhecimento e desconhecimento estatal; derivam de uma fonte de direito soprapositiva de direito natural, ou divino, ou então – renunciando a tentativas de fundamentação metafísica – do facto mesmo de ser Homens. A sua aceitação no ordenamento constitucional *do Estado não têm, portanto, efeito constitutivo, mas somente caráter declarativo*”. (2005, p. 5-6).

quer encontrar um princípio ‘evidente e necessário’ demonstrado de maneira apodítica”. Em *Giusnaturalismo e Positivismo Giuridico* (2016 [1969]) Bobbio sustenta que a própria expressão *direito natural* é inadequada, tendo em vista que o uso da expressão *direito* pressupõe um acordo de um grupo para o estabelecimento de determinadas regras (direitos e deveres) e, para tanto, deixa de ser natural. No estado de natureza, se tem o reconhecimento de direitos, mas sem a eficácia. De que adianta, no estado de natureza, reconhecer o direito à vida se qualquer um pode abreviar a existência de outrem sem qualquer punição? A punição é uma construção do direito e uma consequência do estado civil. Bobbio acrescenta que todos os direitos do homem também são históricos.

Do ponto de vista teórico, sempre defendi – e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos – que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas (BOBBIO, 2004 [1989], p. 5).

Sob tal fundamento, é correto afirmar que todos os direitos, inclusive os fundamentais, são frutos de um anseio vivido em um determinado momento histórico da sociedade e que foram efetivados por meio de diferentes movimentos – que nem cabe aqui pontuar, porque desnecessário para uma análise filosófica – mas, que serviram para consolidar determinados direitos e possibilitaram o *próximo passo*, ainda desconhecido.

O *próximo passo* são os “novos carecimentos” referidos por Bobbio que demandarão o reconhecimento dos novos direitos e que, uma vez consolidados, surgirão outros novos carecimentos a serem reconhecidos. Bobbio considera que o desenvolvimento das novas tecnologias, a transformação das condições socioeconômica das nações e a intensificação dos meios de comunicação vão produzir elementos favoráveis ao surgimento dessas novas demandas e, pela via de consequência, de novos direitos. E acrescenta também:

A expressão habitual ‘direitos do homem’ já não é suficiente. É demasiadamente genérica. Que homem? Desde o início foram diferenciados os direitos do homem em geral dos direitos dos cidadãos, no sentido de que ao cidadão podiam ser atribuídos direitos ulteriores em relação ao homem em geral. Mas uma ulterior especificação tornou-se necessária à medida que emergiam novas

pretensões justificadas com base na consideração de exigências específicas de proteção, seja em relação ao sexo, seja em relação às várias *fases* da vida, seja em relação às *condições* normais ou excepcionais da existência humana (BOBBIO, 2000c, p. 482).

À luz dessa concepção bobbiana de que os direitos naturais são direitos históricos, há que se inferir que o direito à vida também é um direito histórico e o direito histórico mais importante do homem. Os direitos do homem são direitos desejáveis, ou seja, direitos que merecem ser perseguidos pelo homem (e muitas vezes são efetivamente perseguidos), mesmo que em momentos históricos distintos e em graus de reconhecimentos distintos também. Afirma Bobbio:

Partimos do pressuposto de que os direitos humanos são coisas desejáveis, isto é, fins que merecem ser perseguidos, e de que, apesar de sua desejabilidade, não foram ainda todos eles (por toda parte e em igual medida) reconhecidos; e estamos convencidos de que lhes encontrar um fundamento, ou seja, aduzir motivos para justificar a escolha que fizemos e que gostaríamos fosse feita também pelos outros, é um meio adequado para obter para eles um mais amplo reconhecimento (BOBBIO, 2004 [1989], p. 15-16).

Os jusnaturalistas sustentaram a ideia da existência de determinados direitos originados de fundamentos absolutos, ou seja, aqueles direitos cujo fundamento último não pode ser questionado, pois estão acima da possibilidade de qualquer refutação, uma vez que estão amparados por um *fundamento irresistível* (BOBBIO, 2004 [1989], p. 16). Agora é certo que os próprios jusnaturalistas divergiram quanto aos direitos naturais; mostrando fragilidade ao tomar a natureza do homem como fundamento absoluto para um direito (BOBBIO, 2004 [1989], p. 16).

A doutrina dos direitos humanos nasceu da filosofia jusnaturalista, a qual – para justificar a existência de direitos pertencentes ao homem enquanto tal, independentemente do Estado – partira da hipótese de um estado de natureza, onde os direitos do homem são pouco e essenciais: o direito à vida e à sobrevivência, que inclui também o direito à propriedade; e o direito à liberdade, que compreende algumas liberdades essencialmente negativas (BOBBIO, 2004 [1989], p. 68).

Com isso, tem-se que a definição de direitos do homem não pode estar amparada em fundamento absoluto, porque tal conceito é de impossível definição. Por tal razão, Bobbio entende que “toda busca do fundamento absoluto é, por sua vez, infundada” (BOBBIO, 2004 [1989], p. 17).

Assim, quando Bobbio afirma que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*” (BOBBIO, 2004 [1989], p. 23), significa dizer que o fundamento absoluto não é relevante à investigação filosófica porque é inexistente. Afinal, “não significa que se deve renunciar a uma investigação filosófica dos fundamentos, que é parte do esforço teórico de justificação dos direitos humanos [...], mas somente à ilusão do fundamento absoluto” (TOSI, 2016, p. 104). A efetivação dos direitos é mais importante do que apenas proclamá-los ou justificá-los. O fundamento e a positivação evidentemente têm sua importância, mas não podem ser um fim em si mesmo; sendo que é nesse ponto que consiste a crítica de Bobbio:

Quando se trata de enunciá-los, o acordo é obtido com relativa facilidade, independentemente do maior ou menor poder de convicção de seu fundamento absoluto; quando se trata de passar à ação, ainda que o fundamento seja inquestionável, começam as reservas e as oposições (BOBBIO, 2004 [1989], p. 23).

São incontáveis os documentos e as manifestações contrárias à guerra; porém, os conflitos armados nunca deixaram de existir. Em relação ao direito à vida não há uma diferença, pois com a mesma facilidade de se proclamar a vida como valor absoluto, também se conspira em seu desfavor; seja de forma omissiva ou comissiva. Nesse sentido, registrou Bobbio:

O código moral, em todos os tempos e em todos os países, ordena: ‘Não matar’. Em vez disso, a história humana pode ser objetivamente representada como um longa, contínua e ininterrupta sequência de assassinatos, extermínios de inocentes, massacres sem objetivo aparente, insurreições, revoltas, revoluções cruentas, guerras, normalmente justificadas com os mais diversos argumentos. Hegel afirmou certa vez que a história humana é um ‘imenso matadouro’ (BOBBIO, 2002a [1994], p. 88-89).

É fácil concluir que todos os povos e nações (e sem exceções) bradam ser a favor do direito à vida e a viver, e com igual facilidade incluíram em seus ordenamentos disposições legais a respeito. Afinal, quem ousaria dizer: “Sou contra à vida!”? É na prática, porém, que surgem as resistências do ponto de vista moral e legal. Neste aspecto, salienta Ana Maria D’Ávila Lopes que “esse problema da falta de efetividade dos direitos humanos vem se tornando um impostergável desafio a ser enfrentado por toda a humanidade, haja vista os direitos humanos serem condição *sine qua non* de convivência democrática” (2011, p. 18).

Em um momento posterior, Bobbio justifica seu entendimento dizendo que considerava o problema do fundamento já resolvido, com o qual não se deve mais preocupar. Afinal, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, seria a solução do problema do fundamento, isto é, a prova do consenso acerca de sua validade (*consensus omnium gentium* ou *humani generis*) (BOBBIO, 2004 [1989], p. 26).⁷

Os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais. A Declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos, e termina na universalidade não mais abstrata, mais também ela concreta, dos direitos positivos universais (BOBBIO, 2004 [1989], p. 30).

Em outras palavras, a primeira sinalização dos direitos foi dada pelos filósofos que, por meio de suas teorias, apresentaram os direitos do homem via abstrações para, em um segundo momento, serem reconhecidas pela legislação de algumas nações e, em um terceiro momento, na sua universalização. No plano abstrato, a *vida* foi abordada por filósofos como Hobbes e Locke, como sendo um direito inerente à natureza do homem e posteriormente positivada pelos inúmeros documentos com valor nacional e depois universal. É a partir da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* que os direitos naturais passaram a ser protegidos não apenas no âmbito dos Estados, mas também *contra o próprio Estado*, como uma espécie de proteção em segundo grau para o caso do Estado falhar em suas obrigações (BOBBIO, 2000c, p. 485).

Para Bobbio, mais importante do que estabelecer se determinado direito é ou não natural, é saber (ou estabelecer) quais as condições históricas em que o mesmo foi conquistado ou reconhecido. É possível afirmar que a vida foi um dos primeiros direitos a serem reconhecidos como direitos fundamentais do homem. Por derradeiro, o direito à vida constitui-se em um valor absoluto na medida em que não há outros direitos fundamentais em conflito. Afinal, a vida é o que o homem tem de

⁷ Anota Celso Lafer que o consenso abrangente gerado pela Declaração Universal dos Direitos do Homem foi reforçado e adensado pela Conferência de Viena da ONU de 1993 (e, portanto, posterior à publicação de *L'età dei Diritti*, que é de 1989), tendo em vista que reuniu delegações de 171 Estados e teve 813 organizações não governamentais acreditadas como observadoras (LAFER, 2013, p. 137).

mais precioso (BOBBIO, 1991c [1989], p. 38) e por isso é reconhecida como valor primordial e absoluto:

Entendo por 'valor absoluto' o estatuto que cabe a pouquíssimos direitos do homem, válidos em todas as situações e para todos os homens sem distinção. Trata-se de um estatuto privilegiado, que depende de uma situação que se verifica muito raramente; é a situação na qual existem direitos fundamentais que não estão em ocorrência com outros direitos igualmente fundamentais (BOBBIO, 2004 [1989], p. 41).

Dias (2011b, p. 26) esclarece também que no homem hobbesiano – mesmo no estado de natureza, com todas as suas vicissitudes – o direito à vida é perseguido e reconhecido como valor primordial e, por isso, reconhecido como um direito fundamental por excelência:

No indivíduo humano “vivente”, que *não é meio, mas fim*, apesar de ser animal *violento, passional e enganador*, existe um *valor primordial*: sua “vida”; portanto o *direito à vida* deve ser sempre considerado o *direito fundamental por excelência* (DIAS, 2011b, p. 26).

Bobbio caracteriza o direito à vida como um valor primordial, que jamais deve ser esquecido, tanto em relação ao homem do presente, quanto ao homem do futuro, que poderia deixar de nascer em caso de “holocausto atômico” (2009 [1989], p. 209).

Tendo em vista que o princípio fundamental da moral é o *respeito à pessoa humana* (BOBBIO, 2002a [1994], p. 88), toda a preocupação com a preservação da vida e a viver representa (ou indica) um *progresso moral da humanidade*. É claro que Bobbio se mostra *pessimista*⁸ sobre o tema, por entender que existem ao menos dois problemas a serem enfrentados: o da definição de moral, que não é unânime ou uniforme, e a inexistência de indicadores aptos a mensurar o progresso moral de uma nação que são abordados nos ensaios *A Era dos Direitos* (BOBBIO, 2004 [1989], p. 50) e *Progresso Científico e Progresso Moral* (BOBBIO, 2000c [1999], p.

⁸ O *pessimismo* é uma característica de Bobbio, manifestado em diversos ensaios, sendo a mais esclarecedora aquela manifestada na obra *Ideologie e il Potere in Crisi* ao estabelecer que o pessimismo é um dever civil: “De boa vontade, deixo para os fanáticos, ou seja, para aqueles que desejam a catástrofe, e para os insensatos, ou seja, para aqueles que pensam que no fim tudo se acomoda, o prazer de serem otimistas. O pessimismo hoje, seja-me permitida mais esta expressão impolítica, é um dever civil. Um dever civil porque só um pessimismo radical da razão pode despertar com uma sacudidela aqueles que, de um lado ou de outro, mostram que ainda não se deram conta de que **o sono da razão gera monstros**” (BOBBIO, 1999 [1982], p. 181). (grifos nossos)

663-678). O tema *progresso moral da humanidade* é recorrente na temática envolvendo direitos do homem proposto por Bobbio. Amparado em Kant, Bobbio questiona se a humanidade estaria progredindo para melhor:

[...] do ponto de vista da filosofia da história, o atual debate sobre os direitos do homem – cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, tão amplo que agora envolveu todos os povos da Terra, tão intenso que foi posto na ordem do dia pelas mais autorizadas assembleias internacionais pode ser interpretado como um ‘sinal premonitório’ (*signum prognosticum*) do progresso moral da humanidade (BOBBIO, 2004 [1989], p. 49).

Este sinal é resultado de uma verdadeira *revolução copernicana* estabelecida a partir da modificação das relações entre governantes e governados, com essa transformação, os *deveres* de súditos deu lugar a *direitos* de cidadãos de todo o mundo (LAFER, 2013, p. 138). Ao final, um Bobbio otimista parece se revelar, ao dizer que a história tem o sentido que nós damos a ela, inclusive com “nossos desejos e nossas esperanças”, sendo que em sua reflexão, concluiu que “sobre o tema dos direitos do homem, pareceu-me poder dizer que ele indica um sinal do progresso moral da humanidade” (BOBBIO, 2004 [1989], p. 60). Ao tratar especificamente sobre a pena de morte, Bobbio acredita que o seu desaparecimento representaria um sinal indiscutível de *progresso civil*: “Estou convencido de que esse será também o destino da pena de morte. Se me perguntarem quando se cumprirá esse destino, direi que não sei. Sei apenas que o seu cumprimento será um sinal indiscutível do progresso moral” (BOBBIO, 2004 [1989], p. 162).

Finalmente, tem-se que os direitos do homem constituem-se em um problema transdisciplinar que não pode ser resolvido apenas pela filosofia, mas também por ela, com o auxílio de outras ciências. Nas palavras de Bobbio:

O problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado do problema dos meios. Isso significa que o filósofo já não está sozinho. O filósofo que se obstinar em permanecer só termina por condenar a filosofia à esterilidade. Essa crise dos fundamentos é também um aspecto da crise da filosofia (BOBBIO, 2004 [1989], p. 24).

É claro que quanto mais reafirmarmos o direito à vida, mais se retirará direitos de quem é contra a vida, ainda que por vias reflexas. Afinal, “não se pode instituir um direito em favor de uma categoria de pessoas sem suprimir um direito de outras

categorias de pessoas” (BOBBIO, 2004 [1989], p. 41). Assim, é possível concluir que os direitos do homem são direitos históricos, tendo em vista que foram conquistados ao longo do tempo, partindo das necessidades específicas do homem, que demandava por mais direitos. De modo que não foram conquistados ao mesmo tempo e tampouco se tornaram universais de uma vez só. A Declaração Universal dos Direitos do Homem resolveu o problema do fundamento dos direitos do homem, tendo em vista que se estabeleceu um consenso universal. Também é possível concluir que, mesmo sendo um direito natural histórico, o direito à vida foi o primeiro e mais importante direito a ser reconhecido pelo homem.

1.2 O imperativo categórico *Não Matar!*⁹

Tendo em vista que Bobbio considera a vida humana um valor primordial e condição de todos os outros valores (1997c [1993], p. 28), resta agora estabelecer como este *valor primordial* se torna uma lei da moralidade e, assim, reconhecida como *imperativo categórico*.

A vida para Bobbio assume substancial relevância, tendo em vista que seu ateísmo declarado o fez preferir ser considerado “um homem de razão e não um homem de fé”, por não acreditar – usando a expressão “*credere di non credere*” – em alguma existência após a morte:

Quando digo que não creio em uma segunda vida ou em quantas outras possam ser imaginadas depois desta (segundo a crença na reencarnação), não pretendo afirmar nada de peremptório. Quero dizer apenas que sempre me pareceram mais convincente as razões da dúvida que aquelas da certeza. Ninguém pode ter certeza de um acontecimento sobre o qual não existem provas. Também aqueles que acreditam, acreditam acreditar, para retomarmos o título de um livro recente de Gianni Vattimo. Eu acredito não acreditar (BOBBIO, 1997b [1996], p. 39).

Logo, não acreditando em uma segunda vida e com a convicção de que a morte significa entrar no mundo do “não ser”, a vida na perspectiva bobbiana é o que

⁹ Nos escritos originais, Bobbio se refere ao imperativo com a expressão *non uccidere*. Na obra traduzida de *L'Età dei Diritti*, intitulada *A Era dos Direitos*, é possível encontrar tanto a expressão *Não Matar!* quanto a *Não Matarás!*. Já José Dias (2011b) optou pela expressão *Não Matarás!* no título da obra, sendo recorrente também o emprego do *Não Matar!*. Assim, exclusivamente para os fins do presente trabalho será empregada unicamente a expressão *Não Matar!*

se tem de mais importante, pois nada mais há além dela. Assevera Dias que “a morte é o *fim último* do Homem; é realmente *a morte*; morre-se somente uma vez. O final da vida é o *primeiro e último fim*” (DIAS, 2011b, p. 156). Afirma Bobbio:

Com a morte entramos no mundo do não ser, no mesmo mundo em que eu estava antes de nascer. Aquele nada que eu era não sabia nada do meu nascimento, de minha vinda ao mundo e do que eu viria a ser; o nada que serei não saberá nada do que fui, da vida e da morte dos que me eram próximos, de cuja presença se alimentavam meus dias, dos acontecimentos pelos quais me interessei dia após dia, lendo jornais, ouvindo rádio ou conversando com amigos (BOBBIO, 1997b [1996], p. 43).

Bobbio não deixa claro, mas suas convicções sobre vida e morte se amparam no existencialismo heideggeriano¹⁰; afinal, “o conhecimento da morte revela ao ser do homem sua finitude e suas contingências” (FERNANDES, 1986, p. 114) ou como afirmou o próprio Heidegger:

Na morte dos outros, pode-se fazer a experiência do curioso fenômeno ontológico que se pode determinar como a alteração sofrida por um ente ao passar do modo de ser da presença (da vida) para o modo de não mais ser presença (HEIDDEGER, 2009, §47, p. 312).

A inevitabilidade da morte é o instigar e o contemplar a vida e demonstrar a importância desta no âmbito da moralidade, pois “partir da morte para refletir sobre a vida e a existência é atingir a existência na essência, pois é a morte que regula a vida, que oferece as bases da existência” (FERNANDES, 1986, p. 115).

Assim, a primeira manifestação de Bobbio sobre o imperativo categórico *Não Matar!* que se tem conhecimento ocorreu em 1981 na ocasião da entrevista *Laici e Aborto*, concedida ao jornal *Corriere della Sera*, onde foi perguntado se esperava uma surpresa do mundo laico ao se declarar firmemente contrário ao aborto, mesmo sendo um notório ateu convicto. E Bobbio respondeu:

¹⁰ Conforme já destacado no presente estudo, alguns equivocadamente entendem que a bibliografia bobbiana se reduz apenas a Filosofia Política e do Direito, Ética e Ciência Política, desconhecendo muitos outros estudos ligados a temas, de igual forma, caros, à Filosofia. Nesse sentido, Bobbio publicou alguns estudos em Heidegger; oportunidade em que se sugere a consulta dos seguintes ensaios, para fins de aprofundamento: “Luigi Stefanini, L’esistenzialismo di M. Heidegger” (*Rivista di Filosofia*, n. 01-02, genn.-giu. 1944, p. 100); “Tre scritti brevi di Heidegger” (*Rivista di Filosofia*, v. 39, n. 03, iug.-set. 1948, p. 230-245); “L’ultimo Heidegger” (*Paese Sera-Libri*, a. 02, n. 26, 30 giugno-1 luglio, 1961, p. 7 e p. 10); e “Arthur Hübscher, Von Hegel zu Heidegger: Gestalten und Probleme” (*Rivista di Filosofia*, v. 54, n. 02, apr. 1963, p. 249).

Eu queria perguntar qual surpresa pode existir no fato que um leigo considere como válido em sentido absoluto, como um imperativo categórico, o *Não matar!*; e me surpreendo que os leigos deixem aos que creem o privilégio e a honra de afirmar que não se deve matar (BOBBIO, 1981a; DIAS, 2011b, p. 17).

O estudo de temas envolvendo o *imperativo categórico* remete, necessariamente, a Immanuel Kant, que tratou pioneiramente da temática principalmente nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [*Grundlegung zur metaphysic der sitten*] e *Metafísica dos Costumes* [*Die metaphysik der sitten*], nos anos de 1785 e 1787, respectivamente. Bobbio, naturalmente, foi influenciado por essa teoria para estabelecer este fundamento, dentre outros.

Kant está entre dez autores clássicos que influenciaram o pensamento de Norberto Bobbio (cf. BOBBIO, 1997b [1996], p. 89)¹¹. A principal influência de Kant

¹¹ É fato raro que um filósofo fale sobre seus autores de maior influência. Normalmente tal informação fica implícita (ou mesmo oculta) nos escritos, deixando a cargo dos biógrafos a tarefa de esclarecer e auxiliar futuros leitores. Não é o caso de Bobbio, que foi absolutamente transparente com as fontes que inspiraram seu pensamento. Em *De Senectute* tem-se uma resistência inicial em listá-los, sob o argumento de que “ficaria embaraçado se precisasse declarar quais são meus autores preferidos” (BOBBIO, 1997b [1996], p. 89). Mas, logo adiante, para pôr fim ao suspense, a lista é finalmente revelada: “Dos meus dez, os primeiros cinco são os maiores filósofos políticos da era moderna e, portanto, representam uma escolha quase obrigatória, que não requer explicações, ao menos até a ruptura da tradição do pensamento racionalista realizado por Marx: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel. Para os cinco contemporâneos que enumero não em ordem cronológica, mas segundo a ordem subjetiva do período no qual me aproximei de cada um deles: Croce, Cattaneo, Kelsen, Pareto, Weber” (BOBBIO, 1997b [1996], p. 89). É fácil notar a ausência de Karl Marx da referida lista, tendo em vista que muitos escritos de Bobbio tratam, de forma direta ou indireta, do pensamento marxista. Bobbio efetivamente se dedicou ao estudo da teoria marxista; sendo que tal influência se nota nas obras *Né con Marx, né contro Marx* (2006 [1997]); *Quale socialismo?* (1983 [1976]) e obra póstuma *Scritti su Marx* (2018 [2014]). Também cabe destaque aos estudos sobre a filosofia de Antonio Gramsci, qual seja, *Studi Gramsciani* (1969), *Il Marxismo e lo Stato* (1979 [1976]) e *Gramsci e la concezione della società civile* (1982 [1976]). Contudo, Bobbio esclarece que não estudou Marx com a profundidade necessária: “No que diz respeito à primeira área, a dos clássicos, é evidente que não havia outra alternativa a não ser fazer uma escolha. Afinal, quando o programa do congresso foi elaborado, eu ainda não havia escrito, portanto ninguém podia saber, as páginas do prefácio da bibliografia, nas quais falo sobre meus principais autores. Não estava seguro se deveria incluir Marx entre os clássicos, mas, deixando de lado o fato de que teria destruído a bela simétrica (eu não teria realmente conseguido encontrar um sexto entre os contemporâneos), não me considero um marxólogo. Li e reli muitas obras de Marx, em especial as históricas e as filosóficas, mas não estudei Marx como os outros autores citados” (BOBBIO, 1997b [1996], p. 101). Acredita-se que a sua divergência em relação ao pensamento marxista é que o tenha feito não se considerar um “marxólogo”, na expressão por ele mesmo empregada. Ainda, em que pese não ter Bobbio listado o italiano Carlo Rosselli como um de seus dez autores preferidos (à semelhança de Marx), a sua importância é ímpar. Afinal, Bobbio mesmo afirmou: “Carlo Rosselli é outro autor que me influenciou. Eu sou considerado o representante do socialismo liberal na Itália” (CARDIM, 2004, p. 32). Foi a partir de Carlo Rosselli e outros, que Bobbio desenvolve a tese sobre o *socialismo liberal*. Na obra *Liberalismo e Democrazia*, Bobbio afirma: “Como sempre ocorre, mesmo diante do contraste entre duas ideologias nascidas em contraposição uma à outra e nas suas linhas programáticas antitéticas, como liberalismo e socialismo, existiram tentativas de mediação ou de síntese, que vão do conhecido livro de Hobhouse (1864-1929) de 1911, ‘Liberalismo’, ao ‘Socialismo Liberal’, de Carlo Rosselli (1899-1937), de 1930 e, para ficar na Itália, ao liberal-socialismo, fórmula desconhecida em outros

sobre Bobbio pode ser notada em *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant* (2000a [1969]), que é decorrente de seus cursos na Universidade de Turim¹². Além disso, outros estudos de Bobbio foram também oriundos da filosofia de Kant. Em *Diritto e Potere* (2008 [2006]), nota-se claramente a influência de Kant (assim como de Hans Kelsen), a partir das obras *Crítica da Razão Pura* [*Kritik der reinen vernunft*] e *Metafísica dos Costumes* [*Die metaphysik der sitten*] (cf. BOBBIO, 1997b [1996], p. 155 e BOBBIO, 2008 [2006], p. 94, 249 e 288). A influência de Kant também é notada nos textos referentes a direitos do homem e Guerra e Paz, a partir das obras *Metafísica dos Costumes* e *A Paz Perpétua* [*Zum ewigen frieden*].¹³ Por fim, nota-se a influência de Kant em outras obras, tais como *Elogio della Mitezza e altri Scritti Morali* (2002a [1994]), em que a *mítezza* é inspirada no conceito kantiano de virtude.

lugares, mas que, apesar disso, foi a ideia inspiradora de um pequeno partido antifascista, o Partido de Ação, que durou poucos anos (1942-1947)" (BOBBIO, 2017c [1985], p. 97). Logo, não está claro sobre as razões para a omissão de Carlo Rosselli; mas, acredita-se que seja devido à simetria, já que em relação à Marx a exclusão pela simetria também foi considerada (BOBBIO, 1997b [1996], p.101).

¹² Os famosos cursos ofertados por Bobbio na Universidade de Turim se tornaram marcos importantes tanto em sua biografia, quando na bibliografia, tendo em vista que foram publicados na forma de livros, nos anos seguintes. A finalidade dos cursos não era outra senão a de mostrar o pensamento de grandes filósofos. Anotou Bobbio: "De ano em ano eu alternava cursos de caráter teórico e de caráter histórico, os primeiros dedicados essencialmente a ao esclarecimento de questões de natureza propedêutica, e os outros dedicados a ilustrar o pensamento de grandes personagens ou correntes da filosofia do direito. Dentre os cursos sobre pensadores específicos, os mais conhecidos foram aqueles sobre Kant (1957) e sobre Locke (1963), cujas reflexões fundamentam a teoria liberal do Estado" (BOBBIO, 1998 [1997], p. 125-126). Ao falar sobre sua atuação política, Bobbio esclarece que preferiu a inércia ao ativismo, dedicando-se quase que exclusivamente ao magistério e aos estudos, sendo um deles sobre Kant: "Por cerca de vinte anos, como 'filósofo militante' (assim fui chamado por um biógrafo), sucumbi à inércia. Salvo a participação em alguns debates político-culturais e as obrigatórias celebrações públicas da Resistência, dediquei-me quase exclusivamente a meus estudos e ao magistério universitário. São os anos em que foram publicados os cursos de teoria do direito, (...) e alguns cursos históricos, sobre Kant (1957), Locke (1963), e sobre o tema da guerra e da paz (1965)" (BOBBIO, 1997b [1996], p. 134). A ideia era que tais estudos – incluindo o de Kant – continuassem a ter um caráter inacabado ou provisório, ou como o próprio Bobbio afirmou, que mantivessem a forma de apostilas universitárias; entendendo-se que esse caráter provisório poderia representar a continuidade de estudos por quem deles tomar conhecimento: "Nunca escondi que o que eu escrevia tinha – precisava ter – um caráter provisório. Sempre adiei a passagem do provisório para o peremptório – para retomar duas expressões kantianas –, para um futuro que nunca esteve bem definido, que nunca se realizou, e que agora é tarde demais para iludir-me de que ainda possa se realizar. Minhas obras mais conhecidas no ambiente acadêmico italiano, *La norma giuridica* (1958), *L'ordinamento giuridico* (1960), *Il positivismo giuridico* (1979) e *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico* (1976) (sem falar dos cursos sobre Locke e Kant), continuaram intencionalmente a ser 'apostilas universitárias'. Nunca quis que se transformassem em livros, embora não tenha podido evitar que assim se apresentassem em algumas traduções" (BOBBIO, 1997b [1996], p. 147-148). Contudo, falhou grandemente nesse propósito, pois, tais estudos foram muito bem recebidos pela comunidade acadêmica e se tornaram importantes contribuições no estudo da filosofia política.

¹³ Título original: *Zum ewigen frieden*. No presente trabalho utilizou-se a obra da editora portuguesa Edições 70, que traz a obra *A Paz Perpétua*, juntamente com outros textos de Kant, razão pela qual recebeu o título de *A paz perpétua e outros opúsculos* [*Zum ewigen frieden, ein Philosophischer entwurf, etc.*].

Nota-se que a influência de Gioele Solari foi determinante para marcar a presença de Kant em toda filosofia de Norberto Bobbio.

Contudo, é a moral kantiana que interessa para o estudo. Quando Bobbio (2004 [1989]) afirma que o *Não Matar!* é um imperativo categórico, no sentido de que a vida (o direito à vida e a viver) é um princípio de valor absoluto, torna-se de significativa relevância compreender como essa construção filosófica se desenvolve a partir de Kant. Para isso, tem-se que a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2011 [1785]) seja a mais adequada para o esclarecimento do problema. Afinal, é certo que o mundo sempre conviveu sob a presença de *atentados* à vida; na medida em que desde a opção pelo estado civil, o mundo convive com guerras, penas capitais, torturas, abortos, etc., o que conduz a uma espécie de relativização do *Não Matar!* Ao ponto de levar ao questionamento: o *Não Matar!* não seria um imperativo categórico? (BOBBIO, 2004 [1989], p. 171). A resposta ao questionamento que inquietou o próprio Bobbio não é simples e demanda uma análise mais aprofundada da filosofia kantiana, no sentido de conhecer o conceito de imperativo, as suas modalidades e especialmente a extensão do conceito de imperativo categórico do qual Bobbio se influencia.

Antes de tratar propriamente dos *imperativos categóricos* – que se caracterizam como sendo o tema mais importante de sua filosofia, para o propósito do presente trabalho – torna-se de importância primeira retroceder um pouco e explicar, ainda que sucintamente, como a teoria kantiana se desenvolve. A primeira questão relevante a ser dita é que Kant representa um verdadeiro “divisor de águas”, na filosofia moderna e a sua posteriormente denominada *revolução copernicana*¹⁴. A

¹⁴ No mesmo sentido: “A ‘revolução’ foi descrita por Nicolau Copérnico na Introdução do seu livro *Das revoluções dos orbes celestes* 1543) como a ‘hipótese’ ‘que põe a Terra em movimento e um Sol imóvel no centro do universo’. Tentou explicar as aparências de movimento planetário substituindo uma estrutura explanatória ptolemaica geocêntrica por uma heliocêntrica, embora mantendo a maquinaria ptolemaica de epiciclos e movimento celestial circular. No prefácio da Segunda Edição de CRP [*Crítica da Razão Pura*], Kant descreveu sua filosofia crítica como desenrolando-se em conformidade com ‘a hipótese primária de Copérnico’. Enquanto a metafísica antes admitia que ‘o nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos’, agora ‘devemos experimentar’ e ‘admitir que os objetos devem regular-se pelo nosso conhecimento’ (CRP B xvi). Assim, Copérnico, ‘não podendo continuar a explicar de modo satisfatório os movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou ver se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis’. No entanto, embora a resolução de Copérnico fosse baseada numa hipótese só mais tarde confirmada por Kepler, ‘que descobriu um meio inesperado de reduzir as órbitas excêntricas dos planetas a leis determinadas’, e por Newton, ‘que explicou essas leis em termos de uma causa natural universal’ (IHU p. 18, p. 42), Kant sustenta que a sua CRP irá mais além de Copérnico *ao provar*, ‘já não hipotética mas

filosofia de Kant surge quanto só existia duas formas de conhecimento, qual seja o *racionalismo* (advindo de René Descartes) e o *empirismo* (advindo de Francis Bacon). À semelhança de Copérnico, Kant revoluciona a forma de investigação do conhecimento. Se antes o conhecimento se centralizava no *objeto*, agora, na perspectiva kantiana, se funda no *sujeito* e, conseqüentemente, inaugurando a *filosofia transcendental*¹⁵.

Em Kant, as balizas da moralidade são estabelecidas a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em que, logo no início, se anuncia o seu propósito: a busca e fixação do “princípio supremo da moralidade” (KANT, 2011 [1785], p. 19, BA XV). Afinal, assim como no racionalismo em que as leis são universais e necessárias, Kant estabelece que a lei moral também seja universal e necessária. Do ponto de vista moral, Kant busca romper com “perspectivas filosóficas influentes”, notadamente as regras morais ditadas pela religião ou pela sociedade, já que “não podemos conceber o princípio supremo da moralidade como algo que nos é imposto por uma alegada autoridade exterior, seja ela qual for. (In: KANT, 2011 [1785], p. 11). Nesse contexto, é possível concluir que Kant também rejeita o contratualismo hobbesiano – na medida em que, em comum acordo, cada um aceita observar determinadas regras, em prol do benefício da coletividade – pois, no seu entender “a moralidade não se reduz a um acordo mutuamente vantajoso e, na verdade, é incompatível com uma motivação egoísta” (In: KANT, 2011 [1785], p. 11). Afinal, para Kant, “a representação de um princípio objetivo, enquanto seja constitutivo para uma vontade, chama-se *mandamento* (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo* (2011, p. 51, BA 37).

Assim, todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* [*sollen*] sua expressão máxima e indicam, por derradeiro, a relação existente entre uma lei objetiva da razão e uma vontade que, segundo a sua constituição, não é necessariamente determinada (KANT, 2011, p. 51, BA 37). Logo, “a sua constituição subjectiva, não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)”, mas apenas uma ação boa para ser feita (KANT, 2011, p. 51, BA 37).

apodicticamente, a partir da natureza das nossas representações do espaço e do tempo, e dos conceitos elementares do entendimento’ (CRP B xxiii) que os objetos adaptam-se ao conhecimento, não o conhecimento aos objetos” (CAYGILL, 2000 [1995], p. 282).

¹⁵ Sobre a filosofia transcendental confira em Kant nas obras *Crítica da Razão Pura* (B73); *Crítica da Faculdade do Juízo* (§36) e em Caygill (2000 [1995], p. 153 e 311).

Caygill sinaliza no mesmo sentido, ao entender que o objeto que comanda a vontade é um mandamento, e a fórmula de tal mandamento é um imperativo. Logo, “os imperativos recomendam cursos de ação às vontades refratárias, impondo-os contra suas inclinações”, de modo a concluir que “os imperativos adotam numerosas formas, mas estabelece uma divisão fundamental entre variedades hipotéticas e categóricas” (2000 [1995], p. 191).

Dessa forma, entende Kant que “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo” (KANT, 2011, p. 52, BA 39). Por isso que a diferenciação residente entre os imperativos hipotéticos e categórico foram esclarecidas pelo filósofo na seguinte afirmação:

Ora, todos os *imperativos* ordenam *hipotética* ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. Como toda a lei prática representa uma acção possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela reacção, todos os imperativos são fórmulas da determinação da acção que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a acção ser apenas boa como meio para *qualquer coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a acção é representada numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico* (KANT, 2011, p. 51, BA 39/40).

Em *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele, Kant* analisou as diferenças entre os imperativos hipotético e categórico da seguinte forma:

Uma vez dito que as leis da conduta humana são preceitos, Kant distingue o gênero 'preceito' em duas espécies: *categóricos* e *hipotéticos*. Categóricos são os que prescrevem uma ação boa por si mesma, como por exemplo: “Você não deve mentir”, e chamam-se assim porque são declarados por meio de um juízo categórico. Hipotéticos são aqueles que prescrevem uma ação boa para alcançar um certo fim, como por exemplo: “Se você quer evitar ser condenado por falsidade, você não deve mentir”, e chamam-se assim porque são declarados por meio de um juízo hipotético. Por sua vez, os imperativos hipotéticos distinguem-se em duas subespécies, segundo o fato de que o fim seja, como diz Kant, possível ou real, isto é, com nossas palavras, segundo o fato de que o fim seja tal que sua obtenção ou não-obtenção seja indiferente (e, portanto, seja lícito buscá-lo ou não), como é, por exemplo, o fim de aprender o latim; ou seja, tal que dependa de uma necessidade natural, de modo

que seja possível afirmar que todos os homens coloquem-no de fato como, por exemplo, a felicidade (BOBBIO, 2000a [1969], p. 105).

Voltando os olhos ao *imperativo categórico*, que é o que efetivamente interessa ao presente estudo, cabe grifar a expressão *ação objetivamente necessária*, que parece ser a sua característica principal. Assim, o imperativo categórico além de se constituir em uma ação objetivamente necessária, assume o caráter de “lei prática” e por essa razão pode ser assim descrito: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 2011, p. 62, BA 52) (grifos do original). Segundo Bobbio, há uma distinção entre moral e direito, na medida em que as normas (mandamentos do imperativo) são consideradas autônomas na moral e heterônomas no direito (2000a [1969], p. 102). Tal visão implica em concluir que o direito se satisfaz apenas com a conformidade; sendo que, de outro lado, o imperativo moral não requer outra justificativa. Assim, quando a moral estabelece *Não Matar!* não se faz necessário qualquer outro fundamento.

Torna-se oportuno, pois, retomar a pergunta outrora formulada: o *Não Matar!*, no sentido de direito à vida e a viver, seria um imperativo categórico? Kant não fornece uma resposta objetiva para tal pergunta; mas, cita para esclarecimento, o exemplo de uma pessoa que, por um combinado de adversidades, chegou ao desespero e sente desapego à vida, mas antes de dela pôr um fim, vive o dilema de saber se estaria desse modo agindo de acordo com o dever. A máxima que se coloca é: “por amor a mim mesmo admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la”. Então, para Kant o princípio do amor próprio não poderia se sobrepor a uma lei universal da natureza, pois “uma natureza cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza” (KANT, 2011, p. 63, BA 53/54). Então, a primeira conclusão que se chega é que qualquer busca de legitimação à prática de atos contra a vida e a viver, não tem amparo na moral universal. Com tal exemplo, talvez a solução esteja próxima, já que há uma sinalização de que o direito à vida e a viver seja, efetivamente, um imperativo categórico e, desse modo, reflete em seu valor um princípio absoluto. Ao analisar a pena de morte sob o prisma do direito à vida e o imperativo categórico, Bobbio é enfático ao afirmar que *Não Matar!* tem validade absoluta:

Considerado do ponto de vista do direito à vida, o problema da pena de morte insere-se no debate geral sobre o direito à vida em sentido estrito e, por conseguinte, sobre o fundamento de validade e, eventualmente, sobre os limites da norma ‘não matarás’. Para quem considera que o ‘não matarás’ tem validade absoluta (e que, portanto, no sentido kantiano, é um imperativo categórico que não permite exceções), o problema da pena de morte já está resolvido: infligir a pena capital é algo ilícito em qualquer caso (BOBBIO, 2004 [1989], p. 171).

Se alguma dúvida ainda possa ainda existir, talvez seja conveniente, refletir sobre o prisma invertido, isto é, sob a vertente da morte. Então, sempre que houver algum dilema ético a ser dirimido, a *morte* poderia ser resolvida como lei universal. Dessa forma, as amarguras da vida poderiam ser resolvidas com a *morte*, assim como a inutilidade dos dons que cada um possui quando não postos em prol do bem comum, tomando um exemplo do próprio Kant.

Com isso, um imperativo categórico não deixa de ser assim considerado por conta da inobservância de uma ou mais pessoas. Em sentido contrário, não é possível que um desejo individual, seja transformado em lei universal. A partir do imperativo categórico, Kant combate o *relativismo moral*, tendo em vista que o que é certo não é válido apenas para uma situação específica ou em um contexto específico, mas como um valor moral universal. Dessa maneira, o fundamento do imperativo categórico “não pode ser outro que a *vida humana* enquanto *valor humano primordial*” (DIAS, 2011b, p. 165). O princípio ético *Não matar!* atende as características de um imperativo categórico, tendo em vista tratar-se de uma lei de obrigatoria observância, independentemente de qualquer outra circunstância, condição ou contraprestação. No mesmo sentido, anotou José Dias:

O imperativo *Não Matar* é categórico porque ‘categórico’ é o valor da vida que ele entende proteger: não se trata aqui de atribuir uma *hipotética* condição ou circunstância ou finalidade que ‘condicionaria’ a validade de tal imperativo, trata-se sim de fundamentá-lo; atribuindo-lhe o mesmo valor – primordial – do bem que ele entende proteger (DIAS, 2011b, p. 165).

Mesmo nos casos em que o direito à vida de uma determinada pessoa seja colocado em confronto com a de outra, o princípio ético *Não matar!* permanece válido, posto que a *legítima defesa* não se afigura como uma exceção¹⁶. Sob

¹⁶ Sob o ponto de vista legal as chamadas *excludentes de ilicitude* previstas no artigo 23 do Código Penal Brasileiro são três: *estado de necessidade*, *legítima defesa* e *estrito cumprimento do dever legal ou exercício regular de direito*. Naturalmente, a análise que Bobbio faz é de natureza

fundamento do princípio *vim vi repellere licet* (“é lícito repelir a força com a força”), a legítima defesa não representa uma licença para matar, mas sim um permissivo para empregar os meios necessários à defesa de um valor maior que é a vida e, conseqüentemente, poderá resultar na perda da vida de outrem. Mas esta não é a sua finalidade precípua. No mesmo sentido, ratifica José Dias:

Quando o nosso *direito à vida* entra em conflito com o *direito à vida* dos outros, a mesma *humanitas* que é fundamento absoluto da nossa dignidade e daquela ‘alheia’, dá-nos a solução do conflito: uma vez que o ‘nosso’ direito à vida pretende responder à agressão feita à ‘nossa’ dignidade enquanto *humanitas vivens*, entre o valor da *nossa vida* e aquele da *vida alheia*, obtém a *prioridade axiológica* para nós a vida alheia. Nesse sentido podemos dizer como Bobbio que o princípio ético *Não matar* é absoluto, é um imperativo categórico (DIAS, 2011b, p. 173).

Bobbio assevera que nem o Estado e tampouco a coletividade tem legitimidade para o exercício da legítima defesa, pois “a legítima defesa nasce e se justifica somente como resposta imediata numa situação onde seja impossível agir de outro modo” (BOBBIO, 2004 [1989], p. 161). O Estado e a coletividade jamais estarão sujeitos ao imediatismo referido.

Assim, a vida é “o’ direito fundamental por excelência de ‘todos’ os homens” e de “todos os indivíduos que compartilham a mesma natureza humana: a *humanitas*” (DIAS, 2011b, p. 158). Dessa constatação, é possível inferir que qualquer negligência em desfavor do *direito à vida e a viver*, colocará em risco todos os demais direitos, visto que dela são dependentes e derivados.

2 DEMOCRACIA: A VIDA NA PERSPECTIVA DO INTERESSE COLETIVO

“A democracia é uma fadiga; mas justamente porque é uma fadiga devemos sentir-nos ainda mais empenhados em salvá-la” (2013 [2009], p. 34).

Norberto Bobbio

O jornal O Estado de São Paulo na edição de 10 de Janeiro 2004 noticiou o falecimento de Norberto Bobbio com a seguinte manchete: “Morre Bobbio, o filósofo da democracia”; já o The Guardian o qualificou como o “principal filósofo político italiano cuja vigilância e clareza ajudaram a guiar a democracia do pós-guerra de seu país”. Seu reconhecimento como um dos maiores teóricos da democracia contemporânea, como se vê, ultrapassou os muros das universidades e núcleos da intelectualidade.

São inúmeros os estudos dedicados ao tema da democracia. Dentre as obras mais conhecidas se destacam *Saggi sulla scienza politica in Italia* (1969), *Quale socialismo?* (1976); *Il futuro della democrazia* (1984), *Liberalismo e democrazia* (1985); *Stato, governo e società* (1985), *Tra due Repubbliche, alle origini della democrazia italiana* (1996); *Dall fascismo alla democrazia* (1997) e *Três Ensaio sobre a Democracia* (1991), que foi uma publicação originariamente brasileira. Além disso, há uma extensão significativa de textos importantes integrantes de coletâneas de temas diversificados. Os textos sobre democracia que integram a *Teoria Generale della Politica* e *Norberto Bobbio: el filósofo y la política* são essenciais ao estudo do tema. Poderia citar muitas outras publicações, mas seria supérfluo tendo em vista que a lista retro já sugere a extensão da bibliografia. Quem sabe um bibliógrafo mais atendo poderia auxiliar na busca deste autêntico *Fio de Ariadne*, na medida em que, “não obstante, por trás da dispersão, podem-se localizar algumas vias de ligação entre seus ensaios” (In: BOBBIO, 2003a, [1996], p. 28).

Conhecer a *sua* democracia é uma tarefa que exige do estudioso uma significativa atenção, seja em razão de sua escrita fragmentada, ou pela quantidade e diversidade de publicações, como também pela complexidade; já que sua concepção de democracia possui uma preocupação mais realista. A característica que seguramente mais chama atenção na democracia bobbiana é a persistente analogia com um jogo, na medida em que os atores participam de forma direta ou indiretamente desse jogo, tendo conhecimento prévio e amplo das regras a serem seguidas. Somente com regras bem definidas é que se poderá exercer aquela democracia real.

Quando se fala em democracia, há que se destacarem pelo menos três momentos marcantes da história, que influenciaram no pensamento filosófico e político do mundo ocidental: a *teoria clássica* (ou teoria aristotélica), em que se caracteriza como sendo o governo do povo, exercido por aqueles que gozaram os direitos de cidadania; a *teoria medieval*, que tem sua origem no império romano e funda-se na soberania popular, caracterizando-se pela contraposição de uma concepção ascendente a uma concepção descendente da soberania, sendo que o poder que emana do povo se torna representativo ou deriva do príncipe e se transite por delegação aos súditos; e, por último, a *teoria moderna*, também conhecida por teoria de Maquiavel, que – nascida com o Estado moderno – entende que a monarquia e a república constituem em duas formas de governo, sendo que a democracia se constitui em uma forma de república (BOBBIO, 2000d [1990], p. 319-320). Tais momentos servem para ilustrar o quão é antigo o debate sobre a democracia e o quão é antigo também as desconfianças sobre a sua viabilidade e adequação.

As considerações que se apresentarão a seguir buscam discorrer sobre a complexa concepção democrática bobbiana, caracterizada pelo autor como “a mais perfeita entre as que os homens foram capazes de imaginar e, pelo menos em parte, de realizar” e que justamente por ser a mais perfeita é também a mais difícil (BOBBIO, 2013 [2009], p. 35). O objetivo não é o de esgotar a temática e sim apontar alguns aspectos da democracia bobbiana que dialogam com o direito à vida e a viver.

2.1 Anotações sobre a democracia em Norberto Bobbio

Causa espécie a afirmação de Bobbio de que “nada ameaça mais matar a democracia que o excesso de democracia” (2000b [1984], p. 39). Afinal, modernamente se acredita que nenhum mal há em se garantir mais democracia. Agora se a abundância de democracia se mostra tóxica à civilização moderna, significa dizer que há uma *imperfeição*.

Desde os antigos tal imperfeição é denunciada. No Livro VIII da *República* de Platão, o diálogo lista, pela ordem de qualidade, as várias formas de governo, sendo que a democracia ocupa o penúltimo lugar, estando acima apenas da tirania (PLATÃO, 2001, 545c, p. 354; BOBBIO, 1991d, p. 27). Já na *Política* de Aristóteles se abstrai uma crítica à democracia, por representar uma análoga “forma tirânica de monarquia”, por exercer um domínio despótico sobre as classes melhores (ARISTÓTELES, 1985, 1292a), influenciada diretamente pela figura do *demagogo*¹⁷, este sendo “o instigador do povo que adula, excitando-o, fazendo-lhe a corte, com promessas que não poderá cumprir” (BOBBIO, 1991d, p. 27).

A crítica não ficou só restrita aos antigos. Thomas Hobbes no seu *De Cive* considerou a democracia como uma forma de governo inferior à monarquia e à aristocracia, tendo em vista que a falta de conhecimento sobre as questões de Estado, tornam a assembleia suscetível de influência de *demagogos*; que, valendo-se de discursos eloquentes, acabariam por deturpar a realidade de acordo com determinados interesses:

Outra razão pela qual uma grande assembleia não é tão adequada para uma consulta é que, ao formular sua opinião, cada um considera necessário fazer um longo e ininterrupto discurso; contudo, para conquistar mais estima de seus ouvintes, cuida de poli-lo e

¹⁷ A *demagogia* não pode ser entendida como uma forma de governo e tampouco se constitui um regime político. Está mais ligada à uma praxe política “que se apóia na base das massas, secundando e estimulando suas aspirações irracionais e elementares, desviando-a da sua real e consciente participação ativa na vida política. Este processo desenvolve-se mediante fáceis promessas impossíveis de ser mantidas, que tendem a indicar como os interesses corporativos da massa popular ou da parte mais forte e preponderante dela coincidem foram de toda lógica de bom Governo, com os da comunidade nacional, tomada em seu conjunto” (BOBBIO, 2000d [1990], p. 318). A partir de Aristóteles, o termo ganha conotação negativa (ARISTÓTELES, 1985, 1292a), sendo definido como “adulador do povo” (ARISTÓTELES, 1985, 1313b). Apesar de antiga, os traços da demagogia se fazem presentes no processo democrático até os dias de hoje. Esta figura, não só não desapareceu como também se aperfeiçoou e, infelizmente, se disseminou junto praxe política, tornando-a permanentemente presente.

adorná-lo com a melhor e mais agradável linguagem. Ora, a natureza da eloquência consiste em fazer o bem e o mal, o vantajoso e o desvantajoso, o honesto e o desonesto aparecem mais ou menos como de fato são; e em fazer parecer justo o que é injusto, de acordo com o mais adequado àquele que fala (HOBBS, 2016 [1642], X, 11, p. 144).

O federalista Hamilton (1840 [1787], IX, p. 62) destacou que não é possível ler as histórias da democracia grega sem se sentir horrorizado com espetáculo das agitações caracterizadas por um verdadeiro teatro, tendo por consequência uma sucessão rápida de revoluções e um estado de instabilidade política permanente, marcado por excessos do despotismo e os horrores da anarquia.

Na mesma linha, Hegel critica a democracia, pois advoga em favor da monarquia constitucional, como sendo a melhor forma de governo (BOBBIO, 1991d, p. 28). Hegel entende que a ignorância do povo resulta na impossibilidade de saber as reais necessidades do Estado, pois não sabe o que quer e, por via de consequência, a vontade do povo é antagônica à vontade nacional:

[...] bem verdade é que o povo, na medida em que esta palavra designa uma fração particular dos membros do Estado, representa a parte que não sabe o que quer. Saber o que quer e, ainda mais saber o que a vontade em si e para si, a razão, quer só pode ser o fruto de um profundo conhecimento e de uma intuição que, precisamente, o povo não possui (HEGEL, 1997 [1820], §301, p. 276).

Contudo, salienta Bobbio que “a democracia perfeita não pode existir, ou de fato jamais existiu” (2000c [1999], p. 421). Afinal, é a incompletude que fomenta a democracia, pois provoca uma contínua busca pelo seu aperfeiçoamento. Estar em constante transformação deve ser o objetivo da democracia. Afinal, “para um regime democrático, o estar em transformação é seu estado natural: a democracia é dinâmica, o despotismo é estático e sempre igual a si mesmo” (BOBBIO, 2000b [1984], p. 19).

Em Bobbio, sofrer mudanças, aceitar alterações, mudar sua forma de ser é algo inerente à própria democracia. Quando se pensa no gozo de uma plena saúde do regime democrático, essas transformações passam pelo crivo da valoração, isto é, da ética. E, a partir desse critério ético que se faz historicamente, avalia-se um regime democrático atual em suas comparações com um regime democrático antigo ou ainda dos regimes democráticos reais com aqueles descritos por pensadores

idealmente e nunca foi possível pô-los em prática. Afinal, não se pode falar em “degeneração” natural da democracia, mas sim de adaptação natural dos princípios abstratos à realidade ou de inevitável contaminação da teoria quando forçada a submeter-se às exigências da prática (BOBBIO, 2000b [1984], p. 20).

Em *Il Futuro della Democrazia* (2000b [1984]) Bobbio destaca as transformações que ocorreram na democracia: a saída da democracia *centrípeta* para uma democracia *centrífuga*, isto é, com a maior participação dos cidadãos no processo decisório, ampliando o pluralismo; a representatividade por meio da democracia indireta, tendo em vista que a democracia direta dos Antigos é inviável hodiernamente – mas permanece como ideal-limite (BOBBIO, 2003a [1996], p. 234) – e pela via de consequência, o fim da representatividade vinculada a grupos de interesses, dando lugar à representatividade fiduciária, na medida em que os cidadãos votam pelas ideias; o fim do poder oligárquico, dando lugar a uma pulverização de ideias e aumentando as alternativas de escolha; a ocupação dos espaços decisórios pelo povo; o fim do poder invisível; o surgimento de movimentos em favor da educação para cidadania.

Bobbio acrescenta que mesmo com todas as suas vicissitudes, a democracia é a melhor forma de governo, pois deposita no próprio indivíduo o poder de direção de seus interesses:

A justificação da democracia, ou seja, a principal razão que nos permite defender a democracia como a melhor forma de governo ou a menos ruim, está precisamente no pressuposto de que o indivíduo singular, o indivíduo como pessoa moral e racional, é o melhor juiz do seu próprio interesse. Qualquer outra forma de governo é fundada no pressuposto contrário, vale dizer, no pressuposto de que há alguns indivíduos superiores, ou por nascimento, ou por educação, ou por méritos extraordinários, ou porque mais afortunados, ou mesmo um único indivíduo, que são capazes de julgar qual seja o bem geral da sociedade entendida como um todo, melhor do que poderiam fazer os indivíduos singularmente (BOBBIO, 2000c [1999], p. 424).

No *Político* de Platão, colhe-se a mesma crítica dos anteriores já aqui mencionados; sendo que ao final reconhece que é na democracia que se vive melhor, sendo a forma de governo menos danosa aos cidadãos ou a “menos ruim”, para citar o próprio Bobbio:

Finalmente o da multidão é fraco em comparação com os demais e incapaz de um grande bem ou de um grande mal, pois nele os poderes são distribuídos entre muitas pessoas. Do mesmo modo, esta é a pior forma de constituição quando submetida à lei e a melhor quando estas são violadas. Estando todas elas fora das restrições da lei, é na democracia que se vive melhor (PLATÃO, 1972, 303b, p. 259).

Anota Assis Brandão (2006, p. 123) que há duas inserções fundamentais de Bobbio na teoria da democracia, sendo a primeira como teórico da democracia ética e participativa, quando atuou fortemente junto ao Partido de Ação e a segunda como teórico do *procedimentalismo democrático*, a partir de meados da década de 1950. Considerando que em relação à *democracia ética e participativa*, tem-se que esta se divide em duas tradições da teoria democrática: a *democracia desenvolvimentista* e a *democracia participativa*.

Em *Tra due Repubbliche* nota-se um Bobbio *desenvolvimentista*, que acredita que a finalidade da democracia “è l’educazione dei cittadini alla libertà”, criticando aquela democracia vista apenas como método; opinião que abandonaria anos mais tarde:

[...] exatamente porque a democracia hoje deve transmitir a cada indivíduo consciente os deveres e responsabilidades do cidadão, não pode ser considerada apenas como um simples modo de designação da classe política, como um mero instrumento de governo, ainda que tenha maior respeito pela pessoa humana do que pelo método autocrático; mas a democracia tem um objetivo próprio que a distingue substancialmente de todas as outras formas de governo. Esse objetivo é a educação dos cidadãos à liberdade (BOBBIO, 2001a, p. 37; 1996, p. 29).

Com isso, Bobbio se filia à concepção processual da democracia, corrente teórica que tem na democracia um *método*, ou seja, “são todas as regras que estabelecem não o *que* se deve decidir, mas sim apenas *quem* deve decidir e *como*” (BOBBIO, 2000c [1999], p. 427).

Essa mudança se deve à constatação de que na democracia prepondera o domínio das *paixões*, sendo imperioso fazer prevalecer o domínio da *razão*. Por tal razão é que a democracia procedimentalista afigura-se como mais racional. Afirma Bobbio que a democracia caracterizada como algo negativo se deve à “constatação de que o governo democrático, mais do que qualquer outro, é dominado pelas paixões. Como se vê, exatamente o oposto da razão” (BOBBIO, 1991d, p. 26). No

ensaio *A Razão e a Democracia* Bobbio aponta que a democracia consiste-se em “um método para chegar a decisões coletivas”, com inclinação mais processual do que material. Em outras palavras, a democracia demanda o estabelecimento de normas sobre *quem* deve tomar as decisões e de *que maneira*, nada dispondo sobre *o quê* deve ser decidido. Com isso, tem-se que o emprego da razão afigura-se analogicamente como um *método científico* que visa um melhor entendimento da democracia contemporânea (BOBBIO, 1991d, p. 21-37). O *método* da democracia procedimental visa determinar com maior eficácia o *interesse coletivo* ao se estabelecer quem e de que maneira será exercido o governo democrático. Cita-se Bobbio:

Uma vez que se tenha percebido que a tomada de decisões coletivas por qualquer grupo pressupõe o estabelecimento de regras sobre os agentes e os procedimentos, pode-se dizer, com base nessas considerações, que a forma de governo democrática é aquela em que existem normas sobre *quem* deve tomar as decisões, e de *que maneira*. Mas essas regras nada dizem sobre *o quê* deve ser decidido: são regras processuais. Mas a estratégia precisa ser adotada porque de outra forma não teríamos condições de determinar o interesse coletivo (BOBBIO, 1991d, p. 33).

Assim, para Bobbio democracia é uma “forma de governo caracterizada por um conjunto de regras que permitem a troca de governantes sem a necessidade de recorrer à violência” (BOBBIO, 2003a [1996], p. 238), forma esta que possibilita “a livre e pacífica convivência dos indivíduos numa sociedade” (BOBBIO, 1998 [1997], p. 82). Na concepção bobbiana a finalidade do conjunto de regras que se afigura a democracia, serviria “para se tomarem as decisões coletivas, as decisões que interessam a toda a coletividade, com o máximo de consenso e o mínimo de violência” (2000c [1999], p. 426). Em outras palavras:

Afirmo preliminarmente que o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, entendida como contraposta a todas as formas de governo autocrático, é o de considerá-la caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais *procedimentos* (BOBBIO, 2000b [1984], p. 30).

Em Bobbio, a democracia está diretamente relacionada com a existência de normas estabelecendo quem tem o poder de decisão. Com a amplitude de direitos e com a maior debate de ideias e a existência de várias alternativas de escolha. Em

Teoria Generale della Politica Bobbio lista seis regras que entende serem “universais processuais” da democracia:

- 1) todos os cidadãos que tenham alcançado a maioridade etária sem distinção de raça, religião, condição econômica, sexo, devem gozar de direitos políticos, isto é, cada um deles deve gozar do direito de expressar sua própria opinião ou de acolher quem a expresse por ele;
- 2) o voto de todos os cidadãos deve ter igual peso;
- 3) todos aqueles que gozam dos direitos políticos devem ser livres para poder votar segundo sua própria opinião formada, ao máximo possível, livremente, isto é, em uma livre disputa entre grupos políticos organizados em concorrência entre si;
- 4) devem ser livres também no sentido de que devem ser colocados em condições de escolher entre diferentes soluções, isto é, entre partidos que tenham programas distintos e alternativos;
- 5) seja para as eleições, seja para as decisões coletivas, deve valer a regra da maioria numérica, no sentido de que será considerado eleito o candidato ou será considerada válida a decisão que obtiver o maior número de votos;
- 6) nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria, particularmente o direito de se tornar por sua vez maioria em igualdade de condições (BOBBIO, 2000c [1999], p. 427).

Nota-se um esforço na definição de parâmetros mínimos ao exercício da democracia. Ainda, há um abandono da crítica à democracia procedimentalista que outrora se viu; mas não há um abandono da teoria desenvolvimentista que se incorpora àquela. Mesmo estabelecendo regras de cunho processual, verifica-se também uma preocupação com os *valores* da democracia, especialmente os direitos políticos. Também há uma preocupação com os direitos das minorias, tendo em vista que, por mais que a democracia seja o governo da maioria, os direitos daqueles que não formam uma maioria devem ser preservados, inclusive o direito de, doravante, formar uma maioria. Porém, é preciso reconhecer que na democracia contemporânea o risco de *sufocamento* das minorias está sempre presente.

Ainda, no *Dizionario di Politica*, há nove regras:

- 1) o órgão político máximo, a quem é assinalada a função legislativa, deve ser composto de membros direta ou indiretamente eleitos pelo povo, em eleições de primeiro ou de segundo grau;
- 2) junto do supremo órgão legislativo deverá haver outras instituições com dirigentes eleitos, como os órgãos da administração local ou o chefe de Estado (tal como acontece nas repúblicas);
- 3) todos os cidadãos que tenham atingido a maioridade, sem distinção de raça, de religião, de senso e possivelmente de sexo, devem ser eleitores;
- 4) todos os eleitores devem ter voto igual;

- 5) todos os eleitores devem ser livres em votar segundo a própria opinião formada o mais livremente possível, isto é, numa disputa livre de partidos políticos que lutam pela formação de uma representação nacional;
- 6) devem ser livres também no sentido em que devem ser postos em condição de ter reais alternativas (o que exclui como democrática qualquer eleição de lista única ou bloqueada);
- 7) tanto para as eleições dos representantes como para as decisões do órgão político supremo vale o princípio da maioria numérica, se bem que podem ser estabelecidas várias formas de maioria segundo critérios de oportunidade não definidos de uma vez para sempre;
- 8) nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria, de um modo especial o direito de tornar-se maioria, em paridade de condições;
- 9) o órgão do governo deve gozar de confiança do Parlamento ou do Chefe do poder executivo, por sua vez, eleito pelo povo (BOBBIO, 2000d [1990], p. 327).

É inegável que há uma certa discrepância quanto às *regras*; no entanto, esta discrepância é apenas aparente, tendo em vista que a lista oferece apenas parâmetros mínimos de democracia (não é *numerus clausus*, como se diz em Direito). Trata-se de um “critério de democraticidade” ou de “condições da democracia”, para usar expressões de Michelangelo Bovero; sendo apenas “um parâmetro essencial de um juízo que estabeleça se esse ou aquele regime político real merece o nome de democracia” (2015, p. 35). Como não existe apenas um modelo de democracia e sim várias democracias, o *critério de democraticidade* deve ser observado de acordo com cada caso e com uma certa flexibilidade, tendo em vista que “nenhum regime histórico jamais observou inteiramente o ditado de todas estas regras; e por isso é lícito falar de regimes mais ou menos democráticos” (BOBBIO, 2000d [1990], p. 327). Em que pese não ser possível estabelecer quantas regras devem ser observadas, para que seja considerado democrático um determinado regime, é possível afirmar que àquele que não observa qualquer uma das regras, não pode ser considerado democrático (BOBBIO, 2000d [1990], p. 327).

Parece pouco, contudo, que a observância de apenas uma das regras, seja suficiente para reconhecer como democrático um determinado regime. Se neste determinado regime se estabelecesse o direito ao voto livre aos seus cidadãos; e, entretanto, restringisse as candidaturas ou limitasse o exercício da liberdade de expressão, não seria possível considerá-lo democrático, pois tornou o voto um direito estéril. A lista que contém as *seis* regras é perfeitamente possível se ser

aplicada em uma democracia real e por isso deveria ser tomada como um *critério de democraticidade*.

Bobbio destaca que ao confrontar a democracia *ideal* com a democracia *real*, nota-se um claro contraste entre o que foi prometido pelos teóricos e o que foi efetivamente realizado. Dentre as denominadas *promessas não-cumpridas*, Bobbio lista seis: o nascimento da sociedade pluralista; a revanche dos interesses; a persistência das oligarquias; o espaço limitado; o poder invisível; o cidadão não educado (BOBBIO, 2000b [1984], p. 34-45).

Surpreende Bobbio com a afirmação que a democracia não goza de “boa saúde” como jamais gozou outrora, mas em contrapartida também “não está à beira do túmulo” (2000b [1984], p. 19). Destaca-se que a sua debilidade não implica em seu fim, já que sua “moléstia” não a coloca em falência. Otimista com a democracia, Bobbio entende que não se está diante de uma “degeneração” da democracia, mas sim de “adaptação natural dos princípios abstratos à realidade ou de inevitável contaminação da teoria quando forçada a submeter-se às exigências da prática” (2000b [1984], p. 20). O desafio da democracia é o fato de dialogar com duas realidades antagônicas: a liberdade e o poder. Por isso, a democracia sofre inúmeros ataques. Cita-se Bobbio:

Seu mecanismo é o mais complicado; mas, justamente por ser o mais complicado, é também o mais frágil. Esta é a razão pela qual a democracia é o regime mais desejável, mas também o mais difícil de fazer funcionar e o mais fácil de se arruinar: ela propõe a tarefa de conciliar duas contrastantes, que são a liberdade e o poder” (Qual democracia? p. 35)

Para Bovero tal concepção é verdadeira se o parâmetro for a *era das tiranias*, referindo-se aos governos totalitários do Século XX. Se o parâmetro for a democracia *pós reflexão bobbiana*, tem-se um quadro de pessimismo, na medida em que vários foram os momentos em que houve a mitigação das regras democráticas e que acabaram por “impor à democracia as características de uma forma de governo diversa”, resultando numa verdadeira “autocracia eletiva” (2015, p. 37-38).

Cabe registrar a celeuma estabelecida em torno da democracia procedimentalista, criticada pela adoção de regras puramente técnicas e omissa quanto aos valores democráticos. Bobbio buscou responder ao questionamento que considerou fundamental:

Se a democracia é predominantemente um conjunto de regras de procedimento, como pode pretender contar com ‘cidadãos ativos’? Para ter os cidadãos ativos será que não são necessários alguns ideais? É evidente que são necessários ideais. Mas como não dar-se conta das grandes lutas de ideias que produziram aquelas regras? (BOBBIO, 2000b [1984], p. 51).

A resposta a inquietante indagação é que a perpetuação das regras democráticas ao longo dos anos é capaz de produzir um *costume democrático*, que consequentemente insere em sua nação valores como a **tolerância**, a **não-violência**, a **renovação gradual da sociedade** e a **irmandade** (*fraternité* da revolução francesa), com a ideia de pertencimento, em alusão ao cosmopolitismo kantiano (BOBBIO, 2000b [1984], p. 51-52). (grifos nossos). Essas regras formais “tão frequentemente ridicularizadas”, segundo Bobbio, “são frutos de opções valorativas e são postas como condições para a criação de uma forma de convivência desejável e aprovável, com base em determinados valores” (BOVERO, 2015, p. 39). Em outras palavras, a simples opção por determinada regra já representa também uma opção por valores que se deseja ver eternizados em uma nação. No mesmo sentido:

[...] a democracia é um instrumento e apenas um instrumento. Mas um instrumento sem o qual a liberdade relativa não se transforma por encanto em liberdade absoluta convertendo-se no seu contrário, na escravidão, e a justiça em opressão e a felicidade na infelicidade geral. A democracia não impede ninguém de lutar pela consecução dos próprios fins, mas exige uma condição: que cada um permita aos outros lutarem pelos fins que acharem melhores e que todos cheguem a um acordo sobre o critério possivelmente mais objetivo para decidir de quando em quando, e nunca definitivamente, quais são os fins que devem prevalecer (BOBBIO, 1999 [1982], p. 133-134).

A inadequação de qualquer crítica ao suposto tecnicismo da democracia procedimentalista fica mais evidente no ensaio *Os Vínculos da Democracia* (BOBBIO, 2000b [1984], p. 77-95). Verifica-se que os *elementos* que compõem o jogo democrático são precisamente três: 1) os *atores*, isto é, todos aqueles que participam de alguma forma do processo democrático; 2) o *movimento*, que é a democracia em si e; 3) as *regras* que se dividem em *constitutivas* e *reguladoras*, sendo as primeiras as que estabelecem regras dotadas de uma valoração e as segundas apenas regulamentam, mas não definem regras (por exemplo, o tempo de mandatos, etc.). Fazendo sempre alusão à metáfora do jogo:

[...] existe um estreitíssimo nexo que liga as regras do jogo aos jogadores e a seus movimentos. Mais precisamente: um jogo consiste exatamente no conjunto de regras que estabeleçam quem são os jogadores e como devem jogar, com a consequência de que, uma vez dado um sistema de regras do jogo, estão dados também os jogadores e os movimentos que podem ser feitos (BOBBIO, 2000b [1984], p. 80).

Finalmente, entende-se que a democracia procedimentalista é a forma de democracia mais adequada da atualidade, isso porque permite o estabelecimento de critérios mínimos de democracia e deixa claro quais são as regras que devem prevalecer no estado democrático. Na democracia procedimental os valores democráticos não ocupam lugar secundário, pois, como se viu, ela não só não os ignora, como também os integra. Porém, o mais importante é o poder de decisão em si. A história é que julgará se a decisão democrática tomada foi acertada, visto ser permanente a busca pelo aperfeiçoamento da democracia.

2.2 A vida na perspectiva do interesse coletivo

A democracia procedimentalista, conforme visto, é a forma de democracia que melhor se adapta aos anseios da contemporaneidade, tendo em vista que requer o estabelecimento de regras, com vistas a impor parâmetros mínimos de *democraticidade*. Agora, resta demonstrar como a democracia bobbiana pode contribuir para assegurar o bem-estar da coletividade e das liberdades individuais.

A primeira preocupação de Bobbio é estabelecer parâmetros de comparação da democracia com outras formas de governo. A natureza específica da democracia somente pode ser adequadamente compreendida se outras formas de governo forem referenciais; sendo que a análise a partir de seu uso *descritivo* (ou sistemático), *prescritivo* (ou axiológico) e *histórico* afiguram-se como mais adequados (BOBBIO, 2017b [1985], p. 177). Esclarece Bobbio:

Em seu uso **descritivo** ou sistemático, uma teoria das formas de governo resolve-se na classificação e, portanto, na tipologia das formas de governo historicamente existentes, elaborada a partir da determinação daquilo que as une e daquilo que as diferencia, numa operação não diversa da do botânico que classifica plantas ou do zoólogo que classifica animais. Em seu uso **prescritivo** ou axiológico, uma teoria das formas de governo comporta uma série de juízos de valor com base nos quais as várias constituições não são

apenas alinhadas uma ao lado da outra, mas dispostas conforme uma ordem de preferência, segundo a qual uma é julgada boa e a outra má, uma ótima e a outra péssima, uma melhor ou menos má do que a outra e assim por diante. Pode-se enfim falar de uso **histórico** de uma teoria das formas de governo quando dela nos servimos não só para classificar as várias constituições, não só para recomendar uma em vez de outra, mas também para descrever os vários momentos sucessivos do desenvolvimento histórico considerado como passagem obrigatória de uma forma a outra (BOBBIO, 2017b [1985], p. 177-178). (grifos nossos)

Com respeito ao uso descritivo, tem-se que a democracia é uma das três formas possíveis de governo, caracterizada pelo exercício do poder pelo povo, e efetivado pelo maior número ou por muitos, ladeando monarquia e a aristocracia, que se caracterizam pelo governo de um ou de poucos. Conforme já delineado na seção anterior do presente estudo, é na *República* e no *Político* de Platão e na *Política* de Aristóteles é que encontramos os primeiros escritos democracia, tanto com conotação positiva quanto negativa. O entendimento sobre a democracia advinda dos antigos chega até os dias atuais de forma “simples e constante”, sendo um “governo dos muitos com respeito aos poucos, ou dos mais com respeito aos menos, ou da maioria com respeito à minoria”. Outras classificações trouxeram uma bipartição, tais como democracia *versus* monarquia, proposto por Maquiavel¹⁸ ou democracia *versus* autocracia, proposto por Kelsen dentre outros; registre-se, todavia, todas atribuindo particular relevância à democracia (BOBBIO, 2017b [1985], p. 180-181).

Já com relação ao uso prescritivo, considera-se que a democracia (assim como as outras formas de governo) pode ser considerada em seus aspectos positivo ou negativo, sendo os aspectos positivos exaltados e os negativos reprovados. A história registra uma disputa para se definir qual seria a melhor forma de governo, utilizando-se, para tanto, argumentos pró e contra. Já se mencionou na seção anterior o despreço dos antigos para com a democracia, mas os discursos de exaltação também se fizeram presentes, como no discurso de Péricles, citado por Bobbio com exaltação:

¹⁸ Em *Discorsi* Maquiavel estabelece que onde há desigualdade entre nobres e plebeus, a monarquia deve ser criada; ou que se prefira a república se as condições forem opostas; pois, “do contrário, nascerá um Estado desproporcionado no seu conjunto, sem condições para uma longa vida”. (MACHIARELLI, 1994 [1531], / 55, p. 174).

Nesta passagem os traços pelos quais a democracia é considerada uma boa forma de governo são essencialmente os seguintes: é um governo não a favor de poucos, mas de muitos; a lei é igual para todos, tanto para os ricos quanto para os pobres e, portanto é um governo de leis escritas ou não escritas e não de homens; a liberdade é respeitada seja na vida privada seja na pública. Onde o que vale não é pertencer a este ou aquele partido, mas o mérito (BOBBIO, 2017b [1985], p. 184-185).

Sob um outro aspecto, o uso prescritivo deve ser relativizado, pois não se pode falar em juízos absolutos em critérios valorativos; razão pela qual torna-se mais adequado se a democracia é melhor ou pior do que a outras. No *Político* de Platão, a democracia é a pior das boas e a melhor das más e a monarquia é a melhor das boas e a pior das más (PLATÃO, 1972, 303b, p. 259; BOBBIO, 2017b [1985], p. 187). Com a mesma propriedade na análise axiológica da democracia vieram também Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, etc; todos a evidenciar que a história do pensamento político “pode ser considerada como uma longa, ininterrupta e apaixonada discussão em torno dos vários modos de limitar o poder” (BOBBIO, 2017b [1985], p. 191). Por fim, um dos argumentos mais fortes que fazem, novamente, a democracia se sobressair sobre as demais formas de governo, reside no fato de que “o povo não pode abusar do poder contra si mesmo” e que “os melhores intérpretes do interesse coletivo são os que fazem parte da coletividade” em alusão ao adágio *vox populi vox dei*.

E, finalmente, o uso histórico da democracia coincide com desenvolvimento do curso histórico da própria humanidade. Destaca-se que as filosofias da história são divididas entre *regressivas*, quando a etapa seguinte é uma degeneração da anterior; e *progressivas*, quando impõem uma etapa melhorada em relação à anterior e, ainda, as *cíclicas*, quando retorna ao princípio após ter passado por etapas regressivas ou progressivas (BOBBIO, 2017b [1985], p. 192). No curso da história (e partindo dos antigos), a monarquia ocupou postos privilegiados e a democracia a última colocação; sendo que na era moderna o quadro se inverte e a monarquia passa a estar no fim do ciclo. Contemporaneamente, a democracia pode ser vista de modo cíclico, pois passou por etapas em que ocupava os últimos postos para retornar ao posto inicial, isto é, o de predileção pela maior parte das nações.

Tais classificações buscam auxiliar na compreensão do fenômeno democrático. É no interesse coletivo e nas liberdades individuais que demandam maior atenção do estudioso e, por essa razão, Bobbio dedica considerável espaço

de sua bibliografia para analisar o liberalismo. Isso porque é no Estado liberal que a democracia pode ser exercida em plenitude, ou seja, “é pouco provável que um Estado não democrático seja capaz de garantir as liberdades fundamentais” (BOBBIO, 2000b [1984], p. 33). Em *Teoria Generale della Politica* há um primoroso ensaio intitulado “Valores Políticos”, em que Bobbio descreve a importância do liberalismo na democracia, que em sua concepção deve atuar para impedir os *abusos do poder*:

Todas as vezes em que volto a refletir sobre o curso da história nos últimos séculos, fico cada vez mais convencido de que a doutrina liberal, embora historicamente condicionada, expressou uma negligência permanente (certamente passível de aperfeiçoamento em sua realização prática, mas que não deve ser negligenciada e muito menos desprezada em seu valor normativo): essa exigência, para dizer de modo mais simples, é aquela da *luta contra os abusos do poder*. E é permanente como toda exigência por libertação, seja porque todo poder tende a abusar, seja porque na estrutura formal assumida pelo Estado de direito, elaboração extrema da concepção liberal do Estado, há algumas bases para reprimir qualquer atentado às garantias da liberdade individual de onde quer que partam, mesmo que partam da burguesia (BOBBIO, 2000c [1999], p. 277-278). (grifos do original)

Anota Franco Manni (In: BOBBIO, 2017c [1985], p. 35) que por décadas os discursos políticos só empregavam a palavra democracia; sendo que nos últimos anos as expressões liberalismo, liberal-democracia, democracia liberal, liberismo e neoliberalismo se tornaram mais recorrentes. Esta, digamos, aceitação maior no uso conjugado dos termos, se atribui certamente ao maior entendimento dos temas e, principalmente, no reconhecimento de que o liberalismo e a democracia são institutos interdependentes. Para Bobbio, “[...] o Estado liberal é o pressuposto não só histórico mas jurídico do Estado democrático” (BOBBIO, 2000b [1984], p. 32), na medida em que considera a referida interdependência sob dois aspectos: o primeiro sendo o liberalismo em direção à democracia, por considerar a imperiosidade da garantia de certas liberdades para o exercício do poder democrático e, em sentido contrário, a democracia em direção ao liberalismo, pois somente com o poder democrático é possível garantir “a existência e persistência” das liberdades individuais mais importantes dos cidadãos (BOBBIO, 2000b [1984], p. 32-33).

Com isso, é preciso considerar que quando Bobbio afirma que *i nostri diritti non sono altro che i doveri degli altri nei nostri confronti*, nos remete inegavelmente ao binômio liberalismo-democracia. Afinal, se na democracia liberal temos uma

garantia das liberdades, por outro lado temos também um rígido controle sobre os deveres que advém de tais garantias em relação ao Estado ou aos próprios indivíduos, ou seja, um permanente estado de vigilância. A mesma democracia liberal que assegura o pleno direito à vida também fiscaliza os “abusos do poder”, para assegurar o cumprimento da mesma garantia. No mesmo sentido:

O liberalismo é, de fato, uma teoria e uma prática da limitação do poder soberano, seja quem for o Soberano, em um Estado liberal, ele não pode impedir que o indivíduo professe a religião que deseja ou não tenha religião, critique oralmente ou por escrito aquilo que faz o Governo, manifeste-se nas ruas contra o Governo, associe-se em partidos que seguem uma política de oposição ao Governo, movimente-se livremente no território do Estado ou fora dele (In: BOBBIO, 2017c [1985], p, 10).

Tal liberdade é vista pela doutrina liberal no sentido de não impedimento e o conceito defendido pelos democratas é no sentido de autonomia. Sem embargo, enquanto os liberais advogam que a liberdade se relaciona a um Estado não intervencionista, os democratas enxergam a liberdade como autonomia, ou seja, a vontade de ser livre e se autodeterminar. Bobbio indaga: “qual dos dois é mais desejável, o estado do não-impedimento ou o estado da lei espontaneamente aceita?” (BOBBIO, 2000c [1999], p. 280). Para Bobbio é difícil responder sem ter uma situação concreta como parâmetro, sugerindo que ambos são importantes. Por isso, devem ser empregadas de forma conjugada. Não é possível que para se desfrutar das benesses de um, seja necessário abrir mão de outro, pois não é essa coexistência que compromete a democracia, mas os *abusos do poder*, na forma de restrição das liberdades. Afinal, é a partir da combinação dos ideais liberais com o procedimentalismo democrático que se produziu a democracia contemporânea, e um Estado só pode ser considerado efetivamente democrático se houver a combinação dos institutos. Afirma Bobbio:

Ideais liberais e método democrático foram gradualmente se combinando em um modo tal que, se é verdade que os direitos de liberdade foram, desde o início, a condição necessária para a direta aplicação das regras do jogo democrático, é igualmente verdadeiro que, em seguida, o desenvolvimento da democracia se tornou o principal instrumento para a defesa dos direitos de liberdade. Hoje somente os Estados nascidos das revoluções liberais são democráticos e somente os Estados democráticos protegem os direitos do homem: todos os Estados autoritários do mundo são simultaneamente antiliberais e antidemocráticos (BOBBIO, 2017c [1985], p. 66).

Ora, isso faz lembrar que em *Liberalismo e Democrazia* Bobbio escreve especificamente sobre ‘individualismo e organicismo’, em que se analisa o indivíduo sob o prisma do liberalismo e da democracia. No liberalismo o Estado é considerado em sua totalidade e, portanto, superior às partes, sendo que na democracia reside a concepção ascendente do poder. Logo, o interesse individual que o primeiro propõe a defender não é o mesmo que a segunda se propõe; isso explica porque a combinação entre liberalismo e democracia é imperiosa e não só possível (BOBBIO, 2017c [1985], p. 67-68).

Por outro lado, em *Contratto Sociale*, Oggi Bobbio faz uma análise da teoria do contrato social e busca perceber a sua importância para os tempos atuais. Para Bobbio, a velha teoria do contrato social não só não foi superada, como o próprio desenvolvimento histórico das sociedades demonstrou a sua relevância, ainda que necessite de revisão ou atualização. Nesta perspectiva, o Estado assume um papel de mediador e garantidor das negociações de grandes grupos de interesse, tanto nas relações com o Estado como um todo quanto nas relações bilaterais.

Ao atualizar a velha teoria contrato social, Bobbio estabelece que, ao contrário do que afirmaram os jusnaturalistas, o contrato social não pode ser empregado apenas para justificar a origem do Estado, mas deve ser entendido como parte integrante de sua história, tendo em vista que as chamadas *forças sociais* que se movem dentro do Estado, não se dissolveram já que são recompostas continuamente. Nas palavras de Bobbio:

Oggi lo stato – e qui intendo per stato gli organi e gli apparati previsti dalla costituzione per l'esercizio del potere politico, cioè governo, parlamento, e burocrazia, nonché in parte anche la magistratura – e, più che la realtà di una volontà sostanziale, il mediatore e il garante delle contrattazioni fra le grandi organizzazioni, i partiti, i sindacati, le imprese, i gruppi di pressione, che agiscono come potentati semi-indipendenti sia nei rapporti fra di loro sia nei rapporti con lo stato nel suo insieme, e i cui conflitti d'interesse vengono risolti spesso dopo lunghe e laboriose trattative con accordi che, come tutti gli accordi bilaterali, sono il risultato di concessioni reciproche e durano quanto dura l'interesse dei singoli contraenti a osservarli (BOBBIO, 1980, p. 25-26).¹⁹

¹⁹ Nossa tradução: “Hoje, o estado – e aqui entendo por estado os órgãos e aparatos previstos pela Constituição para o exercício do poder político, ou seja, o governo, o parlamento e a burocracia, bem como em parte o judiciário – e, mais do que a realidade de uma vontade substancial, o mediador e o garantidor das contratações entre grandes as organizações, os partidos, os sindicatos, as empresas, grupos de pressão, que atuam como potentados semindependentes, seja nas relações

Com isso, a *vontade* manifestada na origem do Estado permanece até os dias de hoje, de uma forma diferente, é bem verdade, mas continuamente presente. Então, o indivíduo que motivou a origem a Estado e moveu a constituição da democracia se modificou para dar lugar ao indivíduo organizado em grupos de interesse, seja ele qual for. No mesmo sentido, afirma Bobbio:

Partindo da hipótese do indivíduo soberano que, entrando em acordo com outros indivíduos igualmente soberanos, cria a sociedade política, a doutrina democrática tinha imaginado um estado sem corpos intermediários, característicos da sociedade corporativa das cidades medievais e do estado de camadas ou de ordens anterior à afirmação das monarquias absolutas, uma sociedade política na qual entre o povo soberano composto por tantos indivíduos (uma cabeça, um voto) e os seus representantes não existem as sociedades particulares desprezadas por Rousseau e canceladas pela lei Le Chapelier (ab-rogada na França apenas em 1887). **O que aconteceu nos estados democráticos foi exatamente o oposto: sujeitos politicamente relevantes tornaram-se sempre mais os grupos, grandes organizações, associações da mais diversa natureza, sindicatos das mais diversas profissões, partidos das mais diversas ideologias, e sempre menos os indivíduos.** Os grupos e não os indivíduos são os protagonistas da vida política numa sociedade democrática, na qual não existe mais um soberano, o povo ou a nação, composto por indivíduos que adquiriram o direito de participar direta ou indiretamente do governo, na qual não existe mais o povo como unidade ideal (ou mística), mas apenas o povo dividido de fato em grupos contrapostos e concorrentes, com a sua relativa autonomia diante do governo central (autonomia que os indivíduos singulares perderam ou só tiveram num modelo ideal de governo democrático sempre desmentido pelos fatos) (BOBBIO, 2000b [1984], p. 35). (grifos nossos).

Então faz parte do *jogo democrático* que os grupos de interesse se mobilizem para conquistar ou suprimir direitos que lhes são convenientes. Não surpreende, por exemplo, que os grupos pró-aborto se mobilizem em diversas partes do mundo com a finalidade última de aprovar permissivos legais que possibilitem a prática do aborto (com alguma ou nenhuma restrição), sem responsabilidade jurídica, especialmente a criminal. Para ilustrar o exemplo, desde 1978 a Itália permite o aborto até o terceiro

entre si, seja nas relações com o estado como um todo, e cujos conflitos de interesse são resolvidos somente depois de longas e trabalhosas negociações com acordos que, como todos os acordos bilaterais, são o resultado de concessões recíprocas e duram enquanto durar o interesse dos contratantes individuais em observá-los” (BOBBIO, 1980, p. 25-26).

mês²⁰. A permissão ocorreu pela *Legge n° 194* que, posteriormente, foi referendada pelos eleitores em 1981. Bobbio participou ativamente dos movimentos de convencimento dos eleitores, já que – como um bom hobbesiano – foi um defensor da vida como valor primordial.

Não se pode dizer que tal movimentação não tenha apresentado resultados positivos, já que a exemplo da Itália, vários países têm aprovado normas similares. No Brasil o Código Penal Brasileiro²¹ descriminaliza a prática de aborto para salvar a vida da gestante ou quando a gravidez é decorrente de estupro; e, em 2013, o Supremo Tribunal Federal, no julgamento da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n° 54, descriminalizou a prática de aborto de feto anencéfalo. A síntese do julgado está assim descrita:

ESTADO – LAICIDADE. O Brasil é uma república laica, surgindo absolutamente neutro quanto às religiões. Considerações. FETO ANENCÉFALO – INTERRUÇÃO DA GRAVIDEZ – MULHER – LIBERDADE SEXUAL E REPRODUTIVA – SAÚDE – DIGNIDADE – AUTODETERMINAÇÃO – DIREITOS FUNDAMENTAIS – CRIME – INEXISTÊNCIA. Mostra-se inconstitucional interpretação de a interrupção da gravidez de feto anencéfalo ser conduta tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal. (STF. ADPF 54, Relator(a): Min. Marco Aurélio, Tribunal Pleno, julgado em 12/04/2012, Acórdão Eletrônico DJe-080 DIVULG 29-04-2013 Public 30-04-2013 RTJ VOL-00226-01 PP-00011).

Em sentido contrário, existe um movimento de médicos e profissionais de saúde italianos que sob alegação de *objeção de consciência* (assegurada pela mesma lei) tem se recusado a realizar o procedimento por questões éticas. Dados recentes indicam que o número chega a 70,9% dos ginecologistas italianos, sendo que em determinadas localidades o percentual fica próximo de 90%. No artigo *Diritto*

²⁰ O artigo 4 da referida lei assim estabelece: “4. **Per l'interruzione volontaria della gravidanza entro i primi novanta giorni**, la donna che accusi circostanze per le quali la prosecuzione della gravidanza, il parto o la maternità comporterebbero un serio pericolo per la sua salute fisica o psichica, in relazione o al suo stato di salute, o alle sue condizioni economiche, o sociali o familiari, o alle circostanze in cui è avvenuto il concepimento, o a previsioni di anomalie o malformazioni del concepito, si rivolge ad un consultorio pubblico istituito ai sensi dell'articolo 2, lettera a), della legge 29 luglio 1975 numero 405 (2), o a una struttura socio-sanitaria a ciò abilitata dalla regione, o a un medico di sua fiducia (2/cost). Já no artigo 6, assim estabelece: 6. L'interruzione volontaria della gravidanza, **dopo i primi novanta giorni**, può essere praticata: a) quando la gravidanza o il parto comportino un grave pericolo per la vita della donna; b) quando siano accertati processi patologici, tra cui quelli relativi a rilevanti anomalie o malformazioni del nascituro, che determinino un grave pericolo per la salute fisica o psichica della donna”. (grifos nossos)

²¹ Código Penal Brasileiro. “Art. 128 - Não se pune o aborto praticado por médico: I - se não há outro meio de salvar a vida da gestante; II - se a gravidez resulta de estupro e o aborto é precedido de consentimento da gestante ou, quando incapaz, de seu representante legal”.

alla Vita e Patto Sociale publicado no jornal *La Stampa* – e divulgado como “l’opinione di un filosofo sul problema dell’aborto” – Bobbio reconhece as regras do jogo democrático e a possibilidade de o referendo confirmar a lei referida. Afirma Bobbio:

Quanto a me, per un verso, la sopravvivenza dela legge n. 194 non mi farà cambiare idea sulla illiceità morale dell’aborto, per un altro verso, la vittoria del Movimento per la vita rafforzerà la mia convinzione che per evitare il diffondersi dell’aborto, occorre estendere i mezzi per preverine il concepimento, che il diritto a <<una procreazione consapevole e responsabile>> (così dice l’art. 1 della 194) deve essere proceduto dal dovere di un rapporto sessuale consapevole e responsabile (BOBBIO, 1981b, p. 5).²²

Com tal exemplo, fica claro que a democracia contemporânea é exercida também pelos grupos organizados. Esses grupos organizados se movimentam em prol da formação de uma maioria e, conseqüentemente, obtém a aprovação de suas matérias. Entretanto, existe o risco de interesses individuais que, reunidos em grupos organizados, formando uma maioria, venha a impor suas pautas à minoria ou, conforme Bobbio, que venha a se tornar uma “tirania da maioria” (BOBBIO, 2017c [1985], p. 74-78).

Quando se estabeleceu a *trilogia* (citada no capítulo anterior), Bobbio afirmou: “sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia” (BOBBIO, 2004 [1989], p. 1). E, quando listou as *seis regras* “universais processuais” da democracia, a última ficou estabelecida que: “nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria, particularmente o direito de se tornar por sua vez maioria em igualdade de condições” (BOBBIO, 2000c [1999], p. 427). Logo, embora seja natural que a democracia se faça pela decisão da maioria, contemporaneamente não se pode falar em democracia sem estar atrelada à estrita observância dos direitos do homem e do respeito às minorias.

Em relação ao direito à vida e a viver, tal percepção é significativamente válida, pois, independente do interesse que a maioria queira impor, sempre se curvará ao direito à vida e a viver. “Obiezione respinta, io decido” foi o que a maioria

²² Minha tradução: “Quanto a mim, por um lado, a sobrevivência da lei n. 194 não me fará mudar de ideia sobre a ilicitude moral do aborto, por outro lado, a vitória do Movimento pela vida reforçará minha convicção de que, para evitar a propagação do aborto, é necessário estender os meios para prevenir a concepção, que o direito seja o direito a “uma procriação consciente e responsável” (como diz o artigo 1 de 194) deve proceder do dever de um relacionamento sexual consciente e responsável” (BOBBIO, 1981b, p. 5)

quis impor aos médicos italianos, no exemplo outrora citado. Se a observância dos direitos do homem e o respeito às minorias não for o parâmetro limitador da democracia, a vontade da maioria acabará por fazer retornar o vetusto direito à escravidão ou “ressuscitar” as teorias de Cesare Lombroso²³.

A democracia, portanto, tem esta característica: os cidadãos se sentem mais contemplados no jogo democrático, organizando-se em grupos de interesse. Afinal, “a democracia como autogoverno do povo é um mito que a história desmente continuamente” (BOBBIO, 2013 [2009], p. 23). Para Bobbio trata-se de uma característica normal ou aceitável do *jogo*, pois se amolda melhor à realidade democrática e se afastando de conceitos abstratos e impraticáveis. Esclarece Bobbio sobre o assunto:

Na democracia moderna o soberano não é o povo, mas sim todos os cidadãos. O povo é uma abstração cômoda, mas ao mesmo tempo, como se disse, enganadora; os indivíduos com seus defeitos e interesses são uma realidade. Não por causalidade, na base das democracias modernas estão as declarações dos direitos do homem e do cidadão, desconhecidas para a democracia dos antigos (BOBBIO, 2003a [1996], p. 251).

Com isso, fica claro que desde a origem do contrato social o objetivo era que as decisões fossem tomadas visando assegurar o bem-estar da coletividade. Afinal, “no governo democrático a regra fundamental é a da maioria. Em consequência, considera-se que o interesse nacional é o assim considerado, a cada momento, pela democracia” (BOBBIO, 1991d, p. 33). Há, portanto, uma presunção de que as decisões tomadas democraticamente beneficiam a coletividade.

²³ *Cesare Lombroso* foi um médico italiano e professor, integrante da *Escola Positivista*. Lombroso estudou o delinquente do ponto de vista biológico e dentre outras ideias, defendia que o criminoso nato apresentava fisionomias muito específicas, tais como: “mandíbulas volumosas, assimetria facial, orelhas desiguais, falta de barba nos homens, fisionomia viril nas mulheres, ângulo facial baixo” (LOMBROSO, 2007 [1876], p. 197). A teoria foi criticada por estabelecer uma tendência criminosa ou predestinação para o crime; o que em última análise, sugeriria uma seleção do homem por fatores anatômicos ou genéticos.

3 PAZ: A CONDIÇÃO DO DIREITO À VIDA

“A guerra, é bem verdade, sempre chama a paz. Mas a paz continua a ser, como sempre foi, uma trégua entre duas guerras” (2003b [1979], p. 12).

Norberto Bobbio

A paz é um tema estudado por diversos campos do conhecimento e recebeu atenção de diversos pensadores. Destaca-se a existência de pelo menos três grandes correntes de pensamento sobre a teoria da paz, sendo a primeira e mais antiga a *teoria do irenismo cristão*; a segunda, a *teoria da cidade pacífica ideal*; e a terceira, a *teoria do federalismo internacional*, tendo como principais expoentes Hugo Grócio, G.W. Leibniz, abade de Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Jeremy Bentham, Immanuel Kant, J.G. Fichte e F. Schlegel (SALATINI, 2013, p. 142-143).

A teoria da paz de Bobbio foi exposta de forma mais sistematizada a partir da década de 1960, com a publicação do ensaio *Il problema della guerra e l'avvicino della pace* (1966), *L'idea della pace e il pacifismo* (1975), que posteriormente foram reunidos na obra *Il problema della guerra e la via della pace* (1979); sendo oportuno destacar o verbete *Pace*, para o *Dizionario di Politica* (1976) e *Pace: concetti, problema e ideali* (1989) (SALATINI, 2017, p. 55-56; BOBBIO, 1998 [1997], p. 205, 209; LAFER in: BOBBIO, 2009 [1989], p. X). Posteriormente, houve a publicação de *Il Terzo Assente*, em 1989, com a finalidade de – como afirmou Bobbio na introdução – “integrar, desenvolver e, em parte, atualizar os temas tratados no livro *O problema da guerra e as vidas da paz*” (BOBBIO, 2009 [1989], p. LI). A teoria bobbiana é construída a partir do *jusnaturalismo* de Hobbes e, sobretudo, Kant; no *federalismo*, com Kant novamente, Kelsen, Cattaneo e Einaudi e na teoria da não-violência de Gandhi (SALATINI, 2017, p. 51).

Contemporaneamente, mais do que ser um problema de direito e relações internacionais, a guerra é um problema de direitos do homem. Se antes havia uma

preocupação com a soberania dos Estados e sua hegemonia ou mesmo para demonstração de força e potencial bélico, hoje a guerra é sinônimo de fome e destruição. É constrangedor que os suntuosos valores investidos em conflitos produzam como resultado apenas mortes, destruição e fome. De Bobbio colhe-se a seguinte afirmação:

Não podemos abordar o problema dos direitos do homem perdendo de vista os dois grandes problemas do nosso tempo, que são os problemas da guerra e da miséria, o absurdo contraste entre o excesso de *potência* que criou as condições para uma guerra exterminadora e o excesso de *impotência* que condena grandes massas humanas à fome. Somente nesse contexto podemos nos aproximar do problema dos direitos do homem com sendo de realidade e sem declamações (BOBBIO, 1998 [1997], p. 211)²⁴.

Talvez por conta da trilogia, Bobbio é sensível à esta íntima ligação entre direitos do homem e a guerra. Para atestar a total ausência de lógica da guerra atualmente; se é que se pode dizer que já houve alguma lógica em promover a guerra.

Com vistas a atribuir uma maior clareza nos referidos conceitos, necessário se faz uma delimitação. Em razão da maior concentração, sistematização e recorrência de temas, Salatini (2017) classificou os estudos de Bobbio sobre guerra e paz, sob a ótica de seis problemas: o problema da definição, o problema da classificação, o problema da valoração, o problema do estado intermediário, o problema do pacifismo e, por fim, o problema do federalismo. Para o presente estudo, optou-se por abordar dois grandes temas da teoria da paz, os quais foram analisados de forma bastante ampla por Bobbio: o ideal da paz perpétua e o pacifismo institucional ou jurídico.

²⁴ Sobre o assunto, Hans Kelsen em *A Paz pelo Direito* – obra que inegavelmente influenciou Bobbio (2000c [1999], p. 566) – é enfático ao condenar a guerra, assim como fez Bobbio anos depois: “Há verdades tão evidentes por si mesmas que devem ser sempre proclamadas e incessantemente reiteradas para que não sejam condenadas ao esquecimento. Uma dessas verdades é: a guerra é assassinato em massa, a maior desgraça de nossa cultura, e nossa principal tarefa política é garantir a paz mundial, uma tarefa muito mais importante que decidir entre democracia e autocracia, ou capitalismo e socialismo, pois não há possibilidade de progresso social enquanto não se criar uma organização internacional que impeça com eficiência a guerra entre as nações do mundo” (HELSEN, 2011 [1944], p. xii).

3.1 O ideal da paz perpétua

Sob o ponto de vista conceitual, a paz só pode ser adequadamente compreendida se estiver em conjunto com o conceito de *guerra*. Afinal, “o conceito de paz está tão vinculado ao de guerra que os dois termos, ‘paz’ e ‘guerra’, constituem um exemplo típico de antítese, como os análogos ‘ordem-desordem’, ‘concórdia-discórdia’ ou ‘assonância-dissonância” (BOBBIO, 2003a, p. 317). Então, de uma forma simplista, a paz pode ser definida como a ausência de guerra e a guerra como a ausência de paz. Em *Dizionario di Politica*, Bobbio conceitua a paz da seguinte forma:

Na sua acepção mais geral, Paz significa ausência (ou cessação, solução, etc.) de conflito interno, conflito entre comportamentos ou atitudes do mesmo ator (por exemplo, entre dois deveres incompatíveis, entre dever e prazer, entre razão e paixão, entre o interesse próprio e o interesse de outrem). Por Paz externa entendemos a ausência (ou cessação, etc.) de conflito externo, o conflito entre indivíduos ou grupos diversos. No conceito de Paz externa inclui-se também a paz interna de um grupo, Paz que é externa para os indivíduos que o compõem. O tema da Paz interna pertence à moral e seu estudo é incumbência habitual dos moralistas; o tema da Paz externa pertence ao direito e sua discussão é incumbência habitual dos juristas. De passagem podemos acrescentar que o nexo existente entre os dois significados de Paz tem sido muitas vezes acentuado no próprio plano axiológico, especialmente pelas filosofias espiritualistas, que consideram a Paz interior como a ‘verdadeira’ Paz de que depende a Paz exterior, ou, de qualquer modo, como condição necessária e suficiente para se obter a Paz entre os indivíduos ou os grupos (BOBBIO, 2000e [1990], p. 910).

A paz também pode ser definida como *não-guerra*, com a seguinte interpretação terminológica:

Acerca da definição de Paz, a primeira consideração que importa fazer é a de que a Paz não pode ser definida senão em relação e em estreita ligação com a definição de ‘guerra’. Convém atentar no seguinte: enquanto, entre dois termos opostos, um é freqüentemente definido por meio do outro, como ‘movimento’ (ausência de repouso) ou ‘repouso’ (ausência de movimento), no caso dos dois opostos Paz-guerra, é sempre o primeiro que é definido por meio do segundo e nunca ao contrário. Por outras palavras: enquanto ‘guerra’ é definida positivamente com o elenco das suas conotações características, Paz é definida negativamente como ausência de guerra, em síntese como não-guerra. Dos dois termos em questão se diz que o primeiro é o termo forte, o outro, o termo fraco (BOBBIO, 2000e [1990], p. 911).

Assim, de uma forma ampla a guerra também pode ser entendida como um conflito entre grupos políticos antagônicos e soberanos (ou desta forma se autodenominando), que buscam na violência organizada a solução para o conflito existente (BOBBIO, 2000e, p. 911).

A paz também pode ser melhor entendida sob o ponto de vista dos conceitos de paz “negativa” e paz “positiva”. A paz negativa é entendida como *não-guerra* ou ausência de guerra, mas como a conclusão ou o desfecho jurídico de uma guerra, em que os Estados em conflito acordam por cessar as hostilidades. Historicamente o problema da paz se concentra na forma de sair do estado de guerra, ou seja, de se criar meios de se resolver os conflitos armados, sem o uso de força organizadas (ATIENZA & MANERO, 1995, p. 244). A paz positiva implica não só em cessar as hostilidades, mas também estabelecer o “clima de paz”, no sentido de acordar situações visando criar estabilidade (BOBBIO, 2000e [1990], p. 912). Isto pode ocorrer, por exemplo, com a regulamentação de direitos de nacionais no território até então inimigo, etc. Sobre o assunto, colhe-se:

Fique bem claro que este conceito positivo de Paz, sendo um conceito técnico do direito internacional, não tem nada a ver com o conceito positivo de Paz que se insere às vezes no discurso teológico e filosófico, onde por paz, em sentido positivo, se entende a ‘verdadeira’ paz, não uma Paz qualquer, não a Paz ditada pelo vencedor, mas a Paz com justiça (BOBBIO, 2000e [1990], p. 912-913).

É claro que falar em legalidade na guerra é algo bastante difícil e complexo, já que as definições de violência lícita e violência ilícita não estão definidas de forma clara no âmbito das relações internacionais (BOBBIO, 2000c [1999], p. 515).

Tais definições preliminares importam significativamente para a exata compreensão de termos e conceitos. Contudo, é a paz como valor que definitivamente importa para o estudo, ou seja, analisar como a paz constitui-se em um ideal a ser perseguido, no âmbito da filosofia política. Sob tal aspecto, é inafastável a análise da filosofia de Thomas Hobbes, posto que a base de seu *contrato social* está fundada na busca pela paz, como pressuposto da formação do

Estado; sem contar que dentre os pensadores que influenciaram o pensamento de Bobbio²⁵ é Thomas Hobbes o de maior significância.

Em Hobbes, Bobbio se apropria com as devidas homenagens de seu *método analítico*²⁶ de investigação filosófica, como também dedica ao referido filósofo um de seus cursos de filosofia política na Universidade de Turim; que posteriormente veio a se tornar a prestigiada obra *Thomas Hobbes* (1991c [1989]). A importância de Thomas Hobbes para Bobbio é notada na seguinte confissão: “Reconheço. Hobbes foi um de meus principais autores. Sobre ele me debrucei de tempos em tempos durante toda a vida” (1997b [1996], p. 118). A despeito de Hobbes, Carlos Henrique Cardim anota o seguinte: “‘Hobbes é um pensador central para mim’. Assim se expressou Norberto Bobbio, quando lhe indaguei, na última vez em que conversamos por telefone, a respeito dos autores que mais o influenciaram” (CARDIM, 2004, p. 31). No prefácio de *Teoria Generale della Politica*, Michelangelo Bovero indica Hobbes como sendo o pensador que deixou marcas mais profundas no pensamento político de Bobbio (In: BOBBIO, 2000c [1999], p. 28-29).

²⁵ Sobre os autores que influenciaram o pensamento de Norberto Bobbio, em sua obra autobiográfica *O Tempo da Memória – De Senectute e Outros Escritos Autobiográficos*, colhe-se a seguinte afirmação: “Dos meus dez, os primeiros cinco são os maiores filósofos políticos da era moderna e, portanto, representam uma escolha quase obrigatória, que não requer explicações, ao menos até a ruptura da tradição do pensamento racionalista realizado por Marx: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel. Para os cinco contemporâneos, que enumero não em ordem cronológica, mas segundo a ordem subjetiva do período no qual me aproximei de cada um deles: Croce, Cattaneo, Kelsen, Pareto, Weber” (1997b, p. 89).

²⁶ Sobre o *método analítico* hobbesiano destacou Bobbio: “Fiquei impressionado sobretudo pela inovação de Hobbes em relação ao método. [...] Que a influência de Hobbes no curso de minhas idéias foi maior, como sustentou Bovero, em relação ao método que ao conteúdo, é uma correção. Acredito, no entanto, que também em relação à substância existida idéias hobbesianas que contribuíram para a formação de meu pensamento político” (1997b [1996], p. 118). Sobre as motivações de Bobbio utilizar o *método analítico* hobbesiano, em detrimento ao método histórico, colhe-se de sua obra a seguinte afirmação: “No estudo dos autores do passado nunca me senti particularmente atraído pela miragem do assim chamado enquadramento histórico, que eleva as fontes a precedentes, as coincidências a condições, dispersa-se às vezes em particularidades até perder de vista o todo: dedique-me, em vez disso, com particular interesse à enunciação de temas fundamentais, à elucidação de conceitos, à análise dos argumentos, à reconstrução do sistema” (BOBBIO, 1994c [1979], p. 7; BOBBIO, 2000c [1999], p. 23). Na apresentação de *Thomas Hobbes*, há uma clara explicação sobre o método analítico: “No estudo dos clássicos da filosofia, o método analítico – orientado principalmente para a reconstrução conceitual de um texto e para a comparação de diferentes textos do mesmo autor – contrapõe-se ao método histórico, que tende a situar um texto nos debates da época, com o objetivo de explicar suas origens e seus efeitos. Na realidade, os dois métodos não são incompatíveis. Podem ser facilmente integrados” (BOBBIO, 1991c [1989], [s. p.]). Finalmente, em *Direita e Esquerda* Bobbio utiliza o método analítico para melhor explicar a diáde direita-esquerda: “O único modo de refutar minha tentativa de redefinir a diáde especificando o critério e substituí-lo por outro. E para conseguir isso, não vejo outro método possa ser empregado senão, mais uma vez, o método analítico” (BOBBIO, 1995a [1994], p. 16). Todo aquele que quiser compreender adequadamente a filosofia bobbiana, deve compreender a sistemática do método analítico, pois, ele se faz presente em toda a obra de Bobbio.

Amparado em Hobbes²⁷, Bobbio estabelece a relação entre o estado de natureza e a paz, sendo o estado de natureza um estado de inexistência de leis e de ineficácia do direito natural e o estado civil um estado de paz, obtido por meio de pactos jurídicos, ou seja, também é um estado de direito. Sobre o tema, Bobbio faz a seguinte análise:

O estado de natureza é um estado de guerra uma vez que é um estado sem direito, no qual as leis positivas não existem ainda e as leis naturais existem, mas não são eficazes; o estado civil é o estado no qual os homens, através de um acordo de cada um com todos os outros instituem um sistema de leis válidas e eficazes com o objetivo de fazer com que cesse a guerra de todos contra todos, instaurando a paz. Trata-se, portanto, de um estado pacífico exatamente porque é um estado jurídico e a passagem de um estado a outro ocorre através de um ato jurídico que é o contrato; portanto, enquanto o estado de natureza é um estado de guerra causado pela ausência de direito, o estado civil é um estado de paz porque é consequência de um ato jurídico (BOBBIO, 2000c [1999], p. 565; BOBBIO, 2009 [1989], p. 160).

Não sem razão que Lafer afirma que a anarquia do estado de natureza hobbesiano favoreceu o medo e o risco do todos contra todos, em que a busca da paz favorece o bem-estar coletivo e serve de amparo para as definições basilares da sociedade internacional (LAFER, In: BOBBIO, 2009, p. xxiii-xxiv). Partindo-se da premissa hobbesiana de *todos contra todos* (HOBBS, 2016 [1642], p. 14), tem-se que a natureza do homem não é a de viver em sociedade, mas que se submete ao contrato social objetivando a sua autopreservação. Esclarece Bobbio sobre o tema:

Na descrição do estado de natureza que nos é oferecida pelas três obras, com algumas variantes que não anulam a identidade substancial e funcional – o que é feito, respectivamente, nos capítulos XIV da parte I dos *Elements*, I do *De cive* e XIII do *Leviatã* –, Hobbes aduz os argumentos que justificam a criação do homem artificial. Esses argumentos nascem de uma análise tanto das condições objetivas em que os homens se encontram no estado de natureza (condições independentes de sua vontade) quanto das paixões humanas (que as condições contribuem em parte para alimentar).

A principal das condições objetivas é a igualdade de fato: enquanto iguais por natureza, os homens são capazes de causar um ao outro o maior dos males, a morte. Se se aduz depois uma segunda condição objetiva, a escassez dos bens, pelo que pode ocorrer que mais de um homem deseje possuir a mesma coisa, a igualdade faz

²⁷ A interpretação bobbiana da filosofia de Thomas Hobbes se dá predominantemente a partir da obra *Leviathan* em seus capítulos XIII e XIV.

surgir em cada um a esperança de realizar seu próprio objetivo. Disto nasce um estado permanente de desconfiança recíproca, que leva cada um a se preparar mais para a guerra – e, quando necessário, a fazê-la – do que para a busca da paz (BOBBIO, 1991b, p. 33-34).

Na análise de Bobbio, o estado de natureza revela o que há de pior da natureza humana, posto que a consequência é um estado permanente de guerra; na medida em que, por interesses diversos (mas, sempre egoísticos), o homem é capaz de agir com a possibilidade de produção de qualquer resultado, inclusive o resultado morte (BOBBIO, 2003, p. 71). No mesmo sentido, Bobbio apresenta o seguinte esclarecimento:

Como tal, o estado de natureza é uma condição de que a humanidade precisa absolutamente de sair; para isso, *pax ext quaerenda*. Contraposto ao estado de natureza, entendido como estado de guerra, o estado de Paz é a sociedade civilizada. Este modelo hobbesiano é importante e historicamente significativo porque o confronto entre guerra e Paz, respectivamente consideradas como mal e bem absolutos, se tornou atual com o advento e contínua ameaça de uma guerra termonuclear. O equilíbrio do terror é, num certo sentido, o retorno ao estado de natureza, isto é, um estado de que é preciso necessariamente sair (BOBBIO, 2000e [1990], p. 913).

O instinto de autopreservação justificaria a violência contra outrem e, ao mesmo tempo, implica na busca pela paz comum, visando a segurança a todos; sendo, portanto, a gênese do *contrato social*. Em Hobbes há um temor quanto a excessos de opiniões divergentes, proferidas para atrapalhar a sociedade e suscitar conflitos na busca pela tomada de poder. Por tal razão, Hobbes assenta que cada homem deveria se submeter a vontade de um déspota/Rei, sendo este um representante legítimo, que deveria existir até que se alcançasse a paz. Na mesma linha, anota Celso Lafer:

A guerra é um paradigma da anomia porque no estado de natureza – tal como descrito por Hobbes, autor que Bobbio examinou com particular argúcia e que é a matiz inspiradora do realismo político no estudo das relações internacionais – não existe nenhuma regra que exclua, e portanto qualifique com ilegítimo, o uso da violência. É por essa razão que, na reflexão contratualista, colocasse como passo prévio para o estado de paz o pacto de não agressão dos que querem sair do estado de natureza (LAFER, 2013, p. 210-211).

Assim, a justificativa para a vivência em sociedade seria a busca pela paz, sendo a guerra o retorno ao *estado de natureza*.

O sistema político de Hobbes está fundado, com extrema simplicidade e evidência, em uma grande dicotomia: o *estado de natureza*, no qual os homens vivem sem leis positivas que os obriguem a respeitar-se mutuamente; o *estado civil*, onde existe um poder comum que os obriga, apesar deles, a observar as leis necessárias a uma convivência pacífica. O primeiro é o estado de guerra contínua e universal; o segundo é um estado de paz permanente. O ponto de partida de toda construção é que os homens geralmente preferem a paz à guerra e, por conseguinte, preferem viver num estado civil a viver no estado de natureza (BOBBIO, 1991b, p. 177).

Tem-se que o estado de natureza se assemelha ao *equilíbrio do terror* referido em *Il Problema della Guerra e le vie della Pace*, pois o elevado potencial destrutivo dos Estados inimigos faz com que hesitem em atacar. A guerra é evitada em razão da paridade de armas existentes. Para Bobbio, “o que impediu os grandes Estados modernos de lançarem-se uns contra os outros nunca foi a força dos armamentos, mas o equilíbrio das respectivas forças, o hobbesiano temor recíproco” (BOBBIO, 2003b [1979], p. 68-69).

Atualmente convive-se, com um permanente *estado de possível guerra* e não se trata do equilíbrio do terror outrora referido. Não é um estado de guerra, mas também não é um estado de paz: é a *possibilidade*. Desde o início da guerra fria, as grandes potências mundiais se prepararam para guerra, nuclearmente, inclusive. Tratados internacionais em vigência proíbem a produção de armas nucleares, sendo que as potências já detentoras da tecnologia à época de suas assinaturas, permaneceram com o arsenal. É evidente que uma guerra nuclear não interessa ao mundo e, por isso, a simples *possibilidade* já é suficiente para alcançar os objetivos desejados. Note-se que a simples presença de um navio de guerra próximo a uma região de conflito já é suficiente para reduzir ou eliminar as animosidades no local. Com isso, as grandes potências se valem desta *possibilidade* para obtenção de vantagens diversas, especialmente econômicas. Se for de seu interesse tais potências podem até mesmo se omitir quanto ao surgimento de guerras e conflitos locais, ou, talvez, até estimulá-las. Então esta possibilidade de guerra, faz permitir a existência e a perpetuação de outras guerras, seja visando o aumento da influência política sobre as áreas ou visando a comercialização de armas e equipamentos militares; ou em última análise, pelo interesse econômico nas áreas em conflito (exploração de recursos naturais, etc.). A reprova internacional se dá apenas no plano diplomático – como afirmou Bobbio: “Tutti condannano la guerra. La

condannano ma la fanno” (1961, p. 64) – e nunca no campo efetivo porque é temerário, porque é ineficaz. Assim, ao contrário do equilíbrio do terror que faz com que Estados inimigos hesitem em atacar em razão dos riscos recíprocos, no estado de *possibilidade* de guerra a guerra nem é cogitada, somente nutrida, pois o que interessa são os *ganhos* e os conflitos efetivamente existentes nada mais são do que apenas uma peça do tabuleiro do jogo da guerra, apropriando-se das metáforas bobbianas.

Na obra *Thomas Hobbes*, Bobbio assevera que a vida é pressuposto para o exercício dos demais direitos, no seguinte sentido:

Já que no estado de natureza a vida está sempre em perigo, a regra fundamental da razão, bem como todas as regras desta derivadas, conduzindo o homem para uma coexistência pacífica, são ordenadas tendo em vista o fim verdadeiramente primário de conservar a vida. De resto, dado que essas regras são regras de prudência e não imperativos categóricos, todo homem é obrigado a observá-las apenas se, observando-as, está seguro de alcançar o fim desejado. Ora, ocorre que, na maior parte dos casos, o fim previsto pela regra não é alcançado se a regra não for observada por todos ou, pelo menos, pela maior parte dos membros de um grupo (BOBBIO, 1991b, p. 39).

A passagem do estado de natureza para o estado civil pode ocorrer de duas maneiras: ou mediante conquista, isto é, a imposição do mais forte ou mediante um pacto, em que os interessados acordam em renunciar ao uso da força individual, em prol da força comum (BOBBIO, 1991b, p. 177-178).

Assim, a guerra provoca o retorno do homem ao estado de natureza, deixando o estado civil a que se propôs participar a partir o contrato social. No mesmo sentido, entende José Dias:

Sob forma de leis naturais, a *recta Ratio* sugere ao Homem uma série de *regras naturais* que têm por escopo possibilitar uma coexistência pacífica, onde a vida do indivíduo humano venha respeitada por todos e cada um dos membros do grupo; em oposição ao natural *estado de guerra* de todos contra todos (DIAS, 2011b, p. 27).

Considerando que o jusnaturalismo hobbesiano é caracterizado apenas por direitos (e não por deveres), sendo eles “o direito à vida e o direito a todas as coisas, indispensável à conservação da vida” (BOBBIO, 1991b, p. 137), é possível concluir que o objetivo da paz em Hobbes é a conservação da vida; tendo em vista que, do

estudo da natureza humana, o homem em seu absoluto instinto de conservação, considera a *vida* um valor supremo (BOBBIO, 1991b, p. 106). Esclarece José Dias que:

A única via aberta aos homens para sair da *anarquia natural*, depende da sua natureza, e para estabelecer a paz entre eles, prescrita pela primeira lei natural, era a instituição artificial de um *poder comum*. Isto é, o *status civile*, cuja primeira lei “positiva” pactuada era *Não matar!* Preservava o valor primário para o Homem: *a própria vida* (DIAS, 2011b, p. 28).

Por outro lado, se é correto afirmar que a vida é um direito natural de importância primeira, do qual dele derivam todos os demais direitos, também é correto afirmar que a paz é condição para garantia e exercício destes mesmos direitos. Como asseverou Bobbio, “a paz, por sua vez, é o pressuposto necessário para o reconhecimento e a efetiva proteção dos direitos do homem em cada Estado e no sistema internacional” (BOBBIO, 2004, p. 1). Com isso, sinaliza que também os dois problemas fundamentais no nosso tempo:

Quando alguém me pergunta quais são, na minha opinião, os problemas fundamentais do nosso tempo, não tenho qualquer hesitação em responder: o problema dos direitos do homem e o problema da paz. Fundamentais no sentido de que da solução do problema da paz depende a nossa sobrevivência, e a solução do problema dos direitos do homem é o único sinal certo de progresso civil (BOBBIO, 2000d, p. 497).

O problema da guerra deve ser considerado fundamental já que a paz é o bem absoluto e condição necessária para o exercício de todos os outros valores, pois sem ela, todos os demais direitos tornam-se suscetíveis de serem desrespeitados. Em um passado não distante era possível de se vislumbrar uma alternativa à paz, quando se tinha de outro lado valores como a justiça, a liberdade ou a honra. Contudo, atualmente a guerra pode significar uma catástrofe nuclear e um iminente risco de eliminação da espécie humana e por essa razão não existe mais a possibilidade de colocar uma alternativa à paz. Afinal, pode haver algum sentido na afirmação: “Ou a liberdade ou a guerra!”; mas não há sentido algum na asserção: “Ou a liberdade ou a eliminação da espécie humana!”. Então, se a vida é um valor primordial, ao ponto de ser considerada um imperativo categórico, não há como assegurá-la em um ambiente diverso da paz, conforme salienta Bobbio:

De um lado, prima à proteção do direito de liberdade nas suas diversas manifestações, de outro, tem primazia a proteção do direito à vida, desde o momento em que a vida tem início, contra o aborto, até o momento em que a vida chega ao fim, contra eutanásia. Na tradição jusnaturalista, o direito à vida era reconhecido na forma rudimentar enunciado por Hobbes, do direito a não ser morto na guerra de todos contra todos do estado de natureza e, portanto, como direito, em última instância, à paz (BOBBIO, 2004, p. 208).

No discurso *Non Uccidere*, discute-se a chamada *objeção de consciência* no sentido de recusa a portar armas, o que inclui, naturalmente, as bombas. O uso de armas se torna um problema de consciência na medida em que o objetor, motivado por sua consciência moral ou humanitária – que “veta com o seu imperativo de cometer uma injustiça” – deixa de promover ações armamentistas contra o homem. Há, contudo, dois problemas que demandam análise: o primeiro é que esta *objeção de consciência* não ecoa (e nunca ecoou) de forma sistemática e abrangente – isto é, “tutti condannano la guerra. La condannano ma la fanno” - sendo que, em tal aspecto, não houve o *progresso moral da humanidade*; e o segundo é que, mesmo que a objeção de consciência fosse sistematizada e abrangente, teria que alcançar a totalidade dos homens, pois caso contrário, se apenas um não o fosse, se tornaria o dono do mundo. Tal raciocínio também se aplica aos Estados em relação ao desarmamento, que de igual forma, deve alcançar a totalidade de Estados; pois, caso contrário, este Estado se tornaria “o senhor da Terra” (BOBBIO, 1961, p. 4; 2009 [1989], p. 175-180; 1998 [1997], p. 211).

A crítica é que a objeção de consciência não é realista. Note-se, por exemplo, que a existência de acordos internacionais de não proliferação de armas nucleares garantiu o direito de grandes potências de manter o arsenal existente²⁸. Por isso, a afirmação de que “o desarmamento unilateral favorece os violentos” reflete em um problema que ainda não se tem a solução:

A alternativa à guerra de todos contra todos é o despotismo de um só. Este é o problema que os pacifistas radicais precisam solucionar: até que todos os homens, digo todos, deixem de ser violentos, não apenas a não-violência não atingirá seu objetivo, como também corre o risco de prestar um serviço aos violentos, para os quais é mais fácil dominar um mundo de não-violentos que um mundo de homens tão violentos quanto eles. O paradoxo da não-violência é que ela encoraja a violência dos violentos. Por isso digo: ai de nós se não

²⁸ O tratado referido é o “Tratado sobre a Não-Proliferação de Armas Nucleares”, assinado 1º de julho de 1968 e ratificado no Brasil em 7 de dezembro de 1998, por meio do Decreto nº 2.864.

existissem os objetores de consciência, mas aí de nós também se existissem apenas os objetores de consciência (BOBBIO, 1998 [1997], p. 211).

Dentro da análise da axiologia da guerra, cabe analisar a *teoria da guerra justa*, que seguramente é o ponto mais polêmico²⁹ da teoria da paz de Bobbio. Em linhas gerais, a teoria da guerra justa reside na negação de se considerar a guerra como um mal absoluto ou de se considerar a paz um bem absoluto. Em outras palavras, a paz só é boa se o fim que ela pretende é bom e a guerra só é injusta se o fim que ela pretende não é bom. Assim, considera-se justa a guerra que visa responder a violação de um direito estabelecido ou como sanção decorrente do princípio *vim vi repellere licet* (“é lícito repelir a força com a força”). Nesse caso, a guerra justa seria uma ação análoga à legítima defesa ou uma resposta a uma ofensa ou injusta agressão. Evidentemente que há uma dificuldade de se estabelecer a medida da injusta agressão ou mesmo da intensidade da resposta, pois a ausência de um *juiz imparcial* pode implicar em excessos de ambos os lados (BOBBIO, 2000e [1990], p. 913-914; 2003b [1979], p. 79-80). Apesar da guerra justa, Bobbio entende que:

[...] é difícil estabelecer quando é que uma guerra é justa e quando é que uma Paz é injusta. Isto por falta de um juiz imparcial superior às partes na ordem internacional e, segundo as teorias classistas do Estado, como as geralmente aceitas pelos partidos revolucionários, por falta de um juiz imparcial também nas relações internas do Estado (BOBBIO, 2000e [1990], p. 914).

Em *Autobiografia* Bobbio cita um trecho de *Una guerra giusta?*:

São duas as questões: se a guerra é justa e, se além de justa, a guerra é eficaz. No que concerne ao primeiro problema, a resposta

²⁹ A Guerra do Golfo criou embaraços a Bobbio. Em *Autobiografia* Bobbio relata que após a publicação de entrevistas em jornais italianos, da qual sustentava a teoria da guerra justa, Bobbio foi duramente criticado por aparentar fazer uma espécie de apologia à guerra. Muitas das críticas vieram de alguns de seus ex-alunos que publicaram manifestos – com ironias como: *Scusami maestro di pace* – para afirmar que não existem guerras justas. Nota-se que a repercussão negativa de suas ideias o incomodou significativamente, sendo que em muitas oportunidades se esforçou para esclarecer a polêmica (BOBBIO, 1998 [1997], p. 227-233). Passados todos esses anos, a impressão que se tem (apenas e tão somente pela leitura dos vários escritos), é que Bobbio se ressentiu com a repercussão negativa de seu pensamento, principalmente porque as críticas sugeriam apologia à guerra; algo que não se admitiria nem mesmo em hipótese. A clareza na hora de expor seu pensamento constituiu-se em uma marca de sua bibliografia e, por isso, deve tê-lo incomodado a incompreensão da sociedade italiana. Ademais, a falta de compreensão de suas ideias pelos seus ex-alunos, também deve ter causado espécie ao filósofo. Afinal, é no mínimo inquietante que estudiosos do pensamento bobbiano – como por exemplo, Marco Revelli – não tenham entendido sua posição.

não dá margem a dúvidas: é uma guerra justa porque é baseada no princípio fundamental do direito internacional que é o que justifica a legítima defesa. Contudo, em relação ao segundo ponto, a eficácia, é preciso levar em conta algumas condições: a guerra será eficaz acima de tudo se a vencermos; em segundo lugar, se for rápida em relação ao tempo e limitada em relação ao espaço, no sentido de ser restrita ao palco da guerra (apud BOBBIO, 1998 [1997], p. 227-228).

Bobbio compara a guerra a uma rua sem saída (*via bloccata*), pois dela não se leva a finalidade proposta, isto é, o alcance da paz e por tal razão essa “solução” deve ser abandonada. A guerra deve ser considerada uma *rua sem saída* na medida em que a via da guerra se tornou *impossível* após a formação da *consciência atômica* surgida com o advento das chamadas “armas totais”, isto é, as armas nucleares (BOBBIO, 2003b [1979], p. 58; 1991b, p. 38).

Por outro lado, a presença de armas nucleares acabara por sucumbir a teoria da guerra justa, tendo em vista os resultados catastróficos; razão pela qual “a guerra volta a ser, como na representação hobbesiana do Estado natural, a antítese do direito” (BOBBIO, 2003b [1979], p. 84). Contemporaneamente, a expressão *guerra justa* é uma expressão proibida porque não existe guerra justa (repetem quase que como um mantra); mas, estranhamente o princípio *vim vi repellere licet* continua sendo aceito ou ao menos tolerado pela comunidade internacional.

Na medida em que se constata que a guerra falhou em seus objetivos, a paz deve ser perpetuada de forma permanente. Bobbio entende que “a filosofia da paz nasceu quando a filosofia da guerra esgotou suas possibilidades e mostrou sua impotência ante o aumento quantitativo e qualitativo das guerras” (BOBBIO, 2003a, p. 331) e, por isso, não encontra mais espaço em nosso tempo.

Sob tal contexto, Kant idealiza a teoria da paz perpétua em 1795/1796 e a publica em opúsculo de mesmo nome. Em *A Metafísica dos Costumes* também existe uma abordagem sobre o tema e em Bobbio é analisada na obra *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant* e outros escritos. Para Bobbio, a importância da obra de Kant não está apenas no ideário de paz que ela dissemina, mas no seu projeto de perpetuá-la, isto é, “de tornar possível, pela primeira vez, um mundo em que a guerra seja abandonada para sempre como forma de resolver as controvérsias entre os Estado” (BOBBIO, 2003a, p. 331). Sobre a teoria kantiana, Celso Lafer analisa sob os seguintes aspectos:

Com efeito, Kant analisa o sistema internacional a partir de uma perspectiva universalista, através da ideia da paz que leva às últimas consequências o valor estoico cristão da unidade da humanidade. A paz entre as nações é uma das metas da razão prática enquanto ideia regulativa – que se sustenta na filosofia da história de Kant – ou seja, nas modalidades pelas quais a social insociabilidade do homem serve para estimular os poderes racionais dele, fazendo avançar o destino racional da humanidade (LAFER, 2013, p. 64).

Destaca-se que, reconhecendo-se o direito à guerra justa, os Estados têm direito de se constrangerem mutuamente, visando o abandono do estado de guerra e consequentemente o constituir a *paz duradoura*, seu direito após a guerra (KANT, 2003, §53, p. 186). Nesse sentido, o *direito das gentes* afigura-se como um passo anterior ao direito cosmopolita e reforça a ideia de pertencimento universal, que já se destacou no capítulo anterior, quando se tratou dos valores da democracia (BOBBIO, 2000b [1984], p. 51-52). Esclarece Kant sobre o assunto:

Os elementos do direito das gentes são os seguintes: 1. Estados, considerados na sua relação entre si, estão (como selvagens sem lei) por natureza numa condição não-jurídica. 2. Esta condição não-jurídica é uma *condição* de guerra (do direito do mais forte), mesmo que não seja uma condição de guerra real e ataques reais constantemente realizados (hostilidades). Embora nenhum Estado seja prejudicado por outro nessa condição (na medida em que nenhum dos dois deseja qualquer outra coisa melhor), ainda assim essa condição é em si mesma de qualquer modo danosa no mais alto grau e Estados que são vizinhos estão obrigados a abandoná-la. 3. Uma liga de nações de acordo com a idéia de um contrato social original é necessária, não para que haja intromissão mútua nos desentendimentos intestinos de cada nação, mas para proteção contra ataques externos. 4. Esta aliança deve, entretanto, não envolver nenhuma autoridade soberana como uma constituição civil), porém somente uma associação (federação); tem que ser uma aliança que possa ser dissolvida a qualquer momento e, assim, precisa ser renovada de tempos a tempos. Trata-se de um direito *in subsidium* de um outro direito original, a fim de evitar o envolvimento num estado de guerra real entre os outros membros (*foedus Amphictyonum*). (KANT, 2003, §54, p. 186-187).

Sintetizado na forma de tratado para inspirar os Estados, o projeto kantiano de paz perpétua pode ser resumido em quatro pontos principais:

- 1) os estados, nas suas relações externas, vivem ainda num *estado não-jurídico* (seria melhor dizer num estado jurídico provisório, como se lê na p. 541);
- 2) o *estado de natureza* é um estado de guerra e, portanto, um *estado injusto* (da mesma maneira como é injusto o estado de natureza entre os indivíduos);

3) sendo esse estado injusto, os estados têm o dever de sair dele e fundar uma *federação de estados*, segundo a idéia de um contrato social originário, ou seja, ‘uma união dos povos por meio da qual eles sejam obrigados a não se intrometer nos problemas internos uns dos outros, mas a proteger-se contra os assaltos de um inimigo externo’;
 4) essa federação não instituiu um poder soberano, ou seja, não dá origem a um Estado acima dos outros estados, ou *superestado*, mas assume a figura de uma associação, na qual os componentes permanecem num nível de colaboração entre iguais (*societas aequalium*), como se dos dois contratos que, segundo a doutrina tradicional do jusnaturalismo, eram necessários para a formação do Estado, o *pactum societatis* e o *pactum subiectionis*, tivesse que ser efetivado, para resolver os conflitos entre os estados, somente o primeiro e de forma alguma o segundo (BOBBIO, 2000a, p. 254-255). (grifos no original)

Como se nota, o ponto alto da teoria é a ideia de *federação de estados* como sendo uma *associação* em que os Estados, em pé de igualdade, se comprometeriam com essa confederação de Estados soberanos para, em colaboração mútua, atuarem com propósito de perpetuação da paz. Na obra *A Metafísica dos Costumes*, Kant sugere a criação de uma “associação de diversos Estados” – uma espécie de coalizão voluntária, que pode ser dissolvida a qualquer tempo – com o propósito de preservação da paz, na medida em que um *congresso permanente de Estados* exerceria a função de árbitro a dirimir disputas públicas entre Estados (KANT, 2003, §61, p. 193).

Retomando *A Paz Perpétua*, Kant estabelece seis artigos preliminares e três artigos definitivos, de um tratado imaginário de paz. Os seis artigos preliminares são:

1) Nenhum tratado de paz pode ser considerado como tal se é feito com tácita reserva de pretextos para uma guerra futura; [...] 2) Nenhum Estado independente pode ser adquirido por outro através de sucessão hereditária, troca, compra ou doação; [...] 3) Os exércitos permanentes devem, com o tempo, desaparecer inteiramente; [...] 4) Não devem ser contraídas dívidas públicas em vista de uma ação a ser empreendida no exterior; [...] 5) Nenhum Estado deve intrometer-se, através da força, na constituição e no governo de um outro Estado; [...] 6) Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir atos de hostilidade que tornariam impossível a confiança recíproca na paz futura (BOBBIO, 2000a, p. 255-257; KANT, 2018, p. 130-134, B5-14).

Ato contínuo, lista-se os três artigos definitivos:

1) a constituição de qualquer Estado deve ser republicana; [...] 2) O direito internacional deve fundamentar-se numa federação de estados livres; [...] 3) O direito cosmopolita deve ser limitado às

condições de uma hospitalidade universal. (BOBBIO, 2000a, p. 258-264):

O *direito cosmopolita* é tratado por Kant na obra *A Metafísica dos Costumes* (2003, p. 194-195) e pode ser definido como “uma seção do internacional”, sendo que “enquanto o direito internacional regula as relações entre os estados, e o direito interno regula a relações entre o Estado e os próprios cidadãos, o direito cosmopolita regula as relações entre um Estado e os cidadãos dos outros estados (ou seja, os estrangeiros). (BOBBIO, 2000a, p. 261). Para Lafer, o direito cosmopolita kantiano é baseado na hospitalidade universal e destaca que no futuro a história registrará a ocorrência de uma violação a uma determinada nação, que será sentida por todos os demais como uma característica permanente do direito internacional (LAFER, 2013, p. 141-142).

Com isso, a paz perpétua é uma ideia inatingível. Porém, as ações em favor do projeto, em contínua *aproximação*, não são inatingíveis e, portanto, devem ser perseguidas, tendo em vista que “a aproximação contínua dela constitui uma tarefa fundada no dever e, por conseguinte, no direito dos seres humanos e dos Estados, isso pode certamente ser atingido” (KANT, 2003, § 61, p. 193).

3.2 O pacifismo jurídico

Em linhas gerais o termo *pacifismo* pode ser compreendido como um conjunto de ações e pensamentos (portanto, uma ideologia) caracterizados pela condenação da guerra como medida de solução de conflitos e pela crença na paz perpétua entre Estados como fim não só desejável, mas, sobretudo e principalmente, admissível (BOBBIO, 2000e [1990], p. 875). Existem também outros pacifismos: o pacifismo ético-religioso, o pacifismo econômico, o pacifismo ativo e o passivo e, por fim o pacifismo instrumental, institucional e finalístico (BOBBIO, 2000e [1990], p. 875-877). Salatini destaca esses *outros pacifismos* da seguinte forma:

A partir dessa definição – e depois de distinguir outras formas mais genéricas de pacifismo, como o *pacifismo ético-religioso* (como o irenismo erasmiano, que Bobbio analisaria rapidamente no texto ‘Omaggio a Erasmo’ [Homenagem a Erasmo] (1977)), o *pacifismo econômico* (tanto em seu formato liberal, apresentado nas teorias de Cobden e Comte, quanto em seu formato socialista, apresentado

nas teorias de Voltaire e Kant) - Bobbio divisa, inicialmente, duas formas de pacifismo: o *pacifismo passivo*, que considera a paz ‘como resultado de uma evolução fatal da sociedade humana’, e o *pacifismo ativo*, que considera a paz ‘como consequência do esforço inteligente e organizado do homem com vistas a um fim desejado’ (SALATINI, 2017, p. 59).

Para o presente estudo, interessa a análise do *pacifismo jurídico*, que conceitualmente se define como “aquela forma de pacifismo que concebe o processo de formação de uma sociedade internacional, na qual os conflitos entre Estados possam ser solucionados sem recorrer em última instância à guerra” (BOBBIO, 2009 [1989], p. 168). O pacifismo jurídico busca atuar onde a guerra é considerada um efeito de um estado sem direito e, portanto, a única alternativa à solução de conflitos. Assim, sempre que surgirem conflitos entre estados igualmente soberanos e, conseqüentemente, onde não há o monopólio da força, o *pacifismo jurídico* se mostra necessário, pois, todos os Estados estão em risco de desejar fazer valer o seu direito ao uso da força (BOBBIO, 2003b [1979], p. 102). Nas palavras de Bobbio:

Há duas formas de pacifismo, que não se excluem mutuamente: o pacifismo institucional ou jurídico e o pacifismo ético-religioso. O primeiro visa à eliminação da guerra entre Estados soberanos através da união dos Estados em um Superestado, o segundo através da educação para a não-violência. [...] A diferença entre os dois pacifismos é evidente: o Superestado elimina a guerra, mas não o uso da força como *extrema ratio*; a educação para a não-violência tende à eliminação do uso da força também como *extrema ratio*. O primeiro é menos eficaz, mas é mais realista, o segundo é mais eficaz, mas é também menos realista (BOBBIO, 1998 [1997], p. 208-209).

Destaca-se que a proposta kantiana é a criação de uma confederação de Estados, a proposta do pacifismo jurídico é a criação de um superestado. Os “Estados Unidos do Mundo”, na acepção de Bobbio, representariam um sonho ideal para o alcance da paz, pois seria um poder acima dos outros Estados, de posse de uma forma superior a cada um dos Estados, como a que o Estado nacional possui em relação a cada indivíduo. Nesse contexto, a realização desse objetivo representaria na união política dos Estados, que, abrindo mão de parte de sua soberania, concederia ao Superestado o monopólio do uso da força se necessário. Cita-se Bobbio:

Para o pacifismo jurídico o remédio por excelência é a instituição do supraestado ou Estado mundial: já que, em certa fase de um conflito internacional, aquilo que torna inevitável o uso da força é a falta de uma autoridade superior aos Estados isolados em condições de decidir quem tem razão e quem não tem e de impor a própria decisão com a força, a única via para eliminar as guerras é a instituição dessa autoridade superior, que não pode ser outra senão um Estado único e universal acima de todos os Estados existentes (BOBBIO, 2003b [1979], p. 102-103).

Com isso, o superestado assume todas as características do modelo hobbesiano. Afinal, se no estado natural os homens renunciaram seu direito ao uso da força em favor do poder único, o mesmo acontece com os Estados que abririam mão de parte de sua soberania em favor de um ente superior, que teria legitimidade para dirimir conflitos, com poder decisório e coercitivo e não apenas como simples mediador. Trata-se, portanto, de um autêntico *contrato social entre Estados*, já que os Estados renunciariam em parte a sua soberania em prol da preservação da paz. Para Bobbio, “a paz internacional só pode ser alcançada mediante a força superior de uma potência sobre todas as outras, ou então por meio de um acordo de Estados entre si com o objetivo de dar vida a um poder comum” (BOBBIO, 1991c [1989], p. 178). Para o alcance da paz duradoura não é suficiente (embora importante) a associação de pessoas, de grupos ou nações, com um *objetivo* em comum. A existência de um *poder* comum afigura-se como o outro elemento integrativo, sendo que para sua constituição se fez necessário uma aliança de Estados. Entende Bobbio que:

O modelo proposto pelas teorias contratualistas é o da Liga, não o do Império. Mas Hobbes sabia muito bem que não basta uma simples associação de pessoas, de grupos ou de nações que tenham uma finalidade comum para se estabelecer entre os associados uma paz duradoura. Além da *finalidade* comum, é preciso também um *poder* comum. O poder comum não se forma simplesmente através de um pacto de associação ou de ‘ajuda mútua’, como, no sistema internacional, é o caso de uma aliança (BOBBIO, 1991c [1989], p. 178-179).

Portanto, a solução advinda do pacifismo jurídico não visa a eliminação do uso da força, mas a regulamentação e limitação de seu uso, marcando a passagem da *autotutela* para a *heterotutela*. Bobbio analisa conjunturalmente o assunto a partir da teoria hobbesiana, no seguinte sentido:

O problema que Hobbes se punha diante da paz interna, há três séculos, coloca-se hoje com igual força em face da paz internacional.

A solução ideal é a mesma. A Sociedade das Nações fez uma primeira tentativa, miseravelmente fracassada, de Liga. A Organização das Nações Unidas buscou dar um passo à frente no sentido de um poder comum, graças à instituição de uma força armada internacional. Mas o passo à frente não foi além das boas intenções. O que ocorreu nos últimos anos foi o retorno ao sistema do equilíbrio. Mas o retorno ao sistema do equilíbrio representa um passo atrás. O sistema de equilíbrio sempre foi – é preciso repeti-lo – uma trégua entre duas guerras. Não se vê por que hoje deveria ser de outro modo, embora um equilíbrio fundado no terror possa ser mais sólido do que um equilíbrio fundado no medo, do qual confiavam os contemporâneos de Hobbes e o próprio Hobbes (BOBBIO, 1991c [1989], p. 179-180).

A ideia do pacifismo jurídico por meio da criação de um *Estado Mundial* é bastante promissora, esbarrando, porém, na sua exequibilidade. O primeiro deles é a necessidade de renúncia de parte de sua soberania, que vem a ser a característica mais importante para os Estados e praticamente é o fator que determina o *status* jurídico de Estado independente. Por isso, a condição imposta pelo pacifismo jurídico dificulta a sua execução, muito embora não a inviabilize. Outro fator que influencia na exequibilidade da proposta é a inexistência do terceiro, o qual Bobbio chamou de *terceiro ausente*. Afinal, se entre dois cidadãos há o Estado para dirimir conflitos, entre dois Estados não existe nenhuma entidade apta para tal papel, com legitimidade jurídica para uso da força inclusive, se necessário.

Em *Il Terzo Assente* se abstrai que as Organização das Nações Unidas (ONU) é a entidade que reúne as melhores condições para exercer o papel de “Estado Mundial”, mas que seria necessária uma reformulação; para que a ONU tenha a legitimidade necessária para exercer eficazmente a tarefa de solucionar o problema da guerra e da paz. Contudo, a pífia atuação da ONU nesta seara faz com que se torne profundamente desacreditada como entidade apta a exercer o papel de supraestado. Nas palavras de Bobbio:

Se, passados cerca de cinquenta anos da formação da ONU, a terceira guerra mundial ainda não foi deflagrada (foram necessários vinte para a segunda, não obstante a Sociedade das Nações) isso certamente não dependeu da existência das Nações Unidas, mas sim de um acordo tácito entre as duas superpotências de não usarem, uma contra a outra, as armas nucleares que não poderiam deixar de ser empregadas em uma guerra mundial (2009 [1989], p. 170).

A ideia do “Estado mundial” a partir do pacifismo jurídico tem forte influência na obra *Peace Through Law* [*A paz pelo Direito*] de 1944, de autoria de Hans

Kelsen. A guerra constitui-se no problema mais urgente dos tempos atuais e só pode ser resolvido por meio de uma organização internacional que obste com eficiência a existência guerra entre Estados. Será somente por meio do direito internacional que tal meta será alcançada, pois, é a única ordem que regula as relações entre os Estados. O emprego da força, como regra, é proibido em razão de se tratar de uma conduta delituosa; sendo excepcionalmente aceito como sanção de uma conduta delituosa. Por essa razão, o Estado moderno tem como principal característica a centralização do emprego da força. Com isso, para alcançar a paz internacional e a eliminação do emprego mais terrível da força (que é a guerra), só há uma saída viável: “unir todos os Estados individuais ou, pelo menos, o máximo número possível, em um Estado mundial, concentrar todos os meios de poder, suas forças armadas, e pô-las à disposição de um governo mundial com leis criadas por um parlamento mundial” (KELSEN, 2011 [1944], p. 4-5). Por meio de tratados internacionais, os Estados se submeteriam à uma constituição, sendo o meio democrático de se criar o Estado mundial. O Estado federativo mundial só poderá existir depois de superadas as barreiras culturais entre nações; que só será possível por meio de um longo processo de educação política e educacional no campo das ideias. Finalmente, tem-se que não se pode falar em fórmulas mágicas e aquele que desejar se aproximar da meta da paz mundial, deve fazê-lo de modo realista e sóbrio, já que a solução não é fácil e nem rápida, pois é uma tarefa que demanda o aperfeiçoamento da ordem jurídica internacional (KELSEN, 2011 [1944], p. 3-12).

Com isso, tem-se que o pacifismo jurídico (alcance da paz por meio do direito) é visto por Bobbio como a única saída para a solução do problema da guerra e da paz. O problema da guerra e da paz está intimamente ligado com a proteção internacional dos direitos do homem, tendo em vista que a paz é condição *sine qua non* para uma eficaz proteção de tais direitos.

Afinal, a teoria da paz idealizada por Bobbio não foi aquela paz sazonal como “uma trégua entre duas guerras” (BOBBIO, 2003b [1979], p. 12); mas a busca de soluções permanentes que não envolvam o uso de violência em prol do objetivo principal que é o alcance da paz perpétua. A guerra é uma “via bloqueada”, assim como o foi a escravidão, ou seja, “é uma via sem saída, que não leva à meta proposta e como tal deve ser abandonada” (BOBBIO, 2003b [1979], p. 53). A guerra pode significar uma catástrofe nuclear e um iminente risco de eliminação da espécie

humana, e, por essa razão, não existe mais a possibilidade de colocar uma alternativa à paz. Afinal, pode haver algum sentido na afirmação: “Ou a liberdade ou a guerra!”; mas, não há sentido algum na asserção: “Ou a liberdade ou a eliminação da espécie humana!”, que é o que a guerra hoje significa. Do mesmo modo é como sentencia Kant, ao afirmar que não deve haver guerra alguma, pois, o direito deve ser alcançado por outras vias que não a da violência:

[...] a razão moralmente prática pronuncia em nós seu *veto* resistível: *não deve haver guerra alguma*, nem guerra entre tu e eu no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados, os quais, ainda que internamente numa condição legal, persistem externamente (na sua relação recíproca) numa condição ilegal, pois a guerra não constitui o modo no qual todos deveriam buscar seus direitos (KANT, 2003, p. 196).

Ainda que no passado tenha considerada válida como meio de exercer o direito ou como forma de regulação jurídica, atualmente é impensável que se fale em *guerra justa*, já que a guerra é, pois, a representação hobbesiana do estado natural, ou seja, a antítese do direito (BOBBIO, 2003b [1979], p. 84). Afinal, “o fim último da guerra contra a guerra pressupõe uma resoluto, progressiva e eficaz política de desarmamento” (BOBBIO, 2003b [1979], p. 15).

Quando Bobbio afirma que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas de *protegê-los*” (2004 [1989], p. 23), significa dizer que em nada adiantará o reconhecimento de direitos no ordenamento positivo de diversos países e até internacionalmente se não houver um ambiente de paz apto a assegurar a sua efetiva proteção, na medida em que se concluiu que todos os demais direitos estão ameaçados quando não há paz.

Finalmente, torna-se oportuno trazer ao estudo as valorosas lições da obra *Elogio della Mitezza e Altri Scritti Morali*, em que Bobbio descreve a serenidade (*mitezza*) como uma virtude ética e não política; e uma forma legítima de transformação social. O indivíduo *sereno* é aquele que prima pela não-violência e se recusa a praticar atos violentos contra quem quer que seja. A serenidade é, portanto, a qualidade desejável a todos os indivíduos, pois é a única e verdadeira *potência*, já que permite deixar o outro ser aquilo que ele realmente é. (BOBBIO, 2002a [1994], p. 46).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho partiu de dois momentos da filosofia de Norberto Bobbio: a primeira sendo a entrevista concedida ao jornal *Corriere della Sera* no ano de 1981, no qual Bobbio faz referência ao imperativo categórico *Não Matar!* e a segunda sendo a definição da trilogia (direitos do homem, democracia e paz), esboçada preliminarmente em *L'età dei Diritti*. Esses dois momentos caracterizaram a construção do trabalho, possibilitando o seu diálogo em torno do tema principal: o direito à vida e a viver.

Sem dúvida alguma, é desafiadora a tarefa de responder a uma inquietante indagação: como assegurar ou promover o direito à vida, nas esferas dos direitos do homem, da democracia e da paz, em relação ao imperativo categórico *Não Matar!?*

Ainda que se considere a vida um direito natural (que, como se viu, é um direito histórico), inegavelmente há que se concluir que se trata do primeiro e mais importante direito a ser reconhecido pelo homem, da qual decorrem todos os demais direitos.

O imperativo categórico *Não Matar!* constitui-se no princípio da moralidade mais importante da filosofia bobbiana, pois coloca a vida acima de todos os demais direitos, sem qualquer exceção. Sob o prisma do *Não Matar!*, assuntos como eutanásia, aborto e suicídio, além do direito a viver, devem receber o devido aprofundamento, considerados sob a ótica dos direitos de segunda, terceira e quarta dimensão.

A legítima defesa e condutas correlatas – decorrentes do princípio *vim vi repellere licet* (“é lícito repelir a força com a força”) – não se enquadram como exceções ao *Não Matar!*, pois somente são admitidas se a *força* for empregada visando repelir a injusta agressão. A morte do agressor é prevista como uma possibilidade, embora não seja este o objetivo almejado.

Há, entretanto, um dilema ainda não superado na filosofia bobbiana. De um lado, Bobbio considera que os direitos naturais são direitos históricos, deixando de reconhecer, portanto, a existência de qualquer direito pré-estatal, isto é, não reconhecendo também o direito à vida e, conseqüentemente, o direito a viver. De

outro lado, Bobbio sustenta também que o *Não Matar!* é um imperativo categórico de sentido kantiano, isto é, que não admite exceções, ratificando o caráter absoluto do direito à vida e a viver. Seja em Bobbio ou no *bobbianismo*, não há uma resposta concreta a despeito desses fundamentos aparentemente inconciliáveis; o que torna imperioso o aprofundamento dos assuntos tratados no presente estudo.

A democracia procedimentalista é a forma democrática mais adequada às carências da atualidade, tendo em vista que possibilita o estabelecimento de critérios mínimos de *democraticidade* e deixa claro quais são as *regras* que devem prevalecer no estado democrático.

A definição das regras do exercício da democracia afigura como ápice da democracia contemporânea, já que integra necessariamente todos os cidadãos. É inadequada a crítica de que o procedimentalismo ignora os valores democráticos e a educação à cidadania, já que tais valores fazem parte dos já aludidos parâmetros mínimos de *democraticidade*. Sem a observância dos valores democráticos, o procedimentalismo é estéril. A filosofia bobbiana relaciona algumas regras mínimas a serem observadas para que um Estado possa ser considerado democrático. Essas regras são nada mais do que sugestões a serem introduzidas no ordenamento jurídico dos Estados. Não se pode dizer que o Estado que deixa de observar todas as regras não seja democrático. No entanto, é possível afirmar que o Estado que menos se aproximar das regras não pode ser considerado democrático. Entende-se que a lista que contém *seis* regras deve ser colocada em prática caso um Estado deseje ser considerado democrático.

A preservação e a promoção do direito à vida e a viver só pode ocorrer por meio de democracias consolidadas e participativas, na medida em que as decisões sejam tomadas de modo dialogado, com respeito às garantias e liberdades individuais; fazendo presumir que as decisões tomadas democraticamente beneficiam a coletividade. Embora a democracia represente o poder da maioria, contemporaneamente, não se pode falar em efetivo exercício da democracia sem o respeito às minorias. Assim, a plenitude da democracia só pode ser exercida no Estado liberal.

Ainda que a *paz perpétua* seja um ideal inatingível, a simples tomada de consciência bem como as ações encetadas em favor do projeto, constituem-se no

elemento necessário para a aproximação dos ideais de paz, tendo o cosmopolitismo como característica principal.

O uso da guerra como método de solução de controvérsias entre Estado se assemelha (metaforicamente) a um labirinto sem saída ou a uma rua sem saída. Não há como obter resultados positivos deste vetusto método. A saída é o investimento em novos métodos alternativos de solução de conflitos. O pacifismo jurídico constitui-se em uma alternativa bastante sólida, uma vez que é capaz de solucionar os conflitos por meio de uso da força se necessário, com a legitimidade de um supraestado.

Porém, o temor pela guerra em razão da paridade de armas, atualmente deu lugar ao estado de possibilidade de guerra, com resultados muito mais eficientes aos detentores de armas de impacto global. Este novo fenômeno demanda novas soluções, visando uma progressiva e eficaz política de desarmamento.

A guerra digital, o terrorismo e as guerras civis são as *novas guerras* que o mundo contemporâneo precisa enfrentar. Hoje a guerra é interna e invisível.

A serenidade enquanto virtude ética e não política conduzirá o homem a uma transformação social, tendo como característica a solução de conflitos de forma não violenta. Com isso, foi possível demonstrar a real importância do imperativo categórico *Não Matar!* como valor último e conduta moral a ser seguida por todos; e que pode ser promovida por meio de uma consistente democracia procedimental com vistas à promoção do bem-estar da coletividade, favorecendo o clima de paz entre os Estados por meio de solução de conflitos sem uso da violência e promovendo o direito à vida e a viver, já que em guerra todos os direitos estão em risco.

REFERÊNCIAS

1. Obras de Norberto Bobbio

BOBBIO, Norberto. Non uccidere. *Resistenza*, n. 12, Dicembre, 1961, p. 4.

_____. *Gramsci y el marxismo* [*Studi Gramsciani*]. Trad. Victorio Minardi. Proteo: Buenos Aires, 1969.

_____. *O marxismo e o Estado* [*Il marxismo e lo stato*]. Trad. Federica L. Boccardo e Renée Levie. Rio de Janeiro: Graal, 1979 [1976].

_____. *Contratto sociale, oggi*. Napoli: Guida Editori, 1980.

_____. Laici e aborto: [intervista], a cura di Giulio Nascimbeni. In: *Il Corriere della Sera*. - A. 106, n. 107 (venerdì 8 maggio 1981), p. 3. [1981a]

_____. Diritto alla vita e patto sociale. In: *La Stampa*. - A. 115, n. 114 (venerdì 15 maggio 1981), p. 5. [1981b]

_____. *O conceito de sociedade civil* [*Gramsci e la concezione della società civile*]. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1982 [1976].

_____. *Qual socialismo?*: debate sobre uma alternativa [*Quale socialismo?*]. Trad. Iza de Salles Freaza. 2. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983 [1976].

_____. *Estudos sobre Hegel*: direito, sociedade civil, Estado [*Studi hegeliani*]. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho, 2. ed., São Paulo: Brasiliense, 1991a [1981].

_____. *Il problema della guerra e le vie della pace*. 3. ed., Bologna: il Mulino, 1991b.

_____. *Thomas Hobbes* [*Thomas Hobbes*]. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Campus: 1991c [1989].

_____. *Três ensaios sobre a democracia*. Trad. Sérgio Bath, São Paulo: Cardim-Alario: 1991d.

_____. *El existencialismo: ensayo de interpretación [La filosofia del decadentismo]*. Trad. Octavio G. Barreda. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1994a [1945].

_____.; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna [Società e Stato nella filosofia politica moderna]*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, 4. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994c [1979].

_____. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política. [Destra e sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica]* Trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: UNESP, 1995a [1994].

_____. *O positivismo jurídico [Il positivismo giuridico]*. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues, São Paulo: Ícone, 1995b [1979].

_____. *Teoria do ordenamento jurídico [Teoria dell'ordinamento giuridico]*. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos, 6. ed., Brasília: UNB, 1995c [1982].

_____. *Tra dua repubbliche: alle origini della democrazia italiana*. Roma: Donzeli, 1996.

_____. *Locke e o direito natural [Locke e il diritto naturale]*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997a [1963].

_____. *O tempo da memória: De senectute e outros escritos autobiográficos [De senectute]*. Trad. Daniela Versiani, Rio de Janeiro: Campus, 1997b [1996].

_____. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea [Il dubio e la scelta, Intelletuali e potere nella società contemporanea]*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997c [1993].

_____. *Diário de um século: autobiografia [Autobiografia]*. Rio de Janeiro: Campus, 1998 [1997].

_____. *As ideologias e o poder em crise [Ideologie e il potere in crisi]*. 4. ed., Trad. João Ferreira. Brasília: UNB, 1999 [1982].

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant [Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant]*. 2. ed., Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000a [1969].

_____. *O futuro da democracia [Il futuro della democrazia]*. 7. ed., São Paulo: Paz e Terra, 2000b [1984].

_____. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos* [*Teoria generale della politica*]. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000c [1999].

_____; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política* [*Dizionario di politica*]. Vol. 1, Trad. Carmen C. Varriale e outros. 5. ed., Brasília: UNB, 2000d [1990].

_____; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política* [*Dizionario di politica*]. Vol. 2, Trad. Carmen C. Varriale e outros. 5. ed., Brasília: UNB, 2000e [1990].

_____. *Entre duas repúblicas: às origens da democracia italiana* [*Tra due repubbliche: alle origini della democrazia italiana*]. Trad. Mabel Malheiros Bellati. Brasília: UNB, 2001a [1996].

_____. *Teoria da norma jurídica* [*Teoria della norma giuridica*]. Trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. Bauru-SP: Edipro, 2001b [1958].

_____. *Elogio da Serenidade e outros escritos morais* [*Elogio della mitezza e altri scritti morali*]. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2002a [1994].

_____; VIROLI, Maurizio. *Diálogo sobre a república: os grandes temas da política e da cidadania* [*Dialogo intorno alla repubblica*]. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002b [2001].

_____. *Igualdade e liberdade* [*Eguaglianza e libertà*]. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 5. ed., São Paulo: Ediouro, 2002c [1995].

_____. *Norberto Bobbio: o filósofo e a política: antologia* [*Norberto Bobbio: el filósofo y la política*]. Trad. César Benjamin, Rio de Janeiro: Contraponto, 2003a [1996].

_____. *O problema da guerra e as vias de paz* [*Il problema della guerra e le vie della pace*]. Trad. Álvaro Lorencini, São Paulo: UNESP, 2003b [1979].

_____. *A era dos direitos* [*L'età dei diritti*]. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004 [1989].

_____. *O final da longa estrada: considerações sobre a moral e as virtudes*. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. *Elogio della mitezza e altri scritti morali*. Milano: Net, 2006a.

_____. *Nem com Marx, nem contra Marx* [*Né con Marx, né contro Marx*]. Trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: UNESP, 2006b [1997].

_____. *Da estrutura à função: novos estudos de teoria do direito* [*Dalla struttura alla funzione*]. Trad. Daniela Beccaccia Versiani, Barueri-SP: Manole, 2007 [1977].

_____. *Direito e poder* [*Diritto e potere. Saggi su Kelsen*]. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2008 [2006].

_____. *O terceiro ausente: ensaios e discurso sobre a paz e a guerra* [*Il terzo assente: saggi e discorsi sulla pace e la guerra*]. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Barueri, SP: Manole, 2009 [1989].

_____. *Qual democracia?* [*Quale democrazia?*], Trad. Marcelo Perine, 2. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2013 [2009].

_____. *Democracia e segredo* [*Democrazia e segreto: a cura di Marco Revelli*]. Trad. Marcos Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2015a [2011].

_____. *Política e cultura* [*Politica e cultura*]. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: UNESP, 2015b [1955].

_____. *Jusnaturalismo e positivismo jurídico* [*Giusnaturalismo e positivismo giuridico*]. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: UNESP / Instituto Norberto Bobbio, 2016 [1969].

_____. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político* [*La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*]. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Edipro, 2017a [1976].

_____. *Estado, governo, sociedade: fragmentos de um dicionário político* [*Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*]. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 20. ed., Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017b [1985].

_____. Introdução a *Para a paz perpétua* de Immanuel Kant. Trad. Erica Salatini. Rev. Rafael Salatini. *BJIR – Brazilian Journal of International Relations*, v. 06, n. 01, 2017, pp. 223-237. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/bjir/article/view/6940/4472>. Acesso em: 20.Ago.2019.

_____. *Liberalismo e democracia* [*Liberalismo e democrazia*]. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Edipro, 2017c [1985].

_____. *Escritos sobre Marx: dialética, estado, sociedade civil* [*Scriti su Marx*]. Trad. Sérgio Maduro. São Paulo: Martins Fontes, 2018 [2014].

2. Obras de autores fonte de Norberto Bobbio

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Trad. Torrieri Guimarães [*Dei delitti e delle pene*], São Paulo: Hermus, 1983 [1764].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito* [*Grundlinien der philosophie des rechts*]. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997 [1820].

HOBBS, Thomas. *Do cidadão* [*De cive*]. Trad. Raul Fiker, São Paulo: Edipro, 2016 [1642].

_____. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* [*Leviathan*]. Trad. Daniel Moreira Miranda, São Paulo: Edipro, 2015 [1651].

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos* [*Grundlegung zur metaphysic der sitten*]. Trad. Paulo Quintela. 2. ed., Lisboa: Edições 70, 2011 [1785].

_____. *A metafísica dos costumes* [*Die metaphysik der sitten*]. Bauru: Edipro, 2003a [1787].

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos* [*Zum ewigen frieden, ein Philosophischer enturf, etc.*]. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018. [1795].

HELSEN, Hans. *A democracia*. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A paz pelo direito* [*Peace through law*], Trad. Lenita Ananias do Nascimento, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011 [1944].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social* [*Du contrat social: principes du droit politique*]. Trad. Antonio de Pádua Danesi, 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1762].

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América* [*De la démocratie en Amérique*]. 2. ed., Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1981].

3. Obras auxiliares referenciadas

ANDERSON, Perry. As afinidades de Norberto Bobbio. *Novos Estudos CEBRAP*, Vol. 24, pp. 14-41, 1989.

ARISTÓTELES, *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.

ATIENZA, Manuel & MANERO, Juan Ruiz. 8 preguntas a Norberto Bobbio. Trad. s/n. *Doxa*, Alicante, n. 01, 1995, pp. 233-246. Disponível em:

<https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/11005/1/Doxa2_16.pdf>. Acesso em 20.Ago.2019.

BELLAMY, Richard. Obituary: Norberto Bobbio. *The Guardian*, edição de 13.Jan.2004. Disponível em:
<<https://www.theguardian.com/news/2004/jan/13/guardianobituaries.obituaries>>. Acesso em: 20.Ago.2019.

BOVERO, Michelangelo. Norberto Bobbio: percorsi nel labirinto delle opere. *Quaderni Fiorentini*, n. 32, Milano, Giuffrè, pp. 7-23, 2003.

_____. Prefácio. In: BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos* [*Teoria generale della politica*]. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000c [1999].

_____. *Para uma teoria neobobbiana da democracia*. Trad. Marcelo de Azevedo Granato, São Paulo: FVG Direito SP, 2015.

BRANDÃO, Assis. Bobbio na história das idéias democráticas. *Lua Nova*, São Paulo, Vol. 68, pp. 123-145, 2006.

BUENO, Roberto. *A filosofia jurídico-política de Norberto Bobbio*. São Paulo: Mackenzie, 2006.

CARDIM, Carlos Henrique. Norberto Bobbio, professor de clássicos. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 41, n. 162 Abr./Jun., pp. 31-33, 2004.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant [A Kant dictionary]*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000 [1995].

DIAS, José Francisco de Assis. *Aborto? Sou contra!:* os argumentos anti-abortistas de Norberto Bobbio (1909-2004). Maringá: Humanitas Vivens, 2011a.

_____. *Consensus omnium gentium:* o problema do fundamento dos direitos humanos no pensamento de Norberto Bobbio (1909-2004). Maringá: Humanitas Vivens, 2013.

_____. *Direitos humanos:* fundamentação onto-teleológica dos direitos humanos. Maringá: Unicorpore, 2005.

_____. *Direitos humanos:* introdução à história dos direitos humanos. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

_____. *Guerra e paz:* o problema da guerra no pensamento de Norberto Bobbio (1909-2004). Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

_____. *Humanitas Vivens:* fundamentação ôntico-teleológica dos direitos humanos. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

_____. *Não matar:* o princípio ético não matar como imperativo categórico no pensamento de Norberto Bobbio (1909-2004). Sarandi: Humanitas Vivens, 2008.

_____. *Não matarás!:* a vida humana como valor primordial no pensamento de Norberto Bobbio (1909-2004). 2. ed., Maringá: Humanitas Vivens, 2011b.

_____. *Norberto Bobbio:* introdução ao pensamento de Norberto Bobbio (1909-2004). Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

_____.; CUNHA, Junior; PRANDI, Valdenir. *A teoria geral da política de Norberto Bobbio:* elementos introdutórios. Toledo-PR: Vivens, 2018.

FERNANDES, José. *O existencialismo na ficção brasileira*. Goiânia: UFGO, 1986.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. Trajetória e obra de Norberto Bobbio. *Estudos Avançados*, 27 (79), 2013.

FILIPPI, Alberto; LAFER, Celso. *A presença de Bobbio: América Espanhola, Brasil, Península Ibérica*. São Paulo: UNESP, 2004.

GALVÃO, Pedro. *Introdução*. In: KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos* [*Grundlegung zur metaphysic der sitten*]. Trad. Paulo Quintela. 2. ed., Lisboa: Edições 70, 2011 [1785].

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, Jon. *O federalista* [*Federalist Papers*], Vol. 1, Rio de Janeiro: Typ. Imp. e Const. de J. Villeneuve e Comp., 1840 [1788].

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* [*Sein und zeit*]. 4. ed., Petrópolis-RJ: Vozes, 2009 [1927].

LAFER, Celso. Apresentação. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos* [*L'età dei diritti*]. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004 [1989].

_____. *Norberto Bobbio: trajetória e obra*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LOPES, Ana Maria D'Ávila. A era dos direitos de Bobbio. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 48, n. 192, p. 7-19, out./dez. 2011.

MANNI, Franco. Introdução. In: BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia* [*Liberalismo e democrazia*]. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Edipro, 2017c [1985].

MACHIAVELLI, Niccolò. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* [*Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio*]. 4. ed., Trad. Sérgio Bath, Brasília: UNB, 1994 [1531].

MELLO, Sérgio Cândido de. *Norberto Bobbio e o debate político contemporâneo*. São Paulo: Annablume / FAPESP, 2003.

PASOLD, Cesar Luiz. *Ensaio sobre a ética de Norberto Bobbio*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *A república*. 9. ed., Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

SALATINI, Rafael. Introdução aos escritos sobre a paz de Norberto Bobbio. *Revista Videre*, Dourados, v. 10, n. 18, pp. 51-66, 2º Sem/2017.

_____. Bobbio, a paz e os direitos do homem. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 7, n. 1, pp. 333-340, Jan.-Jun./2011.

SANTILLÁN, José Fernandes. Apresentação. In: BOBBIO, Norberto. *Norberto Bobbio: o filósofo e a política: antologia [Norberto Bobbio: el filósofo y la política]*. Trad. César Benjamin, Rio de Janeiro: Contraponto, 2003a [1996].

SILVA FILHO, José Antonio da. *A democracia e a democracia em Norberto Bobbio*. São Paulo: Verbatim, 2014.

SILVA, Marcelo Lira. A identidade neokantiana de Norberto Bobbio: ética-moral da paz e da guerra liberal-democrata. *Aurora*, ano II, n. 3, pp. 80-89, Dez./2008.

SQUELLA, Agustín. *Norberto Bobbio: un hombre fiero y justo*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2005.

TOSI, Giuseppe. *10 lições sobre Bobbio*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.

VANNUCHI, Paulo. Bobbio, a trajetória de um questionador. *Lua Nova*, São Paulo, n. 53, p. 69-97, 2001.

VITALE, Ermanno. Hobbes y la teoría del Estado moderno: la lectura de Bobbio. *Isegoría – Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 36, Jan/Jun, 2007, pp. 105-124.

3. Obras consultadas

BRASIL. Decreto n. 2.864, de 7 de dez. de 1998. Tratado sobre a Não-Proliferação de Armas Nucleares, Brasília, DF, dez 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2864.htm>. Acesso em: 20.ago.2019.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese [Como se fa una tesi di laurea]*. 15. ed., São Paulo: Perspectiva, 1999 [1977].

GINECOLOGISTAS contrários ao aborto complicam aplicação da lei na Itália.

Exame, edição de 27.Nov.2018. Disponível em:

<https://exame.abril.com.br/mundo/ginecologistas-contrarios-ao-aborto-complicam-aplicacao-da-lei-na-italia/>>. Acesso em: 20.Ago.2019.

GONÇALVES FILHO, Antonio. Morre Bobbio, o filósofo da democracia. *O Estado de São Paulo*, edição de 10.Jan.2004, p. 10.

LOMBROSO, Cesare. *O homem delinquente* [*L'Uomo delinquente*]. Trad. Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2007 [1876].

MARTINICH, A. P. *Ensaio filosófico: o que é, como se faz* [*Philosophical writing – an introducion*]. Trad. Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2002 [1989].

MORAES, Reginaldo C. Corrêa de. *Textos didáticos: atividade de pesquisa e produção de texto – anotações sobre métodos e técnicas no trabalho intelectual*. 2. ed., Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2000.

MÜLLER, Mary Stela; CORNELSEN, Julce Mary. *Normas e padrões para teses, dissertações e monografias*. 3. ed., Londrina: UEL, 2001.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Vol. 1 e 2. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

SIDOU, J. M. Othon. *Dicionário jurídico*. 4. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.