

O cosmopolitismo de William Godwin*

The William Godwin's cosmopolitanism

Aurélie Knüfer**

Resumo: Trata-se de mostrar que, para William Godwin, em sua obra *Enquiry Concerning Political Justice*, a questão das relações entre o indivíduo e a humanidade, ou entre as pequenas sociedades civis e a totalidade do gênero humano desenha uma forma de cosmopolitismo alternativo. Segundo o autor, é preciso agir em cada circunstância visando o bem de todos os homens, mas também e sobretudo se abrindo à união mais estreita com a “família humana”. Toda a questão é então, para Godwin, a de imaginar uma forma política que permita que o exercício individual e local da justiça tenha efeitos universais.

Palavras-chave: Política, Paróquia, Justiça.

Abstract: It is to show that for William Godwin, in his *Enquiry Concerning Political Justice*, the question of relations between the individual and humanity, or between small civil societies and the whole of mankind, draws a form of alternative cosmopolitanism. According to the author, it is necessary to act in every circumstance for the good of all men, but also and above all, to open up to the closer union with the "human family". The whole point, then, is for Godwin to imagine a political form that allows the individual and local exercise of justice to have universal effects.

Keywords: Policy, Parish, Justice.

Pode parecer duplamente surpreendente, no quadro de uma reflexão geral sobre as relações entre utilitarismo e cosmopolitismo, interessar-se pela *Investigação sobre a justiça política* de William Godwin¹. Em primeiro lugar, o pertencimento do filósofo – que é considerado por vezes como o pai do anarquismo moderno² – à família utilitarista

* Tradução de Danilo Bilate. O texto, à época inédito, foi apresentado como conferência no Seminário do Grupo de Pesquisa Humanismo, na UFRJ. A versão original em francês foi publicada simultaneamente a esta tradução na revista *Philosophical Enquiries*, nº9 de dezembro de 2017, disponível em: <http://www.philosophicalenquiries.com/numero9article3Knufer.html>

** Professora do Departamento de Filosofia da Université de Montpellier 3 – Paul Valéry. Montpellier, França. Contato: aurelie.knufer@gmail.com

¹ *Enquiry Concerning Political Justice, and its influence on General Virtue and Happiness*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985. O texto utilizado por Isaac Kramnick nessa edição é a terceira versão do texto publicado por Godwin em 1798. A versão de 1793, acompanhada de um volume compreendendo as variantes sucessivas do texto, foi recentemente editada por Mark Philp (*Enquiry Concerning Political Justice, Variants*, ed. by Mark Philp. London: William Pickering, 1993). Nós nos referimos aqui exclusivamente ao texto de 1798 deixando de lado os problemas ligados à reescrita de certas passagens.

² Sobre esse ponto, ver notadamente CLARK, John P. *The Philosophical Anarchism of William Godwin*. Princeton: Princeton University Press, 1972; KRAMNICK, Isaac. “On Anarchism and the Real World:

não é evidente e constitui hoje o objeto de debates entre comentadores. Pôde-se, com efeito, sublinhar que, em razão de sua concepção não hedonista da felicidade e de sua defesa de um “direito ao julgamento privado”, ou de uma “esfera” inviolável da individualidade, William Godwin não podia, estritamente falando, ser considerado como um utilitarista³. Não nos parece oportuno engajar-nos nessa controvérsia que se refere, na verdade, mais amplamente aos limites do utilitarismo e à significação autêntica – isto é, para alguns, propriamente benthaminiana – do “princípio de utilidade”. Lembremos, no entanto, deixando a cada um o cuidado de decidir sobre essa questão, que Godwin, em sua *Investigação*, afirma que o “fundamento da moralidade da justiça”, ou o “critério” de uma ação justa, não é outra senão a “influência que minha conduta terá sobre o bem comum em seu conjunto”⁴. Ele indica igualmente, desde as primeiras linhas da obra, que “o verdadeiro objeto de um tratado de moral e de política é o prazer ou a felicidade”⁵, mas também, um pouco mais adiante no texto, que a moralidade “não é nada além do que um cálculo das consequências”⁶.

Em segundo lugar, parece à primeira vista que a questão do “cosmopolitismo” não suscitou o interesse de nosso autor – como testemunha o fato de que o vocábulo não aparece na *Investigação*, nem tampouco, aliás, a expressão “cidadão do mundo”. Pode-se ir mais longe e dizer que a problemática do cosmopolitismo moderno é não apenas estranha à sua reflexão, mas que ela é, além disso, contraditória com a sua doutrina. E por uma razão evidente: se se reúne sob esse termo as teorias que se esforçaram, no século XVIII, por encontrar as vias de um federalismo internacional e de por formular leis as quais todos os Estados deveriam obedecer – ou serem submetidos por uma força comum no caso de eles se mostrarem recalcitrantes – então, é preciso dizer que Godwin só pôde ser hostil a isso⁷. Como, com efeito, um filósofo que afirma que todo governo é um

William Godwin and Radical England”, in *The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1, 1972, p. 114-128; ADAIR, Philippe. “L’utilitarisme libertaire de William Godwin”, in *Revue française de sciences politiques*, n°6, 1992, p. 1008-1022; McGEOUGH, Jared. “So Variable and Inconstant a System”: Rereading the Anarchism of William Godwin’s ‘Political Justice’”, in *Studies in Romanticism*, Vol. 52, No. 2, 2013, p. 275-309.

³ Para a situação dessa discussão, ver LAMB, Robert. “Was William Godwin a Utilitarian?”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 1, 2009, p. 119-141. Robert Lamb argumenta em favor da ligação de William Godwin à família utilitarista.

⁴ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 218.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁷ Trata-se aí da segunda forma de cosmopolitismo, na tipologia estabelecida por Pauline Kleingeld (“Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteen-Century Germany”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, 1999, p. 505-524). Além desse tipo de cosmopolitismo, ela distingue igualmente um “cosmopolitismo moral”, o esforço para construir uma “lei cosmopolita”, o “cosmopolitismo cultural”, o

“mal”⁸, que o aperfeiçoamento dos homens deveria conduzir, no final, à “dissolução” de todas as instituições, ou ainda à “eutanásia”⁹ do governo, teria podido aquiescer à formação de um “grande organismo político”¹⁰, tendo o mundo por extensão e a lei positiva como princípio de organização? Uma tal empresa – que toma a forma de um Estado mundial, ou essa outra, mais horizontal, de uma confederação de povos – devia ser, aos seus olhos, tanto ilusória quanto nociva, pois ela significava para ele estender sempre o império dos governos sobre os indivíduos e tornar perigosamente mais complexa a máquina política. É na escala do indivíduo, do dever de justiça que ele deve realizar em suas relações de vizinhança, ou ainda no nível do que Godwin chama de “paróquias”¹¹ – pequenas comunidades no seio das quais cada um pode conhecer todos os outros para melhor sondar suas intenções, avaliar suas ações e lembra-los, com doçura e cuidado, de suas obrigações – que é preciso repensar a política. O “cosmopolitismo”, nesse sentido explicitado acima, só podia ser, no espírito do filósofo, o novo nome dado à uma forma política já antiga – a do Estado – pensada dessa vez na escala do mundo.

Ora, sem invalidar uma tal perspectiva, nós gostaríamos de mostrar que a questão das relações entre o indivíduo e a humanidade, ou entre as pequenas sociedades civis e a totalidade do gênero humano é, em realidade, decisiva na *Investigação* e que ela desenha uma forma de cosmopolitismo alternativo. É sempre tendo a “totalidade da família humana” em vista que se trata, para cada indivíduo, de exercer a justiça: ao mesmo tempo no sentido em que é preciso agir em cada circunstância visando o bem de todos os homens, mas também e sobretudo se abrindo à união mais estreita com a “família humana”. Toda a questão é então, para Godwin, a de imaginar uma forma política que permita que o exercício individual e local da justiça tenha efeitos universais – ou ainda, que a ação individual, se desdobrando em um círculo restrito, participe da gênese, nunca acabada, de uma totalidade. Assim, trata-se de pensar a formação de uma ordem global a partir de dispositivos permitindo a intensificação e a difusão a mais vasta possível dos efeitos da prática interindividual do dever de justiça. São então esses imperativos que

“cosmopolitismo comercial”, bem como o “cosmopolitismo romântico”. No entanto, se se pode falar de um cosmopolitismo de Godwin, ele não nos parece entrar em nenhuma dessas categorias.

⁸ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 556. Godwin escreve que é necessário se lembrar dos princípios “fundamentais estabelecidos e ilustrados nessa obra ‘que o governo é, em todos os casos, um mal’ e que ‘ele deveria ser instaurado tão moderadamente quanto possível’”.

⁹ *Ibid.*, p. 248.

¹⁰ Nós retomamos aqui a expressão empregada por Kant na oitava proposição de sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolítico* (in *Opuscles sur l’histoire*, trad. S. Piobetta. Paris: Flammarion, 1990, p. 85).

¹¹ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 545.

comandam a definição de “paróquias”, bem como a reflexão sobre as relações, amigais e diplomáticas, que elas deveriam ter entre elas. Assim, no capítulo XXII do Livro V, “Sobre a história futura das sociedades políticas”, o filósofo escreve, para defender seu projeto, que “é preciso considerar, seguindo essa hipótese, que a totalidade da espécie humana constituiria, em um sentido, uma grande república”¹². A fim de determinar o “sentido” específico do cosmopolitismo godwiniano, nós examinaremos, para começar, a maneira pela qual o universal e o particular se articulam no exercício individual da justiça. Depois, nós veremos segundo quais princípios, retirados do dever de justiça, as “paróquias” imaginadas por Godwin devem se associar umas com as outras para formar uma grande “confederação”.

Do indivíduo à “família humana”: a justiça como atualização da união

O capítulo II do Livro I da *Investigação* propõe uma definição de justiça. Ele mostra assim, ao mesmo tempo, em quê consiste esse dever moral, mas também até onde ele deve se estender. Se a justiça é, inicialmente, uma “regra que encontra sua origem na conexão entre um ser consciente e um outro”¹³ – regra moral que deve servir de “critério na busca pela verdade política”¹⁴ –, a questão é a de saber *qual é a extensão desse dever*. Ora, todo o esforço será o de mostrar que, ao se exercer em primeiro lugar na escala interindividual, ele se efetua sobre o fundo de um conhecimento da solidariedade humana, ou de união de “toda família da humanidade”¹⁵, união que tem precisamente por vocação reforça-la, tornando-a integralmente racional. É, assim, em razão da conexão de todos os seres conscientes, que a distribuição das benesses, no quê consiste a justiça, deverá ser discriminatória, isto é, relativa às qualidades intelectuais e morais dos indivíduos. Sendo assim, a aplicação rigorosa desse princípio universal cujo alcance é sempre, em última instância, a felicidade da humanidade inteira, terá como resultado multiplicar e estreitar os “laços” entre todos os indivíduos¹⁶. Como, então, o exercício individual desse dever pode tender a atualizar ou a tornar efetiva a sociedade humana?

“Por justiça, eu entendo o tratamento imparcial de cada homem nas questões relativas à sua felicidade, que se mede apenas pela consideração das qualidades do

¹² *Ibid.*, p. 543.

¹³ *Ibid.*, p. 169.

¹⁴ *Ibid.*, p. 176.

¹⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

beneficiário e da sua própria capacidade de conceder”, escreve Godwin nas primeiras linhas do capítulo II¹⁷. Mais frequentemente, por hábito, os indivíduos tendem à parcialidade: eles se preferem aos outros e, quando eles distribuem as benesses, é sempre para seus próximos de preferência do que para estrangeiros, àqueles pelos quais eles se sentem gratos de preferência do que àqueles que nunca lhes fizeram nada¹⁸. Essa generosidade restrita é sempre irrefletida: o pai que cuida de suas crianças o faz menos pela “preocupação com sua descendência futura”¹⁹ do que por uma forma de instinto, e a criança que, cheia de gratidão, lhe retorna ulteriormente suas benesses, age sem levar em consideração méritos reais de seu genitor, mas por um sentimento de obrigação que procede ao mesmo tempo de uma amarração afetiva costurada no tempo e das convenções sociais²⁰. Assim, esses laços não têm nenhum fundamento sólido, eles são “irregulares”, “aleatórios” e contribuem para a reprodução das desigualdades²¹.

A estrita aplicação do dever de justiça requiere, ao contrário, colocando-nos no lugar de um “espectador imparcial”²², que nós acordemos nossa sustentação àqueles que, ao mesmo tempo, têm mais necessidade e mais “valor” e “importância”²³. Os indivíduos, para Godwin, são desiguais na medida em que eles não exercem todos no mesmo grau, isto é, com a mesma independência, seu julgamento. Se eles são todos dotados de razão, e se suas diferenças de caráter não têm nada de natural, mas se referem a circunstâncias exteriores, conclui-se que aqueles que fizeram desdobrar a “energia de [seu] espírito”²⁴, estão aptos a gozar de uma “felicidade mais refinada e mais autêntica”²⁵. Ora, não é simplesmente pelo fato de sua maior capacidade para gozar que é preciso dirigir a eles nossas benesses, mas antes em razão da conexão universal entre todos os indivíduos. Godwin escreve, com efeito:

Mas há um outro motivo de preferência, além da consideração particular de que um dentre eles é mais afastado do que os outros do

¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

²⁰ *Ibid.*, p. 171.

²¹ *Ibid.*, p. 173.

²² *Ibid.*, p. 174. Godwin retoma aqui, é claro, o conceito de Adam Smith na *Teoria dos sentimentos morais*, modificando consideravelmente o sentido.

²³ *Ibid.*, p. 169.

²⁴ *Ibid.*, p. 259. O termo energia que se encontra frequentemente na pluma de Godwin – e depois dele em John Stuart Mill –, reenvia ao movimento pelo qual os homens exercem individualmente seu julgamento em cada circunstância e procuram os verdadeiros princípios da política e da moral que poderão dirigir sua ação. Sobre esse ponto, ver KNÜFER, Aurélie. *Intervention et libération d’Edmund Burke à John Stuart Mill*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 158-159.

²⁵ *Ibid.*, p. 169.

estado de um simples animal. Nós não estamos apenas ligados a um ou dois seres conscientes, mas a uma sociedade, uma nação, e em algum sentido à totalidade da família humana²⁶.

Se estamos “ligados” com a “totalidade da família humana”, não é no sentido em que seríamos os membros de uma grande cidade – a única verdadeira – ou ainda que seríamos as partes de um organismo cósmico percorrido e organizado pela razão. Dito de outro modo, não é preciso ler aqui nenhuma reminiscência estoica. A posse da razão, para Epiteto por exemplo, faz de cada um “um cidadão ou uma parte do mundo”²⁷. Mais precisamente, graças à “consciência do governo de Deus” e do “encadeamento universal”, ao qual ela dá acesso, ela faz dele uma “parte mestra”. Desde então, se apropriando de si mesmo – isto é, da sua razão –, o homem participa do *logos* divino e da totalidade do que é. Isso a que se engaja então o ser racional é a “agir como uma mão ou um pé que saberiam raciocinar e teriam consciência do organismo natural de que eles são partes, isto é, de não ter nenhuma vontade, nenhum desejo que eles não relacionassem ao conjunto”. Para Godwin, em contrapartida, a razão é sempre individual e a sociedade – mesmo a sociedade humana – não é nada mais do que um “agregado de indivíduos”. É mesmo a razão de ser do governo a de proteger, tanto quanto puder, a esfera privada do julgamento²⁸ de cada um, das intrusões dos outros. Para isso, o que diz ou faz um “ser consciente” é sempre suscetível de afetar, positiva ou negativamente, um outro “ser consciente” que, por sua vez, será conduzido a entrar ou a encorajar a “energia” de um outro. De pouco em pouco, ao sabor das trocas e das relações interindividuais, é a totalidade dos seres conscientes que pode se encontrar *in fine* abordada. A “totalidade da família humana” reenvia, pois, aos movimentos de simpatia pelos quais os indivíduos se influenciam continuamente uns aos outros – movimentos que percorrem, por contiguidade, o mundo inteiro. Ela não precede as ações individuais, mas é antes o seu produto, modificável sem cessar. E pode-se dizer que em função do caráter mais ou menos justo do comportamento de cada um, essa grande “família” será mais ou menos unida. Imaginando uma casa em chamas, na qual se encontrariam Fénelon ao escrever *Telêmaco*, bem como seu valete, Godwin mostra que a justiça exigiria, se só se pudesse salvar um dos dois, que se ajudasse o primeiro. Ele escreve que:

[...] eu teria assim promovido o bem de milhares de seres que foram curados, pela leitura dessa obra, do erro, do vício e da desgraça que daí

²⁶ *Ibid.*, p. 169.

²⁷ *Entretiens*, in *Les Stoïciens*, II, trad. E. Bréhier, p. 903-904.

²⁸ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 200-209.

resulta. O que digo, as benesses [de meu gesto] se estenderiam ainda além; pois cada indivíduo, assim curado, teria se tornado um melhor membro da sociedade e teria contribuído, por sua vez, à felicidade, à educação e ao progresso de outros²⁹.

A situação que essa experiência de pensamento desenha, na qual nós teríamos que escolher entre duas vidas individuais, não se apresenta quase nunca no curso de uma existência moral. A maior parte do tempo, o exercício da justiça não requer mesmo que nós comparemos qualidades subjetivas: se um ser com necessidade se apresenta à nós e nós podemos ajuda-lo, porque nós possuímos o suficiente do que é estritamente necessário à nossa sobrevivência – o que é para nosso autor a definição mesma de riqueza³⁰ –, então, nós devemos lhe ajudar. “Se uma única pessoa se apresentasse ao meu conhecimento ou à minha procura, então para mim só haveria ela”, escreve Godwin³¹. Ora, o que quer mostrar o filósofo é que o único critério que deve guiar nossa decisão, *quando nós temos que escolher*, são as qualidades intelectuais e morais do indivíduo e não porque ele as possui exclusivamente, mas antes em virtude de sua propensão a se difundir, a se distribuir para todos os outros indivíduos. Dito de outro modo, ao decidir salvar um homem antes do que outro, são as benfeitorias que ele será suscetível de fazer para o mundo que é preciso ter em vista. É então necessário saber reconhecer quem são os seres mais capazes de encarnar, para os outros, amplificadores de inteligência e de virtude. O exercício da justiça pode então ser ao mesmo tempo discriminatória e não-exclusiva, ou ainda repousar sobre uma distinção deliberada entre indivíduos a fim de melhor contribuir para a totalidade da espécie humana. Aplicando esse princípio de justiça, contribui-se para esclarecer vários “seres conscientes” e, ao fazê-lo, dá-se a eles os meios de difundir suas luzes por conta própria.

Dessa maneira, oferece-se a todos os que seriam afetados por nossa decisão, que seja imediatamente ou não, a ocasião de tornarem-se “melhores membros da sociedade”. Por aí é preciso entender os membros mais virtuosos, mas também e ao mesmo tempo, seres mais estreitamente associados ao conjunto. Em primeiro lugar, enquanto a multiplicidade de erros e vícios divide os homens, torna-os estrangeiros ou até mesmo inimigos, o verdadeiro exercício do julgamento individual, atualizando sua semelhança essencial, os reúne. Em segundo lugar, aqueles que se tornam os mais razoáveis

²⁹ *Ibid.*, p. 170.

³⁰ *Ibid.*, p. 176. Godwin escreve: “[...] todo homem é rico quando possui mais do que é necessário para a satisfação das necessidades imediatas”.

³¹ *Ibid.*, p. 175.

constituem o objeto ao mesmo tempo de uma união alargada, isto é, eles são apreciados por um maior número de indivíduos, mas também o círculo dos seres de quem eles são devedores cresce consideravelmente. Dito de outro modo, mais a independência, a inteligência e a virtude de um ser aumentam, mais aqueles que serão os espectadores imparciais de suas qualidades se sentirão tentados a lhes render o que lhe é devido e mais procurará conhecer e gastar benesses com os indivíduos que merecem mais. É claro, tornando-nos justos deixamos de favorecer prioritariamente aqueles que pertencem ao círculo estreito e familiar de nossos próximos. Uma tal atitude, que rompe com as convenções sociais, parece ser o sinal de uma natureza insensível e ingrata. Como esse espectador imparcial, que julga friamente qualidades intelectuais e morais daqueles que o rodeiam, poderia se ligar duravelmente com seres que ele não terminou nunca de avaliar? Ora, em realidade, ao fazer nosso dever, nós alargamos e intensificamos nossa solidariedade com os outros; nós não nos sentimos mais apenas devedores diante daqueles que nos ajudaram, mas nós nos ligamos também a todos aqueles que distribuem razoável e oportunamente suas benfeitorias. Godwin afirma assim que:

[...] as reflexões aqui expostas, sem me desfazer do laço que resulta das benesses das quais me aproveitei pessoalmente [...] multiplicam as obrigações e me intimam a ser igualmente grato pelos benefícios conferidos aos outros³².

Não se trata de o cálculo das consequências de suas ações fazer do “espectador imparcial” um ser distanciado da humanidade, que a julgaria desde um ponto de vista desviado, mas ele contribui, ao contrário, para articula-lo mais estreitamente com seus semelhantes. Ele os conhece melhor e se sente sempre mais devedor de um maior número de “seres conscientes”. De modo que ele se torna logo capaz de considerar seus bens e mesmo sua pessoa como um simples “depósito”, ou ainda uma “caução feita em nome da humanidade”³³. O indivíduo, sendo o que há de mais “sagrado”, não se libera nunca inteiramente – ele existe inicialmente para os outros e ele está sem cessar tentado a redistribuir o que ele tem de muito. Tudo o que ele pode fazer em favor da sociedade humana sem prejudicar sua conservação, sua integridade e sua “energia”, é preciso fazê-lo; e essa obrigação tem como recíproca o direito que cada ser tem de requerer sua ajuda quando ele tem os meios de dá-la. Godwin escreve:

³² *Ibid.*, p. 172.

³³ *Ibid.*, p. 175.

Eu sou obrigado a empregar meus talentos, minha inteligência, minha força e meu tempo em vista da produção da maior quantidade de bem comum. Tais são as exigências da justiça, tal é a extensão de meu dever³⁴.

Meu dever não se estende nem apenas àqueles que antes me deram benesses, nem apenas àqueles que foram justos com outros, mas ele engloba todos os homens para quem minha ajuda seria mais vantajosa do que o proveito que eu tiraria da conservação de meus talentos ou de minhas posses para meu próprio uso – o que significa dizer que ele recobre quase a humanidade inteira. De modo que, em uma fórmula bem surpreendente, Godwin escreve que para aqueles que têm o direito de exigir minha ajuda, eu devo fazer como se eles tivessem em mãos um “reconhecimento de dívidas” de minha parte ou como se eles me tivessem dado antes a mesma quantidade de bens que a que eles exigem ou são presentemente susceptíveis de reclamar³⁵. Assim, poder-se-ia dizer que o que nós devemos à humanidade em geral é como uma “dívida” que nós não acabaríamos nunca de quitar – ou cujo fim seria o esgotamento de nossas forças e de nossa energia. E é bem em razão dessa “dívida” infinita, inesgotável, em relação à humanidade inteira, que nós somos tentados a agir como “espectador imparcial” e a medir, em cada circunstância, a extensão e a legitimidade das necessidades e “reivindicações” de cada um³⁶.

Parcialidade e finitude: os limites do exercício da justiça

No entanto, um problema se coloca aqui. Como nós sublinhamos, o exercício da justiça requer que nós nos comportemos como “espectadores imparciais”, isto é, que nós distingamos os indivíduos não em razão de nosso grau de familiaridade com eles, mas antes em razão de suas qualidades intrínsecas. Ora, o “espectador imparcial” está sempre situado – ele nasce em um certo lugar, no seio de uma família, de uma cidade e, mesmo se ele dela se afasta, seu conhecimento dos homens não pode nunca ser universal. Se o dever de justiça não tem fronteiras e se se supõe que ele distribuirá suas benfeitorias em função das virtudes de cada um e não de seu pertencimento a tal ou tal comunidade, é, no entanto, impossível conhecer integralmente ou compreender essa totalidade aberta que é a “família do gênero humano”. O homem que deseja exercer a justiça só pode, pois, ter alguma certeza de que o faz dispensando sua ajuda a um indivíduo, ele não pode privar

³⁴ *Ibid.*, p. 175.

³⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁶ *Ibid.*, p. 176.

um desconhecido de uma ajuda de que ele tem mais necessidade, que lhe teria sido mais aproveitável, a ele e depois a seu entorno e, de pouco em pouco, a toda a humanidade. Dito de outro modo, nada pode nunca tirar totalmente a dúvida quanto à questão de saber se ele quitou corretamente suas dívidas, isto é, se ele pagou o devido aos credores mais legítimos. Parece, pois, que a parcialidade é indispensável e a exigência de justiça irrealizável. No fundo, mesmo o homem com as intenções mais corretas não pode nunca sair de um círculo social restrito, cujo traço comporta uma parte inevitável de acaso e de contingência. Esse problema atravessa em realidade todo o capítulo II e Godwin vai se dedicar a resolvê-lo.

Com todo rigor, o dever de justiça deveria desprezar as divisões sociais e nacionais existentes. A verdadeira justiça, sugere Godwin, seria a de não fazer nenhuma diferença entre o compatriota e o estrangeiro. Se eu pudesse conhecer todos os homens e se estivesse em condições de entrar suficientemente em seus corações, então eu teria não apenas o direito, mas também o dever de abandonar aqueles que se encontram perto de mim, mas que não têm nenhum mérito, para me virar para aqueles que têm valor e são os mais afastados. Ora, em realidade um tal dever é impraticável e não porque nossos sentimentos se enfraqueceriam ao se alargarem, mas antes pelo fato da “imperfeição da natureza humana”³⁷, isto é, da finitude de nossa experiência e de nosso conhecimento dos homens. Enquanto que em Rousseau o que invalida logo o cosmopolitismo é a ideia segundo a qual é impossível manter “a atividade” da “comiseração”, enquanto o “sentimento de humanidade” se estende “sobre toda a Terra”³⁸, segundo a objeção que Godwin examina, em contrapartida, o que impede nossa aplicação rigorosa – isto é, universal – da justiça, não é a limitação de nossa empatia, mas antes a imperfeição de nosso poder de conhecer.

É claro, responde o filósofo, nós não temos a capacidade de comparar todos os homens entre eles para determinar qual tem mais valor e, pela “fraqueza de [nosso] julgamento”, nós podemos sempre nos enganar sobre aqueles sobre os quais nós nos sentimos inclinados³⁹. No entanto, o que é decisivo a seus olhos é nossa “disposição” interior quando nós avaliamos⁴⁰. Essa disposição não designa apenas nossa *intenção* de julgar corretamente, mas também e sobretudo, o esforço assíduo que nós fazemos

³⁷ *Ibid.*, p. 171.

³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2012, p. 55.

³⁹ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 172.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

efetivamente para medir os méritos de uns e de outros e chegar à prova mais “completa” de que esse a quem nós dedicamos nossos cuidados tem mais valor do que todos os outros atualmente conhecidos por nós⁴¹. Todo conhecimento das qualidades morais dos indivíduos toma necessariamente tempo: é preciso que nós “investiguemos com constância e atenção os méritos de todos aqueles a quem estamos ligados”⁴², sem o quê nosso julgamento só pode ser aproximativo. Aquele que faz rigorosamente seu dever não pode, pois, tomar a finitude de suas capacidades como motivo para abandonar as exigências da investigação racional que precede e torna possível toda aplicação da justiça. Ao contrário: sem prejudicar os limites de suas capacidades, ele deve se esforçar para alargar a esfera de seus conhecimentos, na medida em que isso não se contraponha à profundidade e à precisão do saber que ele pode adquirir sobre os indivíduos. O homem justo é aquele que coloca tudo em marcha para avaliar escrupulosamente o conjunto finito dos “seres conscientes” que ele é capaz de conhecer.

Ora, não há aí nenhuma parcialidade e o erro vem do fato de que nós a confundimos com a finitude. A aplicação da justiça pode ser muito bem circunscrita ao meu entorno, permanecendo imparcial, na medida em que os móveis das minhas benfeitorias não são a união, as preferências subjetivas, o sentimento de obrigação nascido do hábito, mas na medida em que o motivo de sua distribuição é a certeza subjetiva de ter feito tudo o que estava em meu poder – intelectual e praticamente – a fim de dar a cada um o que lhe é devido. É claro, dir-se-á que uma forma de acaso residual limita a efetuação da justiça humana: eu poderia ter conhecido seres mais merecedores ou encontrar indivíduos que tivessem mais necessidade de meus cuidados, de modo que minha ação poderia ter tido efeitos mais sensíveis, mais duráveis e mais extensos. No entanto, o homem justo não deixa jamais o entorno que lhe foi dado nas mesmas condições: suas buscas e suas ações transformam suas relações no sentido de um aprofundamento, de um alargamento e de uma tensão com o universal.

As fronteiras das “paróquias” e a “grande república”

Assim, é em um círculo restrito, cujos limites coincidem com os de nosso poder de conhecer, que nós devemos exercer a justiça. Nós não podemos *saber* o que nós *devemos* fazer senão que à condição de *conhecer suficientemente* todos aqueles que nos

⁴¹ *Ibid.*, p. 173.

⁴² *Ibid.*, p. 172.

pedem auxílio. Ao fazê-lo, a realização da “família humana” se desdobra a partir de relações de proximidade, isto é, de cumprimento local de nosso dever. Dito de outro modo, a humanidade compreendida como um universal é o efeito de relações individuais particulares entre diferentes “seres conscientes”. Ora, como nós já o sublinhamos, o princípio de justiça não é simplesmente a formulação de um “dever moral”. Ele serve igualmente como “critério na investigação sobre a verdade política”⁴³. Por aí é preciso entender que esse princípio tem uma dupla função: ele permite ao mesmo tempo criticar as instituições existentes, mas ele oferece também um horizonte político – o de sociedades civis enfim liberadas de seus governos.

Essa dupla dimensão do princípio se mostra notadamente no capítulo XXII do Livro V da *Investigação*. Assim, Godwin mostra aí inicialmente que não apenas as instituições políticas existentes não favorecem o exercício, pelos indivíduos, de seu dever de justiça, mas, mais ainda, que elas constituem um entrave para sua aplicação. Com efeito, os governos levam uma política belicosa e provocam hostilidades artificiais entre os povos inculcando-lhes as noções enganosas e contrárias a seus interesses de “riqueza, de prosperidade e de glória nacionais”⁴⁴. Como o dirá Constant na sua sequência⁴⁵, Godwin afirma que a armadilha dos governos é a de ter desviado os indivíduos de seus verdadeiros “interesses”. Esses não consistem em nada mais do que na satisfação de suas necessidades e desejos frugais, mas também no desenvolvimento de sua razão e de sua virtude. Ora, a inimizade pelas nações vizinhas, os desejos de poder e de conquista, atiçados pelos governos, os impedem de se consagrar ao aprendizado e à prática da justiça. Sobre isso não há nada de surpreendente: os governos têm interesse em que os homens não exerçam muito seu entendimento e não compreendam a verdadeira natureza de sua felicidade⁴⁶. Fundados na opinião – ou antes, no caso presente, nos erros e ilusões dos povos –, os governos se mostrarão inúteis e desaparecerão por si mesmos quando os homens conhecerem adequadamente seus interesses e se ligarem uns aos outros não por

⁴³ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 540.

⁴⁵ CONSTANT, Benjamin. *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, in *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997. Pode-se lembrar que Benjamin Constant traduziu – e reescreveu largamente – a *Investigação* entre 1797 e 1799. Essa tradução não foi exumada antes de 1972. Ela foi então publicada sob o título *De la justice politique* (Québec, Presses Universitaires de Laval). Uma nova edição dessa tradução apareceu em seguida nas *Œuvres complètes de Constant*: Benjamin Constant, *De la Justice politique (1798-1800), d'après l'Enquiry concerning political justice de William Godwin*. Org. L. Omacini et É. Hofman. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1998.

⁴⁶ No capítulo seguinte, Godwin escreve que os homens, em um estado mais avançado da sociedade, deveriam “compreender sua felicidade” (p. 552).

um nacionalismo agressivo, mas antes graças à prática interindividual e universalizante da justiça⁴⁷.

Escrito tendo como fundo a Revolução, tensões europeias e o conflito entre a França e a Inglaterra, esse capítulo propõe em realidade uma crítica ao nacionalismo. Esse leva à separação dos homens, fundando a existência das fronteiras sobre falsos motivos e fazendo delas não cintas defensivas e protetoras no seio das quais seria possível viver em paz e exercer seu dever de justiça, mas zonas de enfrentamento que se trata de empurrar sempre mais longe. “Os homens são irmãos. Nós nos agrupamos em uma região particular ou sob um clima particular, porque a associação é necessária para a nossa tranquilidade interior ou para nos defender de ataques injustificados de um inimigo comum”, escreve Godwin⁴⁸. A única coisa que justifica a existência de um governo e das fronteiras de um Estado, é a presença ameaçadora de seres ou de povos que não aplicam ainda o princípio de justiça. Ora, o que deveria levar a favorecer aqueles que detêm a autoridade é, de um lado, a consciência do caráter condicional, contingente e provisório dessas instituições, mas também, por outro lado, o desenvolvimento, nos indivíduos, de um dever de justiça indiferente às divisões territoriais. Dito de outro modo, para permanecer legítimo, um governo deveria se empregar a lembrar sem cessar que ele é temporariamente útil à paz e à segurança de todos, mas que ele não será sempre necessário, e ele deveria incitar seus súditos a perceber a identidade entre seus interesses e os de seus vizinhos. Ao inverso dessa exigência, os governos difundem o desejo de uma “grandeza nacional que deveria aterrorizar o mundo”⁴⁹ e eles transformam os estrangeiros em inimigos. Godwin escreve:

Quando não se leva as nações até hostilidades abertas, toda inveja entre elas é somente uma quimera ininteligível. Eu resido em um certo lugar, pois essa residência é mais propícia à minha felicidade e ao meu uso. Eu me interesso pela justiça política e pela virtude de minha espécie porque [ela se constitui] de homens, isto é, de seres capazes de justiça e de virtude; e eu tenho razões suplementares para me interessar por aqueles que vivem sob o mesmo governo que eu, porque eu estou mais em condições de compreender suas exigências e mais capaz de agir em seu nome. Mas é certo que eu não posso ter nenhum interesse por infligir punição aos outros, a menos que eles tenham expressamente agido de maneira injusta. O objeto de uma sã política e de uma sã moral é aproximar os homens uns dos outros e não os separar; unir seus interesses e não os opor⁵⁰.

⁴⁷ A ideia segundo a qual o governo é “fundado na opinião”, que Godwin toma emprestado de Hume, é uma tese central da *Investigação*. Ela é formulada em várias passagens e em contextos muito diferentes (ver, por exemplo, p. 148, 182, 247 e 258).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 540.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 540.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 541.

É preciso reter dois pontos aqui. Em primeiro lugar, Godwin sublinha que se nós vivemos em um lugar, não é em virtude de um direito que nos teria sido transmitido por herança, ou porque nós pertenceríamos a uma nação particular que teria quase sempre se mantido em um território e que teria, por isso, uma relação específica com ele⁵¹. O que explica nossa residência atual é sempre uma relação de utilidade ou de conveniência: nossa ligação com um meio não vai mais longe que a “felicidade” que ele pode nos trazer. Nós não somos ligados inevitavelmente a um lugar e nós não temos nenhum direito exclusivo sobre ele – se não for senão o de não ser violentamente extirpado quando nós o habitamos pacificamente e dele fazemos uso com moderação. Se o filósofo pensa ser oportuno sublinhar esse ponto é porque ele entende desapaixonar toda relação com o território. Não são as “nações” que aí vivem – essas não tendo, aliás, nenhuma existência moral⁵², mas são antes os indivíduos que se estabelecem aí de maneira contingente, porque acontece que em um certo momento, um lugar convém a eles melhor do que outro. Dessa maneira, se relacionar dessa maneira com o lugar que se habita significa fazer da ocupação de um território uma questão acessória no que se refere às relações que nós devemos ter com os outros homens, qualquer que seja o espaço no qual eles se encontram momentaneamente estabelecidos.

Em segundo lugar, Godwin justifica aqui, em um certo sentido, o fato de que nós poderíamos ter um “interesse” maior com aqueles que vivem sob as mesmas instituições do que com os estrangeiros. Mesmo se eu estou ligado à humanidade em seu conjunto, enquanto ela é composta de seres racionais, “capazes de justiça e de virtude”, é provável que eu me sinta mais preocupado pelo destino daqueles que pertencem à mesma nação que eu. Ora, é preciso notar que as razões que podem me ligar mais firmemente aos meus compatriotas não são de uma natureza diferente das que suscitam meu “interesse” pela humanidade: trata-se simplesmente de “razões suplementares”. Em um caso como em outro, o que é suscetível de “me interessar” nos outros é a possibilidade de me comportar como um ser razoável e de exercer com eles meu dever de justiça. Como nós sublinhamos mais acima, eu só posso dar a cada um o que lhe é devido sob a condição de conhecer adequadamente as qualidades e as exigências de todos os que estão à minha volta. É então

⁵¹ É assim Burke, provavelmente, que é visado aqui.

⁵² No capítulo XI do Livro V, Godwin fala do “absurdo dessa ficção pela qual a sociedade é considerada, assim como é nomeada, como um indivíduo moral” (p. 550). Depois, no primeiro capítulo do Livro VI, ele escreve: “Pode-se fingir que uma multidão de homens constitui um indivíduo, mas eles não podem se tornar um indivíduo real” (p. 558).

possível que a companhia regular de meus compatriotas me dê uma compreensão mais profunda de seus caracteres, de seus costumes e de suas necessidades. No entanto, uma tal “razão” não tem nada de necessário: pode-se igualmente haver aí circunstâncias nas quais os meus esforços serão mais úteis e aproveitáveis aos estrangeiros do que àqueles que vivem sobre o mesmo território. É o caso, por exemplo, quando esses últimos são tomados de um furor guerreiro e se comportam de uma maneira totalmente contrária à justiça e à virtude. Parece, em todo caso, que a discriminação da qual eu faço prova, em favor dos meus compatriotas, só se justifica na medida em que ela me permite ser mais justo e mais virtuoso – e *in fine*, contribuir mais eficazmente ao aumento da felicidade da humanidade inteira. As fronteiras existentes, arbitrárias que sejam, e quando elas não cercam um demasiado vasto território, podem constituir esse círculo restrito, sobre o qual falamos mais acima, no interior do qual cada um pode exercer mais rigorosamente a justiça. Ao obrigar as famílias, por gerações, a viverem em um mesmo lugar, elas podem tornar os homens mais familiares uns aos outros e lhes dar um conhecimento mais íntimo e mais imediato de seus vizinhos. Para isso, “o interesse” que eu tenho por meus compatriotas, não tem como correlato a indiferença, o desprezo, ou até mesmo o ódio que eu poderia sentir pelos estrangeiros. Quando o primeiro se acompanha dos segundos, é que os indivíduos foram desviados de seus verdadeiros “interesses” por governos usurpadores e tirânicos. Em contrapartida, o objetivo de um governo verdadeiramente preocupado com a felicidade de seus súditos – na medida em que isso seja possível – é de “aproximar os homens uns dos outros, e não de separa-los; de unir seus interesses e não de opô-los”. Dito de outro modo, sem dissolver imediatamente as fronteiras, ele deve ensinar os indivíduos a não opor o cuidado que eles têm uns com os outros à preocupação que eles poderiam ter com o bem-estar de seus vizinhos; ou até mesmo, ele deve lhes fazer perceber a harmonia que existe naturalmente entre seus interesses. Longe de reificar as diferenças nacionais, ele deve fazer ver a inanidade delas e permitir o seu progressivo apagamento – e isso nem aumentando seu império, nem exportando ao estrangeiro suas instituições, mas incitando os indivíduos que vivem sobre seu território a fazer um uso mais regular e mais independente de seu julgamento.

A sequência do capítulo propõe um esboço da “história futura das sociedades políticas”. Godwin apresenta aí esse estado, transitório, sobre o qual falamos no início: esse no qual os homens viveriam em pequenas “paróquias”, ligadas umas às outras no

seio de “uma única e grande república”⁵³, ou, como ele escreve no capítulo XXIV, de uma “confederação”⁵⁴. Toda a questão é então, para o filósofo, a de imaginar uma estrutura que permita articular as pequenas instituições políticas que ele exige, sem as destruir nem as desnaturar, e que prepare progressivamente sua ultrapassagem. Em que consistem as “paróquias” evocadas aqui pelo nosso autor? Por que instituições são necessárias para reger suas relações? Como fazer de modo que, enfim, esses dispositivos não deem ocasião à emergência de grandes Estados mundiais, contrários às aspirações radicais de Godwin? São questões para as quais nós desejamos, para finalizar, trazer alguns elementos para respostas.

Em primeiro lugar, Godwin só dá uma definição sucinta, em nota de pé de página, de “paróquia”. Ele escreve assim: “O termo paróquia é aqui utilizado sem relação com sua origem e é simplesmente considerado como uma palavra que descreve uma pequena porção de território, seja em termos de população, seja de extensão, que o costume nos tornou familiar”⁵⁵. Assim, o que define antes de mais nada uma “paróquia”, é simplesmente sua dimensão. Se ele não precisa nem a superfície nem a densidade da população às quais ela pode pretender, é preciso supor que sua medida é dada pelos limites da experiência e do conhecimento individuais. Uma “paróquia” é formada por indivíduos e um território aos quais *eu posso me habituar* – isto é, que eu posso frequentar ou delimitar de maneira repetida, regular, e que me é possível, ao fazê-lo, conhecer intimamente ou em seus mínimos detalhes. Uma tal familiaridade é útil, porque ela permite a cada um fazer uma “inspeção geral” da “conduta de todos os outros”⁵⁶, e assim melhor exercer a justiça. Ora, porque “nós temos todos as mesmas faculdades”⁵⁷ e porque essas faculdades não são infinitas, as instituições políticas deveriam todas adotar a mesma forma e se fechar em torno de um “pequeno território”. “Os vizinhos são os mais bem informados sobre os problemas de todos e são perfeitamente iguais para reger-los”, escreve Godwin⁵⁸. Nesse quadro, um governo não é em nada necessário para cuidar de seus indivíduos, pois ninguém é mais qualificado do que outro para exercer a justiça, no sentido em que todos estão em condições de compreender, de avaliar as exigências de todos os outros e, se for o caso, de responder a elas.

⁵³ *Ibid.*, p. 543.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 552.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 545.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 545. Godwin fala de “uma inspeção geral que é exercida pelos membros de um círculo limitado sobre a conduta de cada um”.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 542.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 542.

Ora, em segundo lugar, essas pequenas comunidades, nas quais persistirão formas atenuadas de governo, terão necessidade de regular suas relações em duas circunstâncias precisas. De um lado, cada “paróquia” deverá instituir um “tribunal para julgar as ofensas dos indivíduos no interior da comunidade e as questões e os conflitos que concernem à propriedade que poderiam eventualmente aparecer”⁵⁹. No entanto, porque esse tribunal só fará um uso limitado da força, porque o território será estreito e as fronteiras entre “paróquias” serão porosas – zonas de trocas interindividuais ao invés de fricções –, poderá acontecer que os autores de iniquidades fujam e tentem se estabelecer em uma outra comunidade. Então, será talvez “necessário” que as “paróquias vizinhas” cooperem no que concerne à maneira de tratar o agressor. Contudo, conforme a sua crítica das promessas e dos contratos⁶⁰, Godwin afirma:

Mas não haverá então necessidade de um contrato expreso e ainda menos de uma autoridade central comum, para alcançar esse objetivo. A justiça geral e o interesse mútuo se mostraram mais capazes de unir os homens do que assinaturas e escudos⁶¹.

Assim, os homens esclarecidos, vivendo em diferentes “paróquias”, compreenderão por si mesmos seu interesse em harmonizar suas práticas penais e em colaborar para colocar a mão sobre os indivíduos cujos “hábitos” são em todo lugar prejudiciais. Eles não defenderão com inveja sua soberania, isto é, essa prerrogativa essencial, segundo o direito das nações, que permite aos Estados independentes julgar e punir como eles entendem os indivíduos presentes sobre seu território; e eles não contestarão o direito, para seus vizinhos, de penetrar aí para perseguir os indivíduos recalcitrantes. Desde então, no que concerne à circulação ou à migração dos homens injustos, a regulação entre as comunidades se completará por ela mesma. Godwin vai mesmo mais longe e sugere, nas linhas que seguem, que a criminalidade, tornando-se excepcional, as ocasiões de punir se farão muito raras, bem como os casos nos quais as paróquias deverão exercer coletivamente seu poder de punir. Com efeito, do fato de que os territórios se contraem, da transferência a todos os indivíduos do poder de inspecionar e avaliar a conduta dos outros, e por aí, da pressão da opinião pública, raros serão os homens que assumirão o risco de cometer atos injustos. De modo que a harmonização das

⁵⁹ *Ibid.*, p. 544-545.

⁶⁰ Sobre esse ponto, ver os capítulos II (“Do contrato social”) e III (“Das promessas”) do Livro III (p.212-230). Godwin se inscreve aqui, é claro, no lastro de David Hume, no Livro III do *Tratado sobre a natureza humana*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 545.

práticas penais não terá mais ocasião de existir, porque não haverá mais motivos para a repressão e para a punição.

Mas existirá, por outro lado, uma circunstância suplementar na qual as “paróquias” deverão se concordar. Com efeito, mesmo se conflitos têm muito poucas chances de emergir entre essas pequenas comunidades autônomas – e isso porque nenhuma, se ela é composta de indivíduos independentes e virtuosos, pode ser animada por um espírito de conquista – é, no entanto, necessário antecipar essa eventualidade, tão improvável seja ela. Godwin escreve:

Tão irracional quanto possa ser o conflito de uma paróquia com uma outra em um tal estágio da sociedade, não seria o menos possível. Por conseguinte, para tais urgências extraordinárias, disposições deverão ser tomadas. Essas urgências são similares, em sua natureza, às de uma invasão estrangeira. Elas podem apenas se proteger graças ao acordo de diferentes distritos declarando e, se necessário, aplicando pela força os imperativos da justiça⁶².

É preciso colocar talvez sobre a conta do embaraço de nosso autor seu silêncio quase completo sobre as modalidades das decisões e ações coletivas visando resolver conflitos. Com efeito, mesmo que extraordinárias, essas alianças não correriam o risco de reduzir a autonomia das diferentes comunidades e de ressuscitar um governo central? Como obrigar uma “paróquia” a aplicar a justiça, sem que emergja um exército ou uma polícia internacional? Quem seria autorizado a dizer o que é a justiça, quando ela não é formulada em nenhum texto de leis? Recusando certamente a retomar, por sua conta, essas questões espinhosas, já abundantemente discutidas por alguns autores do direito das nações, precisamente porque elas o conduzem sobre um terreno que ele recusa, Godwin se contenta em indicar, no capítulo seguinte, que as “assembleias nacionais” que serão estabelecidas para tratar das questões relativas às relações entre “paróquias” só deverão se reunir esporadicamente – em situação de crise ou no máximo uma vez por ano⁶³. Assim, esse dispositivo, brevemente evocado, poderia bloquear toda fixação ou todo estabelecimento de uma autoridade internacional. No entanto, à questão de saber por quem essas assembleias serão compostas, Godwin não dá nenhuma resposta. Não mais do que ele gasta energia para explicitar as vias pelas quais elas poderiam levar as “paróquias” refratárias a se submeterem aos “ditados da justiça”. Talvez ele tenha percebido que é precisamente a guerra entre as pequenas comunidades, ou contra

⁶² *Ibid.*, p. 546.

⁶³ *Ibid.*, p. 551.

estrangeiros, que será susceptível de fazer retornar pela janela o que elas teriam antes expulsado pela porta: a saber, essas instituições políticas complexas fazem a cama dos déspotas, que usam como argumento a incompetência dos homens para melhor sustentar sua legitimidade para governar.

Conclusão

Em qual sentido as paróquias deveriam, pois, constituir “uma única e grande república”? É preciso, de início, sublinhar que essa fórmula não designa o ponto de chegada ou o fim dos progressos da humanidade. A existência dessa “grande república” corresponde, ao contrário, à uma fase transitória, na qual persistem ainda relíquias de governo, tais como uma justiça penal comum, bem como “assembleias nacionais”. Essas não devem constituir, para isso, um poder centralizado; e o que deve garantir a ligação entre as “paróquias” é menos a reunião excepcional ou episódica de seus representantes do que as trocas interindividuais ou a emulação intelectual e moral que se desdobram através das fronteiras⁶⁴. Godwin não dá um nome específico à etapa seguinte da “história futura” da humanidade na qual, pode-se imaginar, os indivíduos não terão mais necessidade do artifício das fronteiras para exercer seu dever em um perímetro reduzido, na medida de seu poder de conhecer, tendo em vista a felicidade da totalidade da “espécie humana”.

É preciso igualmente notar que o que torna necessária a existência, mesmo que intermitente, dessas instituições, tais como as “assembleias nacionais”, é a possibilidade do conflito. Esse pode ter duas fontes: ele pode resultar seja de disputas internas – fortemente improváveis – entre as “paróquias”, seja de “invasões estrangeiras”⁶⁵. Isso significa que a “grande república” evocada por Godwin não tem e não pode ter extensão universal. Suas instituições políticas só serão necessárias durante o tempo em que existirão comunidades exteriores belicosas, isto é, compostas por indivíduos que não perceberam ainda seus verdadeiros interesses. Aos olhos do filósofo, desde o momento em que todos os homens terão compreendido a natureza de sua felicidade – o que ele julga totalmente possível – então a “grande república” não terá mais razão de ser. Trata-se de uma aliança defensiva, que não pode, sem contradição, se estender à uma escala mundial.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 543.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 546.

Pode-se lamentar, para acabar, que Godwin não tenha levado mais longe sua reflexão sobre as relações “inter-paroquiais”, na medida em que é precisamente o lugar mesmo onde se joga a possibilidade da dissolução do governo. A razão disso talvez seja a de que, espectador da Revolução, das guerras revolucionárias e contrarrevolucionárias, Godwin julgou ser mais oportuno, na *Investigação*, fazer levar sua pesquisa não para a regulação dos conflitos das comunidades por vir, mas antes para os meios de bloquear as violências de seu tempo. É por isso que a questão da exportação das instituições livres pelas armas interessa Godwin, com prioridade em sua obra, quando ele evoca as relações entre as nações. E o que ele se aplica em mostrar é que se trata de uma maneira errada de dar à justiça uma extensão universal – ou de uma má compreensão dessa exigência, que atravessa toda a obra, de agir em favor da felicidade da humanidade, desprezando as fronteiras existentes⁶⁶.

Referências Bibliográficas

- ADAIR, Philippe. “L’utilitarisme libertaire de William Godwin”, in *Revue française de sciences politiques*, n°6, 1992, p. 1008-1022.
- CLARK, John P. *The Philosophical Anarchism of William Godwin*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- CONSTANT, Benjamin. *De l’Esprit de conquête et de l’usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, in *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997.
- GODWIN, William. *Enquiry Concerning Political Justice, and its influence on General Virtue and Happiness*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
- KANT, Immanuel. *Opuscles sur l’histoire*, trad. S. Piobetta. Paris: Flammarion, 1990.
- KLEINGELD, Pauline. “Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteen-Century Germany”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, 1999, p. 505-524.
- KNÜFER, Aurélie. *Intervention et libération d’Edmund Burke à John Stuart Mill*. Paris: Classiques Garnier, 2017.
- KRAMNICK, Isaac. “On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England”, in *The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1, 1972, p. 114-128
- LAMB, Robert. “Was William Godwin a Utilitarian?”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 1, 2009, p. 119-141.

⁶⁶ Sobre esse ponto, ver KNÜFER, Aurélie. *Op. cit.*, p. 131-166.

McGEOUGH, Jared. “‘So Variable and Inconstant a System’: Rereading the Anarchism of William Godwin’s ‘Political Justice’”, in *Studies in Romanticism*, Vol. 52, No. 2, 2013, p. 275-309.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2012, p. 55.

Recebido em: 11/07/2017 – *Received in: 07/11/2017*

Aprovado em: 01/08/2017 – *Approved in: 08/01/2017*