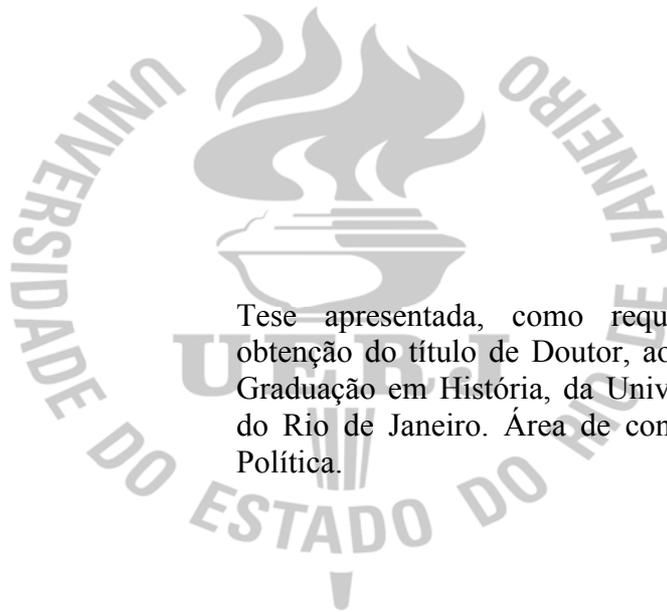


Fernando de Almeida Sá

**Senso moral e política:
uma história da idéia de fraternidade/humanidade
nos liberalismos dos séculos XVIII e XIX**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves

Rio de Janeiro
2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/A

S111 Sá, Fernando de Almeida.

Senso moral e política: uma história da idéia de fraternidade/humanidade nos liberalismos dos séculos XVIII e XIX / Fernando de Almeida Sá.- 2008.
297 f.

Orientadora: Lucia Maria Bastos Pereira das Neves.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Liberalismo – Séc. XVIII – XIX – Teses. 2. Fraternidade – Teses. 3. Humanidade – Teses. I. Neves, Lucia Maria Bastos Pereira das. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU-329.12

Este trabalho não pode ser reproduzido sem a autorização expressa do autor.

Assinatura

Data

Fernando de Almeida Sá

**Senso moral e política: uma história da idéia de fraternidade/humanidade
nos liberalismos dos séculos XVIII e XIX**

Tese apresentada, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor, ao Programa de
Pós-Graduação em História, da Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração:
História Política.

Aprovado em: 15 de agosto de 2008

Banca Examinadora:

Profª Drª Lucia Maria Bastos Pereira das Neves (Orientadora)
Departamento de História da UERJ

Profª Drª Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira
Departamento de História do CEHCP/ISCTE – Lisboa – Portugal

Profª Drª Lucia Maria Paschoal Guimarães
Departamento de História da UERJ

Prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves
Departamento de História da UFF

Prof. Dr. Oswaldo Munteal
Departamento de História da UERJ

Rio de Janeiro
2008

DICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a Herbert de Souza, o Betinho, um exemplo de vida voltada conscientemente para realizar a utopia política da fraternidade.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro pelo apoio que recebi de coordenadores, professores e funcionários para realizar este trabalho.

Agradecimentos especialíssimos à minha orientadora, Professora Lucia Maria Bastos Pereira das Neves, que, pacientemente, orientou a pesquisa de um neófito no campo da História, enfrentou todas as dificuldades apresentadas no decorrer do trabalho e, sempre com muita perspicácia, propôs excelentes soluções quando os impasses se tornavam evidentes. Agradecimentos especiais aos professores doutores que generosamente aceitaram participar das bancas de Qualificação e de Defesa de Tese, particularmente aos professores Lucia Maria Paschoal Guimarães e Guilherme Pereira das Neves, que nos acompanharam desde o primeiro momento. Minha particular gratidão à Professora Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, que se dispôs, em primeiro lugar, a ler o nosso trabalho e, mesmo depois de ter feito isso, a cruzar o Atlântico para também participar da banca de Defesa de Tese. Ao Professor Oswaldo Munteal, companheiro de magistério em duas instituições de ensino superior que, diante das minhas vacilações sempre me estimulou a enfrentar o desafio de trabalhar sobre um tema escorregadio tal como é a idéia política de fraternidade. Ao Professor e amigo César Romero Jacob, diretor do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio durante o período em que desenvolvi essa pesquisa, pela solidariedade pessoal e institucional. Ao Professor Felipe Gomberg, colega de trabalho na Editora PUC-Rio, sempre gentil e eficiente. Aos Professores Noéli Correia de Melo Sobrinho, Aluizio Alves Filho, Antonio Edmilson Martins Rodrigues, José Carlos Rodrigues e Tania Maria Bessone da Cruz Ferreira, que gentilmente também se dispuseram a participar desse processo.

Ao pesquisador Sérgio de Carvalho Pachá, amigo de longa data, que abriu as portas da Biblioteca da Academia Brasileira de Letras às minhas pesquisas.

Agradecimentos muito particulares a todos aqueles familiares e amigos que por sempre ficarem do lado esquerdo do peito, nos cercaram de um afeto fundamental para que eu conseguisse terminar a pesquisa: carinhosamente à Maria Júlia, fraternalmente à Regina, especialmente a Rodrigo, Isabel e D. Arminda, pelo apoio e solidariedade.

RESUMO

Sá, Fernando de Almeida. *Senso moral e política: uma história da idéia de fraternidade/humanidade nos liberalismos dos séculos XVIII e XIX.*

O objetivo deste trabalho é apresentar uma história da idéia política de fraternidade/humanidade nos liberalismos dos séculos XVIII e XIX. Para isso, usamos uma metodologia de pesquisa histórica que aproxima as Escolas de Bielefeld e Cambridge, ou seja, um método que contempla as idéias, os conceitos e seus respectivos contextos históricos. Para compreender a trajetória dessa idéia, tão incisiva durante a Revolução Francesa e que se esvaiu durante a modernidade, ao contrário de liberdade e igualdade, selecionamos algumas obras de autores clássicos da filosofia política e cujos pensamentos ajudaram a formar o conjunto de idéias do que hoje é chamado de liberalismo: John Locke, Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau e John Stuart Mill. Em seguida, voltamos nossos olhos para o Brasil e dedicamos nossa pesquisa à vida e obra de Joaquim Nabuco, militante político e autor liberal do século XIX, que se dedicou à luta pelo fim da escravidão em nosso País.

Palavras-chave: Fraternidade. Humanidade. Liberalismos dos séculos XVIII e XIX. John Locke. Adam Smith. Jean-Jacques Rousseau. John Stuart Mill. Joaquim Nabuco.

ABSTRACT

Sá, Fernando de Almeida. *Moral Sense and Politics: a history of the idea of fraternity/humanity in the liberalism of the eighteen and nineteen centuries.*

The objective of this work is to present a history of the political idea of fraternity/humanity in the liberalism of the eighteen and nineteen centuries. For this, we have used a methodology of historical research that approximates the Schools of Bielefeld and Cambridge, that is, a method that contemplates the ideas, concepts and their respective historical contexts. To understand the trajectory of this idea, so effective during the French Revolution, and that has vanished during modernity, contrary to freedom and equality, we have selected some works and classical authors of political philosophy and whose thoughts, helped to form the set of ideas of what today is called liberalism: John Locke, Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau and John Stuart Mill. Then, we turn our eyes to Brazil and devote our research to the life and work of Joaquim Nabuco, a political activist and a liberal author of the nineteenth century, who devoted to the fight for the end of slavery in our country.

Keywords: Fraternity. Humanity. Liberalism of the Eighteen and Nineteen centuries. JohnLocke. Adam Smith. Jean-Jacques Rousseau. John Stuart Mill. Joaquim Nabuco.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. A IDÉIA DE FRATERNIDADE POLÍTICA E OS LIBERALISMOS.....	29
1.1 A idéia de fraternidade: história e etimologia.....	30
1.2 Uma idéia em disputa.....	39
1.3 Fraternidade: o que dizem os dicionários.....	41
1.4 Os liberalismos dos séculos XVIII-XIX e seus pensadores clássicos.....	57
1.4.1 <u>Individualismo</u>	61
1.4.2 <u>Contratualismo</u>	66
1.4.3 <u>Liberdade</u>	69
1.4.4 <u>John Locke</u>	72
1.4.5 <u>Adam Smith</u>	76
1.4.5.1 Adam Smith e os iluministas escoceses.....	79
1.4.5.2 A sociedade escocesa.....	83
1.4.5.3 Smith e Hume.....	87
1.4.6 <u>Jean-Jacques Rousseau</u>	92
1.4.7 <u>John Stuart Mill</u>	98
2. A IDÉIA DE FRATERNIDADE NOS LIBERALISMOS DO SÉCULO XVIII: LOCKE E SMITH.....	103
2.1 John Locke (1632-1704).....	104
2.1.1 <u>Carta acerca da tolerância (1689): religião e política em Locke</u>	104
2.1.2 <u>Ensaio acerca do entendimento humano (1690): filosofia em Locke</u>	111
2.1.3 <u>Dois tratados sobre o governo (1690): política em Locke</u>	116

2.1.3.1	Poder político.....	116
2.1.3.2	Estado de natureza e auto-preservação.....	127
2.1.3.3	Propriedade e sociedade civil.....	134
2.2	Adam Smith (1723-1790)	141
2.2.1	<u>A economia e a política</u>	141
2.2.2	<u>Lei e política</u>	150
2.2.3	<u>Os sentimentos morais</u>	153
3.	A IDÉIA DE FRATERNIDADE NOS LIBERALISMOS DO SÉCULO XIX: ROUSSEAU E MILL	167
3.1	Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)	168
3.1.1	<u>Os Discursos</u>	168
3.1.2	<u>A educação cívica</u>	175
3.1.3	<u>A vontade e o contrato</u>	176
3.2	John Stuart Mill (1806-1873)	189
3.2.1	<u>A liberdade</u>	189
3.2.2	<u>Senso moral e política</u>	193
3.2.3	<u>A democracia representativa</u>	196
3.2.4	<u>Utilitarismo</u>	203
3.2.5	<u>O progresso humano</u>	205
3.3	Os quatro autores em diálogo	209
3.3.1	<u>Tolerância</u>	210
3.3.1.1	Tolerância política.....	217
3.3.2	<u>Escravidão</u>	219

4.	UMA IDÉIA DE FRATERNIDADE/HUMANIDADE NO BRASIL DO SÉCULO XIX: O ABOLICIONISMO DE JOAQUIM NABUCO.....	227
4.1.	As origens.....	228
4.2.	As idéias liberais.....	231
4.3.	Liberalismo, escravidão e república.....	232
4.4.	O centro e a periferia.....	236
4.5.	O abolicionismo.....	239
4.6.	Monarquia e república.....	245
	CONCLUSÕES.....	249
	REFERÊNCIAS.....	280
	APÊNDICE.....	297

INTRODUÇÃO

Por fim, é a fraternidade, na tríade de abstrações, a que menos profundamente mergulha as suas raízes no pensamento do Iluminismo: pode-se escrever uma história da idéia de liberdade, ou de igualdade, no século XVIII. É menos fácil escrever a história da fraternidade.¹

Em comparação com as idéias de liberdade e de igualdade, a idéia de fraternidade recebeu menor atenção na teoria da democracia.²

¹ Mona Ozouf. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 718.

² John Rawls. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 105.

O que aconteceu com a idéia política de fraternidade durante a modernidade? Qual foi a razão para que a idéia de fraternidade tenha sido praticamente ignorada nos escritos de filosofia política mais recentes? Essa omissão da fraternidade política significa o definitivo triunfo do individualismo como marca registrada do homem moderno?

A política pode ser entendida, ao mesmo tempo, como ciência e arte, se por um lado é a ciência que determina o objeto da sociedade civil e que indica os meios habituais de se atingir o bem comum, por outro, também é a arte de governar um povo e dirigir suas relações com outras nações. Sob esses dois aspectos a política tem relações obrigatórias com a ética, pois o Estado, como comunidade que se fundamenta nos fins da existência humana, tem como uma das suas principais funções realizar o mínimo ético da convivência entre os homens. Se a política tem relações indissolúveis com a ética, qual a percepção do senso moral³ sobre esta relação, no campo da filosofia política, durante a modernidade?

A idéia de fraternidade está claramente colocada ao lado da liberdade e da igualdade no primeiro artigo da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, proclamada pela ONU (Organização das Nações Unidas), em 1948, que diz:

Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.⁴

Exatamente um século antes a Constituição francesa de 1848 afirmava no inciso IV do seu Preâmbulo: “IV- Ela tem por princípio a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade”. Já em 24 de abril de 1793 na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, proposta por Maximilien Robespierre (1758-1794) e impressa por ordem da Convenção Nacional, a idéia de fraternidade política já se expressava no artigo XXXV: “Os homens de todos os países são irmãos, e os diferentes povos devem se auxiliar mutuamente segundo seu poder, como os cidadãos de um mesmo estado”⁵.

³ A expressão senso moral quase sempre aparece ao lado de consciência moral. No entanto, consciência moral tem origem na antiguidade, cujo primeiro registro atribui-se a Demócrito que usa a palavra *syneidesis* que será traduzida para o latim por *conscientia*. Já senso moral diz respeito a sentido/sentimento e surge no século XVIII no âmbito do Iluminismo escocês, e será usada particularmente por Francis Hutcheson, David Hume e Adam Smith como a faculdade que, após a percepção da qualidade moral das nossas ações, nos faz experimentar um sentimento de aprovação ou condenação. Essa qualidade moral é mais exatamente e no seu aspecto positivo a benevolência, ou seja, a propriedade que têm nossas ações de contribuir ou não para o bem do gênero humano. A aprovação e a reprovação dos nossos atos assim são, portanto, os objetos do senso moral. Ver: Adela Cortina e Emilio Martinez. *Ética*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005. p. 66.

⁴ Micheline R. Ishay. *Direitos humanos: uma antologia*. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo; Edusp, 2006. p. 650.

⁵ Slavoj Zizek. *Robespierre – Virtude e terror*. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 130.

O lema “liberdade, igualdade, fraternidade”, para os revolucionários franceses, representou um rompimento com a ordem política existente. Se para alguns desses revolucionários as palavras representavam uma rejeição à cultura cristã então dominante, para outros a inclusão da palavra fraternidade foi uma simples maneira de expressar solidariedade, subsumida nos conceitos de justiça ou comunitarismo. O filósofo político John Rawls (1921-2002) pensou a fraternidade como balizador do “princípio de diferença”, onde o pensador norte-americano defende que a distribuição das vantagens sociais deve ser desigual, contemplando aqueles que possuem menos com uma parcela maior dos bens produzidos numa sociedade⁶. Outros ainda encontraram a idéia de fraternidade subsumida nos conceitos de liberdade e igualdade.

A idéia de fraternidade está ligada irremediavelmente a um núcleo de valores que nos remetem à formação das comunidades, tais como: empatia, inclusão, cooperação, compromisso, responsabilidade, confiança, imparcialidade, equidade. Esses elementos da fraternidade se interrelacionam e costuram o verdadeiro sentido político da idéia ou do conceito. Por outro lado, também como consequência desta interrelação, é possível considerar os limites da fraternidade.

Ao contrário de um vago sentimento, para que a idéia de fraternidade possa ser claramente formulada, as diferentes concepções implícitas em usos que se apóiam sobre uma ou outra das referências citadas devem ser analisadas. A história política pode então se dedicar a elucidar qual é a concepção mais coerente, de modo similar ao trabalho que ela realiza, há muito tempo, em relação aos princípios liberdade e igualdade.

Efetuada pelos historiadores, essa é uma tarefa complementar ao trabalho paciente de reconstrução dos usos, mas não se resume a isso. Além de seguir o caminho desta idéia na retórica política, também é produtivo ir contra a corrente, ou seja, analisar o funcionamento da idéia como metáfora viva⁷. Revelar a relação metafórica que há entre a referência familiar, indutora de sentido, e o campo conceitual político. Desta forma, é possível revelar, ao mesmo tempo, o potencial semântico trazido pela imagem dos irmãos e sua superação conceitual no político.

O que vai caracterizar uma metáfora viva para a idéia de fraternidade entre os cidadãos é, ao mesmo tempo, a presença da imagem da família e a evidência de que não somos uma

⁶ John Rawls. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 64.

⁷ Paul Ricouer. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

Exprimindo uma tensão, a metáfora não é simples comparação: ela funciona sobre o modo duplo da similitude e da disparidade; por meio da justaposição inesperada dos termos, ela traz à tona tanto o seu espaço de incompatibilidade quanto a sua afinidade.

família. Ao contrário, o que é implícito da relação política é uma ligação impessoal com o outro e não a proximidade do irmão. No entanto, a necessidade de considerar o outro na relação de cidadania como qualquer um que tem direitos concretos a recursos que devem ser compartilhados, constitui uma tensão essencial para o político, que se exprime pela metáfora fraternal. A tensão é instaurada entre o ponto de vista impessoal – que define instituições eqüitativas que se baseiam no valor igual de todos – e o ponto de vista de cada um sobre o que eles consideram ser o sentido da sua própria vida e o sentido da vida dos outros. Assim, a fraternidade política apresenta o problema de estabelecer a relação justa entre a perspectiva pessoal e as instituições que permitam fazer justiça conforme a importância de cada um, sem exigir sacrifício material ou simbólico inaceitável de nenhum deles.

A relação entre todos os irmãos e seu pano de fundo, a família, alimenta a idéia de fraternidade por dois conjuntos de referências, cuja presença conjunta exprime esta tensão essencial ao político: por um lado, todos os irmãos recebem uma parte dos bens familiares limitados. Na distribuição da partilha, a fraternidade é a justiça distributiva concreta, que fornece os recursos necessários para que cada irmão possa ter e exercer suas características. Desse ponto de vista, a fraternidade baseia-se principalmente na noção de reciprocidade de uns irmãos para com os outros, na reciprocidade de reconhecimento e na reciprocidade de direitos e deveres. Por outro lado, os irmãos tomam parte nos bens simbólicos e materiais familiares e adotam uma perspectiva sobre a equidade das normas que geram sua distribuição. Os irmãos, quando participam dos benefícios e dos deveres da família, não o fazem em situação de homogeneidade perfeita de critérios nem de igualdade absoluta. A família, ao contrário, é o lugar onde cada um é tratado como indivíduo, onde cada irmão se diferencia dos outros. O princípio distributivo não teria necessidade de ser formulado se não fosse considerada esta outra característica, ou seja, as perspectivas que cada um dos irmãos tem tanto em relação a seus próprios interesses quanto em relação aos interesses do grupo. Assim como o lugar da família, esta identidade não implica uniformidade, nem dos interesses, nem da definição desses interesses, nem da disposição para sacrificá-los em uma perspectiva de altruísmo, nem, enfim, do que se considera que o altruísmo exige.

A segunda dimensão da fraternidade, quando aplicada ao domínio do político, diz respeito à maneira como são geridos, não somente os conflitos quanto à distribuição de bens e recursos escassos, mas, também, os conflitos quanto à lista dos bens fundamentais que devem ser objeto de uma distribuição particularmente rigorosa (conflitos que nascem da ausência de uma homogeneidade perfeita de critérios e concepções da vida boa). Ou seja, nessa segunda perspectiva a fraternidade diz respeito aos conflitos não somente quanto às modalidades de

partilha, mas também quanto aos próprios bens a serem partilhados. Diz respeito ao conteúdo da justiça distributiva na perspectiva de cada um.

Uma sociedade será considerada tão mais fraterna quanto suas instituições permitirem que cada um se reconheça melhor não apenas do ponto de vista dos valores essenciais sobre os quais eles se baseiam, mas também em virtude dos quais a partilha dos recursos é efetuada. Nessas duas dimensões, partilha e identidade, a fraternidade apresenta a questão das condições nas quais a sociedade é considerada justa. Em uma determinada sociedade, a fraternidade obriga que apresentemos concretamente o problema das condições de compatibilidade, dos princípios de justiça e de tolerância. Conforme essa perspectiva, toda divisão de recursos escassos que não levar em conta a dimensão identitária e a maneira pela qual essa dimensão dificulta a percepção dos valores essenciais que afetam a lista de bens a serem compartilhados seria injusta.

Fraternidade e humanidade

Podemos admitir, portanto, que a importância da fraternidade está no mesmo nível de liberdade e igualdade na busca pela felicidade em uma sociedade. Os elementos que constituem a fraternidade são fundamentalmente valores políticos e morais, valores que as sociedades aspiram, mas que raramente alcançam. Estamos praticamente diante de uma utopia política. Cada um desses valores interage com liberdade e igualdade, ao mesmo tempo em que estão interagindo com outros valores fraternais.

O primeiro valor da fraternidade é reconhecer que existem pessoas que fazem parte da nossa sociedade, mas que precisam de proteção especial e com as quais nós temos um compromisso. Alguns grupos vulneráveis precisam de medidas excepcionais para que possam desempenhar um papel mais significativo na comunidade. De um lado, para uma democracia liberal isso indica a noção de empatia. Por outro, esse aspecto da fraternidade informa sobre o nosso entendimento de igualdade – o Estado pode discriminar indivíduos por não ser capaz de providenciar medidas que contemplem suas necessidades especiais. Mas, o direito à igualdade, não reconhecido em consequência da omissão do Estado, pode ser caracterizado como uma discriminação. A noção de inclusão, um dos aspectos da fraternidade, é essencial para o próprio funcionamento de uma sociedade democrática e pluralista. Este aspecto da fraternidade deve ser refletido na lei, com obrigações impostas a indivíduos bem sucedidos para assistir as pessoas que estão em desvantagem ou que necessitam de cuidados ou proteção.

Em certas relações com outros povos, fraternidade também é o reconhecimento de que uns se obrigam a fazer mais do que aquilo que é meramente igualitário ou apenas uma forma de respeitar a sua liberdade. Cria a noção de que os indivíduos, assim como a sociedade, não podem ficar isolados no seu direito à “liberdade”, de uma forma iníqua ou injusta para os outros. A estrutura da sociedade civil é baseada em considerar cada um dos nossos vizinhos de uma maneira íntegra, de forma que se estabeleça naturalmente uma relação de confiança. Este aspecto da fraternidade, ligado ao conceito de inclusão, pode resultar em sanções contra aqueles que ocupam postos de confiança na sociedade e abusam dessa confiança. Desde que isso esteja de acordo com a consciência da sociedade, justiça, igualdade, equidade e confiança operam simultaneamente para garantir o seu bom funcionamento.

A diferença entre liberdade e igualdade, por um lado, e fraternidade, por outro, se traduz naquilo que forma os valores que promovem a livre associação entre indivíduos, considerando-se essa livre associação como a expressão da cooperação entre os indivíduos na sociedade. A cooperação pode ser caracterizada, por exemplo, pela distribuição dos interesses e permite a repartição dos recursos da comunidade de acordo com objetivos comuns. Associação isoladamente conota um simples fato: as pessoas estão conectadas umas com as outras. Cooperação conota algo mais: pessoas que estão conectadas podem trabalhar juntas para alcançar um objetivo comum. Porém, o mais importante nesse aspecto da fraternidade não é que as pessoas trabalhem juntas, mas que as pessoas saibam que estão trabalhando juntas por um objetivo comum. Assim, fraternidade indica não apenas a consciência de que um bem comum pode ser obtido pela cooperação, mas também um desejo de alcançar este bem comum.

Inclusão, equidade, confiança, cooperação, empatia, compromisso e responsabilidade, todos esses valores que se expressam como aspectos da idéia de fraternidade, podem ser percebidos permanentemente interagindo com liberdade e igualdade. O resultado desse processo, ou o resultado que aspiramos, é uma sociedade mais justa e fraterna.

Se voltarmos nosso olhar para a Revolução Americana e para a história das relações complexas entre as duas grandes revoluções do fim do século XVIII, um dos aspectos que podemos verificar é que o nascimento da questão social na Revolução Francesa não é o reflexo de uma orientação mais igualitária do que a da Revolução Americana, mas de uma nova percepção do problema da pobreza, que transforma a fraternidade num sentimento público. Na Declaração de Independência, a própria igualdade é um princípio maior (os homens foram criados iguais) e, sobretudo, o que impressionava os americanos que conheciam a Europa era o fato de a extrema desigualdade que ali se encontrava constituir um

obstáculo maior à instauração da liberdade, enquanto, inversamente, a relativa igualdade e ausência do pauperismo que existiam na América eram as melhores garantias para a sobrevivência da República. É nisso que, segundo Hannah Arendt⁸, a Revolução Francesa se adianta sobre todas as revoluções posteriores; se ela não coloca no primeiro plano a busca da liberdade, não é porque superestima o valor da igualdade, mas porque se submete ao jugo da necessidade, colocando em primeiro plano as necessidades vitais.

Nesse sentido, a fraternidade não contesta o princípio da democracia. Ao contrário, ela o cumpre, porque recusa que o indivíduo se encerre apenas em suas condições concretas de existência. Ela postula a idéia de humanidade no interior da idéia de individualidade, acrescenta aos direitos individuais um direito social, inscreve a Revolução social na lógica da Revolução política.

Idéias, conceitos e contextos

Os historiadores que se dedicam a estudar os fenômenos culturais e políticos na sociedade, apenas recentemente passaram a considerar a possibilidade de compreensão do mundo social por meio da linguagem. Muitas das questões que durante anos mobilizaram esses especialistas foram recuperadas por meio de um novo olhar. Fatores como o ressurgimento da história política, de uma interdisciplinaridade metodológica, e o destaque dado às questões relacionadas com a linguagem, o léxico e os conceitos caracterizam essa retomada. Assim, enfatizar a natureza eminentemente discursiva de fenômenos como povo, cidadania e nação, por exemplo, nos leva a fazer do processo de formação histórica das idéias e dos conceitos um projeto importante de pesquisa e fundamentação da teoria social.

Entidades mentais historicamente constituídas, os conceitos são portadores de uma impureza que tem origem na sua ampla e conflituosa gestação social e que não podem ser eliminadas recorrendo-se ao artifício de se usar definições simples e unitárias. As questões de vocabulário estão assentadas de maneira profunda nos conflitos de poder e ocupam um lugar privilegiado nesse campo, como aprendemos com a filosofia da linguagem do século XX. Uma vez que o conceito é resultado de uma realidade dúbia e impura, serve de vínculo entre a linguagem e o mundo fora da linguagem e, ao longo da sua história, vai contaminando e sendo contaminado pela vida real. Assim, o historiador das idéias ou conceitual deve se

⁸ H. Arendt. *Essai sur la Révolution*. Paris: Gallimard, 1967. p. 43.

interpor entre os textos e os objetos e é neste intervalo que se constitui o ponto de conexão entre as palavras e as coisas.

É necessário advertir, porém, que nem todas as palavras podem ser consideradas conceitos. Merecem ser chamados de conceitos apenas aqueles termos que incorporam uma pluralidade de significados em disputa e que englobam nesse mesmo significante um rico contexto histórico, social e político. Termos que apresentam uma dupla face, descritiva e desiderativa, que são designados pelas noções complementares de *espaço de experiência* e *horizontes de expectativas*. Ao mesmo tempo em que essas palavras designam realidades estabelecidas, também apontam para realidades virtuais ou prematuras. De fato, no momento em que se enunciam, não são nada além que antecipações ou projetos de futuro. Principalmente em tempos de grande crise ou revoluções culturais, o aspecto dinâmico e projetivo dos conceitos faz deles fatores de mudança social, além de reflexos dessas mudanças:

(...) a elaboração da Revolução francesa pela filosofia da história conduziu a uma nova ordenação das experiências e expectativas. A diferença entre todas as histórias até então existentes e a história do futuro ficou temporalizada em um processo no qual se considerava um dever humano intervir através da ação⁹.

Com origem na modernidade, a mutação conceitual acabou por submeter os conceitos a processos de democratização, temporalização, ideologização e politização. Embora nem sempre com uma cronologia coincidente, entre meados do século XVIII e meados do XIX (final do Iluminismo e vitória do liberalismo)¹⁰, em toda a Europa a gestação de novas idéias fez com que o paradigma conceitual antigo se transformasse para dar lugar a um novo código lingüístico ou a uma nova gramática ideológica que, em linhas gerais, continuam sendo os nossos até hoje. A compreensão desse processo complexo exige que o pesquisador considere o dinamismo da língua como reflexo de uma sociedade em transformação, perceba a relação idéias-palavras-coisas, e tenha em mente sua capacidade de programar o futuro e delimitar os horizontes de nossas próprias experiências.

⁹ R. Koselleck. *historia/Historia*. Madri: Editorial Trotta, 2004. p. 79.

¹⁰ Inicialmente concebida por R. Koselleck como uma palavra-chave num projeto elaborado para obter recursos para o *lexicon Geschichtliche Grundbegriffe* (agora será referido aqui como GG), que então organizava, o conceito de *Sattelzeit* (período sela – 1750/1850) não é uma noção ontológica, nem está vinculada a uma única linguagem nacional. Esta periodização é somente um meio de definir o foco do GG e tornar seus objetivos mais exequíveis. Pois este léxico busca determinar como os oradores alemães perceberam, conceituaram e incorporaram ao seu vocabulário aquelas mudanças aceleradas que aconteceram entre o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial.

A Escola de Bielefeld

Criada na cidade alemã de Bielefeld no final dos anos 1960, os nomes de Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck estão originalmente ligados à escola da *Begriffsgeschichte* (história dos conceitos)¹¹, e se solidifica com a pesquisa e produção de três grandes dicionários: *Conceitos básicos de história. Um dicionário sobre os princípios da linguagem político-social na Alemanha*; *Dicionário de filosofia de princípios históricos*; e *Manual de conceitos político-sociais na França, 1680-1820*¹².

A história da tradução e da recepção de conceitos, segundo R. Koselleck, mostra que estes são mais que evidências lingüísticas da continuidade e da mudança social. Ao definirem estruturas extra-lingüísticas, os conceitos influenciam e também são influenciados pelos eventos políticos. Na medida em que continuam a ser aplicáveis, quaisquer que sejam suas variações, seus usos também são afetados por forças que estão situadas fora do mundo da linguagem, tal como as estruturas políticas e sociais. Como não podem ser transformadas do dia para a noite, essas estruturas acabam por limitar as mudanças provocadas por eventos políticos e sociais. Portanto, a *Begriffsgeschichte* registra mais do que a simples seqüência de atos de fala únicos realizados em situações específicas; mas registra também o conjunto de estruturas reproduzíveis de longa-duração, armazenadas na linguagem, que estabelecem as precondições para conceituar os eventos. “Oligarquia”, por exemplo, apesar das grandes mudanças, é um conceito que, embora onipresente e exclusivo de outras formas em nosso século, já existia em Atenas. Perguntar que camadas de significado persistem, são traduzíveis e podem ser aplicadas de novo; que linhas de significado são descartáveis; e que camadas novas são acrescentadas é a função da *Begriffsgeschichte*.

As traduções de conceitos básicos desempenharam um papel central na história de comunidades, estados, associações, exércitos, empresas, igrejas, seitas e partidos, uma vez que membros da mesma comunidade podem usar linguagens diferentes. Esse era o caso, por

¹¹ Em texto publicado em 1967 R. Koselleck define seu projeto de história conceitual a partir de uma série de perguntas: 1. Até que ponto era comum o uso do termo?; 2. Seu sentido era objeto de disputa?; 3. Qual era o espectro social de seu uso?; 4. Em que contextos aparece?; 5. Com que outros termos aparece ligado e de que forma, como complemento ou como oposição?; 6. Quem usa o termo, com que objetivos e a quem se dirige?; 7. Por quanto tempo esteve em uso?; 8. Qual é o valor do termo dentro da estrutura da linguagem política e social da época?; 9. Com que outros termos se superpõe?; 10. Seu sentido, ao longo do tempo, converge com o de outros termos? Ver R. Koselleck. “Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 11, p. 81-99.

¹² *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart, 1972-1997); *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basiléia, 1971-); *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820* (Munich, 1985-).

exemplo, de quando o latim e as línguas vernáculas eram faladas dentro do mesmo Estado pela Igreja e pelas chancelarias estatais. Uma situação como essa exige que se distinga entre os atores de fato e os conceitos básicos usados por estes atores, freqüentemente traduzidos do latim, para suas ações efetivas, administrativas e legais.

Para quem estuda uma linguagem é sempre um bom teste perguntar onde e quando os conceitos foram substantivados, ou seja, quando deixou de ser imperiosa a presença de um sujeito para se proferir sentenças que empregam termos como Cidadania, Democracia, Soberania, Estado, Constituição, História, Povo, Progresso e Revolução. Esses conceitos atingiram um *status* anteriormente inexistente depois que passaram a ser tratados como sujeitos, como atores históricos.

Além disso, como toda linguagem incorpora palavras emprestadas, apropriadas de fontes estrangeiras através da tradução, os métodos empregados na *Begriffsgeschichte* não podem ser vistos como sendo aplicáveis na análise de apenas uma linguagem. Ao contrário, as comparações são inevitáveis e isso é especialmente verdadeiro em relação aos conceitos básicos.

Embora seja bem conhecida a explosão de neologismos no período que vai de 1750 a 1850 na Europa (*Sattelzeit*), ela ainda não foi adequadamente estudada a partir da perspectiva da mudança política e social. Não é um mero capricho de erudição filológica pensar historicamente os conceitos e termos fundamentais, mas uma via para se conhecer mais adequadamente o tempo presente. Qualquer propósito de fixação de um quadro categorial definitivo, que nos leve à ilusão da unicidade, é inviabilizado pelas inevitáveis historicidade e dinâmica das sociedades e a simples constatação de que nossos conceitos estão em mudança constante.

A hermenêutica, ao focar o aspecto normativo da política, pode ser de grande ajuda como freio ao dogmatismo, pela sua capacidade para relativizar toda finalidade conceitual e ressaltar o valor e a necessidade do pluralismo. Como afirmou H-G. Gadamer, não existe um presente privilegiado ou perspectiva temporal que possa reclamar para si o caráter (único) do ponto de vista correto, a partir do qual se deve fixar uma versão definitiva dos fatos do passado:

Um pensamento verdadeiramente histórico tem de pensar ao mesmo tempo a sua própria historicidade. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico, que é objeto de uma investigação progressiva, aprenderá a conhecer no objeto o diferente do próprio e conhecerá assim tanto um como outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual

permanece tanto a realidade da história como a realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar na própria compreensão a realidade da história. Ao que é exigido com isso, eu chamo de “história efetual”. Entender é, essencialmente, um processo de história efetual¹³.

A Escola de Cambridge

Sob a influência da filosofia lingüística de Wittgenstein e da teoria dos atos da fala de J. L. Austin e J. Searle, criada na Universidade de Cambridge, há cerca de 40 anos, essa escola de pensamento teve entre suas virtudes, fazer uma denúncia contra muitas das imperfeições que vinham impedindo o desenvolvimento da história das idéias. Partindo do pressuposto que é possível identificar “questões políticas perenes” muitos historiadores, projetavam sobre o material histórico seus próprios conceitos, criando enormes distorções sobre o sentido original dos textos do passado. Centrar a história do pensamento não nas idéias em si, mas no *como* e no *para quê* foram usadas pelos agentes humanos que, no passado, usaram idéias e palavras com diferentes objetivos, foi a proposta de Quentin Skinner para se livrar dessa verdadeira armadilha metodológica. Skinner desenvolve um método que pretende restituir o significado do texto em sua alteridade e singularidade e pressupõe que isso só é possível a partir da reconstrução do seu contexto intelectual.

Já os trabalhos de John G. A. Pocock, embora partam das mesmas bases teóricas, dirigem seu foco mais para a análise das linguagens ou dos discursos políticos, nos quais ficam inteligíveis os atos de fala singulares. Em outras palavras, os textos devem ser interpretados no contexto de um idioma particular, ou paradigma que, por sua vez, estaria intimamente vinculado com o mundo das experiências de seus falantes e com a maneira como estes reinterpretem os acontecimentos e autores do passado. Se tomamos, por exemplo, o paradigma de uma linguagem liberal conservadora *versus* o paradigma de uma linguagem socialista revolucionária, cada uma dessas linguagens só se constitui no veículo fundamental da argumentação política para um grupo mais ou menos amplo de indivíduos, se conseguem ser compreendidas como um sistema de sentido ou matriz lingüística, capaz de gerar um grande número de enunciados coerentes entre si.

Estudar as linguagens ou discursos, que são estruturas complexas e cujos componentes existem simultaneamente no tempo, é apostar no sincrônico. Verificar o estado da linguagem em um determinado período – ou no complexo de linguagens em interação – estabelecer o

¹³ H-G. Gadamer. *Verdade e método* - Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 2ª edição. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 448.

contexto no qual um determinado autor começou a construir o seu texto, a sua oração ou a sua participação em alguma conversa ou algum debate, é o interesse deste grupo de historiadores. Estão verdadeiramente empenhados em desvendar no que a linguagem influenciou o escritor ao modelar o seu discurso e no que o escritor pode ter feito na, com e, particularmente, para a linguagem através dos atos realizados dentro dela e em contato com ela.

Esses acadêmicos de língua inglesa se preocupam com a história de textos e contextos, das estruturas de linguagem e dos usos que delas se fez. Enfatizar seus estudos nas performances particulares de escritores e oradores individuais leva-os a estabelecer um mundo de linguagem sincronicamente existente, para então verificar como este mundo estava sendo usado no momento e como estava sendo modificado no curto prazo. Dessa forma, estão comprometidos tanto com o dinâmico quanto com o estático, mas operam melhor com a definição do caráter das inovações no sincrônico do que com o rastreamento do padrão de mudanças de duração mais longa no diacrônico. Ou seja, com a passagem de um mundo no qual certas coisas podiam ser ditas, para outro no qual só seria possível dizer outras coisas, ou com a articulação dos padrões de linguagem inerentes aos sucessivos momentos daquele processo de mudança. De fato, padrões de mudança de longa duração no uso da linguagem são difíceis de serem reduzidos às performances de autores identificáveis e prestam-se melhor à descrição em termos ou do implícito, ou do ideal – ambos passíveis de equívocos. Isto tudo possui um conjunto definido de conotações ideológicas e é parte daquela crítica do excesso de confiança no conhecimento do curso da história que caracteriza esta era pós-revolucionária.

O método de Skinner e Pocock, e que deve ser destacado, é que seu uso impõe ao pesquisador considerar seriamente a questão do vocabulário e as convenções lingüísticas da época estudada.

Pois compreender as questões que um pensador formula, e o que ele faz com os conceitos a seu dispor, equivale a compreender algumas de suas intenções básicas ao escrever, e portanto implica esclarecer exatamente o que ele pode ter querido significar com o que disse – ou deixou de dizer. Quando tentamos situar desse modo um texto em seu contexto adequado, não nos limitamos a fornecer um “quadro” histórico para nossa interpretação: ingressamos já no próprio ato de interpretar.¹⁴

Bielefeld e Cambridge

¹⁴ Q. Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. p. 13.

As duas escolas de pensamento apresentam pequenas dificuldades. Com relação ao GG, Melvin Richter destaca algumas questões estruturais quando observa que dentre os problemas não resolvidos está, primeiramente, a questão de como proceder a partir de um inventário alfabético de conceitos individuais até à reconstrução de vocabulários políticos e sociais integrados em momentos cruciais do desenvolvimento das linguagens políticas e sociais na Alemanha¹⁵. Os conceitos foram agrupados em determinado momento, formando desta maneira um campo semântico ou uma linguagem especial. Uma primeira questão deve ser respondida: a que períodos ou intervalos conceitos relacionados devem ser reunidos, na medida em que tais conceitos devem ser tratados sincronicamente como constituindo vocabulários especializados de campos semânticos particulares ou de linguagens políticas e sociais específicas. A segunda questão diz respeito à periodização a ser tomada como base para uma comparação diacrônica de conceitos, pois outra parte do programa do GG propõe a investigação das mudanças no sentido dos conceitos.

Outros questionamentos são patrocinados pelos acadêmicos que escrevem em inglês e dizem respeito aos efeitos das diferentes linguagens políticas sobre as percepções e a conseqüente ação dos que usavam essa ou aquela conceituação disponível.¹⁶

Segundo Richter, qualquer trabalho sério que se propusesse a responder essas questões, poderia utilizar os incomparáveis materiais reunidos no GG, ajustando-os a novos padrões, dentre os quais poderiam ser incluídas adaptações dos programas desenvolvidos pela chamada escola contextualista de Cambridge. Evidentemente, seria necessário definir em que medida o trabalho desses historiadores é compatível com a *Begriffsgeschichte*. Combinar as fontes desses dois conjuntos de trabalho – o alemão e o inglês – redundaria em que tipo de conseqüências sobre a linguagem do pensamento político?

Responder a essa pergunta nos levaria ao problema de saber como a síntese sincrônica tem sido tratado pelos historiadores anglófonos do pensamento político, isto é, como é que fazem para determinar quais eram, num determinado momento, os conceitos disponíveis para aqueles que faziam uso de um ou outro dos vocabulários políticos identificáveis. Tanto Pocock, quanto Skinner, assim como outros, têm procurado desenvolver uma historiografia adequada a estes temas quando estudam as complexas interações no âmbito da linguagem, do

¹⁵ Melvin Richter. *The History of Political and Social Concepts: a Social Critical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

¹⁶ Havia conceitos restritos a determinados grupos? O que era considerado mais genérico? As linguagens políticas tinham qual dimensão? Até que ponto havia facilidade ou dificuldade de comunicação em conseqüência do conflito acerca dos conceitos e convenções do discurso político e social? Quanto ao aspecto prático, seja ele individual, em grupo ou governamental, que diferença fazia a forma como as mudanças estruturais eram conceituadas?

pensamento e da ação políticos. Em parte, seu projeto é descobrir e analisar as linguagens¹⁷ políticas concorrentes disponíveis na Europa do início dos tempos modernos até o século XVIII¹⁸, mas seu método difere dos trabalhos alemães, que enfatizam os conceitos. Uma parcela considerável do empreendimento de John Pocock é apresentar as descrições dos discursos políticos nos séculos XVII e XVIII no mundo anglófono. Fazer isto significa o esforço de identificar, rastrear e apresentar abordagens narrativas e analíticas de discursos concorrentes e alternativos, cada um deles combinando conceitos para formar um padrão distinto de significados. Dispostos de outro modo, essas formas integradas de análise e crença, que definiram os significados do pensamento e das ações, não teriam sido significativos para seus respectivos simpatizantes, nem compreensíveis para nós.

A prioridade de Quentin Skinner foi desenvolver dois níveis de análise histórica: os textos e os contextos. Em outras palavras, tratar as teorias políticas no âmbito dos contextos históricos e das convenções lingüísticas que facilitam e circunscrevem as legitimações de configurações políticas; e descrever e tornar inteligíveis tais teorias – ou, em suas palavras, ideologias – enquanto *atos de fala* intencionais. Em seus escritos sobre método, Skinner, simultaneamente, quase descartou a possibilidade de se escrever qualquer história consistente dos conceitos:

Esses exemplos permitem-nos defender a idéia de que os conceitos possuem uma história – ou antes, que os termos que utilizamos para exprimir os nossos conceitos têm uma história. As palavras ganham relevância, assim como também entram em declínio e, em alguns casos, chegam mesmo a desaparecer. Confesso, todavia, que este tipo de mudança, na longa duração, na *fortuna* dos conceitos não tem constituído um dos meus principais interesses. Neste ponto, a minha abordagem difere nitidamente da análise de Koselleck e dos seus discípulos, que sempre estiveram mais preocupados com a passagem lenta do tempo do que com o estudo pontilhista das mudanças conceptuais súbitas, como é o meu caso. Uma das razões que me levou a interessar-me menos por esse gênero de grandes cronologias é que, nos exemplos que apresentei, as mudanças de vocabulários não são mais do que indicadores ou reflexos de transformações mais profundas na vida social. Quanto a mim, não possuo nenhuma teoria geral acerca dos mecanismos da transformação social e desconfio bastante daqueles que a julgam ter. Acima de tudo, suspeito de quaisquer teorias em que o próprio Tempo surge como um agente de mudança¹⁹.

¹⁷ “Discursos” (na terminologia preferida por Pocock) ou “ideologias” (na de Skinner).

¹⁸ Anthony Pagden (ed.). *The languages of political theory in early modern Europe*. Ideas in Context Series, ed. Quentin Skinner, em colaboração com Richard Rorty, J.B. Schneewind e Wolf Lepenies. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

¹⁹ Quentin Skinner. *Visões da política*. Sobre os métodos históricos. Trad. João Pedro George. Miraflores: Difel, 2005. p. 252.

No âmbito de suas práticas concretas, as abordagens “estritamente históricas” da linguagem política reivindicadas por Pocock e Skinner produziram ênfases metodológicas e tipos de história distintos. Embora difiram um do outro de alguma forma, nem Pocock, nem Skinner empreenderam, até agora, qualquer programa de pesquisa próximo ao projeto alemão de reconstruir a linguagem política e social através do mapeamento das histórias dos conceitos que compõem o seu vocabulário.

Para que minhas questões sejam passíveis de uma resposta positiva, as relações formais entre história dos conceitos e história dos discursos permanecerão como tentei caracterizá-las e não haverá razão para que as duas não se reforcem, se estimulem, se desafiem e se enriqueçam uma à outra. Mas se terá explicitado que os dois métodos de estudo são, cada um deles, histórica, cultural e nacionalmente específicos; e que não se pode propor estender qualquer um deles às demais culturas históricas da Europa sem ter conhecimento de que não se trata de uma panacéia; e de que cada cultura tem, em verdade, o seu próprio passado e os seus próprios modos de compreendê-los, tal como o professor Richter nos alertara. Estes modos de pensamento podem ser confrontados, comparados e combinados, mas não homogeneizados.²⁰

Segundo Richter os dois estilos, germano e anglófono, podem convergir de modo a justificar o diálogo entre seus praticantes. O seu argumento defende que uma síntese lingüística adequada dos conceitos, tratados separadamente no GG, talvez necessitasse tanto da estratégia de Pocock de procurar os padrões globais das linguagens políticas utilizadas em tempos e lugares determinados, quanto da ênfase de Skinner sobre os tipos de legitimação viabilizados ou restringidos pelas convenções lingüísticas e intenções políticas dos escritores considerados como agentes ou atores ativos.

Recentemente, pesquisa publicada sobre a história dos conceitos na Espanha foi desenvolvida por Javier Fernández Sebastián (ex-catedrático de História do Pensamento e dos Movimentos Sociais e Políticos da Universidade do País Basco) e Juan Francisco Fuentes (Professor titular de História Contemporânea da Universidade Complutense de Madri), organizadores do *Dicionário político e social do século XIX espanhol*²¹. Palavras como liberalismo, democracia, nação, classe operária, partido, constituição ou capitalismo, algumas delas nascidas durante o século XIX, recebem uma biografia, uma trajetória histórica capaz de

²⁰ John G. A. Pocock. Conceitos e discursos: uma diferença cultural? Comentário sobre o *paper* de Melvin Richter. In: Jasmin, Marcelo Gantus e Feres Jr., João (orgs.) *História dos conceitos – Debates e perspectivas*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, 2006. p. 96.

²¹ Publicado em 2002, pela Alianza Editorial, o *Diccionario* é formado por 121 termos que ocupam 772 páginas. A obra é resultado de uma pesquisa coletiva (24 colaboradores) desenvolvida ao longo de vários anos, que buscou recolher o essencial de um vocabulário sociopolítico que estava sendo criado durante o século XIX e que, em boa medida, é o nosso ainda hoje.

expressar e construir polemicamente uma nova realidade sociopolítica em rápida transformação.

Mesmo que em sua maior parte trate-se de um vocabulário comum ao mundo ocidental, as variações semânticas de cada um desses termos, de acordo com seu uso no debate político local, contribuem para esclarecer de que forma o mundo hispânico teve acesso à modernidade. Nas palavras dos organizadores, as entradas do *Dicionário* foram desenvolvidas quase sempre da seguinte maneira: 1. a história do termo; 2. a história do conceito; e 3. o pano de fundo ideológico e discursivo (história das ideologias, história das linguagens políticas). O método usado para organizar esse *Dicionário*, que já é uma tentativa de aproximação entre as Escolas de Bielefeld e de Cambridge, é o que tentaremos adotar para desenvolver nossa pesquisa.

Porém, para evitar polêmicas metodológicas, consideramos o método de investigação usado neste trabalho muito mais próximo da história das idéias do que da história dos conceitos. Francisco Falcon comenta criticamente a história das idéias quando sua prática se resume simplesmente a narrativas pormenorizadas que alinham autores e suas obras em função de escolas ou tendências, como sucessão cronológica de reações e influências, que pressupõem um tempo homogêneo e linear em que a continuidade é a regra e o contexto histórico mero ornamento. Segundo Falcon, isso fez com que se instaurasse aquela história das idéias descarnadas, conforme ironizou Febvre. Ao contrário disso, nosso objetivo foi adotar uma metodologia de trabalho com a seguinte característica:

Com efeito, Comte e Stuart Mill, Spencer e Buckle, Marx e Engels, se bem que em claves diferentes, postulam para as idéias explicações que, embora muito distintas, possuem uma premissa comum: as idéias são produtos socialmente determinados; não constituem uma esfera distinta e separada da existência social (origem divina, dependência da alma, da consciência ou da natureza humana). Por outro lado, investidas de funções autônomas ou distintas, ou mesmo “especializadas”, as idéias dão unidade estrutural à história.²²

Apesar das inquietantes advertências de Mona Ozouf e de John Rawls – que reproduzimos como epígrafes desta Introdução – para apresentar uma história da idéia política de fraternidade nos liberalismos dos séculos XVIII e XIX, estruturamos o trabalho da seguinte maneira. No primeiro capítulo apresentamos a idéia política de fraternidade, uma pesquisa etimológica do vocábulo fraternidade em dicionários do século XVIII e XIX, as

²² Francisco Falcon. História das idéias. In: Cardoso, Ciro Flamarion e Vainfas, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 101.

características comuns dos diferentes liberalismos e o contexto em que viveram os autores clássicos da filosofia política cujos textos serão as nossas fontes de pesquisa: John Locke (1632-1704), Adam Smith (1723-1790), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e John Stuart Mill (1806-1873).

No segundo capítulo nos dedicamos a pesquisar de que forma a idéia de fraternidade estava ou não presente em algumas das obras escritas por John Locke e Adam Smith, dois pensadores referenciais do liberalismo do século XVIII. De Locke escolhemos dois títulos: *Carta acerca da tolerância* e *Dois tratados sobre o governo*. De Smith pesquisamos nas seguintes obras: *A riqueza das nações* e *A teoria dos sentimentos morais*.

No terceiro capítulo fazemos o mesmo tipo de pesquisa nas obras de dois autores chave para a formulação da filosofia política e particularmente do pensamento liberal do século XIX: Jean-Jacques Rousseau e John Stuart Mill. De Rousseau pesquisamos a idéia de fraternidade nos seguintes livros: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (segundo discurso) e *O contrato social*. De Mill escolhemos as seguintes obras: *A liberdade* e *Utilitarismo*.

No capítulo 4 voltamos nossos olhos para o Brasil e dedicamos nossa pesquisa à obra de Joaquim Nabuco, político e autor liberal do século XIX, que se notabilizou pela teoria e prática políticas. De Nabuco trabalhamos também com dois textos: *Minha formação* e *O abolicionismo*. Nesses dois livros, Joaquim Nabuco faz uso inúmeras vezes da palavra humanidade e de expressões como dignidade humana e sentimento humano, quando se refere à iniquidade da escravidão ou à situação ultrajante dos escravos. Nossa hipótese, que procuramos demonstrar nas Conclusões, é a de que quando Nabuco refere-se à idéia de humanidade/dignidade humana/sentimento humano, na maioria das vezes o faz com o mesmo significado político da idéia de fraternidade, tal como foi concebida durante a Revolução Francesa (*esprit de fraternité*).

Ao fim do trabalho apresentamos as Conclusões, as Fontes, a Bibliografia e um Apêndice.

Durante minha vida profissional tive a oportunidade de participar do conselho editorial de algumas revistas acadêmicas. Nas reuniões de seleção dos artigos a serem publicados, sempre argumentava que um artigo acadêmico, desde que bem escrito, deveria ser publicado se contivesse ao menos uma idéia interessante, uma idéia que provocasse a reflexão do especialista. Agora, quando é o meu trabalho que está sendo avaliado por especialistas, me sentirei contemplado se, depois de terem lido essas trezentas e tantas páginas, afirmarem sinceramente que em alguns momentos dialogaram com o texto e que encontraram, ao menos,

uma idéia que merecesse atenção mais acurada, uma idéia que tenha estabelecido um diálogo silencioso do leitor com o texto.

1. A IDÉIA DE FRATERNIDADE POLÍTICA E OS LIBERALISMOS

A segurança dos indivíduos está tão intimamente ligada à confederação pública que (...) essa convenção seria licitamente dissolvida se no Estado, a um único cidadão que poderia ter sido ajudado, fosse permitido perecer (...) o empreendimento celebrado por todo o corpo da nação não o obriga a fornecer segurança ao mais humilde de seus membros com o mesmo zelo dispensado a todos os demais?²³

Perguntemo-nos então: o que seria a política “para além do princípio da fraternidade”? Merecerá ela ainda o nome de “política”? A mesma questão é válida para todos os “regimes políticos”, sem dúvida, mas ela é mais grave para aquilo a que se chama democracia, pelo menos se por tal ainda se entende um nome de regime, o que, é sabido, terá sido sempre problemático.²⁴

²³ J.-J. Rousseau. *Discurso sobre economia política*. Paris: Gallimard, 1995. p. 256.

²⁴ J. Derrida. *Políticas da amizade*. Porto: Campo das Letras, 2003. p. 10.

1.1 A idéia de fraternidade: história e etimologia

Segundo Paul Harvey²⁵, *fratria* (G. *Phratria*, “irmandade”) nos tempos primitivos de Atenas era um clã composto de uma família nobre e seus dependentes que realizava em comum o culto familiar. Mais tarde as *phratriai* passaram a ser organizações religiosas que perfaziam certos cultos e mantinham atualizado o rol dos cidadãos. Seu grande festival eram as Apatúrias, celebradas no mês Pianepsion (outubro) com sacrifícios. As crianças nascidas no ano precedente eram então apresentadas à *phratria* e a admissão à mesma conferia direitos cívicos às crianças.

Phratria também nos remete a Clístenes, instaurador da democracia ateniense, filho do alcmêônida Megaclés que casou com Agariste filha de um outro Clístenes, tirano de Sición. Após a queda do tirano Hípias (510 a.C.) houve um movimento oligárquico em Atenas encabeçado por Iságoras e apoiado por Esparta. Clístenes pôs-se à frente da oposição a esse movimento como o paladino da democracia e derrotou os aristocratas, reorganizando completamente o Estado sobre fundamentos democráticos. Clístenes desfez o que restava da antiga organização baseada em grupos familiares e adotou em substituição um novo sistema com fundamento num critério puramente topográfico: dividiu o território da Ática em demos (*démoi*) ou distritos, cinco dos quais correspondiam à cidade de Atenas. Todos os cidadãos eram inscritos no registro de um dos demos e muitos metecos e libertos foram admitidos à cidadania. Cada demo tinha sua estrutura financeira própria e seu demarco, eleito por assembléia (*agorá*), que tratava dos assuntos locais.

Além disso, Clístenes dividiu a população da Ática em 10 tribos (*phylai*), distribuídas pelos demos de tal maneira que nenhuma tribo tivesse um território contínuo ou representasse um interesse local; ao contrário, em cada tribo incluíam-se áreas situadas nos distritos da cidade, do litoral e do interior. Os nomes das tribos eram alusivos a heróis áticos e apresentavam assim uma relação fictícia de consangüinidade. As fratrias sobreviveram na Constituição de Clístenes como uma espécie de comunidade religiosa para a realização de certos cultos, mas foram reorganizadas de tal forma que nenhum cidadão podia ser excluído das mesmas. Segundo Pierre Lévêque:

²⁵ P. Harvey. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987. p. 240.

As antigas tribos gentílicas, as fratrias e os gênê não desaparecem e continuam a desempenhar o seu papel na vida familiar e religiosa, mas na vida política somente contam as 10 tribos – para as quais Clístenes invoca, de resto habilmente, o patrocínio de Apolo de Delfos –, as trítias e os demos.

(...)

Há um jogo muito característico do espírito grego dentro dessa maneira de fundar a democracia sobre a pirâmide de grupos cívicos e sobre uma aritmética decimal. Apesar do racionalismo evidente que anima o sistema, não se está longe das “virtudes” dos números, caras aos pitagóricos. Mas também se pode ser sensível à amplidão, ao rigor, ao alcance de uma reforma, em certa medida comparável à da Assembléia Constituinte dos tempos modernos. Clístenes não é, naturalmente, um revolucionário: mantém os quadros herdados dos tempos antigos do Estado aristocrático e religioso e rodeados por imenso prestígio. Pelas suas inovações, todavia, pelos fatores que acrescenta, estabelece verdadeiramente um Estado novo, laico e liberto dos insuportáveis privilégios trazidos pelo nascimento. É este Eupátrida que é verdadeiramente o criador da democracia ateniense²⁶.

Portanto, não é por algo fortuito que se encontra a noção de fraternidade nos escritos dos filósofos gregos, mais particularmente em Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.).

De fato, consideramos a amizade o maior bem para a cidade, pois ela é a melhor salvaguarda contra as revoluções, e a unidade da cidade, louvada por Sócrates mais que tudo, parece – e ele afirma que é – uma consequência da amizade, tal como é descrita por Aristófanes nos discursos sobre o amor, nos quais ele diz como os amantes, em consequência de sua extremada afeição, desejam crescer juntos e tornar-se uma só pessoa em vez de duas. Em tal união, ambas as pessoas, ou pelo menos uma, se destruiriam, e na cidade a amizade se diluiria inevitavelmente em consequência desse tipo de associação, e as expressões “meu pai” e “meu filho” desapareceriam completamente. Na realidade, da mesma forma que quando se põe uma pequena quantidade de substância doce em muita água a doçura se torna imperceptível na mistura, aconteceria também que o relacionamento inerente àquelas expressões se reduziria a nada, porquanto na cidade descrita por Platão seria praticamente desnecessário que as pessoas se preocupassem umas com as outras, como o pai com seus filhos, ou um filho com seu pai, ou irmão com irmão. Com efeito, há dois motivos para as pessoas se preocuparem com as coisas e gostarem delas: o sentimento de propriedade e o de afeição (...).²⁷

A fraternidade constitui-se em componente essencial da vida política. Ambos viam a democracia com um olhar extremamente crítico e acreditavam que a noção de liberdade acabaria por obscurecer o conceito de fraternidade, se ela se tornasse o mais importante dos princípios. Os dois pensadores gregos também consideravam que a fraternidade era uma

²⁶ Pierre Lévêque. *A aventura grega*. Coleção Rumos do mundo, v. III. Trad. Raúl Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Edições Cosmos, 1967. pp. 196-197.

²⁷ Ver Aristóteles. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1997. pp. 38-39.

necessidade tão vital que podia ser criada uma espécie de hierarquia de fraternidades, onde a fraternidade de parentesco deveria ceder à de associação, e a fraternidade de associação deveria ceder à fraternidade da cidadania.

Segundo Wolfgang Schieder²⁸, na Idade Média o efeito da idéia cristã de fraternidade não permaneceu limitado à espiritualidade. O modelo das confrarias espirituais resultou em formas semelhantes na esfera da cidade medieval. Os conteúdos semânticos e religiosos do conceito de *fraternitas* misturavam-se aqui com uma origem profana. Desde a primeira Idade Média, os comerciantes de uma ou mais cidades associavam-se em comunidades. A idéia de confraternização medieval, no seu aspecto histórico-conceitual, resulta em dois traços característicos: 1. são constatados vínculos fraternos de toda espécie, tanto espirituais como terrenos, que tendem a ser fixados institucionalmente. A consciência do sentimento fraterno foi articulada socialmente e encontrou sua expressão disseminada em diferentes formações sociais. A associação fraterna, na medida em que ultrapassa o vínculo de irmãos consangüíneos, sempre envolve, no mundo medieval, a união organizada para o exercício do sentimento fraterno, seja para fins religiosos, seja para fins terrenos; 2. as confrarias articuladas socialmente resultaram de um evidente e dominante componente cristão.

Em seu enunciado mais simples, extraído do senso comum, podemos definir fraternidade como a atitude pela qual cada um se compromete a não prejudicar o próximo. Caso adotássemos essa definição como definitiva ela não seria mais que uma utopia negativa, uma proteção contra a violência, não se constituiria em esperança de felicidade. Se ficassemos limitados à etimologia poderíamos definir fraternidade como a ordem social na qual um amaria o outro como se fosse seu próprio irmão. Mas sabemos que não podemos confiar plenamente na etimologia: amar aos outros como a irmãos não se constitui uma garantia de amor, embora a idéia segundo a qual os irmãos são seres privilegiados na relação entre si seja muito antiga.

Por outro lado, se nos ativermos aos mitos, por exemplo, essa idéia se inverte radicalmente: em quase todos os mitos fundadores os irmãos se odeiam, no máximo se suportam. Não há pior inimigo que o seu irmão, a menos que seu pai, ao temer uma aliança dos irmãos contra ele, se antecipe e os mate, tal como fez Cronos, que os devora. Muitas civilizações começam com o relato de um assassinato de um pai por seus filhos, ou vice-versa, ou de irmãos entre si, tal como Rômulo e Remo. Como explicar essa violência natural

²⁸ Ver verbete *Brüderlichkeit* em Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Conceitos Fundamentais na História: um léxico histórico sobre a linguagem política e social na Alemanha). 8 vols. Stuttgart: 1972-1993.

entre irmãos? A explicação comum aponta para o mimetismo, os irmãos tornam-se rivais e perigosos uns para os outros e disputam a mesma família e os mesmos bens entre si e com o pai.²⁹ Os códigos sociais também protegem cuidadosamente os irmãos uns dos outros. A instituição do direito de primogenitura e uma divisão estrita das competências equilibram rigorosamente as trocas de bens e as regras de herança. Em algumas sociedades primitivas, para proteger os filhos de seu pai, eles são confiados ao clã de mulheres e, particularmente, aos irmãos da mãe.

A Bíblia também assinala que a violência nasce do desejo mimético. Todas as grandes encruzilhadas da humanidade relatadas pela Bíblia são resultado de conflitos entre irmãos. Abel e Caim, Jacó e Esaú, Isaac e Ismael ou José e seus irmãos, simbolizam alternativas da história humana – entre o sedentário e o nômade, o fiel e o pagão, o prudente e o rebelde, o subversivo e o submisso. Cada vitória de um irmão sobre o outro coloca a condição humana em uma direção que conduz ao advento do Messias. Apenas no final do exílio – após a saída do Egito, no deserto do Sinai, próximo à terra prometida – aparece a primeira dupla de irmãos não rivais: Moisés e Aarão, pois cada um precisa do sucesso do outro para cumprir a sua missão. Aarão não protege seu irmão menor porque Deus o elegeu para ser seu profeta; Moisés, que não pode se expressar, precisa de Aarão para falar ao povo. Por meio de sua relação de dependência criam juntos as condições do advento dos tempos messiânicos, e dão à fraternidade um novo e pleno sentido, que subsiste até hoje: o de alegrar-se com o êxito alheio.

A relação entre os dois irmãos muda a história do povo judeu, anula a precedente. Por outro lado, todos os seus contemporâneos morrem antes de chegar à terra prometida. Aarão, ao contrário, sobrevive e, com ele, afirma o papel da fraternidade no cumprimento da mensagem messiânica. A fraternidade passa a ser um objetivo de civilização e não um estado natural, pois para cumprir o mandamento de “amar a seu próximo como a si mesmo” é necessário superar três obstáculos: começar a amar a si mesmo, em seguida amar os outros e por fim, amar os outros como a si mesmo.

Em suma, a fraternidade aparece em numerosas passagens na Bíblia e em outros textos fundadores do monoteísmo³⁰ como o conjunto das condições que permitem aos homens, e,

²⁹ É curioso que não encontremos relatos, nos mitos, do mesmo ódio desenvolvido entre irmãs. Falamos de fratricídio, parricídio, matricídio, mas não existe uma palavra que designe o assassinato de uma irmã. A sororidade não implicava os mesmos perigos que a fraternidade.

³⁰ Zacarias sonha com uma sociedade onde todos os homens se amem como irmãos; o salmo 133 apresenta a fraternidade como um laço celeste que une os homens; um comentário talmúdico chega a determinar que Jerusalém foi fundada em um lugar no qual os irmãos tinham decidido se ajudar uns aos outros; as quatro utopias

portanto, também aos irmãos, esquecer as rivalidades para ajudarem-se uns aos outros, tolerar as diferenças, as diferentes aspirações e alegrar-se pelo sucesso do outro. Durante muito tempo esta noção ficará circunscrita ao discurso judaico-cristão, embora já tivesse aparecido em Platão quando, na *República*, propõe que ninguém fosse capaz de identificar seu pai ou sua mãe, pois acreditando-se irmãos rejeitariam o uso da violência de uns contra outros. Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) já afirmava que viver era ser útil aos outros. Em muitas línguas como o inglês irmandade (*brotherhood*) e fraternidade (*fraternity*) são sinônimos e as associações de artesãos as utilizam indiscriminadamente. As irmandades se desenvolvem até se constituírem ameaças para a Igreja, que aspirava conservar o monopólio da fraternidade. O concílio de Avignon, de 13 de junho de 1326, proíbe as irmandades laicas. Contudo, em 1722, a fraternidade estará no centro das Constituições de Anderson, que criam a maçonaria.

A fraternidade sobrevive como um conceito vago, subjetivo e impreciso. Nenhuma utopia o adota, nenhum programa político se dedica à realização da fraternidade. Nem Thomas More (1478-1535), nem Tommaso de Campanella (1568-1639) nem qualquer outro autor de utopias se apropria do conceito, ao menos explicitamente. A fraternidade parece ser uma ilusão reservada às Igrejas e às irmandades, fora do alcance da ação política e, de qualquer maneira, não mensurável, puramente subjetiva, ao contrário da liberdade e da igualdade. I. Kant (1724-1804), um dos poucos a falar diretamente dela, no final do século XVIII na *Paz perpétua*, com o nome de “hospitalidade universal”³¹, refere-se ao prazer experimentado quando se recebe um estrangeiro, quando se exerce o dever de anfitrião e ao fazer isso nada se espera em troca.

Durante o Iluminismo a fraternidade já não está presente no debate intelectual europeu, como nada mais além de uma reflexão moral própria das irmandades e das sociedades secretas. É apenas uma questão para os cristãos e os franco-maçons. Fala-se de Cristo como o inventor da “doce fraternidade”. Bossuet (1627-1704) proclama que Deus estabeleceu a fraternidade dos homens ao fazê-los nascer de uma só pessoa. Mirabeau (1749-1791) afirma que a liberdade livrará o mundo das absurdas opressões que são impostas aos homens e fará renascer uma fraternidade universal. A *Enciclopédia* a menciona com o sentido meramente familiar, mas a Revolução Francesa terá a intuição de que apenas se começa a perceber seu imenso alcance quando se percebe que igualdade e liberdade são incompatíveis sem fraternidade.

indicam que Abraão é a eternidade, o deserto a liberdade, o reino de Israel a igualdade e o Messias trará a fraternidade; para os evangélicos Jesus é o primeiro a chamar os seus discípulos de irmãos, etc.

³¹ Ver I. Kant. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 53

A fixação institucional e o vínculo cristão foram os limites que o conjunto do pensamento de fraternidade medieval não rompeu. O caminho para o conceito moderno de fraternidade levou, por um lado, à autonomização do pensamento da fraternidade e, por outro, ao esvaziamento do sentido cristão de “fraternidade” e de “confraria”, onde a primeira era pré-condição para a segunda.

Porém, a noção de fraternidade tal como foi compreendida pelos filósofos gregos e pela tradição medieval não sobreviveu ao Iluminismo. A premissa segundo a qual o homem é um animal político que precisa de uma identidade cívica para se aperfeiçoar, ou o modelo das confrarias espirituais, foram rejeitados pela tradição liberal.

Durante a Revolução Francesa a divisa “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” representou a rejeição ao antigo regime e, por alguns dos seus protagonistas, a rejeição da cultura cristã então dominante. Com a Revolução de 1789, a fraternidade tornou-se, na França, em símbolo verbal da ruptura revolucionária dos limites. Os jacobinos faziam da fraternidade um conceito de realização da igualdade entendida politicamente. No vínculo triádico com liberdade e igualdade cabia, por assim dizer, à fraternidade o papel de guia: por meio da sua força unificadora deveria ser efetivada a liberdade política e a igualdade dos cidadãos.

Em 1789, a fraternidade já está presente em todas as mentes. A reunião dos Estados Gerais aspira a uma “união fraternal” das três ordens; Mirabeau vê na tomada da Bastilha “o início da fraternidade entre os homens”; em 1790, La Fayette (1757-1834) propõe, em seu discurso no Campo de Marte “unir a todos os franceses com os laços indissolúveis da fraternidade”; as festas da Federação tratam de fraternizar, ou seja, de unir todas as classes sociais e de considerar a todos os povos como irmãos, de estabelecer uma espécie de solidariedade defensiva contra os perigos exteriores (a pátria é um agrupamento de irmãos) e de conjurar as ameaças de conflito entre os mais pobres e os outros setores da sociedade francesa. Um artigo adicional da Constituição de 1791 fala da fraternidade – uma verdadeira utopia – como o resultado esperado da festas nacionais e da educação. Robespierre evoca a idéia de acabar com as nações e de se construir uma sociedade fraternal planetária, a qual chama de “a imensa cidade de Filadélfia”.

A partir de abril de 1791, o conceito de fraternidade muda de natureza e se desloca da universalidade à exclusão, convertendo-se em um signo de pertencimento e reconhecimento próprio das sociedades revolucionárias como a franco-maçonaria e as irmandades. Usa-se o cumprimento de “amigo e irmão” e se assina “saudações e fraternidade”.

A idéia de incorporar à palavra um lema de mobilização política pode ser atribuída a um interessante ator pouco conhecido da revolução parisiense, Antoine-François Momoro (1756-1794). Este impressor extremista, figura importante do Clube dos Cordeliers, companheiro de viagem de Jacques Hébert (1757-1794) – redator radical do *Père Duchesne* – faz uma doação de todos os seus bens à Revolução, viaja por toda a França para difundir a palavra e propõe, entre outras formas, o estabelecimento de um preço máximo para o trigo e a nacionalização de todas as terras. Em 1790, durante uma reunião do Clube dos Franciscanos, sugere fazer de “liberdade, igualdade, fraternidade” uma divisa revolucionária. Robespierre se apropria da idéia e propõe bordar as duas expressões “o povo francês” e “liberdade, igualdade e fraternidade” nos uniformes e nas bandeiras da Guarda Nacional. Mas ninguém o apóia. Nessa época, os lemas eram “a Nação, a lei e o rei” e, logo em seguida, “a Nação, a liberdade e a igualdade”. No entanto, em algumas ruas de Paris já começam a se ouvir os gritos de “liberdade, igualdade e fraternidade ou morte”.

A federação multiplicou a eficácia de uma guarda de início estreitamente municipal: ela se torna nacional. O jogo das federações resultou na constituição de uma nação em armas, confundindo os campos e as cidades. A insígnia tricolor torna-se o emblema nacional, depois de ter sido o da Guarda Parisiense, em seguida o das Guardas Nacionais do reino. A federação tem por objetivo a *fraternização*: une todos os cidadãos pelos “laços indissolúveis da fraternidade”. Habitantes das cidades e dos campos confraternizam primeiramente nas federações locais, prometendo-se assistência mútua. Em 29 de novembro de 1789, os Guardas Nacionais do Dauphiné e do Vivarais se confederaram em Valence, os bretões e os angevinos em Potivy, em 1790: confederação em Lyon em 30 de maio, em Estrasburgo e em Lille em junho... O movimento ilustrava o sentido unitário dos patriotas e manifestava a adesão da nação à ordem nova; constituía, neste sentido, face à aristocracia e ao Antigo Regime, um procedimento revolucionário de grande eficiência.³²

Em setembro de 1792, Roland da La Platière (1734-1793) acolhe os novos membros eleitos para a Convenção recordando-lhes que sua primeira missão é proclamar a República “como a mesma coisa que a fraternidade”. Em 1793, a fraternidade já não é mais que um meio de excluir os nobres, os traidores e os falsos irmãos. “A fraternidade ou a morte” converte-se em um lema de duplo sentido: há que se morrer para defender o grupo e, também, obrigar os irmãos a não se afastar da ortodoxia sob pena de morte. Nos muros de Paris pode-se ler “Unidade, indivisibilidade da República; liberdade, igualdade ou a morte”. E, por fim, “liberdade, igualdade, fraternidade”. O Terror se instala em nome de uma fraternidade muito distante daquela idéia de fraternidade que existia em 1790.

³² Albert Soboul. *A Revolução Francesa*. Trad. Rolando Roque da Silva. Rio de Janeiro: Difel, 2003., p. 36

Durante o Diretório, a fraternidade não é mais que uma imagem insípida da Revolução, uma síntese de seus fracassos e de suas vitórias. No século XIX, a desconfiança sobre a razão e o retorno das idéias cristãs reabilitam a idéia de fraternidade como uma forma de evitar a luta de classes, ao mesmo tempo em que se tenta combater o individualismo. Lamennais (1782-1854) a reivindica como justificativa da justiça social.

Jules Michelet (1789-1874) a transforma no princípio central de sua leitura da Revolução Francesa. A seus olhos, a fraternidade é a culminância da liberdade e da igualdade. Segundo ele, é terrestre, laica e não tem qualquer relação com o pecado original. A fraternidade é o direito que está acima do direito. A Revolução, filha do cristianismo, ensinou a fraternidade ao mundo e a todas as raças e religiões que o sol ilumina.

Em seguida, Louis Blanc (1811-1882), dirigente socialista e historiador da Revolução, vê na fraternidade o objetivo do ideal socialista, além da liberdade e da igualdade que, para ele, não são mais que palavras de ordem que promovem o individualismo³³.

O primeiro tomo da *Histoire de la Révolution française*, de Louis Blanc, aparece em 1847 (ao mesmo tempo que o livro de Michelet e que os *Girondins*, de Lamartine); a seqüência será escrita em Londres, no exílio a que o homem da Comissão do Luxemburgo é obrigado após junho de 1848. Mas desde 1847, a interpretação é dada no prefácio, e o resto da obra não será infiel a ela. Três princípios dividem entre si a história humana e constituem como que sua regra de sucessão: a autoridade, encarnada pelo catolicismo; o individualismo, que o protestantismo, a burguesia e a “filosofia” traduzem, cada um por sua vez e a seu modo; a fraternidade, enfim, que será a conquista do Socialismo que virá.³⁴

O triplo lema reaparece em 1849, talvez por iniciativa de Lamartine (1790-1869), como o princípio da nova República, quando o Comitê de Redação da Constituição, criado em 17 de maio, escreve em um preâmbulo de oito artigos: “A República francesa é democrática e indivisível. Tem por princípios a liberdade, a igualdade e a fraternidade. E tem por base a família, o trabalho, a propriedade e a ordem pública”.

Essa divisa desaparece durante o Segundo império. Quando a República é restaurada, se discute longamente sobre seu restabelecimento: a direita teme que a igualdade desemboque no socialismo e a esquerda desconfia da conotação cristã da fraternidade. A Comuna de Paris não foi esquecida. Na primavera de 1880, depois de oito anos de discussão, a Câmara dos Deputados restabelece como divisa da República esta magnífica síntese de todas as utopias humanas.

³³ Jacques Attali. *Fraternidades*. Trad. Enrique Folch González. Barcelona: Paidós, 2000. p. 93.

³⁴ François Furet. *A Revolução em debate*. Trad. Regina Célia Bicalho Prates e Silva. Bauru: Edusc, 2001. p. 31

O conceito de fraternidade foi, portanto, necessário para a defesa dos conceitos de liberdade e igualdade. As festas nacionais instituídas por Robespierre (1758-1794) visavam expressamente, por outro lado, envolver os cidadãos em uma mesma fé civil e estreitar “os dois nós da fraternidade”³⁵. Na festa comemorativa de um ano da Bastilha, em 14/7/1790, os membros da assembléia prometiam, no campo de Marte, permanecer unidos a todos os franceses por vínculos indissolúveis de fraternidade. Desmoulins (1760-1794) informava ter visto, nesta ocasião, todos os soldados-cidadãos se precipitarem nos braços um do outro, prometendo-se liberdade, igualdade, fraternidade. No mesmo ano, nasciam em Paris, por iniciativa dos jacobinos, as assim chamadas *sociedades fraternas*, pelas quais mesmo as mulheres deveriam ser incluídas na nova comunidade de revolucionários de uma nação.

Segundo Mona Ozouf³⁶, ninguém melhor que Jules Michelet exprimiu isso. A aversão à divisão social lhe inspirou fazer da fraternidade o princípio central da Revolução Francesa: a Revolução foi para ele “a época unânime, a época santa em que a nação inteira, sem conhecer ainda, ou conhecendo muito pouco as oposições de classe, marchou à sombra de uma bandeira fraterna”³⁷. Sua originalidade residiu em apresentar tal fraternidade como uma invenção da Revolução. Antes de 1789, no entanto, o mundo conhecera duas fraternidades: a fraternidade antiga, reservada aos cidadãos, e que excluía os escravos; a fraternidade cristã, que os incluía e que a Revolução Francesa juntamente continuou e contradisse. Continuou no sentido de que não excluiu qualquer ser humano. E, no entanto, triplamente contradisse: o cristianismo enraíza a fraternidade humana no pecado original e o sentido da Revolução consistiu justamente em romper com o princípio hereditário; o cristianismo adia a fraternidade para outra vida, e o sentido da Revolução consistiu em ensinar a igualdade fraternal “como lei deste mundo”. O cristianismo, por fim, a faz dependente do arbítrio da graça, e o sentido da Revolução foi terminar com qualquer favor. Esses nos parecem fortes argumentos para se defender a idéia de que a tradição cristã não se fez representar nos princípios de 1789.

Paradoxalmente, aquele que não concebia a fraternidade como uma herança cristã divisou-a em prática na época do sincretismo revolucionário. Os que a concebiam como a própria herança do cristianismo lhe atribuíram o momento em que a Revolução rompeu com o cristianismo. Essa divisão contrastada de períodos decorre, no fundo, de duas representações da fraternidade. Para Michelet, a fraternidade foi o que cumpriu e ultrapassou a liberdade e a

³⁵ J. Boulad-Ayoub. *Contre nous de la tyrannie...* Lasalle: Hurtubise HMH, 1989. p. 234

³⁶ M. Ozouf. Fraternidade. In: Ozouf, M e Furet, F. (orgs.) *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 718.

³⁷ Jules Michelet. *Journal*. Edição organizada por Paul Viallaneix. 2 vols. Paris: Gallimard, 1959-1962. p. 45, vol. 1.

igualdade. Para Louis Blanc (1811-1882) ela foi a contestação das duas outras abstrações. O primeiro admitiu a ordem da divisa republicana como boa ordem: sem liberdade e igualdade preexistentes não haveria fraternidade. Michelet, que neste ponto foi apoiado por Proudhon (1809-1865), apreciou as Declarações por terem colocado o indivíduo no princípio da justiça, mesmo se a verdadeira justiça consistisse no cumprimento da solidariedade. Para Louis Blanc, a fraternidade era a verdadeira questão de princípio, pois não provém do homem, mas de Deus. A verdadeira ordem seria, portanto, fraternidade, liberdade, igualdade. Outros, como Pierre Leroux (1797-1871)³⁸, preferiam colocar a fraternidade no meio da divisa, como o termo afetivo que liga a liberdade à igualdade.

Por meio do tratamento que os historiadores da Revolução reservaram à fraternidade, se compreende melhor as relações que mantiveram no século XIX a interpretação republicana e a interpretação socialista da Revolução Francesa: relações que foram ou de oposição ou de parentesco. De oposição: por um lado, aqueles que tiveram uma visão estritamente democrática da Revolução Francesa – Etienne Vacherot (1809-1897), por exemplo – detestaram o acréscimo à divisa republicana daquela fraternidade confusa que nada acrescentava à definição de democracia e fazia, em contraste, que sobre ela pesasse a ameaça de um socialismo conventual; por outro lado, aqueles que se batiam por uma interpretação socialista da Revolução adoravam a fraternidade que, aos olhos deles, contestava e contradizia o formalismo individualista. E o parentesco: porque era possível divisar na fraternidade, no interior do direito individualista, outro direito, a garantia de que o direito revolucionário se estendia a todos, e a promessa de um aperfeiçoamento indefinido da Revolução. Os que optaram pela oposição entre as duas interpretações estavam certos de que a Revolução continha duas revoluções antagônicas, dois “atos”, como disse Louis Blanc, e de que o “segundo não era mais do que um protesto violento, terrível, mas sublime”. Os que optaram pelo parentesco fizeram da fraternidade o fio que assegurou, através das peripécias revolucionárias, a unidade da Revolução.

1.2 Uma idéia em disputa

Com a derrota de Napoleão Bonaparte (1769-1821) e o colapso do seu sistema na Europa foi concluída a repressão da França revolucionária pelos poderes europeus. Este grandioso contexto da história mundial também encontrou sua expressão na história da idéia

³⁸ Socialista utópico francês que, ao lado de Fourier, Saint-Simon e Owen, tentou dar respostas aos problemas sociais gerados pelo desenvolvimento da sociedade industrial.

de fraternidade. O conceito democrático de expansão da revolução burguesa foi transformado num conceito de solidariedade monárquico-conservador e foi empregado justamente para combater esta revolução. Esta idéia de fraternidade anti-revolucionária nasceu com a Santa Aliança de 1815. Segundo o projeto original do Czar russo Alexandre I (1777-1825), o acordo entre os três monarcas de Rússia, Prússia e Áustria deveria levar a que os súditos dos três partidos que concluíram o acordo se unissem pelos vínculos de uma fraternidade verdadeira. Esta “fraternidade verdadeira” deveria ser a da doutrina cristã. Mas, ao mesmo tempo, ela também era, segundo a idéia romântica de Alexander, a verdadeira fonte de toda liberdade civil. No lugar da liga democrático-cristã dos povos entrou a comunidade dos monarcas. A idéia revolucionária de fraternidade foi, com isso, inteiramente liberada da sua origem jacobina e, a partir desse momento podia ser livremente convertida em todo tipo de sentimento político, social ou religioso³⁹.

Com a eclosão da revolução de julho de 1830 foi novamente posta em movimento a idéia revolucionária de fraternidade, que voltou a ser promovida ao significado de expansão nacional-revolucionária. Foi um dos lemas centrais da revolução de 1848, culminando na Constituição da República de 4/11/1848, em cujo preâmbulo a fraternidade aparecia, pela primeira vez, num texto constitucional, junto à liberdade e igualdade: Ela (a república) tem por princípio a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

Na revolução de 1848, esta solidariedade internacional de sentimento dos democratas burgueses ainda experimentou algum impulso para, então, desaparecer, pouco a pouco, com o fracasso da revolução. Com o declínio da política de confraternização dos democratas burgueses começou, porém, a ascensão do pensamento de fraternidade do proletariado no nascente movimento operário. Inicialmente o vocabulário fraterno junto aos trabalhadores era marcado de modo fortemente religioso e cristão. A pretensão e a esperança de igualdade social, que foi erguida com a exigência de uma fraternidade universal, foram identificadas ao conteúdo da mensagem cristã.

O jovem Karl Marx (1818-1883), em 1844, em Paris, também encontrou palavras de admiração para a fraternidade dos trabalhadores franceses: “A sociedade, a associação, a conversação, que tem, por sua vez, a sociedade como fim, os alcança, a fraternidade dos homens não é nenhuma frase, mas a verdade neles, e o nobre da humanidade nos ilumina uns

³⁹ Ver Schieder, W. *Brüderlichkeit* em Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Conceitos Fundamentais na História: um léxico histórico sobre a linguagem política e social na Alemanha). 8 vols. Stuttgart: 1972-1993.

aos outros”⁴⁰. Assim, o conceito de fraternidade foi liberado, por Marx, de sua origem burguesa e elevado a conceito de solidariedade para o movimento operário iniciante. Marx, assim como F. Engels (1820-1895), estava convencido de que o sentimento da fraternidade universal poderia demonstrar sua força vinculadora dos povos se este fosse compreendido no sentido de um conceito de classe. No entanto, com a formulação progressiva de sua teoria política da luta de classes, a idéia de fraternidade acabou por ser abandonado por Marx e Engels.

1.3 Fraternidade: o que dizem os dicionários

A pesquisa etimológica e a consulta realizada nos dicionários da época também podem ser reveladoras quanto à concepção e aos diferentes usos do termo ao longo do tempo.

Grego – fraternidade (*φράτρα*)

1. *Dictionnaire Grec Français*, organizado por A. Bailly, edição revista por L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Editions Hachette, 1950. p. 2096.

Phratry – Associação de cidadãos ligados por uma comunidade de sacrifícios e de cunho religioso, formando uma divisão política em Atenas. Depois de Solon, eram necessárias três fratrias para formar uma tribo e trinta famílias para formar uma fratria. Atenas era dividida em quatro tribos, que correspondiam a 12 fratrias e 360 famílias.

2. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Histoire des mots*, organizado por Pierre Chantraine, publicado com o apoio do CNRS (Centre National de Recherche Scientifique). Paris: Éditions Klincksieck, 1981. p. 1226.

Phrater - Palavra de origem indo-européia e isso é atestado por quase todos os dialetos: sânscrito – *bhratar-*; latim- *frater*. Também em sânscrito *bhratrá-*, *bhratrya-* significa fraternidade. Este dicionário registra que em grego tardio essa palavra também designava conspirar, conspirador e conspiração.

Em Homero o termo designa indiretamente o membro de uma associação de ajuda mútua e de solidariedade, constituída por pessoas que certamente pertencem a famílias aliadas ou simplesmente vizinhas e que se consideram irmãos entre si. Émile Benveniste afirma, no entanto, que já no sânscrito a palavra *bhrater* denota uma fraternidade que não é necessariamente formada pelo critério da consangüinidade.

⁴⁰ K. Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: Obras escogidas, vol.1. Moscou: Progreso, 1963. p. 907.

Finalmente, o dicionarista afirma que o nosso conhecimento atual não permite dar uma resposta clara às questões colocadas pelas palavras *phratères* e *phratries*.

As acepções familiar e política estão registradas claramente na origem grega da palavra. Tanto no Bailly quanto no Chantraine aparecem expressões como “associação de cidadãos”, “divisão política”, “associação de ajuda mútua”, etc., que ultrapassam nitidamente os limites da parentalidade e da religiosidade.

Latim – Frater, fraternitas

1. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine – Histoire des Mots*, organizado por A. Ernout e A. Meillet, 4ª edição. Paris: Éditions Klincksieck, 1985. p. 252.

Frater – Primeiro irmão por laço de consangüinidade, o parentesco é determinado por um epíteto; segundo irmão por aliança; primo-irmão por parte de pai; terceiro membro de uma confraria; também se emprega como termo que designa amizade; o plural *fratres* pode designar o irmão e a irmã; sentido especial que aparece na linguagem erótica; “amante, querida”; enfim, *frater* pode ser usada para indicar objetos que são da mesma natureza, que estão ligados de alguma maneira.

Derivadas e compostas – *fratria*; *fraterculus*; *fraternus* e *fraternitas* que têm origem na linguagem da nobreza e cuja acepção foi generalizada pela linguagem usada na Igreja. Trata-se de uma das grandes palavras de parentesco no indo-europeu que designa os membros de uma família, que estão no mesmo nível em relação ao chefe, o *pater*, mas que isso não implica que todos sejam necessariamente seus filhos.

Em consulta ao verbete *pater*, p. 488, a única referência que se lê é que *paternus* é uma formação recente, que surgiu depois de *maternus* e *fraternus*.

2. *Oxford Latin Dictionary*, edited by P. G. W. Glare. Oxford: Clarendon Press, s/d.

Frater

1. Filho do mesmo pai ou mãe, irmão;
2. *Frater patruelis* - Filho de um irmão de um dos pais (tio-a), primo;
3. Referindo-se a pessoa da mesma idade ou geração. Como eufemismo referindo-se a um parceiro em uma união sexual irregular;
4. Referindo-se a membro de um *collegium* religioso.

Fraternitas

1. O relacionamento entre irmãos, irmandade, fraternidade.

3. *Dicionário Latino-Português*, por Francisco Torrinha, 3ª edição. Porto: Edições Maranus, 1945. p. 347.

Frater

1. Irmão (por consagüinidade, donde *frater germanus*, *geminus* ou *uterinos*);
 2. Primo coirmão (pelo lado paterno, donde *frater patruelis*);
 3. Cunhado;
 4. Membro duma irmandade ou colégio;
 5. Termo de amizade: querido; ai-Jesus;
 6. Pl. a) irmãos (o irmão e a irmã); b) concidadãos; c) confederados, aliados; d) obras do mesmo autor
- Fratres gemini ou gemelli (irmãos gêmeos); f. germani (irmãos germanos); f. uterini (irmãos uterinos); frater patruelis ou simpl. frater (primo coirmão)

Fraternitas

1. Fraternidade, parentesco entre irmãos;
2. Fraternidade, união entre povos;
3. Fraternidade entre cristãos.

Tanto na versão francesa como na inglesa do termo em latim, o dominante são as acepções familiar e religiosa da palavra, desaparecendo a conotação política e social que se encontra no grego, a não ser em alusões indiretas e sutis. No entanto, é de se destacar que no *Dicionário Latino-Português*, organizado por Francisco Torrinha, a segunda acepção de *fraternitas* registra sua definição política, ou seja, “fraternidade entre povos”.

Francês – Fraternité

Em primeiro lugar apresentamos uma seqüência de seis edições do *Dicionário da Academia Francesa*, publicadas ao longo de quase 300 anos, para que possamos acompanhar a evolução do uso da palavra em língua francesa nesta publicação.

1. *Dictionnaire de l'Academie Française*. Première édition. Paris: chez la veuve de Jean Baptiste Coignard, imprimeur ordinaire du Roy et de l'Academie, 1694. p. 493.

Fraternidade. Substantivo feminino. Relação entre irmãos.

Nesse sentido foi usado durante a Dogmática. “Você fez bem em renunciar em favor do seu irmão, assim não destruirá a fraternidade que há entre vocês”.

Significa também, União fraternal, Amizade fraternal. “Eles viviam em uma grande fraternidade. Ele não tinha um sentimento de fraternidade pelos caçulas”.

Pode ser dito de uma ligação estreita, contraída entre os que não são irmãos de sangue, mas que não deixam de se tratar reciprocamente de irmãos. “É a fraternidade entre dois homens, entre duas famílias, entre duas Repúblicas, entre duas Igrejas”.

Note-se que ao final do verbete já aparece, em 1694, a acepção de fraternidade como relação entre pessoas, instituições religiosas e políticas.

2. *Dictionnaire de l'Academie Française*. Quatrième édition. Paris: chez la veuve de B. Brunet, 1762. p. 782.

Fraternidade. Substantivo feminino. Relação entre irmãos.

Nesse sentido foi usado durante a didática. “Você fez bem em renunciar em favor do seu irmão, assim não destruirá a fraternidade que há entre vocês”.

Significa também, União fraternal, Amizade fraternal. “Eles viviam em uma grande fraternidade. Ele não tinha um sentimento de fraternidade pelos caçulas”.

Pode ser dito de uma ligação estreita, contraída entre os que não são irmãos de sangue, mas que não deixam de se tratar reciprocamente de irmãos. “É a fraternidade entre dois homens, entre duas famílias, entre duas Repúblicas, entre duas Igrejas”.

Entre a primeira edição, de 1694 e a quarta, de 1762, foram impressas duas edições, passaram-se quase 70 anos e a única alteração na definição do vocábulo foi a substituição da palavra Dogmática por didática.

3. *Dictionnaire de l'Academie Française*. Cinquième édition. Revu, corrigé et augmenté par l'Academie elle-même. Paris: chez J. J. Smits et Ce., Imp.-Lib., 1798. L'an VII de la Republique. p. 614.

Definição exatamente igual à da quarta edição e praticamente igual à da primeira edição. Note-se que essa quinta edição é publicada no calor dos acontecimentos da Revolução Francesa. Portanto, durante mais de 100 anos esse dicionário não registrou qualquer mudança substancial na definição da palavra fraternidade.

4. *Dictionnaire de l'Academie Française*. Sixième édition. Paris: Imprimerie et librairie de Firmin Didot Frères, impimeurs de l'Institut de France, 1835. p. 1:799.

Fraternidade. Substantivo feminino. Relação entre irmãos.

Nesse sentido foi usado durante a didática. “Você fez bem em renunciar em favor do seu irmão, assim não destruirá a fraternidade que há entre vocês”.

Significa também, União fraternal, Amizade fraternal. “Eles viviam em uma grande fraternidade. Ele não tinha um sentimento de fraternidade pelos caçulas”.

Também pode ser dito de uma ligação estreita, contraída entre os que não são irmãos de sangue, mas que não deixam de se tratar reciprocamente de irmãos. “É a fraternidade entre dois homens, entre duas famílias, entre duas repúblicas, entre dois companheiros”.

Fraternidade de armas, aliança, associação de armas de dois cavaleiros que juraram reciprocamente estarem unidos todos os dias e de sempre se ajudarem nas adversidades. “Guesclín e Clisson juraram fraternidade de armas, no que toca aos santos Evangelhos”.

Interessante notar que na citação, registrada desde a primeira edição, sobre aqueles que se chamam de irmãos, mas não são irmãos de sangue, nessa sexta edição substitui-se “entre duas Igrejas” por “entre dois companheiros”. Ecos da Revolução? Além disso, quase 140 anos depois da publicação da primeira edição é incluída a sub-entrada *Fraternidade de armas*.

5. *Dictionnaire de l'Academie Française*. Huitième édition. 1932-1935. Version informatisée <http://atil.atil.fr/academie.htm>, acessada em 25/10/2007.

Fraternidade, n. f. – Ligação que, segundo a natureza, existe entre irmãos. Sentido antigo.

Significa, sobretudo, atualmente União fraternal, amizade fraternal. “Eles viviam em uma íntima fraternidade”.

Diz-se também da ligação estreita que é contraída entre os que não são irmãos, mas se tratam como irmãos. “É a fraternidade entre dois homens, entre duas famílias, entre duas Repúblicas. Liberdade, Igualdade, Fraternidade”.

Por extensão: Fraternidade de espírito, Fraternidade de sentimento, Fraternidade de armas.

A oitava edição do *Dicionário da Academia Francesa*, publicado entre 1932 e 1935, procede a pequenas alterações no verbete fraternidade e, finalmente, inclui a divisa da Revolução Francesa.

6. *Dictionnaire de l'Academie Française*. Neuvième édition. 1992. Version informatisée <http://atil.atil.fr/academie9.htm>, acessada em 25/10/2007.

Originada do latim *fraternitas*: “relação entre irmãos, entre povos”, “relação entre cristãos”.

1. Ligação de parentesco que une os filhos dos mesmos pais;

2. Ligação entre os que, sem serem irmãos de sangue, se consideram como tais. “A fraternidade reina entre eles. Fraternidade humana. Liberdade. Igualdade. Fraternidade, divisa da Revolução Francesa. Fraternidade cristã. Fraternidade maçônica. Fraternidade de armas, ligação forjada entre os combatentes durante as batalhas nas quais eles se empenham contra os mesmos inimigos”.

Por extensão: Fraternidade de espírito. Fraternidade de sentimentos.

3. Relig. Nome dado a certas congregações ou comunidades de religiosos ou leigos.

A nona edição, publicada em 1992, faz algumas modificações na redação do verbete, mas mantém a citação da divisa da Revolução Francesa incluída na edição anterior.

7. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*. Mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la partie Mathématique, par M. D'Alembert. Tome XV. A Lausanne et a Berne, Chez les Sociétés Typographiques, 1782. p. 359.

Fraternité - s. f., Jurispr., é a ligação que une os irmãos ou o irmão e a irmã. Dá-se também o nome de fraternidade ou confraternidade (*confraternité*), a certas sociedades onde os seus componentes se tratam como irmãos, ou onde se vive em comum, como se fossem irmãos, essas são as confrarias, as comunidades de religiosos. Ver no glossário de Ducange, a palavra *fraternitas*.

Fraternité d'armes (sub-entrada de *fraternité*) – Hist. mod., associação entre dois cavalheiros pela qual qualquer grande empreendimento que façam deve ter um compromisso, ou mesmo para aqueles que eles jamais poderão fazer; juram repartir igualmente os trabalhos e as glórias, os perigos e os lucros, compromisso que não podem abandonar mesmo que tenham a necessidade de se afastar um do outro. A estima, a confiança mútua das pessoas que freqüentemente estão envolvidas nas mesmas expedições, motivam o nascimento desses envolvimentos, que permitem que se tomem como irmãos, como companheiros de armas. Ver *Frere d'armes*. Essas associações são contraídas ao longo da vida, mas elas são mais comuns para enfrentar as expedições passageiras, como um empreendimento de armas, tal como a de Saintré, uma guerra, uma batalha ou qualquer outra expedição militar. (...)

Apesar de ser uma edição de 1782, a palavra *fraternité* na *Encyclopédie* é registrada apenas nas acepções familiar e religiosa, não encontramos a acepção política que será usada na divisa da Revolução Francesa. A sub-entrada *fraternité d'armes*, cuja definição é muito maior que a da entrada principal, nos pareceu mais um código de honra pactuado entre militares que uma proposta de “igualdade social e política fraterna”.

8. *Trésor de la Langue Française – Dictionnaire de la Langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960)*. Vol. 8. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980. p. 1229.

Fraternité

A. Ligação de parentesco entre as crianças nascidas dos mesmos pais. Por extensão, ligação afetiva entre irmãos ou entre irmão e irmã.

B. Por analogia.

1. *Ligação estreita de amizade que une duas pessoas que não são irmãos ou irmãs.*

- *Votre fraternité* – Título que era usado entre os soberanos, os bispos e os monges (Littré).

- Expr. *Fraternité d'armes* - União de dois cavalheiros que se comprometem a se ajudar em todas as ocasiões.

- Em partic. *Fraternité par adotion* – Os membros de famílias diferentes se ligam por meio de irmãos e irmãs e formam o que se pode chamar de confraternidade (*confraternité*) (...) a ligação que une esses irmãos eletivos é mais forte do que a que deriva da fraternidade natural (Durkheim, *Divis. Trav.*, 1983, p. 186).

2. *Sentimento de solidariedade e amizade*

a) Entre os integrantes de uma associação, confraria, nação etc.

- Em particular [Em referência à Revolução Francesa de 1789] “A árvore, a festa da fraternidade. Os grandes princípios de liberdade, igualdade e fraternidade que a humanidade deve honras à França por tê-los emprestado à declaração de 1789” (*Declaração Universal dos Direitos do Homem*, 1949). “A fraternidade ou a morte. No ano III (outubro de 1794) minha avó recebeu (...) uma carta com a seguinte epígrafe: unidade, indivisibilidade da República, liberdade, igualdade, fraternidade ou a morte” (G. Sand, *Hist. Vie*, t. 1, 1855, p. 141).

- Expr. *Fraternité des armes* – Ligação forjada entre companheiros de armas, entre pessoas ou nações que combatem lado a lado.

b) Entre os homens considerados como membros de uma mesma família. “A fraternidade humana universal, um ideal, um sonho de fraternidade. A fraternidade... é a arte de amar todos os homens”. (Adam, *Enf. Aust.*, 1902, p. 27).

c) Entre o homem e o universo. A fraternidade dos seres e das coisas.

Figurado – Inteligência, entendimento, harmonia entre muitas pessoas. Fraternidade intelectual; fraternidade de opiniões e sentimentos.

Por metonímia – Comunidade ou grupamento, leigo ou religioso.

Ligação criada por qualquer coisa: dor, perigo, etc.

Rem. *Fraternitaire*, adj., raro. O que é relativo às ligações de fraternidade entre os homens. “Havia nesse sistema qualquer coisa de *fraternitaire*, aparentemente, ao mesmo tempo que empreendia” (Proudhon, *Guerra e Paz*, 1861, p. 385).

Etimologia e história – Ca 1140 *fraternited* “ligação existente entre pessoas que têm relações fraternais” (G. Gaimar, *Hist. des anglais*, ed. A. Bell, 4335). Tem origem no latim *fraternitas*: confraternidade (*confraternité*); relação entre irmãos.

Aqui a acepção política do termo aparece por analogia e apenas na segunda entrada e, assim mesmo, após o tratamento *Votre fraternité*, a expressão *Fraternité d'armes* e a expressão que designa ligação familiar sem laços de consangüinidade *Fraternité par adotion*.

9. *Grand Larousse de la Langue Française*, tome troisième (Esc-Inc). Paris: Librairie Larousse, s/d. p. 2073.

Fraternité – do latim *fraternitas*, parentesco entre irmãos, parentesco entre pessoas, de *fraternus* (fraternal).

1. Ligação de parentesco entre irmãos e irmãs.

Raro - Sentimentos de afeto que existe normalmente entre irmãos e irmãs e irmãs.

2. Ligação que deveria unir todos os homens considerados como membros de uma só família.

3. Ligação entre pessoas que participam de uma mesma organização, de um mesmo meio, que servem à mesma causa etc.

Fraternité d'armes – ligações entre dois cavaleiros que prometeram se ajudar mutuamente em todas as ocasiões; ligações de afeto que nascem entre os homens que combatem lado a lado.

4. Nome dado a certas comunidades religiosas (franciscanos, dominicanos, carmelitas etc).

No *Grand Larousse*, logo em seguida à definição familiar, aparecem as designações políticas do termo. Primeiro, como ligação que deveria unir toda a humanidade e, em seguida, ligação entre pessoas que participam da mesma organização ou lutam pelas mesmas causas.

Alemão – Bruder/Brüderlichkeit

1. *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, 21. unveränderte Auflage [edição inalterada], organizado por Friedrich Kluge. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1975. p. 103-104.

Bruder – Como a maioria dos nomes relativos ao grau de parentesco, *Bruder* (irmão) vem de uma época em que os povos indo-europeus ainda não possuíam grandes diferenças idiomáticas. A classificação familiar (prima, mãe, tio, irmã, filho, filha, pai, primo etc.) se reflete, desde os indo-europeus até hoje, nos nomes relativos ao grau de parentesco; apenas o Heth.(?) se exclui dessa regra. O emprego impróprio da palavra é notado em *Amstbruder* (colega), *Bundesbruder*, *Duzbruder*, *Klosterbruder* (membro de ordem religiosa), *Milchbruder* (irmão de leite), *Saufbruder* (beberrão) *Verbindungsbruder* e *Waffenbruder* (irmão de guerra). A partir da concepção bíblica de que todos somos irmãos, há sentido no conceito de “irmandade” de Herrnhut. “Entre irmãos há mais estima” indica o círculo fechado, no qual o indivíduo não se supervaloriza.

Brüderlichkeit – Termo apresentado por Lavater, em 1776, nas cartas que escrevia aos amigos e registrado por Adelung, em 1793; Campe se apropriou erroneamente da palavra na tentativa de substituir o termo francês *fraternité* (Campe, 1790, em *Briefe aus Paris* (Cartas de Paris) p. 86: “*Brüderlichkeit*: se for permitido, ilustremos um novo espetáculo com uma nova palavra”). [Trata-se de: Johan Caspar Lavater, filósofo suíço (1741-1801); Johan Christopher Adelung, dicionarista e lingüista alemão (1732-

1806) e de Joachim Heinrich Campe, escritor e filósofo alemão (1746-1818), autor de *Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution.*]

2. *Vollständiges Wörterbuch der Deutschen und Französischen Sprache, nach den besten deutschen lexikografischen Werten, und der Wörterbuch der französischen Akademie, von Littré, etc.*, organizado por A. Birmann. Paris: Garnier, s/d.

Bruder (1)

1. de irmão – somos irmãos de pai e mãe, irmãos germânicos; irmãos consangüíneos;
2. irmãos de caridade
2. de irmãos, fraternal; *-bund* – união fraternal; *-gemeinde* – comunidade; *-liebe* amor fraternal; *allgemeine -liebe* – fraternidade universal.

Brüderlich – fraternal, de irmãos, fraternalmente.

O *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache* registra o neologismo *Brüderlichkeit* como tendo sido criado, em 1776, pelo filósofo suíço Johan Caspar Lavater e registrado pelo dicionarista alemão Johan Christopher Adelung, em 1790. Além disso, esclarece que o escritor e filósofo alemão Joachim Heinrich Campe, que usou a palavra quando escrevia as suas cartas sobre a Revolução Francesa, tinha consciência de que estava usando um neologismo. Parece um caso típico de neologismo político criado para expressar as transformações do Sattelzeit ou os acontecimentos da Revolução Francesa em língua alemã.

O *Wörterbuch der Deutschen und Französischen Sprache* não registra o termo *Brüderlichkeit*, atendo-se apenas a fazer os registros de *Bruder* e *Brüderlich*. No entanto, registra um derivado de *Bruder* (*allgemeine Bruderliebe*) como fraternidade universal, sem maiores comentários. A entrada *Bruderliebe* não consta isoladamente do dicionário.

Inglês – Brotherhood, Fraternity

1. *The Oxford English Dictionary*, with an introduction, supplement, and bibliography of *A New English Dictionary on Historical Principles*, founded mainly on the materials collected by *The Philological Society*. Vols. I e IV. Editado por James A. H. Murray, Henry Bradley, W. A. Craigie, C. T. Onions. Oxford: Clarendon Press, 1933.

Brotherhood

1. A relação de um irmão ou entre irmãos mutuamente; ligação fraternal. Também no sentido espiritual.
2. Fraternidade, fraternalmente, companheirismo, aliança entre amigos.

1655 – Manley Grotius’ *Low-C. Warrs* 121 “He has sure of the brother-hood of France”; 1868 – Hawthorne *Amer. Note-bks.* (1879) I. 54 “We live in great harmony and brotherhood”.

3. Uma associação de irmãos; uma fraternidade, corporação, sociedade, associação de iguais para ajuda mútua, apoio, proteção ou ação. Também, confrades que fazem parte de uma ordem, coletivamente.

4. Uma convenção ou reunião de uma fraternidade ou corporação.

5. O companheirismo ou a comunhão de cristãos uns com os outros e com Cristo.

6. Companheirismo, comunidade de sentimentos que unem os homens; uma noção moderna que aparece com frequência é a fraternidade dos homens, fraternidade universal.

1784 – Cowper *Task* III. 208 “The link of brotherhood, by which One common Maker bound me to the kind.”; 1821 – Shelley *Prometh.Unb.* II. li. 95 “And make the earth One brotherhood.”; 1841 – D’Israeli *Amen. Lit.* (1867) 581 “The common brotherhood of man.”

Fraternity

1. A relação de um irmão ou de irmãos; irmandade.

2. O estado ou qualidade de ser fraternal ou fraterno; afeto fraternal.

3. Um grupo de homens reunidos por objetivos religiosos.

4. Um grupo de homens associados por alguma ligação ou interesse comum: uma empresa, uma corporação ou um clube.

5. Um conjunto de homens da mesma classe, ocupação ou atividade.

2. *A Supplement to the Oxford English Dictionary*, vol. 1, editado por R. W. Burchfield. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Fraternity

- Add.7 – Associação social de estudantes ou alunos de um colégio ou universidade, usualmente recebem um nome composto por três letras gregas., como “Phi Beta Kappa”.

- Usada por F. Galton como: os irmãos (e irmãs) de uma família coletivamente.

1889 – F. Galton *Nat. Inheritance* 234 “A Fraternity consists of the brothers of a family, and of the sisters after the qualities of the latter have been transmuted to their Male equivalents.”

Nos dicionários de língua inglesa o uso comum e corrente dos termos *fraternity* e *brotherhood* remetem a definições familiares, religiosas e corporativas. Salvo a sexta acepção de *brotherhood*, que remete claramente a fraternidade dos homens e fraternidade universal, todas as outras sequer insinuam a designação política do termo tal como foi concebido no processo da Revolução Francesa.

Português - Fraternidade

1. *Vocabulário Português e Latino*. Editado pelo Pe. D. Raphael Bluteau. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

Fraternidade – Irmandade. Qualidade de irmão. *Fraternitas, atis*. Fem. *Quintil*. Esta é a melhor *Fraternidade*. Chagas, Cartas Espirit. Tom. 2.477.

2. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Tomo segundo. Recopilado por Antonio de Moraes Silva. Lisboa: Typographia Lacérdina, 1813.

Fraternidade – Irmandade. Chagas. *Cartas de fraternidade*

3. *Dicionário da Língua Portuguesa*. De José da Fonseca. Aumentado por J.-I. Roquete. Paris: J. P. Aillaud, 1833.

Fraternidade – s. f. união e amizade fraternal.

4. *Novo Dicionário Crítico e Etimológico da Língua Portuguesa*. Por Francisco Solano Constâncio. Paris: Oficina Tipográfica de Casimir. Editor, Ângelo Francisco Carneiro, 1836.

Fraternidade – s. f. (Lat. *Fraternitas, tis*), a relação entre irmãos, irmandade.

5. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Por Eduardo de Faria. Lisboa: Tipografia José Carlos de Aguiar Vianna, 1849.

Fraternidade – s. f. (Lat. *Fraternitas, atis*) a relação entre irmãos, irmandade; união, amizade fraternal; vínculo estreito que contraem entre si os que não são irmãos, amizade íntima. Ex. “O despotismo é um atentado contra a fraternidade humana.” Fenelon. “Mesmo na república das letras não se encontra nem liberdade, nem igualdade, e muito menos fraternidade.” Sheffield.

6. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Tomo II. Composto por Antonio de Moraes Silva. 6ª edição melhorada e muito acrescentada pelo desembargador Agostinho de Mendonça Falcão, sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa. Lisboa: Tipografia de Antonio José da Rocha, 1858.

Fraternidade – s. f. (do Lat. *Fraternitas*) Irmandade. Chagas: “Cartas de fraternidade”. § + fig. Amizade íntima, união, harmonia, boa inteligência, entre pessoas, sociedades, Estados, etc.

7. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Tomo II. Por Antonio de Moraes Silva. 7ª edição melhorada e muito acrescentada. Lisboa: Tipografia de Joaquim Germano de Sousa Neves – Editor, 1878.

Fraternidade – s. f. (do Lat. *fraternitas*) Irmandade. Chagas: “cartas de fraternidade” § fig. Amizade íntima, união, harmonia, boa inteligência, entre pessoas, sociedades, Estados, etc. § * *Fraternidade d’armas*: união que contraíam dois cavaleiros, que prometiam ajudar-se mutuamente.

8. *Grande Dicionário Português ou Tesouro da Língua Portuguesa*. Editado por Dr. Fr. Domingos Vieira. Terceiro volume. Porto: Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1879.

Fraternidade – (De fraterno, com o sufixo “idade”). Parentesco entre irmãos e irmãs.
- Laço estreito daqueles que não sendo irmãos se tratam como tais. - *Entre essas duas famílias há uma completa fraternidade*.
- O amor universal que une todos os membros da espécie humana.
- Irmandade.
- Título que antigamente tomaram entre si os reis, os bispos e os monges.
- União e harmonia e boa inteligência entre pessoas, sociedades e Estados, etc.

9. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Organizado por Caldas Aulete. Lisboa: Imprensa Nacional, 1881.

Fraternidade – Parentesco entre irmãos. União, amizade, afeto, carinho de irmão para irmão. Amor universal que une todos os membros da espécie humana. Boa harmonia, união íntima de pessoas que vivem juntas, que exercem a mesma profissão etc. F. lat. *Fraternitas*.

Obs.: A 5ª edição deste mesmo *Dicionário* publicada no Rio de Janeiro, pela Editora Delta S. A., em 1968, praticamente repete o verbete publicado em 1881.

10. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Volume II. Por Antonio de Moraes Silva. 8ª edição revista e melhorada. Rio de Janeiro: Editora – Empresa Literária Fluminense, 1891.

Fraternidade – s. f. (do Lat. *fraternitas*) Irmandade. *Chagas*: “cartas de fraternidade” § fig. Amizade íntima, união, harmonia, boa inteligência, entre pessoas, sociedades, Estados, etc. § *Fraternidade d’armas*: união que contraíam dois cavaleiros, que prometiam ajudar-se mutuamente.

11. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Vol. V. Editado por Antonio Morais Silva, 10ª ed. revista, corrigida muito aumentada e atualizada por Augusto Moreno, Cardoso Junior e José Pedro Machado, s/d.

Fraternidade – (do latim *fraternitate*). Parentesco entre irmãos; irmandade. Qualidade de ser confrade ou oblato de uma corporação religiosa. Boa harmonia, paz, união, concórdia entre as pessoas, sociedades, comunidades, povos, etc. Amor ao próximo. Aliança existente entre irmãos de armas. *Por ext.* Diz-se das relações entre dois e mais povos que combatem ou combateram pela mesma causa.

Nos dicionários de língua portuguesa as acepções registradas também remetem, em sua imensa maioria, à família, religião e companheirismo. Salvo o *Tesouro da Língua Portuguesa*, publicado em 1879, todos os outros dicionários consultados registram apenas indiretamente a acepção política do termo.

Por esse motivo, acreditamos que não tenha sido por acaso que no vol. III das *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia* (1835-1843), do Coronel Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva, anotado pelo Dr. Braz do Amaral, da Academia Brasileira de Letras da Bahia, o anotador do Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro, ao relatar a sedição baiana de 1798, escreve: “As idéias de *humanidade*, liberdade e igualdade constituíam o fundo da aspiração dos conspiradores de 1798, estavam na bocca dos revolucionários e justificavam as aliciações que faziam, como melhor elemento de propaganda”⁴¹ (grifo nosso).

Motivados por essa pista, resolvemos ampliar a pesquisa em dicionários de língua portuguesa da época, acrescentando termos relacionados à fraternidade, com o objetivo de verificar se na definição desses vocábulos faz-se alguma alusão ao conceito político de fraternidade, tal como foi concebido durante a Revolução Francesa. Os vocábulos escolhidos foram: *humanidade* e *solidariedade*

Português: humanidade e solidariedade

⁴¹ Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva. *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia* (1835-1843), vol. III, anotado pelo Dr. Braz do Amaral. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1919-1925. Voltaremos a esse tema no Capítulo 4 e nas Conclusões.

1. *Vocabulário Português e Latino*. Editado pelo Pe. D. Raphael Bluteau. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

Humanidade – Natureza humana. *Humanitas, atis*. Fem. *Natura humana*, Fem. *Cic*.
Humanidade. Benignidade compassiva. Brandura de condição, sensível aos males alheios. Franc. Rodrig. Lobo, falando dessa virtude, Dial. 13. *Corte na Aldeia*, p. 270. diz, A Humanidade não é cortesia, nem liberalidade, por que às vezes consiste em perdoar, e não já em dar e em compadecer-se de males alheios, sem fazer dele despesa alguma.

Humanitas, átis. Fem. *Cic*. Que tem humanidade. *Humanitatis expers*. *Cic*. Tratar alguém com humanidade. *Humanitus aliquem tractare*. *Terent*. Com uma piedosa Humanidade dobrarão essas lágrimas. Barros Dec. I. Fol. 63, col. 3.

Humanidades. Letras humanas. A Gramática, a Retórica, a Poesia. *Humanitatis studia, orum*. Neut. Plur. *Humanitas politior*. *Cic*. Que faz bem às humanidades. *Humanitate politus, a, um*. *Cic*. Ler Humanidades no colégio. Agiol. Lusitan. Tom. 1.

Solidariedade – Não há registro da palavra solidariedade.

2. *Dicionário da Língua Portuguesa*. De José da Fonseca. Aumentado por J.-I. Roquete. Paris: J. P. Aillaud, 1833.

Humanidade – s. f. a natureza do homem; clemência, brandura. –s, pl. letras humanas, belas artes.

Solidário – a, adj. (juris.) que constitui obrigação de pagar por inteiro. –amente, adv. Em sólido, por inteiro.

3. *Novo Dicionário Crítico e Etimológico da Língua Portuguesa*. Por Francisco Solano Constâncio. Paris: Oficina Tipográfica de Casimir. Editor, Ângelo Francisco Carneiro, 1836.

Humanidade – s. f. (Lat, *humanitas, tis*), a natureza do homem, a fraqueza humana; it. Disposição compassiva, benevolência.

Humanidades – Letras humanas, boas artes, belas letras, v. g. a gramática, retórica, poesia, música, as línguas clássicas, etc. Ler humanidades no colégio.

Solidariedade – Não há registro da palavra solidariedade.

4. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Por Eduardo de Faria. Lisboa: Tipografia José Carlos de Aguiar Vianna, 1849.

Humanidade – s. f. (Lat. *Humanitas, tis*) a natureza do homem, a fraqueza humana compassiva, benevolência. –s, letras humanas, boas artes, belas letras, v. t. a

gramática, retórica, poesia, música, as línguas clássicas, etc. v. g. ler humanidades no colégio.

Solidariedade - Não há registro da palavra solidariedade.

5. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Composto por Antonio de Moraes Silva. 6ª edição melhorada e muito acrescentada pelo desembargador Agostinho de Mendonça Falcão, sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa. Lisboa, Tipografia de Antonio José da Rocha, 1858.

Humanidade – s. f.(do Lat. *Humanitas*) A natureza do homem. *V. do Arc.* 1.3. *Lus.* 5. 70 “por céus não naturais de qualidade inimiga de nossa humanidade”, i. é., da nossa natureza e constituição, que fazem adoecer e morrer em pouco tempo a gente humana. § + *Humanidade*; o gênero humano, os homens em geral: v. g. prestar serviços à humanidade. Fig. Benignidade compassiva; brandura de condição, lhanza sem soberba; qualidade de ser humano. *Lobo* “com piedosa humanidade dobram estas lágrimas” *B.* 1. 5. 2. *Lus.* 2. 71. e 4. 92. Fraqueza humana. *Paiv.* *S.* 1. f. 327. “dar extremo suplício pela culpa que a fraca humanidade e amor desculpa”. *Lus.* 10. 46. Sentir-se a humanidade; fraquear, render-se, padecer das suas fraquezas. *H. Dom.* 3. 1. 9. *Humanidades*; letras humanas, belas artes, a gramática, retórica, poética, música, etc. “ler humanidades no colégio”. *Agiol. Lus. H. P. f.* 1. *pr.* “dado muito ao estudo da humanidade” e 2 f. 2. “nas letras de humanidade” § + *V. Bondade*, sin.

Solidariedade – s. f. t. *jurid.* Diz-se a respeito de muitos devedores, da obrigação que lhes é imposta de pagar um por todos a soma que devem em comum; e relativamente a muitos credores de uma coisa, o direito que tem cada um deles de fazer-se pagar por inteiro. *Ferr. Borg. Dicc. Comm.*, onde vem escrito solidariedade.

6. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Tomo II. Por Antonio de Moraes Silva. 7ª edição melhorada e muito acrescentada. Lisboa: Tipografia de Joaquim Germano de Sousa Neves – Editor, 1878.

Humanidade - s. f.(do Lat. *Humanitas*) A natureza do homem. *V. do Arc.* 1.3. *Lus.* 5. 70 “por céus não naturais de qualidade inimiga de nossa humanidade”, i. é., da nossa natureza e constituição, que fazem adoecer e morrer em pouco tempo a gente humana. § *Humanidade*; o gênero humano, os homens em geral: v. g. prestar serviços à humanidade. § fig. Benignidade compassiva; brandura de condição, lhanza sem soberba; qualidade de ser humano. *Lobo* “com piedosa humanidade dobram estas lágrimas” *B.* 1. 5. 2. *Lus.* 2. 71. e 4. 92. § Fraqueza humana. *Paiv.* *S.* 1. f. 327. “dar extremo suplício pela culpa que a fraca humanidade e amor desculpa”. *Lus.* 10. 46. Sentir-se a humanidade; fraquear, render-se, padecer das suas fraquezas. *H. Dom.* 3. 1. 9. § *Humanidades*; letras humanas, belas artes, a gramática, retórica, poética, música, etc. “ler humanidades no colégio”. *Agiol. Lus. H. P. f.* 1. *pr.* “dado muito ao estudo da humanidade” e 2 f. 2. “nas letras de humanidade” § *V. Bondade*, sin.

Solidariedade – s. f. t. *jurid.* Diz-se a respeito de muitos devedores, da obrigação que lhes é imposta de pagar um por todos a soma que devem em comum; e relativamente a muitos credores de uma coisa, o direito que tem cada um deles de fazer-se pagar por inteiro. *Ferr. Borg. Dicc. Comm.*, onde vem escrito solidariedade.

Obs.: pura e simples reprodução dos verbetes humanidade e solidariedade, publicados na sexta edição, de 1858.

7. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Volume II. Por Antonio de Moraes Silva. 8ª edição revista e melhorada. Rio de Janeiro: Editora – Empresa Literária Fluminense, 1891.

Humanidade - s. f. (do Lat. *Humanitas*) A natureza do homem. *V. do Arc.* 1.3. *Lus.* 5. 70 “por céus não naturais de qualidade inimiga de nossa humanidade”, i. é., da nossa natureza e constituição. § *Humanidade*; o gênero humano, os homens em geral: *v. g.* prestar serviços à humanidade. § fig. Benignidade compassiva; brandura de condição, lhaneza sem soberba; qualidade de ser humano. *Lobo* “com piedosa humanidade dobram estas lágrimas” *B.* 1. 5. 2. *Lus.* 2. 71. e 4. 92. § Fraqueza humana. *Paiv.* *S.* 1. f. 327. “dar extremo suplício pela culpa que a fraca humanidade e amor desculpa”. *Lus.* 10. 46. Sentir-se a humanidade; fraquear, render-se, padecer das suas fraquezas. *H. Dom.* 3. 1. 9. § *Humanidades*; letras humanas, belas artes, a gramática, retórica, poética, música, etc. “ler humanidades no colégio”. *Agiol. Lus. H. P. f.* 1. *pr.* “dado muito ao estudo da humanidade” e 2 f. 2. “nas letras de humanidade” § *V. Bondade*, *sin.*

Solidariedade – s. f. Qualidade do que é solidário; estado de duas ou mais pessoas obrigadas umas para com as outras, e cada uma por todas. § Ligação mútua de duas ou mais pessoas que têm a mesma ordem de idéias, e assumem as mesmas responsabilidades perante a lei, ou a sociedade. § (*t. jurid.*) Diz-se a respeito de muitos devedores, da obrigação que lhes é imposta de pagar um por todos a soma que devem em comum; e relativamente a muitos credores de uma coisa, o direito que tem cada um deles de fazer-se pagar por inteiro. *Ferr. Borg. Dicc. Comm.*, onde vem escrito solidariedade.

Assim como já tinha acontecido com a pesquisa nos dicionários sobre o vocábulo fraternidade, os registros das palavras humanidade e solidariedade nos dicionários de língua portuguesa da época em estudo também não trazem maiores esclarecimentos com relação ao nosso trabalho. Quanto a humanidade, as definições apontam no sentido de natureza humana, delicadeza no trato e estudo das belas artes. Com respeito ao vocábulo solidariedade, a quase totalidade dos dicionários pesquisados nos remete à acepção jurídica do termo, salvo a oitava edição do *Dicionário da Língua Portuguesa* de Antonio de Moraes Silva, de 1891, que, pela primeira vez, faz alusão a estado de duas ou mais pessoas obrigadas uma para com as outras e

a ligação de duas ou mais pessoas que têm a mesma ordem de idéias, e assumem as mesmas responsabilidades perante a lei, ou a sociedade.

Apesar disso, tudo parece nos indicar que estamos na presença de um deslocamento semântico por proximidade⁴², ou seja, diante de um fenômeno histórico-lingüístico que se caracteriza quando o significado originário de um vocábulo, por motivos diversos, passa a ser designado por outro significante (no nosso caso: fraternidade/humanidade). Esta hipótese será mais explorada no Capítulo 4, dedicado ao abolicionismo de Joaquim Nabuco, e nas Conclusões do trabalho.

1.4 Os liberalismos dos séculos XVIII-XIX e seus pensadores clássicos

Podemos definir o liberalismo como a teoria política e econômica que defende a primazia do princípio da liberdade individual. Isso não significa a mera negação da autoridade (o que seria entender apenas o sentido negativo da liberdade), mas a afirmação do indivíduo autônomo para avaliar e aderir a regras racionais. Assim, o liberalismo estabelece que, acima do Estado e da coletividade, o *locus* da liberdade é o indivíduo. Embora o termo só tenha sido popularizado posteriormente, as idéias que sedimentaram o que hoje chamamos de liberalismo se desenvolveram durante os séculos XVII e XVIII oriundas das teses apresentadas por John Locke, Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau e John Stuart Mill, entre outros, cujas motivações iniciais se traduziam pela oposição ao absolutismo dos monarcas, defesa da necessidade da separação entre Igreja e Estado, realização da exigência de igualdade de todos os homens perante a lei e promulgação de leis que limitassem o poder dos governantes. Apesar disso, uma vez que destas teorias se manifestaram teses distintas, não se pode falar de um significado único para este termo.

⁴² Ver Sebastián, Javier Fernandez. Liberalismos nascentes em el Atlántico Iberoamericano. “Liberal” como concepto y como identidad política, 1750-1850. Texto apresentado durante o Sexto Panel del Congreso Internacional “El lenguaje de la modernidad em Iberoamérica. Conceptos políticos en la era de las independencias”, mimeo, 2007. p. 11.

Liberdade, tolerância, direitos individuais, democracia constitucional e a regra da lei são os fundamentos mais comumente associados à política liberal. Os pensadores identificados com a proposta liberal defendem que as organizações políticas se justificam pela contribuição que fazem aos interesses dos indivíduos, interesses esses que podem ser entendidos em separado da idéia de sociedade e política. Não admitem tanto o ponto de vista de que as culturas, comunidades e Estados são fins em si mesmos, quanto o ponto de vista de que as organizações políticas e sociais devem ter por objetivo transformar ou aperfeiçoar a natureza humana. Sejam econômicos ou espirituais, os indivíduos têm objetivos próprios a serem alcançados. Se esses objetivos não se harmonizam naturalmente entre si, será necessário criar regras, de forma que os indivíduos saibam que podem contar com elas para alcançar seus próprios objetivos, mas que, ao mesmo tempo, devem ceder espaço para que outros indivíduos também alcancem os seus objetivos. O desafio para uma boa política liberal, desta forma, é criar uma estrutura social que proporcione segurança e previsibilidade, mas que represente, ao mesmo tempo, um compromisso seguro e razoável entre as diferentes exigências dos indivíduos.

No que diz respeito à política, o termo “liberalismo” denota um conjunto de idéias que gira em torno da democracia constitucional, da regra da lei, da liberdade política e intelectual, da tolerância em religião, moral e estilo de vida, da oposição à discriminação racial e de gênero e do respeito pelos direitos do indivíduo.

Em regra, essas posições estão associadas à desconfiança da autoridade exercida pelo Estado, em contraposição à confiança na capacidade das pessoas para se organizar com base no mercado, na livre interação de idéias e nas associações livres e informais da sociedade civil. Com base nesses argumentos os pensadores liberais defendem que os poderes dos governos deveriam ser cada vez mais restringidos. Apesar da adesão dos diferentes liberalismos à democracia, essa forma de organização política pode receber alguns reparos, determinados pelo medo do “despotismo da maioria” e por desconfianças sobre a extensão do poder que um Estado com características populistas é capaz de exercer sobre a sociedade.

A hostilidade teórica do liberalismo com relação ao Estado é tão fundamental que, para a maioria dos autores, a doutrina do Estado vigilante é a característica que define essa corrente de pensamento. A suposta *mot d'ordre* é o *laissez-faire*. Não há dúvida de que os ideólogos e políticos liberais têm falado geralmente da importância de livrar o mercado da ingerência do Estado, e muitas vezes, mas talvez com menos frequência, de impedir o Estado de influir nas decisões relativas à questão social. A reificação do

indivíduo, e o conceito do povo soberano como conjunto de indivíduos com “direitos inalienáveis”, constituem-se nos alicerces dessa profunda desconfiança com relação ao Estado.⁴³

Contudo, essas atitudes não são características de todas as formas de liberalismo. No final do século XIX e início do século XX, na Grã-Bretanha, um grupo de pensadores já então conhecidos como neoliberais argumentou contra o *laissez-faire* e a favor da intervenção do Estado na vida social, econômica e cultural. T. H. Green (1836-1882)⁴⁴ e os neoliberais de então, consideram a liberdade individual como algo a ser atingido apenas em circunstâncias sociais favoráveis. Em sua opinião, a pobreza, a miséria e a ignorância tornavam impossível que a liberdade e a individualidade prosperassem. Além disso, segundo esse grupo de pensadores, tais condições só poderiam ser melhoradas pela ação coletiva coordenada por um Estado intervencionista forte e voltado para a promoção do bem-estar social.

Por outro lado, nos EUA, desde o início do século XX, o termo “liberalismo” tem sido associado com uma desconfiança em relação ao comércio, um compromisso com um Estado assistencial, a reforma econômica “progressiva” e uma fé permanente na regulamentação legal dos assuntos econômicos. O “conservadorismo” é a versão mais *laissez-faire* do liberalismo nos EUA, e os que seguem os cânones políticos europeus frequentemente ficam desconcertados ao ouvir a palavra “liberal” usada naquele país como uma tendência de posições que eles despreveriam como de esquerda ou mesmo de socialistas moderadas.

Porém, isto não é apenas uma confusão terminológica. Os que, que se autodenominam “liberais”, nos EUA, também defendem as posições indicadas no início deste texto, e sua divergência com os seus adversários “conservadores” é, em boa parte, uma questão não resolvida sobre as implicações das premissas liberais tradicionais que envolvem a política social e econômica⁴⁵.

“Liberalismo”, em filosofia, também se refere a uma tradição que tem origem no pensamento abstrato sobre a natureza humana e sua ligação com as funções e origens das instituições políticas e legais. O surgimento desta herança coincide com o início da filosofia política moderna – principalmente com os trabalhos de Thomas Hobbes (1558-1679) e John Locke (1632-1704). Liberalismo também pode ser considerado a filosofia política do

⁴³ Immanuel Wallerstein. *Após o liberalismo*. Em busca da reconstrução do mundo. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 106.

⁴⁴ T. H. Green foi um importante filósofo “idealista” de Oxford. Suas críticas voltaram-se particularmente às implicações éticas e epistemológicas contidas nas teorias do empirismo e do utilitarismo dominantes em sua época.

⁴⁵ A propriedade privada é pressuposto da liberdade individual? A liberdade combate a pobreza? É possível pensar em igualdade de direitos civis e políticos sem igualdade no poder econômico?

Iluminismo europeu, representado em sua forma mais filosoficamente articulada nos escritos de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), François-Marie Arouet de Voltaire (1694-1778), Henri-Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830), assim como por Immanuel Kant (1724-1804).

A “panteonização” de Voltaire e Rousseau não foi mais que dois momentos fortes da difusão da imagem dupla da Revolução e do Iluminismo; à força de ser repetida e retomada em muitos discursos, cerimônias, alegorias, tornou-se um lugar-comum e uma figura de retórica, capazes de conciliar, a um só tempo, revolucionários e contra-revolucionários. Com efeito, um Robespierre e um de Maistre podiam reconhecer que o Iluminismo dera origem à Revolução; um para exaltar o pai e o rebento, o outro para condenar os dois. O período revolucionário legou essas imagens a seus historiadores e toda uma historiografia a retomou e simplificou.⁴⁶

No século XIX, o liberalismo filosófico é representado, primeiro, nas teorias utilitárias de J. Bentham (1748-1832) e J. S. Mill (1806-1873), e no “idealismo” de T. H. Green (1836-1882).

O século 18 inglês traduziu um vasto movimento de retorno ao concreto. Mais claramente ainda do que na França, sua atenção se concentra sobre o funcionamento real da sociedade civil. Não é difícil explicar essa defasagem entre a França e a Grã-Bretanha. A França vive ainda o tempo da monarquia absoluta, e a crítica ao despotismo é aí mais urgente e necessária. A questão da instituição da sociedade permanece ainda importante. Na Grã-Bretanha as idéias de Locke expandiram-se rapidamente e sobretudo foram acompanhadas pelo estabelecimento de uma monarquia constitucional. O terreno é mais favorável a uma reflexão inovadora, mesmo que as trocas intelectuais recíprocas, extremamente ricas entre os dois lados da Mancha, sugiram que a diferença não seja muito acentuada⁴⁷.

Nossa proximidade torna mais difícil identificar trabalhos canônicos do liberalismo no século XX. Durante um bom período do século XX os filósofos liberais parecem ter perdido sua energia para a formulação da grande teoria. Já no final do século apareceram versões mais vigorosas do liberalismo filosófico no trabalho de autores tais como F. von Hayek (1899-1992), Robert Nozick (1938-), Ronald Dworkin (1931-), e, o mais importante deles, John Rawls (1921-2002).

Alguns podem não concordar com certos nomes desta lista. Seriam Hobbes e Rousseau realmente liberais? Entretanto, é preciso lembrar, que “liberalismo” nunca foi um

⁴⁶ Bronislaw Baczko. Iluminismo. In: Furet, François e Ozouf, Mona (orgs.). *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 755.

⁴⁷ P. Rosanvallon, *O liberalismo econômico*. Trad. Antonio Penaves Rocha. Bauru: Edusc, 2002. p. 47.

rótulo sobre o qual algum grupo tenha exercido controle coletivo. De fato, a tentativa de definir “liberalismo” é empreendida, em geral, não por seus partidários, mas por seus adversários, com alguns resultados caricaturais. Em consequência, o termo está à mercê dos usuários mais eventuais.

Apesar disso, o desafio não é apenas corrigir as distorções. Frequentemente, as idéias filosóficas que identificamos como liberais, representam expressões diferentes sobre a natureza humana e a vida política, em lugar de fórmulas dogmáticas de um catecismo liberal. Os liberais discordam sobre a propriedade, a igualdade econômica e o papel do Estado, ou seja, não há um consenso sobre os valores e princípios que constituem o liberalismo no sentido político. Além disso, no campo da filosofia, os liberais discordam sobre a natureza do valor, o significado de liberdade e a conexão entre propósitos individuais e sociais. Portanto, em contraposição a liberalismo, que nos poderia fazer pensar em pensamento homogêneo, doutrinário e definitivo, podemos e devemos falar de liberalismos.

Em seguida, faremos uma tentativa de expor alguns desses liberalismos, suas posições e contradições, embora conscientes que definir liberalismo é, de modo geral, uma tarefa frustrante. Para começar com as premissas básicas, o mais profundo compromisso da filosofia política liberal é com o individualismo, como uma proposição fundamental sobre valor.

1.4.1 Individualismo

Os liberais acreditam, em primeiro lugar, que o indivíduo é o que importa para os propósitos de avaliação social e política. Embora admitam que possamos estar sinceramente interessados no destino de uma cultura, uma língua, uma comunidade ou uma nação, para um liberal este interesse é sempre derivado. O que vale de fato é como estão as vidas de homens e mulheres comuns, consideradas uma a uma: suas dores e prazeres, suas preferências e aspirações, sua sobrevivência, desenvolvimento e prosperidade. No entanto, embora aqui seja bom deixar claro que as pessoas continuam a se preocupar umas com as outras – individualismo não é a mesma coisa que egoísmo –, o individualismo exclui as entidades sociais e coletivas do reino dos bens finais.

Não existe concordância a respeito dos fundamentos para esta individualização de valor. Segundo John Locke, escrevendo no século XVII, está baseado no fato de cada pessoa ser a obra e a propriedade de Deus, o que significa que não fomos criados para durar

conforme o nosso bel-prazer, mas conforme o Dele. Como a minha relação com Deus era direta, sem mediação, estabelecia-se a base para os nossos direitos com relação aos demais, que não exigia confirmação por estruturas sociais maiores.

No entanto, o liberalismo moderno é uma tradição secular e sua história desde o tempo de Locke é principalmente uma história da tentativa de estabelecer esse individualismo sem apelar para a idéia de Deus. A relação entre a noção de valor ao desejo ou preferência, defendida por pensadores utilitaristas a partir do fato de que desejar e preferir eram atributos de indivíduos, permitiu que se inferisse que os fundamentos do valor deveriam ser individualistas também. Por outro lado, os que seguiram a tradição de Kant, relacionaram valor analiticamente ao individualismo solitário da vontade, da consciência e do senso de dever, e chegaram à conclusão que cada pessoa, na qualidade de agente moral, estava habilitada a ser encarada como um fim em si mesmo, não apenas um meio para fins sociais mais amplos⁴⁸.

Os liberais acreditam, em segundo lugar, que existe algo de relevante na capacidade dos indivíduos para dirigir suas ações e viver suas vidas, cada qual nos seus próprios termos. Estão convencidos da importância da liberdade, embora alguns definam liberdade em termos meramente negativos: seu libertarismo corresponde simplesmente a uma condenação da força, coerção e interferência na vida humana. Quando essas restrições são suprimidas a liberdade é o que surge, e não há nada que politicamente precise ser feito além da remoção das restrições para que a liberdade apareça. Os que defendem os conceitos positivos de liberdade admitem, por outro lado, que o Estado desempenhe um papel muito maior nas sociedades, na medida em que eles podem encarar liberdade ou autonomia como algo a ser atingido, em vez de aceito como certo, na vida de um indivíduo sem quaisquer restrições, algo que exija capacidades individuais e condições sociais favoráveis⁴⁹.

Com toda a cautela necessária para afirmar isso, o terceiro aspecto do individualismo liberal é um compromisso com a igualdade. Embora os filósofos liberais não sejam

⁴⁸ O ponto de vista kantiano talvez tenha se saído melhor na moderna filosofia política, embora sua argumentação subjacente – já que o pensamento moral ocorre no nível das mentes e vontades individuais, as mentes e vontades individuais devem também ser os objetos fundamentais de preocupação moral – ainda precisa ser apresentado de forma mais completa.

⁴⁹ Alguns conceitos de liberdade positiva vão além deste, muitas vezes abandonando completamente o campo liberal. Se a liberdade é identificada com o desempenho do dever social, ou atribuído a indivíduos só em virtude de sua participação em algum todo social, então a teoria resultante dificilmente pode ser descrita como liberal. Além disto, se a liberdade é apresentada como a realização de alguns poucos felizardos, algo de que a massa comum da humanidade é incapaz, então novamente não estamos lidando com um conceito liberal. Embora a liberdade liberal seja às vezes apresentada como um conceito em desenvolvimento, não é aristocrático ou utópico. A direção livre de uma vida humana é vista como alguma coisa de que as pessoas comuns são capazes, em circunstâncias sociais e políticas decentes.

necessariamente igualitários no sentido econômico, estão comprometidos, por uma questão da lógica básica de sua posição, com um princípio de igualdade fundamental do mérito básico. Assim como as pessoas têm o direito de ser igualmente respeitadas no seu desejo de levar suas vidas em seus próprios termos e elas também têm direito a uma preocupação igual por seus interesses no planejamento e operação das instituições de sua sociedade.

Os direitos da razão individual são o quarto elemento do individualismo liberal, o que envolve não apenas a liberdade de pensamento, consciência ou discussão, mas uma exigência mais profunda da justificação em política: a exigência de que as normas e instituições da vida social devem ser justificadas no tribunal da razão de cada indivíduo.

Aqui encontramos uma forte relação entre o pensamento liberal e o legado filosófico do Iluminismo. A expansão da confiança na capacidade humana de dar sentido ao mundo, apreender suas regularidades e princípios fundamentais e manipular seus poderes para o benefício da humanidade são características do Iluminismo. O empenho do pensamento iluminista para entender a natureza corresponde um considerável otimismo, no mínimo, sobre a possibilidade de entender a sociedade e a natureza humana. Se, por um lado, pode se atribuir a este otimismo a base da sociologia, da história e da economia modernas, por outro, é também a fonte de certas atitudes normativas em direção à justificação social e política: rejeição à tradição, mistério, reverência e superstição como base para ordem, e a determinação de obrigar a autoridade a responder no tribunal da razão e convencer-nos de que merece respeito. Ainda mais que o mundo natural, o mundo social deve ser considerado como um mundo para cada um de nós, cujo funcionamento seja entendido por meio da mente individual, não do dogma religioso, da tradição ou da solidariedade comunal.

As pessoas têm valor intrínseco como indivíduos e os liberais atribuem uma importância especial à capacidade de cada indivíduo para organizar a sua vida nos seus próprios termos. Em geral, os críticos do liberalismo associam o individualismo liberal com uma visão egoística da natureza humana. Afirmam que todos os liberais clássicos reservaram um lugar de destaque, entre outras motivações, ao desejo de poder, prazer e posses materiais. Sustentam que, desta forma, a humanidade fica reduzida a nada mais que uma massa competitiva de indivíduos mercantilistas – consumidores com apetites ilimitados, hostis ou indiferentes ao bem-estar dos demais. Como consequência, esses indivíduos não exigem de suas instituições políticas e legais nada além de garantir as condições para que as atividades do mercado os reproduzam infinitamente.

A crítica não é de toda distorcida. Na realidade o individualismo liberal reconhece que os interesses dos indivíduos não necessária ou naturalmente se harmonizam entre si e que

como cada indivíduo tem uma vida própria a viver, não existe garantia de que os desejos de uma pessoa não vão entrar em conflito com os de outra. Por vezes, isto é apresentado como hostilidade inerente, como na teoria de Hobbes, uma desconfiança competitiva e uma vontade mútua de ferir, resultando em uma “guerra de todos contra todos”. Outras vezes, isto é visto simplesmente como um postulado de desinteresse mútuo (em vez de hostilidade), como no trabalho de John Rawls. Segundo Immanuel Kant essa é uma questão da sociabilidade insociável dos homens, pois existem coisas que compartilhamos, coisas que nos conduzem à sociedade, coisas que só podemos realizar juntos, assim como aspectos da nossa natureza que nos tornam indivíduos irritadiços, competitivos e intencionalmente isolados.

Embora os pensadores liberais acreditem que existem condições nas quais os indivíduos com interesses diferentes e mesmo opostos podem viver em paz uns com os outros, nunca fez parte de sua filosofia política a noção de que a razão, o esclarecimento ou a socialização pudessem dar fim a esta diversidade ou competitividade básica. Quando Jean-Jacques Rousseau, por exemplo, sugere que o contrato social poderia produzir uma mudança radical no homem, suas especulações o conduzem para o conflito com a tradição liberal. Se, por um lado, os humanos inevitavelmente surgirão com pontos de vista diferentes e opostos sobre o que faz com que a vida valha a pena viver, por outro lado, as dificuldades da nossa situação no mundo – a escassez de recursos materiais e nossa vulnerabilidade uns aos outros – sempre irão fornecer a matéria-prima para a ansiedade, a competição e o conflito.

Outra objeção é a de que os liberais subordinam a política à economia: as estruturas políticas são meros instrumentos para garantir a paz econômica e a interação dos mercados, e ignoram a vocação mais elevada para o Estado esboçada, por exemplo, nas teorias de Aristóteles (384-322 a.C.), Hegel (1770-1831) ou Hannah Arendt (1906-1975).

Embora a imagem seja precisa, não fica claro porque deveria ser encarada como uma objeção. Ao contrário dos humanistas cívicos, certamente os liberais não consideram a participação na política como um fim em si mesmo; eles não acham que as virtudes e atividades mais importantes são aquelas orientadas para a política e o exercício formal do poder sobre os demais. Não se pode concluir, no entanto, que eles julguem a participação política como um empreendimento egoísta e limitado. Embora a ciência política, em geral, associe o termo “liberalismo” com política de interesses de grupo, os filósofos liberais estão divididos mais ou menos por igual sobre a questão de se os eleitores em uma democracia deveriam orientar suas decisões em direção ao bem comum ou a seus interesses próprios (com o bem comum emergindo como algum tipo de resultante do processo político). Entretanto, o fato é que, mesmo aqueles que acreditam que devemos votar de acordo com nossa opinião

sobre o bem comum, também insistem que a política é, no fim, um meio de promover os interesses de indivíduos (todos os indivíduos), não um fim em si mesmo. Podem acreditar na democracia rousseauiana, podem até mesmo esperar que a participação democrática consiga despertar o que existe de melhor nas pessoas (embora muitos duvidem disto), mas sua convicção mais firme é a de que os indivíduos têm interesses e objetivos próprios a alcançar que não têm nada intrinsecamente a ver com política ou o Estado, e que a função do governo é facilitar estes objetivos individuais e não julgá-los ou substituí-los por objetivos políticos ou sociais.

Contudo, dizer que os objetivos são individuais não é necessariamente dizer que são econômicos ou materialistas. Poucos teóricos liberais realmente defenderam a imagem da natureza humana como sendo economicamente aquisitiva. Certamente Hobbes o fez e também alguns dos economistas políticos do século XVIII, mas muitos outros na tradição liberal vêem os motivos materiais como meios para fins individuais que podem ser éticos, e até mesmo espirituais, em seu conteúdo. Notório em certos círculos como o apóstolo do individualismo possessivo⁵⁰, John Locke insistiu que a nossa primeira missão na vida é assegurar o que o nosso criador exige de nós em termos de comportamento e culto⁵¹. O caráter ético e cultural das buscas individuais também são enfatizados pelos liberais modernos, pois se cada um de nós tem sua própria visão de felicidade ou vida boa – uma visão daquilo que faz com que a vida valha a pena viver – é a diversidade de ideais individuais que as estruturas políticas devem harmonizar.

De fato há uma ambivalência na tradição liberal sobre se esta mudança do individualismo econômico para o ético apresenta o problema social como mais ou menos impossível de ser considerado. Se o conflito econômico é um jogo com resultado zero, ou seja: o que você tem eu desejo, mas não posso ter, ou, ainda pior, o que você tem o coloca em melhor posição para tomar de mim o que eu consegui com dificuldade; então eu tenho uma excelente razão para me proteger, com o objetivo de evitar que você acumule mais recursos que eu. Ao contrário, o individualismo ético e espiritual, parece menos intrinsecamente competitivo, embora, na verdade, esta não tem sido a nossa experiência. As guerras por território ou recursos não são mais letais que as guerras religiosas. O problema da luta por recursos poderia ser resolvido até mesmo em Hobbes, cujo *Leviatã* é o *locus* da guerra

⁵⁰ C. B. Macpherson. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

⁵¹ John Locke. Ensaio acerca do entendimento humano. Tradução de Anoar Aiex. In: *Locke*. Coleção Os pensadores, XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

econômica contra todos, desde que as pessoas estivessem dispostas a fazer concessões a um Estado forte que pudesse manter a paz:

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo⁵².

Mas o fervor religioso sectário era encarado por Hobbes como uma forma de loucura, e duvidava que os partidários de ideais religiosos rivais pudessem algum dia chegar a um acordo entre si.

Sem dúvida, os críticos mais severos do liberalismo insistiram em seus argumentos de que esta tradição estimularia o lado materialista da natureza humana, em detrimento das aspirações culturais e espirituais. Entendiam que os liberais deram muita atenção às formas pelas quais as estruturas políticas e legais podiam fomentar economias de mercado.

Entretanto, chegaria um determinado momento em que os filósofos liberais precisariam simplesmente defender a canalização das energias políticas em direção aos problemas reais da sociedade (mas aparentemente solúveis) como os da fome, doença e pobreza. Certamente que a preocupação com a economia não está baseada apenas no ceticismo sobre as dimensões éticas ou espirituais da vida humana. Ao contrário, está baseada na percepção moderada das possibilidades de realização da política em um mundo onde as pessoas discordam sobre Deus, sobre o valor e o significado da vida, mas convergem no desejo de evitar a fome, a doença e melhorar suas condições materiais.

A realidade é que na medida em que a filosofia liberal enfatiza a diversidade e o conflito entre objetivos individuais, ela parece nos levar em direção ao anarquismo⁵³. Os teóricos liberais sempre defenderam que algo como o Estado moderno pode ser tornado legítimo, com suas instituições familiares da lei e do governo representativo. Rejeitam tanto a premissa utópica de que uma sociedade justa pressupõe uma mudança radical na natureza humana, assim como o ponto de vista anarquista de que a liberdade só pode ser justificada na ausência de autoridade e restrição pelo Estado.

O fato é que o liberalismo tem sido uma ideologia política bem-sucedida, visto que seus princípios condutores – liberdade, tolerância e igualdade diante da lei – têm sido aceitos

⁵² Thomas Hobbes. *Leviatã*. Coleção Os pensadores, XIV. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. p. 81.

⁵³ Esse individualismo exacerbado seria possível de ser acomodado em algum conjunto de instituições realmente existentes ou realisticamente praticáveis?

como parte da auto-imagem das sociedades mais poderosas e prósperas do mundo e metas a serem alcançadas por muitas sociedades ditas emergentes. Entretanto, seus patrocinadores ficam preocupados com a inferência comum de que a realidade social, econômica e política destas sociedades é o que significam na prática os princípios liberais (da mesma forma que os marxistas ficavam inquietos com a representação da União Soviética e seus aliados como o “socialismo real”). Para eles, o liberalismo não é uma ideologia ou racionalização, mas um conjunto de princípios críticos que estabelece uma base para condenar coisas como agravamento da pobreza, governo oligárquico, abusos legais e o legado permanente do racismo e do sexismo nas democracias modernas. Um dos seus méritos é respeitar homens e mulheres como eles são. Para os formuladores do liberalismo não é preciso, geração após geração, enfrentar a frustração por causa de uma utopia incessantemente adiada. Em lugar disto, sugerem que as estruturas reais da política podem ser estabelecidas agora de uma maneira que represente um compromisso seguro e razoável entre as diferentes exigências dos indivíduos.

1.4.2 Contratualismo

A argumentação partindo de premissas liberais para a legitimidade de algo como o Estado moderno, foi apresentada em sua forma clássica – nos escritos de Hobbes, Locke, Rousseau, e, em menor escala, de Kant – em termos do contrato social. O argumento pode ser resumido no seguinte: imagine pessoas exercendo o direito de dirigir suas próprias vidas e suas próprias interações uns com os outros e que vivam fora de qualquer estrutura de autoridade política, no que os filósofos liberais chamam de “estado de natureza”. Tendo isto como base, trata-se de tentar modelar o desenvolvimento de instituições políticas como uma maneira de os indivíduos exercerem sua liberdade e não como uma maneira da sua liberdade ser anulada.

O modelo de contrato social representa as funções do governo em termos de um conjunto de dificuldades que tais pessoas enfrentariam em um estado natural. Os conceitos dessas dificuldades variam. Podem constituir uma luta destrutiva por recursos (T. Hobbes e D. Hume [1711-1776]); pode haver uma apreciação dos direitos dos demais, mas nenhum mecanismo confiável que os faça cumprir (Locke); ou pode haver discordância sobre o que é justo, com cada pessoa procurando fazer o que parece certo ou bom em sua opinião (Kant). O elemento comum é que as pessoas em estado de natureza careceriam de uma percepção confiável daquilo com o que poderiam contar na vida social e econômica. Aquilo de que elas

têm mais necessidade é um conjunto estável de normas, administradas e aplicadas imparcialmente, para estabelecer uma estrutura na qual a cooperação pacífica e a produção em longo prazo se tornem possíveis.

O governo, assim, é representado em termos de um acordo entre cada pessoa e os demais (em um dado território) para cooperar na instituição e manutenção de órgãos permanentes para estabelecer e fazer cumprir as normas. O contrato não é um acordo entre o governo e o indivíduo. Ao contrário, apresenta instituições legais e governamentais como estruturas de cooperação entre indivíduos, e usa esta idéia como base para deduzir limites do poder governamental e restrições à exploração desses poderes por determinadas facções ou indivíduos. Exploração tirânica e governo arbitrário são excluídos neste conceito, porque não podem ser apresentados como um aperfeiçoamento de qualquer tipo sobre a situação que os indivíduos enfrentariam se tentassem viver sem quaisquer instituições políticas.

Alguns pensadores como, por exemplo, Rousseau, concebe a idéia do contrato social como uma forma de pensar sobre o conteúdo das normas legais: podemos discutir sobre que direitos temos e a justa distribuição de recursos, perguntando que garantias poderiam ser dadas a cada indivíduo para assegurar sua aquiescência à estrutura básica dos programas sociais. Segundo Rousseau, o contrato social é um teste da justificação política essencial. Outros o vêem em termos mais processuais: o contrato social modela a construção de mecanismos políticos e constitucionais que então irão desenvolver soluções essenciais sobre uma base que é relativamente independente da idéia do contrato.

A teoria de Hobbes é o exemplo mais extremo disto: o contrato hobbesiano é simplesmente um acordo para autorizar um indivíduo ou organização (um “soberano”) a resolver os problemas que geram conflitos no estado de natureza, de forma a obter um aperfeiçoamento da sociedade. A autoridade absoluta da qual o soberano é assim dotado tem levado alguns a negar que Hobbes seja um liberal. Certamente, ele não está ligado às posições identificadas com o liberalismo no início deste texto. Mas sua filosofia política subjacente é liberal: suas premissas de valor são individualistas, e ele é inflexível em seu ponto de vista de que as instituições políticas (com os poderes que ele lhes atribui) devem ser justificadas em relação aos interesses de cada indivíduo, assim como em seu otimismo de que tal justificação seja possível.

Hobbes começou a desenvolver sua concepção de soberania do Estado em seu *De Cive*, de 1642, mas foi no *Leviatã* de 1651 que ele proporcionou a apresentação definitiva de seus argumentos. Lemos ali que o Estado ou comunidade “é Uma Pessoa, de cujos Atos uma grande Multidão... fez de cada um de seus membros o Autor” e que

“aquele que leva esta Pessoa é chamado SOBERANO”. É aqui, em suma, que encontramos pela primeira vez a afirmação desprovida de ambigüidade de que o Estado é o nome de uma pessoa artificial “levada” ou representada por aqueles que detêm poder soberano, e que seus atos de representação são tornados legítimos pelo fato de serem autorizados por seus próprios súditos⁵⁴.

Nem todos os filósofos liberais apelam para a idéia do contrato social. Muitos preferem desenvolver suas teorias sem a mediação deste modelo. Os argumentos do ensaio de J. S. Mill, *A liberdade*, por exemplo – que muitos consideram como a declaração fundamental dos princípios liberais – são apresentados diretamente como reivindicações que os indivíduos têm direito de fazer, contra sua sociedade e seu governo, sem qualquer desculpa histórica de que os governos foram instituídos por indivíduos para validar tais reivindicações. Outros usam o contrato social para justificar em parte, mas não todas as restrições políticas que propõem.

Nas teorias de John Locke, a argumentação do contrato social pressupõe uma distribuição dos direitos “naturais” de propriedade. Para eles, a função do contrato social é apoiar e policiar tais direitos, não reformulá-los ou redistribuí-los. Em outras palavras, Locke propõe que os direitos de propriedade devem ser justificados diretamente na argumentação moral, sem apelar para a idéia do contrato social. O contrato social é uma idéia intermediária e não fundamental: uma idéia que pressupõe que os indivíduos são livres, iguais e racionais, e que o poder político exige uma justificação que se relacione com os interesses de cada um.

Quando se entende isto desta maneira, como um método de modelar a força de certas pressuposições ou teoremas mais profundos sobre a justificação, o contrato social pode ser usado como um artifício puramente hipotético na argumentação normativa. Como Rousseau salientou, não precisamos ficar constrangidos pelo fato de que tal contrato nunca tenha acontecido. Ele ainda representa um teste conveniente a ser aplicado a uma Constituição ou conjunto de leis. Porque se concluirmos, mesmo hipoteticamente, que nossas leis ou nossa Constituição não teriam merecido o acordo de todos aqueles que são restringidos por elas, teremos descoberto uma dissonância significativa entre nossos planos políticos e a noção fundamental (pré-contrato) de respeito por cada indivíduo – uma dissonância que deveria ocupar os filósofos liberais, estejam eles interessados nas minúcias da teoria do contrato ou não.

Mas, se o liberalismo visto como adjetivo não nos permite uma definição cristalina do termo, lançar mão do substantivo liberdade pode ser esclarecedor para nós.

⁵⁴ Q. Skinner. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999. pp. 17-18.

1.4.3 Liberdade

Antes de tudo é útil considerar a concepção naturalística da liberdade: o homem é verdadeiramente livre quando pode fazer tudo aquilo que o satisfaz. Trata-se de uma concepção naturalística na medida em que o agir humano segue ou obedece aos próprios instintos ou apetites ocasionais; porém, para conseguir satisfazer os próprios desejos e, portanto, para ser livre, o homem precisa superar os obstáculos e, quando eventualmente os encontrar, precisa também possuir a força (ou o poder) para coagir e subordinar os outros homens. Temos aqui uma liberdade que implica em desigualdade. Se a liberdade coincide com o poder, quem tem maior quantidade de poder será mais livre: paradoxalmente, podemos dizer que o homem verdadeiramente livre é o déspota.

Este tipo de liberdade foi descrito por Hobbes quando definiu a condição do homem no estado de natureza. Todavia, os contratualistas concordam em evidenciar a desproporção existente entre necessidades e instintos, por um lado, e os meios e recursos para satisfazê-los, por outro, visto estes últimos serem de fato escassos e limitados. Nasce assim, a política entendida como poder decisório quanto à distribuição destes meios e destes recursos: o homem, não tendo condições para tudo possuir, consegue pelo menos algo, dobrando-se à autoridade ou ao princípio de realidade. Em outras palavras, em todos os grupos sociais que tenham um mínimo de organização, a liberdade dos indivíduos, para fazerem o que melhor lhes apetece, é mais ou menos limitada, conforme a opinião das classes dominantes acerca da nocividade social desta ou daquela liberdade natural.

Uma segunda definição de liberdade, radicalmente diferente, contrapõe a verdadeira liberdade ao arbítrio do indivíduo, que não é livre no imediatismo e espontaneidade de agir, mas pode tornar-se livre na medida em que busca adequar-se a uma ordem necessária e objetiva onde se encontra a essência da verdadeira liberdade. Em lugar de “posso (ser livre), porque quero e porque tenho o poder para agir”, afirma-se “posso, porque devo, e devo na medida em que, como ser humano, participo de uma ordem racional”. O instrumento de liberdade é, pois, o conhecimento, isto é, algo radicalmente contrário ao instinto, assim como o homem no Estado natural é o oposto do homem racional que vive em sociedade. A verdadeira liberdade se manifesta como consciência da necessidade racional. Adeptos dessa definição de liberdade, Hobbes, B. Spinoza (1632-1677) e Rousseau acreditam que a verdadeira liberdade existe unicamente no Estado (absoluto ou democrático) que, ao mesmo tempo, concretiza a ordem e se faz portador de um valor ético, uma vez que, no momento do

Estado, o egoísmo do indivíduo é abafado e superado numa vontade mais elevada ou maior que abrange em si também o *alter* ou o *socius*.

Para K. Marx (1818-1883) e A. Comte (1798-1857) a verdadeira liberdade consiste na consciência dos caminhos da história e no agir conseqüente para realização de sua finalidade imanente, uma sociedade sem classes ou a ordem social planificada pela ciência. Enquanto a liberdade natural é sempre liberdade do Estado, esta, ao contrário, é liberdade no Estado.

Enfim, temos a terceira definição de liberdade que, de maneiras diferentes, participa da primeira e da segunda. Se, por um lado, enfatiza o fato de a verdadeira liberdade não consistir na espontaneidade natural e sim na emancipação ética do homem; por outro lado, afirma não existir um critério objetivo e necessário para determinar o que vem a ser o bem e o mal, nem tampouco, um poder (a Igreja, o Estado, a classe, o partido, a ciência) que seja o intérprete e o executor deste critério. Em outras palavras, a verdadeira liberdade consiste na possibilidade situacional que os homens têm para escolher, manifestar e difundir seus valores, morais ou políticos, com o objetivo de realizar os seus interesses ou a si próprios. Fala-se em possibilidade situacional porque, para ser livre duas condições são necessárias. Por um lado, é preciso maximizar as possibilidades objetivas de opção num sistema político e num contexto social que assegurem um real pluralismo para as vocações e as profissões: não é de fato livre quem se acha forçado a escolher entre aceitar ou rejeitar, entre a presença ou o silêncio; além disso, uma sociedade é tanto mais livre quanto menor é a distância entre as vocações e as profissões. Por outro lado, é preciso também minimizar os condicionamentos (internos e externos) que podem atuar sobre os motivos e os móveis da ação. É preciso lembrar que não apenas os processos normais de socialização (a partir da educação até os meios de comunicação), mas também a psicologia e a biologia, utilizadas instrumentalmente pelo poder político, podem condicionar as escolhas individuais. Além disso, os indivíduos, mesmo sem estes condicionamentos, para serem livres, precisam, mediante o conhecimento, dominar os próprios instintos e as próprias paixões.

Nesta terceira tentativa de definição passamos necessariamente de uma “liberdade de auto-emancipação ou de realização de si próprio” para uma “liberdade dos condicionamentos internos e externos”. A liberdade de fazer supõe assim a liberdade de poder fazer. Ou seja, a existência de um espaço público que possibilite e garanta, ao mesmo tempo, a livre manifestação das faculdades humanas bem como a dos processos políticos e sociais. Esta passagem necessária não implica, porém, que a liberdade venha a ser um *status* política e socialmente garantido; ela nada mais é do que uma condição ou um pré-requisito para a possível manifestação da liberdade, para a emancipação ou a realização do homem, sempre na

dependência de uma opção ou, melhor ainda, de uma sua ação. Neste sentido, entende-se por ação livre aquela que tem condições para chamar à existência o que não existia, quebrando desta forma os processos histórico-sociais que, pela repetição passiva das finalidades da ação correm o risco de se tornar automáticos e cristalizados. É preciso, ainda, definir se o espaço onde esta liberdade se manifesta é um espaço essencialmente particular, que possibilita ao homem testemunhar seus valores morais, ou se é espaço “político”, para contribuir na definição de opções visando melhor qualidade de vida.

Sabemos que as ideologias políticas são corpos de conceitos, valores e símbolos que incorporam concepções da natureza humana e, assim, apontam o que é possível ou impossível aos homens realizar: as reflexões críticas sobre a natureza da interação humana; os valores que os homens devem aspirar ou que devem rejeitar; e as medidas técnicas corretas para a vida social, econômica e política que atenderão às necessidades e interesses dos seres humanos. Dessa forma, as ideologias reivindicam descrever e prescrever para os homens. As ideologias também pretendem legitimar certas atividades ou medidas para integrar os indivíduos, capacitando-os a ficarem coesos em torno de determinados objetivos. A maioria das ideologias reivindica uma linhagem antiga, indicando em alguns casos que correspondem a necessidades humanas perenes e a-históricas, implícitas na natureza humana. Na realidade, as ideologias são formas relativamente recentes de pensamento. Por outro lado, todas as ideologias são internamente complexas, híbridas e sobrepostas. Não existe qualquer visão genuína liberal ou socialista do mundo. As reivindicações de pureza ou originalidade são, em geral, falsas. Temos consciência de que há muitos perigos quando se caminha pelo campo das ideologias, pois cada uma delas pode dar origem a várias escolas de pensamento.

Deve-se abordar a ideologia via pensadores ou os pensadores via ideologia? Como ambos os caminhos acarretam perigos, escolhemos o primeiro. Nos Capítulos 2 e 3, para entender melhor a história da idéia política de fraternidade nos diferentes liberalismos, nos debruçaremos sobre as idéias de quatro pensadores clássicos: John Locke, Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau e John Stuart Mill. Antes disso, porém, procuraremos situá-los num contexto intelectual mais amplo, com o objetivo de esclarecer sobre a importância das suas contribuições para o desenvolvimento das idéias políticas em geral e da idéia de fraternidade em particular, ao longo dos séculos XVIII e XIX. No entanto, devemos estar atentos ao fazer essas leituras, pois, segundo Q. Skinner:

A compreensão de textos, como sugeri, implica procurar o sentido que lhes está subjacente e a forma como os seus autores pretendiam que esse sentido fosse

apreendido. Compreender um texto deve ser, pelo menos, compreender tanto a intenção que é suposto captarmos, como a intenção de que essa intenção seja compreendida, a qual o texto como acto de comunicação intencional deve corporizar. (...) Exigir à história do pensamento uma solução para os nossos problemas imediatos é incorrer não apenas numa falácia metodológica mas também num erro moral. Pelo contrário, aprender com o passado – e não há outra forma de aprender – a estabelecer uma distinção entre o que é essencial e o que não passa de um produto contingente das nossas próprias convenções locais é encontrar uma das chaves do auto-conhecimento⁵⁵.

1.4.4 John Locke

O primeiro autor é John Locke (1632-1704), filósofo empirista inglês e selecionado por nós para compor este quarteto de autores clássicos por ser inegavelmente um dos precursores do liberalismo político.

Nascido em 29 de agosto, no seio de uma família burguesa de comerciantes em Wrington, próximo à cidade de Bristol, no mesmo ano em que Baruch de Spinoza nasce em Amsterdã. Seu pai, um advogado que adotou a causa dos puritanos contra os reis Stuart, alistou-se no exército do Parlamento quando foi deflagrada a II Guerra Civil de julho-setembro de 1648, da qual Cromwell saiu-se vencedor.

Locke estuda primeiro em Westminster e logo em seguida na Christ Church, em Oxford, onde recebeu o grau de *Master of Arts* em 1658, determinado a seguir a carreira eclesiástica. Ambas as escolas se caracterizavam por um ensino de tradição aristotélica, ainda remanescente do Renascimento e isso acontecia particularmente no que diz respeito à filosofia da natureza, campo onde o aristotelismo só será contestado por Galileu e outros físicos do século XVII⁵⁶. Embora não concordasse com a linha teórica adotada em Oxford, Locke passa a ensinar grego e ética nessa universidade por um determinado período. Sua renúncia à carreira eclesiástica foi facilitada com a morte do pai, que deixa para ele uma pequena herança. Passa a dedicar-se ao estudo das ciências, em especial da medicina, curso que não conclui formalmente, mas de cuja prática adquire fama e reconhecimento⁵⁷. Apesar das suas discordâncias com o aristotelismo de Oxford, ali Locke recebeu duas influências marcantes para o desenvolvimento de suas idéias: quanto ao conteúdo a de John Owen (1616-1683), que enfatizava a importância da tolerância religiosa e quanto à forma a de Descartes (1596-1650), que o libertou do modo ininteligível de falar dos escolásticos.

⁵⁵ Q. Skinner. *Visões da política*. Sobre os métodos históricos. Miraflores: Difel, 2005. p. 126

⁵⁶ Paul Kristeller. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 50.

⁵⁷ Segundo José Ferrater Mora. *Diccionario de grandes filósofos*, v.2. Madri: Alianza Editorial, 1986. p. 291. Locke obteve sua licença para exercer a medicina em 1674.

Enquanto se dedicava aos estudos empíricos, Locke é nomeado membro da Royal Society e trava amizade com o químico Robert Boyle (1627-1691) e com o médico Thomas Sydenham (1624-1689). Ao recusar a teoria aristotélica dos quatro elementos (água, ar, terra e fogo), Boyle foi o primeiro a formular o moderno conceito de elementos químicos. A Sydenham atribui-se uma verdadeira revolução na medicina clínica quando resolve abandonar os métodos de Galeno (130-200) e outras hipóteses especulativas e passou a basear o tratamento das doenças na observação empírica dos pacientes. Não é por acaso que o empirismo seria uma das mais importantes características da sua obra, pois a partir desse momento Locke passava a freqüentar o círculo daqueles que valorizavam a experiência como fonte de conhecimento.

Por outro lado, o ingresso nos círculos políticos ingleses foi facilitado pelos seus conhecimentos de medicina experimental. Após curá-lo de grave enfermidade, em 1666, Locke torna-se médico de Anthony Ashley Cooper (1621-1683), posteriormente lorde e primeiro conde de Shaftesbury. Logo após isso, Locke é contratado por Ashley para desenvolver algumas atividades diplomáticas e políticas, entre elas participar da elaboração de uma Constituição para a colônia de Carolina, nos EUA. Uma das suas principais obras, *Ensaio acerca do entendimento humano* é concebida exatamente nesse período em que Locke convivia com a alta intelectualidade da sua época. Suas atividades políticas se expandem acompanhando a ascensão de Lorde Ashley que, em 1672, recebe o título de conde de Shaftesbury e torna-se presidente do Conselho de Colonização e Comércio. Logo depois, o já então conde de Shaftesbury foi nomeado para ocupar o cargo de chanceler. Com a ascensão de Ashley, Locke tornou-se secretário para a Apresentação de Benefícios, que deveria cuidar de todos os problemas eclesiásticos. Em oposição às medidas do soberano Carlos II (1630-1685), que tentavam fortalecer o absolutismo, Ashley passou a representar os interesses do Parlamento.

Locke se viu obrigado a abandonar suas atividades políticas em 1675, quando Shaftesbury foi destituído de todos os seus cargos. O conde passa a ter novas atividades políticas que o levam a residir por duas vezes na França, circunstância que permite a Locke conhecer os seguidores de Pierre Gassendi (1592-1655)⁵⁸, freqüentar a famosa Faculdade de Medicina de Montpellier e os círculos intelectuais de Paris. Locke volta à Inglaterra em 1679,

⁵⁸ Filósofo e cientista francês, doutor em Teologia por Avignon em 1614, ordenou-se em 1615. Professor de matemática, crítico de Aristóteles, desenvolveu uma teoria atomista nos moldes de Demócrito, à qual superpôs uma perspectiva harmônica dos elementos que compõem o Universo. Em astronomia, foi um pioneiro da observação dos planetas com luneta e fez a primeira descrição científica de uma aurora boreal. Em física, estudou a queda dos corpos e as leis do choque, explicou a altura dos sons e mediu sua velocidade de propagação.

em momento de grande agitação política. Líder da oposição a Carlos II, Shaftesbury estivera preso, mas voltara a fazer parte do governo, em 1678, nas funções de presidente do Conselho Privado. Shaftesbury, acusado de liderar uma rebelião para depor o soberano, foi preso em 1681 e se viu obrigado a trocar a Inglaterra pela Holanda, onde faleceu em 1683. Por sua estreita ligação com Shaftesbury, Locke passou a ser vigiado onde estivesse pelos aliados de Carlos II e também acabou procurando refúgio em Amsterdã, aonde chegou a adotar o pseudônimo de dr. Van der Linden.

Adepto e militante da idéia política de se colocar Guilherme de Orange (1650-1702), filho de Maria Stuart e defensor do protestantismo, no trono da Inglaterra, Locke mora na Holanda entre 1683 e 1688. No exílio, Locke trabalha na redação, iniciada em 1670, do seu principal trabalho filosófico o *Ensaio acerca do entendimento humano* e escreve a *Carta acerca da tolerância* (publicada em 1689).

Locke retorna ao seu país, em 1689, no séquito da futura rainha Maria Stuart, logo após a Revolução Gloriosa de 1688, que depõe do trono da Inglaterra o rei católico Jaime II. Já de volta à Inglaterra, em 1690, Locke publica suas duas obras consideradas mais importantes, o *Ensaio acerca do entendimento humano* e os *Dois tratados sobre o governo*. O segundo, considerado, ainda hoje, um clássico da filosofia política, foi lançado sem a assinatura de John Locke como seu autor, assim como também já o tinha sido a *Carta acerca da tolerância*⁵⁹.

A nova conjuntura política criada pela Revolução Gloriosa permitiu que os últimos anos da vida de Locke fossem relativamente calmos. A partir de 1691 até sua morte passa a residir no castelo de sir Francis Masham e de sua esposa Damaris Cudworth, em Oates, Essex, onde recebia a visita de amigos, entre eles Isaac Newton (1642-1727), um dos pais da física moderna. Ali Locke redige outros textos como *Pensamentos sobre a educação* (1693) e *O cristianismo racional* (1695), além de corrigir, reeditar e participar das polêmicas provocadas pelas suas obras mais importantes.

O cargo de comissário da Câmara de Comércio, assumido em 1696, obrigava Locke a deslocar-se freqüentemente até Londres. Em virtude da fragilidade da sua saúde, quatro anos depois renunciou ao cargo e passou a dedicar-se a uma vida de meditação e contemplação. John Locke morreu no dia 27 de outubro de 1704.

Tanto a teoria e filosofia geral de Locke como sua ética e sua doutrina política exerceram enorme influência, particularmente durante o século XVIII, a ponto de se poder

⁵⁹ Peter Laslett. O livro. In: *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 2.

falar de uma “idade de Locke”. Os principais enciclopedistas franceses (d’Alembert [1717-1783], Voltaire [1694-1778], etc.) avaliavam a filosofia de Locke com a mesma importância que atribuíam à física de Newton e consideravam ambas como se fossem a expressão da “razão humana”. Apesar das críticas feitas a Locke por Berkeley (1685-1753) e Hume, as formulações destes dois pensadores não seriam possíveis sem o pensamento de Locke.

A reflexão e o debate de questões políticas, sociais, educacionais, religiosas e econômicas marcaram a vida de Locke. A formação da ideologia liberal moderna foi decisivamente influenciada por sua filosofia política, especialmente a que está expressa nos *Dois tratados sobre o governo*. São consideradas determinantes as idéias ali expostas para a formulação de uma teoria política que iluminava os debates sobre a formação do governo por consentimento dos governados e, particularmente, sobre a implantação de uma monarquia parlamentar na Inglaterra. Sua contribuição mais importante, sob o ponto de vista filosófico, é a influência marcante de suas idéias na formação do pensamento empirista inglês. Embora, para alguns comentaristas⁶⁰, seu empirismo tenha se aproximado de temas e hipóteses de cunho racionalista, Locke é considerado um dos mais destacados e influentes representantes da corrente empirista. No próximo capítulo, vamos proceder à análise de duas das principais obras de Locke obedecendo a ordem cronológica de seus respectivos lançamentos, ou seja, *Carta acerca da tolerância* (1689) e *Dois tratados sobre o governo* (1690), texto ao qual damos um especial destaque.

1.4.5 Adam Smith

Em seguida, nossa pesquisa vai se dedicar às obras de Adam Smith, filósofo moral e economista escocês (1723-1790), que nasceu em Kirkcaldy e morreu em Edimburgo. Adam Smith não poderia estar fora de qualquer estudo que se proponha conhecer melhor o liberalismo, uma vez que é reconhecido como o principal formulador do liberalismo econômico.

Embora a data de nascimento de Adam Smith seja desconhecida, sabe-se que foi batizado em Kirkcaldy em Fifeshire, Escócia, em 5 de junho de 1723. Meses antes do seu

⁶⁰ José Ferrater Mora. *Diccionario de grandes filósofos*, vol. II. Madri: Alianza Editorial, 1986. p. 291-292.

nascimento, seu pai, um agente alfandegário, havia morrido e Smith foi criado como filho único, uma circunstância partilhada com vários literatos escoceses de seu tempo. Há muito poucos indícios sobre a natureza da vida íntima de Smith, mas alguns atribuem à relação muito próxima com a mãe o fato de sua atração pela companhia feminina nunca ter-se consumado em casamento.

Smith frequentou a escola paroquial local, como era habitual, e, em 1737, conseguiu entrar para a Universidade de Glasgow, onde Francis Hutcheson (1694-1746) foi seu professor de filosofia moral. Três anos depois ingressou no Balliol College, Oxford, onde permaneceu por outros seis anos. Tornou-se um homem extremamente bem informado, compensando a ausência de uma educação de base sistemática com estudos particulares, especialmente de grego, latim e literatura francesa. Durante os anos de 1746-8, acompanha sua mãe em Kirkcaldy; mas nos três invernos seguintes profere conferências públicas em Edimburgo, patrocinadas pelo círculo que se reunia em torno de Henry Home ou Lord Kames (1696-1782). Foi também nesse período que Smith estabeleceu estreita amizade com David Hume (1711-1776)⁶¹. Suas conferências versavam sobre retórica e literatura, eventualmente acrescentando algumas sobre jurisprudência (publicadas posteriormente sob o título *Conferências sobre jurisprudência*). Como resultado dessa atividade, em 1751, Smith acabou por ser nomeado professor na Universidade de Glasgow, para ensinar lógica e, um ano depois, filosofia moral. Smith ensinou o curso básico de filosofia moral, que havia sido fundado por Gershom Carmichael (1672-1729) na década de 1690 e desenvolvido por Francis Hutcheson (1694-1746) nas décadas de 1730 e 1740, até pedir demissão de Glasgow, em meados de 1763. O conteúdo oferecido nesse curso abrangia religião natural, ética e jurisprudência, mas, além disso, Smith ministrou um curso avançado de retórica e literatura. Suas aulas sobre ética constituíram a base de sua primeira grande obra, *A teoria dos sentimentos morais* (1759), mas quase não há traços de suas conferências sobre religião natural. Chegaram até nós o fragmento de um relatório de aluno mais conhecido como Anderson Notes e dois relatórios de alunos de 1762-63 (incompletos) e 1763-64 sobre as *Conferências sobre jurisprudência*, que incluem

⁶¹ David Hume foi um filósofo empirista quanto ao problema da origem do conhecimento, cético em relação à metafísica e utilitário altruísta em assuntos morais e políticos. Concebeu a filosofia como ciência indutiva da natureza humana e chegou à conclusão de que o homem é muito mais um ser prático e sensitivo do que racional. Desempenhou papel relevante na história do pensamento, ao levar às últimas conseqüências a tradição intelectual originada e desenvolvida principalmente na Inglaterra, desde os nominalistas da escola de Oxford, no século XIII, passando por Francis Bacon (1561-1626), até sua formulação mais completa com John Locke (1632-1704). Além de Adam Smith, seus pensamentos influenciaram filósofos como J.-J. Rousseau (1712-1778), I. Kant (1724-1804), J. Bentham (1748-1832), A. Comte (1798-1857) e John Stuart Mill (1806-1873). No século XX, os positivistas lógicos devem muito aos fundamentos lançados por D. Hume para o desenvolvimento de uma teoria da significação.

algumas idéias sobre economia. Também subsistiu um relatório de aluno sobre as conferências de retórica e literatura de 1762-63.

Como era comum entre os filósofos, no início de 1764 Smith tornou-se tutor do Duque de Buccleuch, função bem remunerada que depois lhe rendeu boa pensão e uma situação confortável para o resto da vida. Em viagem à França e à Suíça, para acompanhar o Duque, Smith conheceu muitos dos principais pensadores do Iluminismo francês, particularmente François-Marie Arouet Voltaire (1694-1778) e o círculo de economistas fisiocráticos liderados por François Quesnay (1694-1774), Jacques Necker (1732-1804) e Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781). Voltaire era alvo de sua admiração particular, especialmente como dramaturgo. Smith também partilhou dos interesses conceituais, empíricos e normativos da fisiocracia, embora houvesse chegado a conclusões diferentes sobre tais assuntos. Também entendia que a relação entre economia e sociedade civil envolvia estágios típicos ideais de desenvolvimento social; assim como eles, rejeitou a análise mercantilista de riqueza simplesmente em termos de dinheiro e defendeu um sistema econômico livre para criar tal riqueza; mas rejeitou a idéia dos fisiocratas de que a terra constituía a fonte fundamental de riqueza.

Ainda durante sua estada em Glasgow Smith havia começado a estudar os assuntos ligados à economia, mas levou quase uma década para desenvolver sua própria teoria. Até 1773 trabalhou em completo isolamento na casa de sua mãe, em Kirkcaldy. Em seguida, passou três anos em Londres revendo seu original. Recebida com grandes louvores por David Hume, entre muitos outros, *A riqueza das nações* foi lançada na primavera de 1776, e rapidamente transformou o discreto filósofo moral em famoso economista político.

O lançamento do livro, o falecimento de David Hume e a revelação pública de suas convicções religiosas, fizeram de 1776 um ano decisivo para Smith. A afirmação manifesta que o infiel Hume havia chegado o mais perto da idéia de um homem perfeitamente sábio e virtuoso, permitiu que muitos considerassem que Smith havia declarado seu próprio ateísmo, embora antes disso já tivesse admitido ser descrente em relação à religião revelada. Embora Smith nunca tenha explicitado suas crenças religiosas, grande parte de sua obra parece seguir o molde de um deísmo comum, mas muitas vezes não fica claro se está analisando o deísmo como uma inclinação psicológica ou se o está aceitando como doutrina. Seu silêncio obstinado, ao fim e ao cabo, sugere que aceitou a lição básica do agnosticismo. Seu obituário dedicado a Hume foi um marco nesta sua convicção.

Smith foi designado para o posto de Comissário de Alfândega, em Edimburgo, em 1777, um cargo lucrativo que desempenhou até a morte. Tornou-se um homem de letras

conhecido, procurado por governos e políticos para dar parecer em questões de Estado e política, tais como relações com América e Irlanda, comércio e taxaço além de exercer um cargo público. Durante sua permanência em Londres, em 1773-76, foi eleito para a Royal Society e para “The Club” johnsoniano. Era recebido nos círculos literários em torno do Oyster Club, quando das suas visitas a Londres, e, embora nunca mais tivesse viajado ao exterior, continuava sendo um nome reconhecido nos salões parisienses, onde fora tão bem acolhido nos anos 1760. Abria sua casa uma vez por semana para um círculo de amigos, era freqüentemente procurado por turistas literários e também participava da vida cultural do alto Iluminismo em Edimburgo. Seu círculo familiar era resumido à sua mãe, sua prima Janet Douglas e um sobrinho desta, David Douglas, a quem tornou seu herdeiro.

Smith continuou a escrever durante os anos seguintes. Entre os novos projetos encontra-se uma espécie de teoria e história da lei e do governo, anunciada já na primeira edição da *Teoria* e ainda planejada na última edição daquela obra e uma História Filosófica de todos os diferentes ramos de Literatura, Filosofia, Poesia e Eloquência que, poucos dias antes de morrer, Smith pediu que os 16 volumes manuscritos fossem queimados. Podemos ter uma idéia desse projeto pelas conferências sobre jurisprudência e partes da *Teoria* e da *Riqueza*, essa última evidentemente relacionada aos primeiros *Ensaio sobre temas filosóficos*, publicados postumamente em 1795, e às conferências de Glasgow sobre retórica e literatura. A *Teoria* foi revista várias vezes, entre elas uma grande reformulação (6ª ed., 1790) realizada pouco antes de sua morte. Entre as quatro edições em vida do autor *A riqueza das nações* foi revista para a segunda e, especialmente, para a terceira edição (1778 e 1784). Foi nomeado reitor da Universidade de Glasgow em 1787. Adam Smith morreu em 17 de julho de 1790, em sua casa, em Canongate, e foi enterrado no pátio da igreja local.

Apesar de ser uma figura pública e um filósofo conhecido, Adam Smith seguiu o ideal de privacidade do Iluminismo de forma dificilmente conseguida por seus contemporâneos. Apesar de sua fama nacional e internacional, sua correspondência existente é escassa e não deixou registros autobiográficos. Conhecemos aspectos do seu caráter por meio de numerosos relatos de testemunhas contemporâneas. Com exceção de *Vida de Adam Smith* (1793), biografia crítica escrita após sua morte por Dugald Stewart (1753-1828), amigo de Smith, provavelmente para a sexta edição da *Teoria dos sentimentos morais*⁶², não há grandes relatos sobre sua personalidade, assim como também há poucos retratos de sua aparência física. Suas amizades foram poucas e próximas apenas com aqueles que respeitavam seu desejo de

⁶² Ver Smith, A. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. XI.

privacidade, embora Smith fosse considerado um homem bastante sociável. Certamente David Hume foi um dos mais importantes entre eles.

1.4.5.1 Adam Smith e os iluministas escoceses

Adam Smith viveu durante os anos cruciais do século XVIII, época caracterizada pelo desenvolvimento da burguesia e sua ascensão aos centros de poder, o que representou o surgimento de uma nova ordem política e econômica que terminaria com o absolutismo e os elementos feudais do Antigo Regime.

Contudo, as transformações não foram iguais em toda a Europa, ao contrário, evoluíram em ritmos muito diferentes. A herança cultural e as circunstâncias históricas de cada um dos Estados da Europa ocidental determinaram o surgimento das novas concepções de forma a estabelecer um sistema político que respondesse às aspirações da classe ascendente. Na Inglaterra, onde a classe média se desenvolveu precocemente em relação ao continente, as revoluções do século XVII favoreceram o estabelecimento de um governo misto, uma monarquia parlamentarista. Assim, essas revoluções permitiram criar mecanismos de controle do absolutismo muito antes e menos traumáticamente que na França.

A partir desse momento se produziu na Europa continental um sentimento de admiração pela Inglaterra que, além de já ser pioneira nas descobertas científicas, tinha conseguido uma estabilidade política cuja proposta era baseada na segurança e na liberdade dos cidadãos. Mais que à revolução sangrenta de 1649, remete-se à revolução gloriosa de 1688, quando Guilherme de Orange e Maria Stuart foram proclamados reis da Inglaterra como resultado de um compromisso assumido entre os conservadores (*tories*) e liberais (*whigs*). Não obstante, os dois partidos políticos tinham idéias diferentes sobre a fórmula a ser adotada para fazer frente à delicada situação pela qual passava a Coroa, depois da fuga de Jaime II (1633-1701) à França, nos últimos meses de 1688.

Os conservadores defendiam a origem divina do poder do monarca e a sucessão hereditária. Depois da Restauração reafirmaram sua doutrina baseando-se em formulações do direito romano, da Antiguidade clássica e nas idéias de Jean Bodin (1529/30-1596) sobre o conceito de soberania. Os *tories* aceitaram com reticências que Guilherme, apenas genro de Jaime II – e não seu herdeiro direto – tivesse recebido a Coroa. Como Guilherme se negou a ocupar o cargo de regente à sombra de sua esposa Maria, chegou-se a um acordo pelo qual se declarou a Coroa vaga e ambos foram proclamados reis conjuntamente, em 13 de fevereiro de 1689. Consumou-se assim a segunda revolução inglesa, chamada gloriosa por seu caráter

pacífico, os reis foram proclamados no mesmo ato da proclamação do *Bill of Rights*, o que satisfazia os interesses dos *whigs*.

O príncipe de Orange, ao converter-se em Guilherme III, contou com a simpatia de *whigs* e *tories* que identificaram no monarca as qualidades da tolerância e do respeito às tradições e aos direitos dos súditos. Sob os novos soberanos os dois partidos centraram suas atividades nas instituições políticas do país, ao mesmo tempo em que abandonavam gradativamente a polêmica doutrinal sobre o fundamento do poder e da monarquia. No campo do absolutismo, um dos representantes ingleses mais destacados foi Robert Filmer (1588-1653), conhecido, sobretudo, pelo ataque de John Locke (1632-1704) às suas obras. As controvérsias entre os dois partidos se amenizaram quando foi formalizado no Parlamento o acordo entre *whigs* e *tories*, quando parte dos conservadores acabaram por aderir ao liberalismo, que afirmava que a autoridade suprema tinha origem não apenas no rei, mas também no Parlamento, sobretudo quando se tratava de assunto relevante.

O fato é que os liberais não eram nem democratas, nem republicanos que pretendessem acabar com a monarquia. Também não lutavam para que os homens ricos e os latifundiários perdessem o poder. Ao contrário, eram suficientemente conservadores para se horrorizarem diante de uma revolução social.

De fato, a maioria dos liberais preferia justificar suas afirmações baseando-se na antiga Constituição e não na teoria do contrato. Esta última, segundo Locke, era mais radical, pois seu fundamento consistia, em última instância, na soberania do povo. As referências à antiga Constituição inglesa eram menos revolucionárias, mas suficientemente antiabsolutistas para fazer frente ao pensamento mais conservador. A antiga Constituição estabelecia certos limites ao poder real e reconhecia a autoridade do Parlamento.

Desta forma, as posturas *whig* e *tory* se aproximaram depois da proclamação de Guilherme e Maria como soberanos da Inglaterra, estabelecendo-se as bases de entendimento que deram lugar a um sistema parlamentar maduro e a um pacífico bipartidarismo. Além disso, Guilherme III dedicou boa parte do seu reinado a articular a guerra contra a França e defender o trono de Jaime II, que contava com o apoio de Luis XIV. Essas ações favoreciam indiretamente o protagonismo do Parlamento inglês, que paulatinamente foi ampliando suas competências, especialmente em matéria de orçamento e na fiscalização dos gastos do governo. Além disso, em 1695, o Parlamento acabou com a censura, o que deu lugar à proliferação de textos que permitiram a formação da opinião pública e a criação de um ambiente intelectual intenso. No entanto, a participação nas decisões políticas era reduzida –

em conseqüência de um sistema eleitoral restritivo – a uma oligarquia formada por proprietários rurais e banqueiros.

Em 1689, o Parlamento escocês aceitou Guilherme e Maria como soberanos, seguindo a linha do Parlamento-Convenção de Westminster. Em 1694, morreu a rainha Maria, sem deixar filhos, e Guilherme III reinou por mais oito anos. Os monarcas tinham designado Ana Stuart como herdeira, filha de Jaime II, que permanecera protestante; mas a prematura morte de seu filho colocou de novo um problema sucessório que foi resolvido mediante o Ato de 1701, que declarava a exclusão de todo pretendente católico à Coroa inglesa e estabelecia que esta recairia em Sofia de Hannover, protestante e neta de Jaime II, mantendo-se assim a legitimidade dinástica.

Durante o reinado de Ana Stuart se produziu a integração total entre a Inglaterra e a Escócia, apesar das reticências iniciais por parte de Edimburgo. O contato entre os dois povos era superficial e quase sempre hostil. Os escoceses preferiam trabalhar mais no continente europeu que na Inglaterra. Esse distanciamento levou o parlamento de Edimburgo a recusar, no primeiro momento, o Ato de 1701, manifestando seu desejo de exercer o direito de nomear o rei da Escócia. Mas, em 1707, as circunstâncias políticas mudaram e os dois reinos se uniram. Para a aceitação da Escócia foi fundamental o prestígio alcançado pelo governo inglês nas lutas travadas no exterior, assim como a vitória *whig* nas eleições de 1705. Desta forma, os *whigs* estavam em posição política sólida para iniciar as conversações com o parlamento de Edimburgo e convencê-los a modificar sua recusa à monarquia Hannover. Por outro lado, o Tratado pretendia eliminar o perigo que representava Jaime Eduardo (1688-1766), filho de Jaime II e que tinha pretensões de recuperar a Coroa.

Como conseqüência da fracassada tentativa de Jaime Eduardo, também chamado de cavaleiro de São Jorge, para conquistar o trono da Inglaterra e Escócia, ficou definitivamente eliminado o perigo de um retorno à monarquia absoluta, afirmando-se a dinastia de Hannover. Jorge I (1660-1727) e seus sucessores reinaram na Grã-Bretanha durante os anos em que viveu Adam Smith. Foi uma época em que se consolidaram as conquistas políticas do século XVII. Os *whigs* tiveram maioria na Câmara dos Comuns durante mais de meio século, os *tories*, em sua maioria, acabaram por aceitar como um mal menor a nova monarquia Hannover. Os reis se apoiaram, sobretudo, nos *whigs* que os reconheciam como legítimos soberanos, mas a mediocridade dos monarcas da Casa de Hannover fez com que o parlamento, por um lado, e os ministros, por outro, desempenhassem um papel importante no governo.

Em 1716 se aprovou o *Septennial Act*, segundo o qual os deputados seriam eleitos a cada sete anos, o que dava à Câmara maior estabilidade e autonomia. Os primeiros monarcas Hannover tiveram ministros competentes, especialmente Robert Walpole (1676-1745), que governou primeiro entre 1715 e 1717 e, depois, de 1720 a 1742, realizando uma política de liderança sobre os demais ministros, que consagrou a figura do *premier*.

Walpole manteve a paz, defendeu os interesses dos proprietários e banqueiros, mediante impostos baixos sobre a terra e eliminando as taxas sobre exportações, enquanto aumentava os impostos indiretos sobre o consumo. Em 1742, ao deixar o cargo definitivamente, continuou no poder um governo *whig*, primeiro com Thomas Pelham Holles (1693-1768) e depois com William Pitt (1708-1778), o pai. Em 1783, chegou ao poder o segundo William Pitt (1759-1806), o filho, apoiado pelos *tories* mais moderados, embora filho de um *whig*, e que conseguiu recompor a normalidade no regime parlamentar. Uma vez perdida a América pela estreita visão política de Jorge III (1738-1820), que viu na atitude dos colonos e especialmente no incidente do chá em Boston, um desafio à sua autoridade, Pitt destinou maior atenção ao comércio com as ex-colônias.

Assim, apareceu na Grã-Bretanha uma nova mentalidade que iria transformar a economia tradicional. Enquanto que na França ainda vigorava a doutrina fisiocrática de que a agricultura é a fonte de riqueza, surgiram na Inglaterra os primeiros sintomas da Revolução Industrial, impulsionada pela nova economia baseada no comércio internacional e pelos avanços tecnológicos.

William Pitt, aberto às novas idéias e preocupado pelos temas financeiros, proclamou-se discípulo de Adam Smith. Quando, em 1787, Smith foi a Londres, ninguém estava mais interessado em reunir-se com Smith que o jovem ministro que já estava aplicando amplamente os princípios econômicos de Smith.

1.4.5.2 A sociedade escocesa

No início do século XVIII a Escócia era um país pouco habitado⁶³ e pobre. Durante os últimos anos do reinado de Guilherme III as colheitas tinham sido particularmente desastrosas.

Durante o período de maior escassez a única fonte de subsistência era obtida com a pesca, sobretudo a do salmão, alimento abundante e barato na Escócia. As técnicas agrícolas e industriais estavam muito atrasadas em relação à Inglaterra. A atividade econômica interna era limitada pela carência de estrutura de transportes, falta de mão de obra especializada e maquinário industrial insuficiente. A exportação de produtos primários era a atividade econômica mais lucrativa, porém não promovia o desenvolvimento da indústria. O transporte marítimo permitiu o estabelecimento de relações com o continente, mas as comunicações entre Inglaterra e Escócia eram muito precárias, a tal ponto que o péssimo estado das estradas fazia com que uma viagem de Londres a Edimburgo durasse mais de uma semana.

Por todos esses motivos, muitos consideram positiva a aprovação pelos escoceses da Ata de União, em 6 de março de 1707, que estabeleceu a união política dos dois reinos sob o nome de Reino Unido da Grã-Bretanha⁶⁴.

O fato é que, ao longo de duas gerações, o progresso social e econômico foi visível, estimulado pelo desenvolvimento demográfico, o comércio e as universidades. Fazendeiros escoceses contrataram especialistas ingleses para aplicarem novas técnicas agrícolas em suas propriedades e isso aconteceu com total sucesso.

Por outro lado, a opinião pública escocesa se manifestava em oposição à Inglaterra. Os partidos *whig* e *tory* não tinham na Escócia as mesmas características que na Inglaterra. O apoio a Guilherme III, em primeiro lugar, e depois à Casa de Hannover, teve na Escócia um caráter predominantemente *whig*, enquanto que na Inglaterra os *tories* desempenharam um papel importante na Revolução.⁶⁵ Por outro lado, os *whigs* escoceses tinham se aproximado

⁶³ O primeiro censo oficial, que data de 1801, deu o resultado de 1.600.000 habitantes. Antes dessa data não existem dados fidedignos, embora se tenha calculado que em 1500 a população da Escócia seria de 500.000 habitantes e em 1700 em torno de 700 ou 800.000. Ver Houston, R. A. e Whyte, I. D. Introduction: Scottish society in perspective. In: *Scottish Society, 1500-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 3.

⁶⁴ A Escócia perdeu seu Parlamento, mas obteve o direito de enviar 16 lords e 45 deputados às Câmaras do Parlamento de Londres. Por outro lado, ao formar um mercado comum com a Inglaterra, a Escócia pôde participar dos benefícios das Atas de Navegação e dos tratados comerciais internacionais. As moedas escocesas foram recolhidas e trocadas pelas inglesas, tendo a Escócia recebido 400.000 libras esterlinas como compensação. Embora a integração tenha alguns aspectos negativos, particularmente na indústria têxtil escocesa, o acesso ao comércio com as colônias inglesas desenvolveu a atividade dos portos escoceses, sobretudo o de Glasgow, que se transformou no principal porto tabaqueiro da Grã-Bretanha. Ver Hill, C. H. *De la Reforma a la Revolución industrial, 1530-1780*. Trad. J. Beltrán Ferrer. Madri: Ariel, 1991, Parte IV, Capítulo 1.

⁶⁵ Na opinião de Adam Smith o espírito de partido era menos agudo na Escócia que na Inglaterra e o seria menos ainda se a Irlanda fizesse parte da Grã-Bretanha, pois, em sua opinião, as diferenças entre os partidos políticos são sempre menores nas províncias do que nos centros de poder onde o governo está estabelecido. Ver Adam

da Igreja presbiteriana que, depois da Revolução, tinha obtido a proteção oficial. Assim, a divisão política e religiosa se dava entre presbiterianos-*whigs* e episcopais, praticamente não existindo os *tories* no sentido inglês, pois a Revolução tinha despojado a igreja episcopal de seu caráter oficial e sequer a tolerou legalmente. Por esse motivo, os episcopais passaram a defender o retorno dos Stuart como uma solução para seus problemas.

A educação que se recebia nas escolas escocesas era de boa qualidade. Os centros intelectuais escoceses de Edimburgo e Glasgow⁶⁶ se desenvolveram visivelmente a partir da União, algo que não aconteceu na Inglaterra, onde não foram criados centros similares de atividade intelectual e onde as universidades não foram capazes de dar respostas aos desafios que a nova sociedade exigia.

No campo do pensamento, o Iluminismo escocês foi estimulado, em diferentes núcleos de estudos, por dois pensadores que se constituíram no dinamismo do trabalho intelectual britânico: John Locke e Isaac Newton (1642-1727). Os pensamentos de Locke e Newton vão influenciar decisivamente a cultura européia da época, assim como filósofos e cientistas das nações mais civilizadas⁶⁷. Disciplinas como sociologia, história natural, antropologia e economia passaram a ter objetos de estudo independentes a partir do Iluminismo, especialmente no Iluminismo escocês do século XVIII, que teve como autores intelectuais Adam Ferguson (1723-1815), Edward Gibbon (1737-1794), David Hume, Francis Hutcheson (1694-1746), Henry Home (lord Kames, 1696-1782), John Millar (1735-1801), James Burnett (lord Monboddo, 1714-1799), Thomas Reid (1710-1796) e Adam Smith. Nos centros universitários escoceses, as idéias iluministas encontraram um lugar adequado para se formar uma escola de antropólogos, sociólogos, historiadores e economistas, na qual Adam Smith foi um dos que mais se destacou.

Desde 1740, os escritores escoceses ganharam reconhecimento internacional pela profundidade de seus conhecimentos e originalidade de suas obras. Todos elaboraram suas doutrinas no âmbito da Filosofia Moral e tiveram consciência que pertenciam a um grupo que trabalhava com pautas comuns de pensamento. Por outro lado, há que se considerar que, no século XVIII, o campo da Filosofia Moral englobava não apenas as disciplinas de ética e psicologia, mas também política e governo, história, direito, estética e crítica. As pesquisas científicas de Isaac Newton, sobre a gravitação universal, o movimento dos planetas, o

Smith. *A riqueza das nações*, vol. 2. Tradução Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 1215.

⁶⁶ Adam Smith passou boa parte de sua vida nessas duas cidades.

⁶⁷ Foram contemporâneos de Adam Smith os seguintes filósofos e pensadores: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, Helvetius, D'Holbach, Turgot, Quesnay e Condorcet na França; Locke, Hume, Price e Priestley nas Ilhas Britânicas; Leibniz, Lessing, Herder e Goethe na Alemanha; Jefferson e Franklin nos EUA.

achatamento da Terra e o movimento das marés, entre outras, influenciaram decisivamente os estudiosos das relações humanas. A partir desse momento, definiram como objetivo introduzir no mundo da filosofia moral e política os métodos iniciados por Newton, ou seja, tratava-se de aplicar o método científico ao estudo da natureza e os métodos de Newton tornaram-se o modelo das investigações empíricas⁶⁸.

Mas, além do interesse pelas leis da natureza e pela natureza do homem, o século XVIII apresentou questões decisivas sobre a origem do conhecimento. Especialmente têm interesse as doutrinas que foram desenvolvidas na Inglaterra e na Escócia, inspiradas no *Ensaio acerca do entendimento humano*, escrito por Locke. Doutrina que foi continuada por seus sucessores, entre eles o bispo irlandês George Berkeley (1685-1753), que considerou perigosos alguns aspectos da doutrina de Locke, por considerar que eles poderiam suscitar algum tipo de ceticismo religioso. Locke defendia na sua obra, mais especificamente no primeiro livro e no primeiro capítulo do segundo livro, que não existem idéias inatas em nossa mente, sequer o conceito de Deus é universalmente conhecido.

David Hume também vai participar desse movimento com a *Investigação sobre o entendimento humano*, onde investiga a origem do conhecimento. Hume considerou que as idéias não são outra coisa senão a cópia das impressões que experimentamos. É impossível pensar em um objeto que não se tenha conhecido previamente por meio dos sentidos externos, ou pelo sentido interno. Em seguida, estas impressões recebidas pela experiência permitem realizar combinações, mediante associações, que enriquecem nosso caudal cognoscitivo.

Adam Smith, por sua vez, jamais desenvolveu uma verdadeira teoria epistemológica, embora pareça que tenha concordado com algumas das afirmações de Hume, quando descreve o conceito de simpatia. Além disso, Smith fez uma exposição sobre a evolução da linguagem que incide sobre a questão da origem do conhecimento. Apesar disso, Smith não faz referência a Hume no seu ensaio sobre os sentidos externos, o que leva a crer que quando escreveu o texto ainda não conhecia aquele que se converteria em seu mais íntimo amigo.

A coerência sistemática da obra de Smith é uma questão, pois alguns comentadores chegam a negar que exista tal coerência, apesar das intenções declaradas pelo autor. Mas, o que parece ser inegável é que a obra de Smith, assim como a de David Hume faz parte das reflexões desenvolvidas pelos iluministas escoceses e deve ser reconhecida neste contexto, tão diferente daquele dos iluministas franceses, para que possa ser plenamente compreendida. O Iluminismo escocês dá grande importância à inclinação natural dos homens para a paixão,

⁶⁸ É ilustrativo o subtítulo dado por Hume ao *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio aos problemas morais.

a benevolência, a piedade. A “revolução sentimental”, que engendra essa concepção otimista da natureza humana, produziu-se na Inglaterra e na Escócia, no fim do século XVII e no começo do século XVIII, em reação aos “cínicos” do século XVII, à frente dos quais se encontrava T. Hobbes (1588-1679), que afirmavam que tudo no homem, inclusive a piedade, é movido pelo egoísmo.

A crença no papel fundamental que desempenha a benevolência nos assuntos humanos e a crítica da depreciação calvinista e hobbesiana na natureza humana já são observadas nos platonistas de Cambridge, tais como Samuel Clarke (1675-1729) e, principalmente, em Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury (1671-1713), inspirador de Francis Hutcheson. Este, por sua vez, professava, na mesma ocasião em que Smith seguia seus cursos, que há na humanidade uma tendência inata para a “benevolência universal” e que a ação virtuosa não é a que resulta de uma deliberação racional, mas, ao contrário, é a resposta instintiva, instantânea, não raciocinada, não refletida, ao espetáculo da infelicidade (ou da felicidade) do outro. Seu sistema ético afirmava todas as virtudes a essa propensão irresistível pela compaixão.

É inegável que Smith partilha desse pensamento e também pensa que o julgamento moral está fundado não sobre a razão, mas sobre emoções e sentimentos, tal como afirmava David Hume.

Não é na razão dos homens que Deus confiou para lhes dar sentido do que é bem e do que é mal, mas na sua natureza, nas paixões que a animam, nos apetites que a inflamam. Não foi por acaso que Smith, na *Teoria*, baseou o mundo moral e social sobre um só princípio, o da simpatia. É neste contexto que se torna necessário compreender a crítica que ele dirige, revendo os grandes sistemas de filosofia moral, ao sistema de Bernard Mandeville (1670-1733)⁶⁹, que ele julga licencioso e pernicioso, uma vez que não permite que se faça claramente a distinção entre o vício e a virtude. Sabe-se que bem no início do século XVIII, na sua famosa *Fábula das abelhas*, Mandeville provoca o escândalo quando enuncia o paradoxo central da economia liberal: são os *vícios privados* que geram as *vantagens públicas*. As virtudes tradicionais de temperança e de moderação só são boas para criar uma sociedade pobre, em que a escassez leva à desordem e à impotência. É, ao contrário, liberando as paixões humanas, tais como a inveja, a cobiça, o gosto pelo luxo, o orgulho e, sobretudo, a mais egoísta de todas, a vaidade – definida como o amor e a busca aos elogios de outrem –,

⁶⁹ Trata-se de Bernard Mandeville, médico holandês que clinicava na Inglaterra. Sua famosa *Fábula das abelhas*, publicada em 1723, sustenta que o luxo e os vícios, bem como a embriaguez e a prostituição, constituem coisas boas e vantajosas para a sociedade.

que se desenvolve a indústria e o comércio e, pela criação da abundância, que se produz uma sociedade feliz, ordenada e estável.

Na verdade, Smith censura Mandeville, principalmente, por jogar com as palavras. O que esse último chama de vícios (privados) são de fato sentimentos morais que podem ser perfeitamente virtuosos se mantidos dentro do razoável, e só se tornam viciosos quando são ultrapassados certos limites. Mandeville, por exemplo, denomina vaidade tudo o que faz referência aos sentimentos de outra pessoa, enquanto que, para Smith, a vaidade só ocorre se nós desejamos e buscamos os elogios de terceiros quando nós não o merecemos. No entanto, conforme observa A. Pagden⁷⁰, Mandeville reconhecia que também sentia uma repugnância inata em ver seu próprio gênero sofrer, mas, apesar disso, não conseguiu dar o passo seguinte que, segundo J.-J. Rousseau, era o passo mais óbvio:

Mandeville compreendeu muito bem que, com toda sua moral, os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão; não compreendeu, no entanto, decorrerem somente dessa qualidade todas as virtudes sociais que quer contestar nos homens. Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? Até a benquerença e a amizade são, bem entendidas, produções de uma piedade constante fixadas num objeto especial, pois desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz?⁷¹

1.4.5.3 Smith e Hume

Seria um engano sugerir que a iniciativa de transformar a doutrina clássica moderna é obra apenas de Smith. É preciso considerar que Smith deve muito a seu compatriota e antecessor David Hume. Assim como Hume, Smith considera a imaginação como aquilo que nos permite criar relações entre os elementos percebidos tanto do mundo físico quanto do moral, alcançando desde eventos e coisas particulares até o cosmos e o sistema da humanidade.

Temos aqui, pois, uma proposição que não parece simples e inteligível em si mesma, mas, se dela fizéssemos o uso adequado, poderia tornar igualmente inteligíveis todas as disputas e eliminar todo esse jargão que por tanto tempo dominou nossos raciocínios metafísicos e os tornou inaceitáveis. Todas as idéias, especialmente as

⁷⁰ A. Pagden. *La ilustración y sus enemigos*. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad. Trad. José María Hernández. Barcelona: Ediciones Península, 2002. p. 72.

⁷¹ J.-J. Rousseau. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. Coleção Os pensadores, v. XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 259-260.

abstratas, são naturalmente fracas e obscuras; a mente não as retém senão por um tenuíssimo fio; estão sujeitas a ser confundidas com outras idéias semelhantes; e, depois de usar muitas vezes um termo qualquer, embora sem significado claro, inclinamo-nos a supor que ele corresponda a uma idéia determinada. Por outro lado, todas as impressões, isto é, sensações [emoções, sentimentos], sejam elas exteriores ou interiores, são fortes e vívidas; os limites entre elas são os mais nítidos possíveis, e não é fácil errar ou enganar-se a seu respeito. Quando suspeitarmos, portanto, que um termo filosófico seja empregado sem qualquer significação ou idéia (o que acontece com muita freqüência), bastará perguntar: *De que impressão deriva essa suposta idéia?* E, se for impossível casá-la com uma impressão qualquer, isso servirá para confirmar nossa suspeita. Colocando as idéias sob uma luz tão clara, temos boas razões para nutrir a esperança de remover todas as disputas que possam surgir a respeito de sua natureza e realidade.⁷²

Para Smith, existem dois tipos fundamentalmente diferentes de imaginação, um relativo a outras pessoas enquanto agentes e outro relativo a coisas – inclusive seres humanos – e eventos. O primeiro é a base da identidade pessoal e simpatia (no sentido especial atribuído por Smith)⁷³ e, portanto, do mundo moral. O segundo é a base de toda atividade teórica da mente, incluindo a ciência e as artes. A atividade da imaginação⁷⁴ é uma busca espontânea por ordem e coerência no mundo; sua satisfação traz seu próprio prazer, ao passo que a frustração acarreta admiração e surpresa e, se prolongada, ansiedade e inquietação. Smith fala desse esforço imaginativo em termos estéticos como sendo preocupação com a beleza e a harmonia.

A imaginação teórica é invocada por um número de objetivos explanatórios diferentes. Responde, segundo Smith, por nossa capacidade de ordenar coisas e eventos de forma a podermos nos orientar na vida. Explica a estética da vida diária como, por exemplo, a nossa tendência de ordenar coisas apenas com o objetivo de ter ordem e organização agradáveis, e nosso desejo de ter máquinas, aparelhos e outros sistemas. Obras de arte, assim como produtos de tecnologia, são obras de ordem imaginativa. Da mesma forma, filosofia e ciência são produtos da tentativa da imaginação para criar ordem no caos da experiência. Isto está

⁷² D. Hume. Investigação sobre o entendimento humano. Trad. Leonel Vallandro. In: *Berkeley, Hume*. Coleção Os pensadores, vol. XXII. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 136.

⁷³ Para o autor do *Tratado da natureza humana*, o princípio de simpatia apresenta-se de imediato como um princípio de comunicação dos sentimentos, das emoções, dos julgamentos, das maneiras, dos costumes, dos desejos de uma pessoa para com outra. Hume observa que os espíritos dos homens são os espelhos de uns para os outros.

⁷⁴ Suponha que eu me compadeça da terrível infelicidade de alguém que acaba de perder seu único filho, escreve Smith (ele que viveu no celibato, passando a maior parte da sua vida ao lado da sua mãe). O que eu concebo então, não é o sofrimento que eu sentiria se, conservando todas as minhas outras características psicológicas e sociológicas, imaginasse que tinha um filho e que acabara de perdê-lo. Pois minha compaixão nada mais seria então do que o temor egoísta de que um infortúnio semelhante venha a me atingir. Através desse transporte da imaginação, não são somente as circunstâncias que eu troco com um outro; mas também as pessoas e os caracteres. Em pensamento eu me torno outro. Aliás, continua Smith, como conceber de outra maneira que um homem possa compadecer-se dos sofrimentos de uma mulher no parto?

expresso nas analogias recorrentes de máquinas para representar o mundo natural e a sociedade; está refletido na tendência da mente humana de justificar a regularidade percebida do mundo supondo a existência de um organizador com um objetivo. Em outras palavras, ciência, divindade e providência natural são partes da rede explanatória que a imaginação cria para satisfazer seu desejo de ordem.

Usando essa estrutura, Smith escreve suas histórias de ciência, especialmente o ensaio sobre a história da astronomia. A tese básica é a de que a evidência empírica só pode desempenhar o papel de evidência se se encaixar em um sistema regular de crenças⁷⁵. Smith exhibe uma distância cética em relação a todas as afirmações de verdade absoluta na ciência e na religião.

Quando introduzimos ordem em nossas observações de outras pessoas, em oposição ao resto da natureza, nossa imaginação assume uma qualidade especial. Somos capazes de compreender o comportamento dos outros através de uma identificação imaginativa – que Smith chama de simpatia, um conceito central em sua filosofia. Simpatia aqui não possui conotações de avaliação; não significa que uma pessoa aceite os motivos e ações de outra em termos de bom e certo, nem é um motivo para ação. Simpatia é a capacidade de observar o ponto de vista de outra pessoa de forma a ser capaz de aceitá-lo ou rejeitá-lo como sendo apropriado na situação daquela pessoa.

Em Smith, o real e o imaginário não cessam de interferir. Aquele que se compadece da dor de um outro, observa ele, não pode expulsar do seu espírito que, no fundo, é só na imaginação que ele se coloca em seu lugar, e esse pensamento parasita amortece sua sensibilidade. A identificação com o outro é sempre um fracasso parcial. Aliás, existem casos em que a simpatia ter-se-ia tornado impossível se a identificação fosse perfeita. Quando sentimos comiseração pelo louco que está totalmente satisfeito com a sua sina, e mesmo pelos mortos que não sentem mais nada, é porque guardamos para com eles essa distância irreduzível que, todavia, nossa simpatia visa a eliminar. Configuração paradoxal, praticamente impossível, pois a compaixão que o espectador sente surge inteiramente da idéia do que ele próprio sentiria, caso se encontrasse numa situação tão infeliz.

Inclinação e necessidade levam as pessoas a interagir. A interação depende de observação e apreciação dos demais e da situação deles e isso é facilitado pela tendência universal de simpaticamente adotar a posição do outro e comparar reações. A observação dos demais vai trazer conscientização de si próprio como objeto de observação e avaliação das

⁷⁵ Ver a teoria dos paradigmas desenvolvida pelo filósofo da ciência Thomas Samuel Kuhn (1922-1996).

outras pessoas. Conforme disse Hume, a sociedade é o espelho no qual as pessoas vêem sua própria natureza. Ademais, ao observar que está sendo observada, a pessoa tem a base para o ajuste mútuo de comportamento que for necessário para a vida social. Cada indivíduo é geralmente levado a se antecipar a essa avaliação pelos demais através da auto-observação e da auto-avaliação. Em resumo, as pessoas internalizam o espectador e o espectador interno tem a força de induzir tal ajuste de comportamento que, de outra forma, seria exigido por espectadores externos a fim de satisfazer a inclinação por, ou a necessidade de, concordância ou conformidade.

O processo de ajuste mútuo através da busca empática por um ponto de vista comum freqüentemente fracassa, é claro, conduzindo à desordem moral e social. Assim, somos levados a imaginar um julgamento ideal e um juiz ideal, transcendendo as limitações de conhecimento, preconceito e assim por diante, daqueles de fato envolvidos. Quando estabelecemos diálogo com esse ideal imaginado de espectador imparcial, temos uma consciência moral.

O espectador imparcial, como Smith o denomina freqüentemente, não é esse ser ideal que, suas qualidades o fariam mais um deus do que um homem (como o legislador de Rousseau), pois teria acesso a princípios racionais, a normas transcendentais que o homem ordinário não poderia conhecer diretamente. O espectador encarna normas, mas essas normas são, de fato, produções sociais. O que caracteriza essencialmente esse espectador é a sua posição e o ponto de vista que ele comanda. O espectador encontra-se fora do lugar da ação, ele não participa dela. É alguém que se mantém ao lado. Seu paradoxo é ser, ao mesmo tempo, exterior e indiferente, já que não é ele quem sofre, se rejubila e age, e interior e implicado, já que ele tende a simpatizar. Ora, essa posição o agente a conhece, ele possui um modelo dela que ele infere de todos os momentos de sua vida em que ele é também espectador. Longe de ser transcendente, a figura do espectador aparece, então, como um tipo de emergência social, produto das experiências da vida em sociedade que todos fazem cotidianamente.

Mesmo quando ele está presente, em carne e osso, o espectador é imaginado pelo agente. Este coloca-se em seu lugar só em pensamento; ele imagina o outro imaginando sua situação. Desse espectador, finalmente, o agente só retém a posição e o ponto de vista que ela revela, já que ele não pode ter acesso a mais nada – e, particularmente, nem aos sentimentos reais do espectador. Portanto, pouco importa, no fundo, que a posição do espectador seja realmente ocupada. Quando essa posição está vazia, é de alguma forma o agente que a ocupa,

ficticiamente, por meio de uma duplicação imaginária: ele próprio se observa como o faria um espectador imparcial. Isso é a consciência moral.

Entretanto, Smith introduz um axioma suplementar no seu sistema, cujo peso se revela determinante, o que ele chama o “prazer da simpatia recíproca”: o acordo dos sentimentos é agradável, tanto para o espectador quanto para o agente. Na verdade, esse é um dos principais prazeres da existência. Para o agente, a alegria de saber que é observado com simpatia, dependendo do caso, aumenta seu prazer ou diminui sua tristeza. Para o espectador há uma pequena dificuldade que obriga Smith a tornar mais preciso seu pensamento. No caso de o espectador compadecer-se pela dor do outro, é preciso fazer a distinção entre o sentimento que ele sente por simpatia, e que, no caso, é um sentimento penoso, e o prazer que ele experimenta sabendo-se de acordo com os sentimentos do outro – ou seja, aprovando-os. De maneira geral, o agente tem mais a ganhar do “prazer da simpatia recíproca” do que o espectador. Todo homem tem um desejo imperioso de ser aprovado nos sentimentos e nas paixões que motivaram os seus atos.

O agente deseja a simpatia do espectador: ele adapta, portanto, seus próprios sentimentos aos de seu espectador, tais como ele os concebe. O julgamento que ele faz dessa situação é uma imitação do julgamento que o outro faz dessa mesma situação. O que isso quer dizer? Que nós retornamos a um princípio semelhante ao de Hume, ou seja, é o agente quem imita o espectador, em vez do espectador imitar o agente, mas em Smith os papéis são permanentemente permutados. Seu teatro social pressupõe que cada um seja, ao mesmo tempo, agente e espectador.

Com essa teoria social da personalidade moral, Smith rejeita a idéia de Hutcheson e outros de que a ação moral depende de um sentido moral especial, apresentando, em lugar disso, explicações baseadas em características empíricas da mente. Assim como Hume, Smith rejeita a sugestão de Samuel Clarke e outros de que julgamento moral e motivação são formas de inferência racional. E ignora as idéias religiosas de consciência como infusão (inspiração) da divindade ou uma resposta (medo) do poder percebido da divindade. Para Smith, a formação do eu moral começa com os outros⁷⁶.

A filosofia moral de Smith é um refinamento baseado na de Hume e se diferencia desta em aspectos que, embora importantes, não são decisivos. Um estudo cuidadoso da relação entre as doutrinas de Smith e de Hume revelaria em sua totalidade a conexão entre o

⁷⁶ Essa idéia depois será adaptada por teóricos da opinião pública, tais como Elizabeth Noelle-Neumann.

capitalismo liberal e os princípios “científicos” em que Hume acreditava que se fundava toda a filosofia.

O pensamento de Adam Smith, tanto em economia como em filosofia moral, se caracteriza por permanente esforço para relacionar a doutrina com a prática, ou seja, com a experiência. De todas as suas idéias, são fundamentais aquelas que formam a base da sua doutrina econômica. Essas idéias contribuíram decisivamente para a formação do que se chama de “economia clássica” e influenciaram praticamente todos os estudiosos e economistas do século XIX, inclusive Karl Marx. Sob o ponto de vista da filosofia, destaca-se o pensamento ético de Adam Smith, um dos filósofos do “sentimento moral” e um dos que mais sistematicamente desenvolveu a chamada “moral da simpatia”. Simpatia vista por ele não como um movimento de reação instintiva dominado pela utilidade e egoísmo, mas como o sentimento de alguém ou de uma comunidade pelo próximo, por meio do qual se outorga ao seu ato um julgamento totalmente imparcial e desinteressado.

Considerado um dos fundadores da economia política clássica, formulador do liberalismo econômico e da filosofia do sentimento moral, também selecionamos dois textos de Adam Smith: *A riqueza das nações* e *A teoria dos sentimentos morais*. Tal como em Locke, esses dois trabalhos foram escolhidos pela sua relevância na obra do autor e pela proximidade com o nosso tema.

1.4.6 Jean-Jacques Rousseau⁷⁷

Se o conceito político de fraternidade é uma das palavras de ordem da Revolução Francesa, a presença de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), o cidadão genebrino, nesse trabalho nos parece inevitável. Apesar das idéias de R. Derathé⁷⁸ sobre a pouca ou quase nula influência das idéias de Rousseau nos caminhos percorridos pela Revolução Francesa, o cidadão genebrino foi muitas vezes considerado o anunciador e o guia da revolução.

Assim, a ascendência de Rousseau na mentalidade revolucionária se exerce, antes de tudo, por meio de um certo número de idéias e de princípios muito gerais: a regeneração, a autonomia e a unidade do povo, a igualdade e a bondade do povo e o ideal de virtude. Tais princípios e tais idéias não são, sem dúvida, vazios, mas são compatíveis com diversas soluções políticas concretas. Sua relativa indeterminação contribui de maneira decisiva para a atração que exerceram. Rousseau os encarnou sobretudo em imagens que os tornam próximos e sensíveis. Pode-se, sem dúvida,

⁷⁷ Ver J.-J. Rousseau. *As confissões*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1983.

⁷⁸ R. Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979.

afirmar que os revolucionários encontraram em Rousseau a inspiração de certas políticas, mas não das técnicas políticas e constitucionais. A situação singular de Rousseau decorre de que seus escritos, no entanto, também contém tais prescrições. Isso explica que se tenha podido interpretar mal a natureza da sua influência⁷⁹.

Filho de Isaac Rousseau e Suzanne Bernard, Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 28 de junho de 1712. Provenientes da região de Paris e da Sabóia, os antepassados de Isaac se estabeleceram em Genebra, quase todos como relojoeiros. Dessa forma conseguiram viver com certo conforto, mas jamais chegaram a pertencer à aristocracia.

Um pouco mais pobre que os demais parentes, em virtude de ter que dividir a herança com 14 irmãos, Isaac Rousseau contraiu matrimônio com Suzanne Bernard e logo depois do nascimento do primeiro filho, viajou para Constantinopla com o objetivo de exercer o ofício de relojoeiro em um harém. Infeliz com a separação, Suzanne pede ao marido que abandone seu projeto e volte para casa. Isaac atende ao pedido de Suzanne, retorna de Constantinopla e, 10 meses depois, nasce Jean-Jacques e morria Suzanne em consequência do seu parto.

Durante muitos anos, pai e filho viveram em homenagem a Suzanne e fazia parte dessa admiração ler os livros da biblioteca deixada por ela. Aos sete anos de idade, como os livros da mãe se esgotaram, pai e filho passaram a ler os livros da biblioteca do pai de Suzanne, um pastor, formada por obras que tinham como ênfase a história, a poesia e o teatro.

Um desentendimento envolvendo um certo capitão Gauthier e Isaac interrompeu o rumo dessa educação. Isaac se viu obrigado a expatriar-se pelo resto da vida e a abandonar o filho. Bernard, tio de Jean-Jacques que passou a ser o seu tutor, o enviou para Bossey a fim de estudar com o ministro Lambercier.

Aos 12 anos de idade retorna a Genebra, onde passou dois a três anos na casa de um tio, aprendendo a desenhar. Tinha como sonho ser ministro evangélico, considerando nobre a tarefa de pregar, mas os recursos econômicos deixados pela mãe eram insuficientes para a continuação dos estudos. Uma tentativa profissional não tem melhores resultados, quando vai aprender o ofício de gravador com certo Sr. Ducommun. Usa a condição de aprendiz para cunhar medalhas para os amigos, é acusado de roubo, de fabricar dinheiro falso e degenera moralmente. Volta-se novamente para a leitura, alugando livros de uma senhora chamada La Tribu. Apenas em um ano esgota toda a sua biblioteca.

Jean-Jacques, além dos livros, encontra consolo nos passeios pelo campo. No entanto, como isso só podia ser feito aos domingos e fora da cidade, vez por outra esquecia-se de voltar e acabava encontrando as portas da cidade fechadas. O mestre o repreendeu no primeiro

⁷⁹ Bernard Manin. Rousseau. In: Furet, François e Ozouf, Mona (orgs.) *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 879.

atraso; no segundo, além dos castigos corporais recebeu ameaças de que não haveria tolerância para um terceiro atraso. O terceiro atraso aconteceu e isso provocou o início de um novo período na vida de Jean-Jacques.

Na noite de 15 para 16 de março de 1728 dormiu na parte externa das portas da cidade. Sentia-se livre e senhor de si mesmo, mas logo sentiu as dores da fome. Foi à procura do cura de Confignon, senhor de Pontverre, que se dedicava à tarefa de reconduzir ao seio da Igreja Romana os jovens calvinistas de Genebra. Jean-Jacques, para encurtar a conversa, manifesta imediatamente esse desejo ao cura que, pretendendo recuperar mais uma alma à heresia, pede-lhe que se dirija à Annecy onde encontraria uma senhora caridosa.

Diante da Sra. de Warens, Jean-Jacques tornou-se imediatamente um fervoroso católico. A Sra. de Warens quis conservá-lo junto a si, mas por prudência achou melhor enviá-lo a Turim, onde havia um asilo destinado a catecúmenos. Chamava-se Asilo do Espírito Santo e causou a pior impressão no jovem Jean-Jacques. Suportou, contudo, os aspectos negativos e representou o papel de catecúmeno.

Convertido ao catolicismo recebeu 20 francos de uma coleta que lhe fizeram e estava livre para novas aventuras. Para garantir o sustento saiu à procura de trabalho. Primeiro ofereceu seus conhecimentos como gravador à Sra. Basile, com a qual ficou pouco tempo. Em seguida trabalhou como secretário da condessa de Vercellis e, com o falecimento da condessa, três meses depois, passou a ser empregado do conde de Gouvon. Estudou latim com o filho do dono da casa que era padre e o fez ler obras de Virgílio e enamorou-se da jovem nora do conde.

Deixou a casa do conde após encontrar um velho conhecido de Genebra chamado Bâcle. Após perambular por algum tempo, como melhor forma de manter a subsistência, volta à companhia da Sra. de Warens. Instalado novamente em Annecy, ajuda a protetora em diversos trabalhos de medicina, alquimia e retoma a leitura: Pufendorf (1632-1694); Saint Evremond (1613-1703); a *Henriada*, de Voltaire (1694-1778); Bayle (1647-1706); La Bruyère (1645-1696) e La Rochefoucauld (1613-1680). Volta a estudar música e dedica-se a decifrar as cantatas de Clérambault (1676-1749), até que a Sra. de Warens resolve enviá-lo a um seminário, onde deveria melhorar os conhecimentos de latim. Mais importante que o latim, contudo, foram os estudos de música na casa do Sr. Le Maître, no inverno de 1729/30, que lhe permitiram acumular conhecimento suficiente para apresentar-se como professor de música. Com isso conseguiu sustentar-se nos meses seguintes, quando, na ausência da Sra. de Warens, viajou por Lausanne e Neuchâtel e chegou a Paris, onde ficou por poucos dias.

Em 1740, tornou-se preceptor de dois filhos do Sr. Mably e fracassou totalmente nessa atividade. Apesar disso, não perdeu a oportunidade de aproveitar a má experiência, escrevendo o *Projeto de educação de M. de Sainte-Marie* que prenunciava sua futura obra pedagógica que seria o *Emílio*.

Rousseau chega a Paris, dois anos depois, levando consigo um novo sistema de notação musical, uma ópera e uma comédia. Seu sistema de notação musical é recebido friamente pela Academia de Ciência e por Rameau (1683-1764). O bailado *As musas galantes*, que consegue apresentar na Ópera de Paris, desperta pouca atenção. Além de tudo isso, um resumo que faz para uma ópera composta por Rameau e Voltaire é apresentado em Versalhes sem que seu nome sequer seja citado. No entanto, cria laços de amizade com Condillac (1715-1780) e Denis Diderot (1713-1784), que lhe faz encomenda de artigos sobre música para serem publicados na *Enciclopédia*.

Une-se a Thérèse Levasseur em 1745, com quem teria cinco filhos, todos entregues a orfanatos, com o argumento de que não poderia cuidar deles sendo pobre e doente. Seu amigo Diderot publica a *Carta sobre os cegos*, em 1749, na qual expressa claramente seu ateísmo e, por esse motivo, ficou preso durante três meses em Vincennes, onde Jean-Jacques o visita quase todos os dias. Foi numa dessas tardes que percebeu o caminho que deveria ser trilhado pelo seu pensamento, ao responder negativamente à questão sobre se o progresso das ciências e das artes tinha contribuído para aprimorar os costumes⁸⁰.

A sorte começa a mudar. Com o primeiro prêmio obtido no concurso promovido pela Academia de Dijon recebe também alguma fama, e, principalmente, a possibilidade de ser conhecido e ouvido por círculos mais amplos. Dois anos depois, uma peça musical de sua autoria, *O adivinho da aldeia*, é encenada em Fontainebleau e lhe é oferecida uma pensão real, que recusa orgulhosamente. Publica a *Carta sobre a música francesa*, na qual defende o estilo italiano; visita Genebra, onde volta a professar a fé protestante que antes renegara e escreve dois discursos *Sobre a origem da desigualdade entre os homens* e *Sobre a economia política*, o último por encomenda expressa de Diderot para ser publicado na *Enciclopédia*.

Passa a morar no Ermitage, por gentileza da Sra. d'Épinay, em 1756, onde se dedica a escrever o romance *A nova Heloísa*. Briga com o amigo Diderot por acreditar que o enciclopedista estava implicado em intrigas com a Sra. d'Houdedot, a quem Rousseau rendia

⁸⁰ Rousseau descreve tal episódio como uma torrente de novas idéias e visões que o levaram ao desmaio depois de ter lido, no jornal *Mercure de France*, sobre o tema do concurso de ensaios organizado pela Academia de Dijon: “O progresso das ciências e das artes corrompeu ou purificou a moral?”. Rousseau considerou o episódio decisivo em toda a sua vida.

sutis homenagens. Logo em seguida passa a apresentar os primeiros sinais da paranóia que vai se agravar nos anos seguintes.

Em 1757 deixa o Ermitage e muda-se para Montlouis, onde permanece durante cinco anos. Dedicar-se a escrever a *Carta sobre os espetáculos*, na qual critica um artigo de D'Alembert (1717-1783) sobre Genebra, sua cidade natal, publicado na *Enciclopédia*. Conclui *A nova Heloísa* e escreve, paralelamente, as obras que serão consideradas dois marcos na história da filosofia política e da pedagogia: o *Contrato social* e o *Emílio*.

Em 1762, os dois livros, imediatamente após sua publicação, são considerados ofensivos às autoridades e, assim, inicia-se o período mais complicado da vida de Rousseau. Sua prisão é ordenada, foge da França, instalando-se em Neuchâtel, então sob domínio de Frederico II da Prússia (1712-1786). Escreve a *Carta a Cristophe de Beaumont*, na qual ataca o arcebispo de Paris por ter condenado o *Emílio*. As *Cartas escritas na montanha* têm o mesmo sentido, mas endereço diferente. Em 1764, a pedido de Matteo Buttafuoco (1731-1806), elabora o *Projeto de Constituição para a Córsega*.

Em 1764, foi surpreendido por um panfleto anônimo que circulava em Paris, com o título de *O sentimento dos cidadãos*, no qual foi duramente atacado no mais íntimo da sua vida pessoal. Tempos depois descobre-se que o texto do panfleto tinha sido escrito por Voltaire. Talvez motivado por isso, passou a redigir as *Confissões*, onde procurou revelar e esclarecer toda sua vida e pensamento.

Em 1765, é atacado por protestantes de Neuchâtel, que chegam a atirar pedras em sua casa, abandona Môtiers e se dirige à ilha de Saint-Pierre, onde também não consegue se estabelecer. Por iniciativa de David Hume (1711-1776) recebe e aceita proposta de refúgio na Inglaterra. Em Londres passa a residir em Wootton. No entanto, suas relações com Hume foram abaladas por uma carta que circulava em Paris, endereçada a Rousseau e assinada por Frederico II – na realidade a carta tinha sido escrita por Horace Walpole (1717-1797) e criticava com acidez o seu comportamento. Por acreditar que Hume estivesse na origem dessa carta⁸¹, Rousseau rompeu com o filósofo escocês e acabou por deixar a Inglaterra.

Fruto de muitos anos de trabalho, já de volta à França, publicou o *Dicionário de música*. Casou-se com a mãe dos seus cinco filhos, Thérèse Levasseur, e passou a contratar seus inimigos imaginários. Começou a ler trechos das *Confissões* nos salões parisienses e escreveu os *Diálogos* e *Rousseau juiz de Jean-Jacques*. Sua última obra política seria *Considerações sobre o governo da Polônia*, a pedido do conde Wielhorski, que desejava

⁸¹ Jean Starobinski. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 166.

conselhos para reformar as instituições políticas de seu país. Durante os dois últimos anos de vida, os sintomas psicóticos diminuíram de intensidade. Rousseau escreveu os *Devaneios de um caminhante solitário*, que continha descrições da natureza e dos sentimentos humanos.

Jean-Jacques Rousseau faleceu em Ermenonville, no dia 2 de julho de 1778. Em outubro de 1790, seu busto foi colocado com um exemplar do *Contrato social* na sala da Assembléia. Em dezembro essa mesma Assembléia aprovou uma moção que pedia honras públicas para Rousseau. Em agosto de 1791, em virtude de uma petição, a Assembléia solicitou novamente que se concedesse a Rousseau honras prestadas apenas aos grandes homens reconhecidos pela pátria. Em discurso do dia 18 Floreal do ano II, sobre o culto do Ser Supremo, Robespierre fez o elogio público de Rousseau e invocou sua autoridade. No entanto, é somente depois do Termidor e em consequência de um relatório de Joseph Lakanal, que a Convenção realizou, em 11 de outubro 1794, a transferência dos seus restos mortais para o Panteão.

Iluminista crítico do Iluminismo, contratualista que exalta o estado de natureza, pode-se argumentar que o pensamento de Rousseau abalou não só as estruturas de autoridade já estabelecidas, mas destacou também aqueles vínculos de lealdade e fidelidade comuns que ele considerava essenciais para a existência de qualquer comunidade justa e criativa. Por outro lado, se compreendemos o Iluminismo e o Contratualismo como o período em que a concepção do projeto do “indivíduo moderno” atingiu sua maturidade e plenitude, certamente as idéias de Rousseau devem ter, de muitas maneiras, contribuído para isso. No entanto, Rousseau não foi um filósofo no sentido mais estrito do termo. Ao contrário, opor-se aos filósofos não foi para ele apenas assunto teórico, mas questão de honra⁸².

A valorização da esfera dos sentimentos em detrimento da razão, e da natureza do homem, em contraste ao artificialismo da vida civilizada, está na base do movimento romântico que caracterizou a primeira metade do século XIX e permanece até hoje, como uma das formas de sentir e pensar o mundo.

Sua vida pode ser dividida em três grandes momentos: 1. Os anos de aprendizado (1712-1749), nos quais a maioria de sua obra é sobre música, e que termina com a “iluminação” a caminho de Vincennes para uma visita ao amigo Diderot; 2. Os anos de maturidade (1750-1764). Suas maiores obras datam desse período: *O adivinho da aldeia*, os *Discursos*, *A nova Heloísa*, *Emílio*, *O contrato social* e a *Carta a d’Alembert*. 3. Os anos de

⁸² “Que é a filosofia? Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatães gritando, cada uma para seu lado, numa praça pública: ‘Vinde a mim, só eu não engano!’”. J.-J. Rousseau. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Coleção Os pensadores, XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 357.

declínio (1764-1778), marcados pela perturbação mental e um olhar para dentro de si mesmo. Um dos seus textos mais instigantes, *As confissões*, tem origem neste período.

Suas idéias não são, certamente, os produtos apenas de uma especulação racional, mas refletem o resultado de sua própria vida frente a todas as dificuldades que enfrentou. Compreender adequadamente o pensamento de Rousseau exige um esforço para entender sua personalidade, mas entender sua personalidade exige não se deixar envolver pelos seus aspectos “contraditórios”. Assim, ao mesmo tempo, encontraremos em Rousseau um apelo ao sentimento e os limites da razão.

O fato é que, ao examinar o pensamento de Jean-Jacques Rousseau podemos dizer que algumas questões apontadas por ele ainda hoje nos causam perplexidade: embora Rousseau tenha sido evidentemente influenciado pelo clima intelectual criado pelo Iluminismo e seja, até hoje, conhecido como um dos mais ilustres dos enciclopedistas, na realidade foi um crítico mordaz das propostas iluministas; embora tenha escrito *O contrato social* e seja considerado um dos mais influentes dos contratualistas, na sua principal obra política não encontramos claramente uma teoria sobre a sociedade que seja atrelada formalmente à teoria do Contrato Social; embora seja apontado como um dos precursores do liberalismo, Rousseau acredita que a verdadeira liberdade está localizada na coletividade, mais especificamente, no Estado.

Para tentar encontrar, entre as diversas obras de Rousseau, algumas pistas que nos levem à idéia de fraternidade tal como foi concebida durante a Revolução Francesa, vamos nos deter especialmente sobre os *Discursos* (mais particularmente sobre o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* – segundo discurso) e *O contrato social*.

1.4.7 John Stuart Mill

Para completar a quadra de pensadores clássicos escolhidos, nosso interesse se concentrará em John Stuart Mill, filósofo e economista inglês (1806-1873), um dos principais representantes do neoempirismo inglês do século XIX, nascido em Londres, no dia 20 de maio de 1806, filho mais velho de um escocês, James Mill (1773-1836), e uma inglesa, Harriet Burrow Mill. James dedicou-se a educar ele mesmo seu filho – uma educação que se tornou famosa pela narrativa que J. S. Mill fez em sua *Autobiografia* (1873)⁸³. James ensinou a John os clássicos – começando com grego aos três anos – lógica, economia política,

⁸³ Ver Isaiah Berlin. Introdução. In: *A liberdade/Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. IX.

jurisprudência, psicologia e incutiu-lhe o prazer de escrever histórias. John foi educado em um círculo de radicais políticos e intelectuais, amigos de seu pai, que incluíam Jeremy Bentham (1748-1832) e David Ricardo (1722-1823). Naqueles anos e nos seguintes, também ficou conhecendo algumas das figuras mais interessantes da política e cultura inglesas. Entre elas estavam críticos conservadores e partidários radicais do benthaminismo.

Com 14 anos de idade Stuart Mill viajou para a França e hospedou-se na casa de sir Samuel Bentham, irmão de Jeremy Bentham, onde escrevia, lia e estudava química, biologia e matemática. Em julho de 1821, retornou à Inglaterra e teve contato com uma obra que marcou sua formação intelectual: os três volumes do *Tratado de legislação civil e penal* (1802), uma apresentação do pensamento de Jeremy Bentham assinada por Etienne Dumont, que fortaleceram suas convicções forjadas no radicalismo. Dedicou-se ao estudo dos textos dos radicais, editou os manuscritos de J. Bentham, escreveu artigos sobre leis, decisões jurídicas e debates legislativos.

J. S. Mill, aos 20 anos de idade, no entanto, afastou-se do benthaminismo puro e da rígida educação que lhe fora transmitida por seu pai. Leu com entusiasmo a poesia de William Wordsworth (1770-1850), os escritos de Auguste Comte (1798-1857) e de Saint-Simon (1760-1825) e se aproximou de John Sterling (1806-1844), escritor escocês e discípulo de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834). A abordagem histórica dos adeptos de Saint-Simon, assim como a apreciação das antigas instituições, enfatizada por Coleridge foram absorvidas por Mill como importantes contribuições ao benthaminismo, que não valorizava tais aspectos. Stuart Mill aceitou as linhas gerais da filosofia da história de Saint-Simon e de Comte, particularmente a teoria de que na mudança social há uma alternância entre períodos críticos (nos quais a sociedade destrói antigas formas de vida e tende à desintegração) e períodos orgânicos (nos quais se desenvolvem novas formas de vida em comum e a coesão social é restabelecida).

Mill tornou-se importante funcionário na Companhia das Índias Orientais, onde seguiu seu pai, demitindo-se apenas em 1858 quando, em seguida ao Motim Indiano, a Coroa assumiu a Companhia e o governo da Índia tornou-se função direta do Estado Britânico. Em 1851, casou-se com Harriet Taylor (1807-1858) que, segundo ele mesmo, muito influenciou sua filosofia social. Na década de 1860, foi, durante curto espaço de tempo, membro do Parlamento e durante toda sua vida esteve envolvido em causas radicais. Entre elas, seu apoio permanente aos direitos da mulher – ver *A sujeição das mulheres* (1869)⁸⁴.

⁸⁴ Ver Bernardo de Vasconcelos. Prefácio. In: *A sujeição das mulheres*. Coimbra: Almedina, 2006. p. 7.

O *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*, publicado em 1843, estabeleceu sua reputação, enquanto o *Princípios de economia política*, de 1848, é uma síntese da economia clássica, que definiu a ortodoxia liberal durante pelo menos um quarto de século. As suas duas obras mais conhecidas sobre filosofia moral, *A liberdade* e *Utilitarismo*, foram publicadas mais tarde – em 1859 e 1863, respectivamente. Stuart Mill refletiu sobre ética e política durante toda sua vida e as formulações sobre filosofia política e moral são atualmente as mais amplamente lidas entre suas obras.

Os problemas de renovação social estão no centro das preocupações e das linhas centrais dos projetos de Mill. O pensador inglês passou a considerar insuficientes as críticas simplesmente negativas sobre instituições e leis políticas, pois considerava que não poderia se deixar de lado as idéias daqueles que defendiam o antiquado e o obsoleto, como se fossem mentiras e disfarces de interesses escusos, tal como pensava Bentham. De acordo com Mill, o antiquado em determinado momento histórico teria servido, em estágio anterior, a propósitos valiosos, pois, caso contrário, não teria sobrevivido. Além disso, defendia que as táticas de um reformador deveriam estar vinculadas à sua época e não pretender chegar a soluções absolutas.

Stuart Mill contribuiu com uma série de artigos e cartas para os periódicos britânicos entre 1830 e 1833, entre eles encontram-se *The Examiner*, *Tait's Magazine*, *Jurist* e *Monthly Repository*. Em 1835, tornou-se editor do *London Review*, que, no ano seguinte, incorporou o *Westminster Review*, fundado por Jeremy Bentham. Em 1840, passou a colaborar no *Edimburg Review*. Entre esses artigos, sobressaem-se os sobre Bentham, Coleridge e aqueles que acabam por dar novo alento ao radicalismo inglês.

Durante esse mesmo período, Stuart Mill também escreveu obras sistemáticas sobre lógica e economia política, campos nos quais faria suas principais contribuições teóricas. Motivado pelos problemas humanos e influenciado pelas idéias de Auguste Comte e Isaac Newton, Stuart Mill tinha por objetivo criar um método inatacável para abordar questões morais e sociais. Em 1837, após a leitura de *Filosofia das ciências indutivas*, de William Whewell (1794-1866) e de *Sobre o estudo da filosofia natural*, de John Frederick William Herschel (1792-1871), Stuart Mill percebeu a possibilidade de formular um método de investigação científica e agregar uma nova lógica à antiga. Daí resultaram os dois volumes de seu *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*.

É costume dividir as idéias de Stuart Mill no campo da economia política em três períodos. O primeiro é situado em torno de 1844, quando foram publicados os *Ensaio sobre algumas questões duvidosas de economia política*, com forte influência das idéias de David

Ricardo. O segundo período é marcado pela publicação, em 1848, dos *Princípios de economia política*, onde Mill defende a criação de propriedades para os camponeses como solução para os graves problemas que afligiam a Irlanda. Logo em seguida iniciou-se o terceiro período, quando Mill começou a ler os autores socialistas e acabou por se convencer que os problemas sociais são tão importantes quanto os políticos. Embora não tenha chegado a uma solução socialista, Mill não considerava correto separar as questões da produção das de distribuição e não aceitava como defensável uma distribuição que condenava a classe operária a uma existência pobre e ignóbil⁸⁵. Ainda durante o terceiro período de sua produção teórica em economia política Mill desenvolveu idéias que tiveram a participação decisiva de sua esposa Harriet Hardy Taylor.

Logo após o falecimento da esposa, Mill procurou consolar-se com a publicação de uma série de livros, escritos em colaboração com ela, sobre política e ética. Em 1859, publicou *A liberdade e Idéias sobre a reforma parlamentar*; em 1861, as *Considerações sobre o governo representativo*. Em 1863, veio à luz *Utilitarismo*, onde procura refutar algumas objeções levantadas contra sua teoria ética, ao mesmo tempo em que esclarecia certas interpretações, não muito fiéis ao seu pensamento. Em 1865, foi impresso *Um exame da filosofia de sir William Hamilton*, que contestava o pensamento de Hamilton (1788-1856), um dos pilares da filosofia intuicionista na Inglaterra. Nesse mesmo ano, Mill analisou o positivismo em *Auguste Comte e o positivismo*. Nessa última fase de produção intelectual, Stuart Mill usava uma linguagem muito mais próxima da de Bentham e de seu pai, James Mill, do que fizera nas fases anteriores.

No início dos anos 1860, Stuart Mill já havia se retirado para Avignon, na França, onde escreveu vários artigos sobre questões jurídicas de doação, propriedade de terra e trabalho, além de ensaios sobre questões metafísicas e psicológicas. Em 1867, participou da fundação da primeira sociedade que defendia o direito de voto para as mulheres, transformada, posteriormente, na União das Sociedades pelo Sufrágio das Mulheres. Dois anos depois, publicou o livro *A sujeição das mulheres*, escrito em 1861. John Stuart Mill faleceu em Avignon, no dia 08 de maio de 1873.

A filosofia de John Stuart Mill é uma reelaboração da tradição empirista e liberal inglesa, do utilitarismo e do espírito positivista. Segundo ele, a lógica das ciências morais não se diferencia das ciências naturais e matemáticas além da qualidade de seus objetos. A dificuldade de estabelecer regras válidas com a maior probabilidade obedece à grande

⁸⁵ Ver Paul Singer. John Stuart Mill o homem e a obra. In: *Capítulos sobre o socialismo*. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 2001. p. 19.

complexidade dos fenômenos morais, complexidade já sublinhada por Comte em seu ensaio de classificação das ciências. Mas, ao contrário de Comte, Mill defende a possibilidade de que a psicologia seja uma ciência independente. É justamente a psicologia que, como teoria das associações dos fatos elementares da vida psíquica, permite converter as outras ciências do espírito, a etiologia ou estudo do caráter e a sociologia em ciências dedutivas, derivadas das leis investigadas pela psicologia.

J. S. Mill é, por um lado, um rigoroso empirista e determinista em matéria social e política e, por outro, um pensador liberal que ampliou os quadros do utilitarismo de Bentham com a proposta de um socialismo ético. A reflexão de Mill tende à superação do utilitarismo, por meio da afirmação do valor superior da vida moral e do altruísmo em contraposição ao egoísmo como motor principal das ações humanas. Esse processo de superação inclui o reconhecimento dos valores religiosos como fatores capazes de colaborar no caminho dos homens à procura do ideal moral.

Da obra de Mill selecionamos dois trabalhos definitivos para se compreender as proposições teóricas liberais e de sua influência na contemporaneidade: *A liberdade e Utilitarismo*.

2. A IDÉIA DE FRATERNIDADE NOS LIBERALISMOS DO SÉCULO XVIII: LOCKE E SMITH

Os textos clássicos, em particular teoria moral, social e política podem ajudar-nos a descobrir – se nós assim o deixarmos – não uma uniformidade essencial, mas antes a diversidade de tomadas de posição moral e compromettimentos políticos. É aqui que reside sua importância filosófica e até mesmo moral. (...) Reconhecer, além disso, que a nossa própria sociedade não é diferente de outras quanto à criação de crenças específicas e de convenções da vida social e política já pressupõe a existência de uma vantagem diferente e, na minha opinião, muito mais salutar. O conhecimento da história dessas idéias permite perceber que as características das nossas convenções, as quais podemos até aceitar como verdades “intemporais”, podem não passar de contingências da nossa própria história local e da nossa própria estrutura social. Descobrir através da história do pensamento, que não existem, na verdade, conceitos intemporais, mas apenas conceitos muito diferentes, formulados por diferentes sociedades, significa encontrar uma verdade genérica não apenas sobre o passado mas sobre nós próprios.⁸⁶

Ao refletirmos sobre a noção de liberalismo rapidamente percebemos que se trata de uma noção falsamente simples: ver nela uma afirmação da liberdade sob todas as suas formas é algo demasiadamente vago e nada esclarecedor. Também é usual a tentativa de superar essa perplexidade mediante a distinção de dois liberalismos que só teriam relações distantes: de um lado o liberalismo econômico, de outro, o liberalismo político. Mas, assim, uma dificuldade se transforma em tipologia, e a questão permanece sem solução. Como avançar? Temos, pois, a forte sensação de que qualquer coisa de essencial está presa nessa imprecisão e nessa indefinição, que raízes muito profundas embrenham-se em confusões e equívocos.⁸⁷

⁸⁶ Quentin Skinner. *Visões da política*. Sobre os métodos históricos. Trad. João Pedro George. Miraflores: Difel, 2005. pp. 125-126.

⁸⁷ P. Rosanvallon. *O liberalismo econômico*. Trad. Antonio Penalves Rocha. Bauru: Edusc, 2002. pp. 7-8.

2.1 John Locke (1632-1704)

Durante o século XVII alguns pensadores – o filósofo francês René Descartes, o humanista holandês Hugo Grocio e os filósofos ingleses Francis Bacon, Thomas Hobbes e John Locke – transformaram radicalmente as bases do pensamento filosófico ocidental desde a Antigüidade Clássica. Esses pensadores defenderam que toda convicção deveria basear-se no exame racional de nosso conhecimento empírico. Ao estabelecer este novo princípio criaram um ser racional e objetivo, uma criatura livre das crenças religiosas e dos preconceitos sociais que caracterizaram o homem antigo. Definitivamente criaram o sujeito moderno e romperam com aquela venerável imagem do homem como *zoon politikon*, segundo a famosa expressão aristotélica, ou seja, a imagem do homem como uma criatura destinada por natureza a viver em sociedade. Finalmente, mesmo quando não eram ateus, também se desvencilharam de Deus como um fator causal na explicação dos fenômenos naturais e sociais.⁸⁸

2.1.1 Carta acerca da tolerância (1689)⁸⁹: religião e política em Locke

Após a divisão do Império Romano, as invasões bárbaras e o desaparecimento do Império do Ocidente (410-476), o tema de uma comunidade supranacional se inspirou preferentemente nos ideais religiosos, no universalismo de uma república cristã, onde os homens eram iguais porque todos eram filhos de Deus. Foi também graças ao forte sentimento de universalismo que se deu o triunfo e hegemonia de um cristianismo já capaz de assumir, com sua força organizadora, toda a sociedade, tornando-se um notável elemento de unificação. Desde seu princípio, o cristianismo viu-se obrigado a escolher entre limitar-se a ser uma heresia no mundo hebraico ou dirigir-se ao mundo inteiro, superando os limites nacionais do povo de Israel. O conflito entre Pedro e Paulo terminou com a vitória de Paulo, que já ali representava a opção universalista.

Foi esta opção que inspirou todo o relacionamento político do cristianismo, que passou da indiferença ou total oposição, ao reconhecimento dos dois poderes representados pela luta secular travada entre o papado e o império. Uma das principais conseqüências desse conflito, no qual ambos os contendores afirmavam a dimensão universal dos próprios poderes, foi o embotamento da consciência do direito individual a uma escolha.

⁸⁸ A. Pagden. *La ilustración y sus enemigos*. Tradução de José Maria Hernández. Barcelona: Península/HCS, 2002. p. 31-32.

⁸⁹ John Locke. Carta acerca da tolerância. Trad. Anoar Aiex. In: *Locke*. Coleção Os pensadores, XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-35.

Atribui-se a Marsílio de Pádua (1275-1343) ser o precursor da teoria política da tolerância⁹⁰. Marsílio sustenta que a Sagrada Escritura convida a ensinar, a demonstrar e a convencer, não a obrigar e a punir, porque sendo a consciência incoercível, a fé imposta através da coerção não traz nenhuma vantagem para a salvação espiritual⁹¹. Estas idéias já tinham sido reivindicadas pelos primeiros cristãos e foram depois retomadas com vigor por B. Spinoza (1632-1677) no *Tractatus theologico-politicus*⁹². Além disso, Marsílio admitia que os fiéis e hereges subtraídos à perseguição dos tribunais eclesiásticos pudessem ser punidos pelo tribunal secular enquanto transgressores da lei civil.

Essas idéias floresceram plenamente com o humanismo e com a redescoberta do mundo antigo. Não é fortuito que o humanismo europeu preceda e determine de algum modo a divisão da república cristã. Ao lado das grandes interpretações medievais de Aristóteles e Platão, emerge um conhecimento da cultura clássica ligado ao estudo do grego e à polêmica contra as mediações patrísticas, árabes e escolásticas⁹³.

É neste contexto, enquanto os ideais universalistas da Idade Média – papado e império – caminhavam para a crise, enquanto a própria comunidade cristã se preparava para enfrentar a maior cisão jamais sofrida, que o estudo do passado traz à luz as doutrinas dos estóicos e epicuristas. O individualismo e o universalismo contam agora com uma justificação diferente da oferecida tradicionalmente pelo cristianismo. Descobria-se, agora diretamente na leitura dos textos, as idéias de Aristóteles. O próprio jusnaturalismo era aliviado das influências da escolástica e devolvido aos seus elementos mais puros e essenciais.

Nesta investigação do passado pelo presente redescobriam-se lentamente o pensamento cosmopolita que justificavam, em face do duplo processo de fortalecimento dos Estados absolutos e do fechamento das fronteiras religiosas, os esforços de resistência dos intelectuais humanistas. Um típico representante dessa corrente foi Erasmo (1466-1536), que viveu intensamente o projeto de recompor a cisão que se tornava mais grave a cada dia, transformando e renovando com os ideais da tolerância (virtude coletiva) e da caridade (virtude individual), a república cristã⁹⁴. Esta tentativa de mediação não obteve êxito, antes suscitou polêmicas e aversões tanto no campo católico como no protestante, mas o seu “cristianismo razoável” foi ponto de partida para uma política de tolerância.

⁹⁰ Q. Skinner. *Fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. pp. 40-41.

⁹¹ *Defensor da paz*, 1324.

⁹² Ver cap. XX.

⁹³ Paul Kristeller. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 24.

⁹⁴ Paul Kristeller. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 86.

O irenismo da tradição humanista do século XVI também abriu caminho para a teoria da tolerância civil para com os diversos tipos de fê defendida, entre outros por Erasmo e Thomas More (1478-1535). Além dos pensadores precursores, este princípio estará presente em obra de outros autores como Castellion, em *De Haereticis an sint persequendi* (1554) escrito sob o pseudônimo de Martinus Bellius, em polêmica contra Calvino (1509-1564). Na França, o liberalismo religioso foi defendido por Jean Bodin (1529/30-1596) no *Traité de la Republique* (1576) e no *Colloquium Heptaplomeres* (1593) nos quais defendeu a tolerância civil para com os reformados em compensação pelo seu empenho leal em defesa dos interesses franceses. Na Alemanha, nos últimos anos do século XVI e nos primeiros do XVII apareceram escritos sistemáticos sobre a tolerância assinados pelos luteranos Camerarius e Gerhard e pelo católico Becanus⁹⁵.

Os ideais universalistas não eram ameaçados apenas pela grande divisão em diversas confissões e pelo endurecimento dogmático de cada uma delas, o que levaria aos primeiros mártires da tolerância e do universalismo cristão. O processo de fortalecimento dos Estados tendia fatalmente a subordinar os intelectuais, reduzindo cada vez mais a relação com o poder a um serviço que a Contra-Reforma tornava cada dia mais rígido e burocrático. Não é algo fortuito que o reaparecimento do pensamento estóico e cético, esteja quase sempre ligado à polêmica contra as Cortes e contra os próprios Estados de que elas são expressão.

O universalismo moderno possui diversas matrizes, uma delas é a herança erasmiana continuada por aqueles que, rejeitando a guerra religiosa, tentaram arquitetar um ideal político-religioso do tipo racionalista. Outra é a corrente jusnaturalista, de Grotius (1583-1645) e Pufendorf (1632-1694). Ainda uma terceira é o “libertinismo” francês. Estes componentes têm uma clara relação com o seu tempo, e, concomitantemente, raízes mais antigas que mergulham na redescoberta e uso do passado, característicos do humanismo.

Em um mundo onde a divisão das confissões era ainda significativa e a afirmação do poder dos Estados absolutos não sofria a contradição da estratégia do poder “iluminado”, os ideais universalistas sobreviviam nos juristas holandeses e alemães, nos cétricos e “libertinos” e nas grandes correntes místico-herméticas que se situavam à margem da cultura oficial, abrindo de quando em quando uma passagem, até chegar ao Iluminismo.

As guerras religiosas e hegemônicas da Europa foram fatores decisivos que contribuíram para a difusão dos ideais pacifistas, com que lentamente ia se formando o pensamento do século XVIII. Tolerância, universalismo religioso, cristianismo razoável,

⁹⁵ Q. Skinner. *Fundações do pensamento político moderno*. p. 220

direito internacional foram os fundamentos escolhidos no final do século XVII. Homens como Locke, Leibniz (1646-1716), Bayle (1647-1706) e Leclerc (1707-1788) participaram desse processo com suas idéias. Embora tivesse fracassado a tentativa de se formar uma única experiência religiosa, o cristianismo universal, com a contribuição de todas as confissões, do anglicanismo e luteranismo ao próprio catolicismo, os ideais de tolerância, ao se laicizarem⁹⁶, impuseram-se, convertendo-se em um dos componentes essenciais do filantropismo iluminístico.

Um importante componente relativista e pluralista do pensamento liberal é o reconhecimento de posições contrastantes dentro de um sistema conflituoso, disciplinado por “regras de jogo” convencionadas.

Além de sua alma imortal, o homem tem sua vida neste mundo. Ela é precária e de duração incerta, e para sustentá-la necessita de conveniências terrenas, que obteve, ou deve obter, pela labuta e diligência. Como as coisas necessárias para viver bem e feliz não nascem espontaneamente, o homem é sobrecarregado por mais esta responsabilidade. Sendo, porém, os homens tão desonestos que a maioria prefere usufruir dos frutos do trabalho de outros homens, em lugar de trabalhar para se prover do necessário, segue-se que, para proteger suas posses, riqueza e propriedade, como ainda sua liberdade e vigor corporal, que são seus recursos para subsistirem, os homens são obrigados a entrar em sociedade uns com os outros, de modo que, por meio da assistência mútua e combinação de forças, cada homem possa assegurar-se da propriedade de coisas que são úteis à vida. Entrementes, deixando a cada um o cuidado da respectiva salvação eterna, cuja obtenção não pode ser auxiliada pela diligência de outro homem, nem cuja perda importa em dano para outro homem, nem ainda a esperança para alcançá-la pode ser tirada dele por qualquer força.⁹⁷

A teoria da tolerância religiosa difundiu, além disso, uma aceção diferente do princípio da tolerância, que consistia na abstenção de hostilidades para quem professasse idéias políticas, morais ou religiosas consideradas censuráveis. Nesta aceção, a tolerância significava renúncia em impedir alguns males justificada pelo risco de que se fossem impedidos à força se tornariam piores. A tolerância para com os dissidentes foi, portanto, aceita como um mal necessário quando não era possível reprimir o dissenso, ou seja, um mal menor quando o custo da repressão resultaria excessivo. É evidente que em tal caso o conceito de tolerância constituía um grau preparatório do princípio da liberdade: a tolerância instituiu,

⁹⁶ Assim como o conceito moderno de laicismo abrange em si não apenas a distinção entre Estado e Igreja, mas também a concepção da Igreja como sendo associação voluntária, o princípio de tolerância, por sua vez, prepara e em parte antecipa o princípio da liberdade política ao transferir a teoria do *laissez faire* da política econômica para a atividade política geral.

⁹⁷ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 27.

na verdade, um espaço de imunidades das decisões individuais, mas o qualificava como concessão revogável e não ainda como direito irrevogável.

Estes elementos aparecem com muita intensidade no pensamento dos puritanos ingleses do século XVII e particularmente na *Carta acerca da tolerância*, escrita por John Locke em 1685, durante seu exílio na Holanda, e publicada como anônima em 1689⁹⁸. Texto fundamental para a teoria moderna do princípio da tolerância, a idéia de que o Estado nada pode em matéria puramente espiritual e a Igreja nada pode em matéria temporal é afirmada repetidas vezes no breve, mas intenso texto de Locke.

A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara (...) numa palavra, ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário sobretudo para distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade.⁹⁹

A *Carta* estabelece os respectivos deveres da Igreja, dos particulares, da magistratura eclesiástica e civil para com o princípio da tolerância. Nenhuma Igreja é obrigada, em nome da tolerância, a manter em seus quadros quem se obstina a pecar contra a doutrina estabelecida, mas a excomunhão não deve ser acompanhada de violências ou danos contra o corpo ou contra os bens daquele que é expulso.

Primeiro, afirmo que nenhuma igreja se acha obrigada, pelo dever de tolerância, a conservar em seu seio uma pessoa que, mesmo depois de admoestada, continua obstinadamente a transgredir as leis estabelecidas por essa sociedade. Pois, se forem infringidas com impunidade, a sociedade se dissolverá, desde que elas compreendem tanto as condições da comunhão como também o único laço que une entre si a sociedade. Entretanto, deve-se tomar cuidado para que a sentença de excomunhão não esteja redigida com termos insultuosos ou com tratamento grosseiro, que tragam qualquer dano à pessoa expulsa no físico ou nos bens. (...) A excomunhão não despoja nem pode despojar o excomungado de quaisquer de seus bens civis ou de suas posses.¹⁰⁰

Nenhum particular pode danificar ou diminuir os bens civis de quem se declara estranho à sua religião, porque os direitos do homem e do cidadão não pertencem à esfera religiosa.

⁹⁸ R. A. Goldwin. *Locke and property*. Chicago: University of Chicago Press, 1963. p. 35.

⁹⁹ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 10-11

¹⁰⁰ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 14.

Segundo, nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem nos seus bens civis porque professa outra religião ou forma de culto. Todos os direitos que lhe pertencem como indivíduo, ou como cidadão, são invioláveis e devem ser-lhe reservados. Estas não são as funções da religião. Deve-se evitar toda violência e injúria, seja ele cristão ou pagão.¹⁰¹

A autoridade eclesiástica não pode se estender às questões civis que são de esfera diferente e das quais a Igreja está separada, Igreja e Estado são ordens diferentes pela sua origem e pelos fins que se propõem.

Ninguém, portanto, nem os indivíduos, nem as igrejas e nem mesmo as comunidades têm qualquer título justificável para invadir os direitos civis e roubar a cada um seus bens terrenos em nome da religião. Aos que pensam de outro modo, pediria que ponderem consigo mesmos acerca das ilimitadas ocasiões para a discórdia e guerras, quão poderosa provocação para rapinas, matanças e infindáveis ódios que fornecem à humanidade. Nenhuma segurança ou paz, muito menos amizade, jamais pode ser estabelecida ou preservada entre os homens, se a opinião predominante está fundada no privilégio e que a religião deve ser propagada pela força das armas.¹⁰²

Quanto à magistratura civil, o direito de governar e a perícia política não contêm em si um conhecimento certo das coisas e muito menos da religião verdadeira. O magistrado civil deverá, por isso mesmo, abster-se de toda ingerência nas opiniões religiosas dos súditos e na celebração dos cultos, seguindo o princípio de que aquilo que é lícito no Estado não pode ser proibido na Igreja e de que vice-versa, as coisas ilícitas no Estado não podem ser lícitas na Igreja, mesmo quando adotados nos usos sagrados.

Vê-se, assim, a diferença entre a Igreja e a comunidade. O que quer que seja legal na comunidade, não pode ser proibido pelo magistrado na Igreja. O que quer que seja permitido aos súditos para o uso ordinário, não pode nem deve ser proibido nas reuniões religiosas, se os padres desta ou daquela seita desejam usá-lo com propósitos sagrados. Se sentado ou ajoelhado um homem pode legalmente comer pão ou beber vinho em sua própria casa, a lei civil não deve proibi-lo de fazer o mesmo no culto, embora aqui o uso do vinho e do pão seja bem diferente, pois na Igreja aplica-se no ritual sacro e adquire um significado místico. As coisas que em si mesmas são prejudiciais à comunidade, e que são proibidas na vida ordinária mediante leis decretadas para o bem geral, não podem ser permitidas para o uso sagrado na Igreja nem são passíveis de impunidade.¹⁰³

¹⁰¹ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 15.

¹⁰² John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 16.

¹⁰³ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 23.

Por conseqüência, segundo Locke, o magistrado civil não deve tolerar uma Igreja disciplinada de modo que a quem a ela adere passe ao serviço e à obediência de um outro soberano, porque, em tal caso, haveria uma sobreposição de jurisdições.

Sendo isso estabelecido, entende-se facilmente os fins que determinam as prerrogativas do magistrado para formular leis: o bem público em assuntos terrenos ou mundanos, que é a única razão para iniciar a sociedade e o único objeto da comunidade uma vez formada; e, por outro lado, a liberdade facultada aos homens em assuntos que dizem respeito à vida futura: cada um pode fazer o que acredita agradar a Deus, em cuja vontade se baseia a salvação dos homens. Porque se deve, antes de tudo, obediência a Deus, em seguida às leis.¹⁰⁴

O poder político não deve emitir juízos sobre religião, não tendo competência para fornecer definições em matéria de fé. Por seu lado, a Igreja deve manter a própria autoridade no campo espiritual que lhe é próprio. Como a finalidade da religião é levar o homem a alcançar a vida eterna mediante o culto prestado a Deus, as leis eclesiásticas não devem fazer referência aos bens terrenos nem apelar para a força, que pertence unicamente ao magistrado civil. A única força da qual o poder eclesiástico é legitimamente depositário é a força da persuasão, que tem por objetivo promover a livre adesão da consciência individual, e a única sanção para os que não concordarem é que, colocando-se contra a Igreja, eles não mais a ela pertencem.

É importante lembrar que Locke tinha como ponto de partida a assertiva de que toda Igreja é ortodoxa para si e errada ou herege para os outros e, com esta intuição, por um lado, antecipara-se, em parte, ao moderno racionalismo, que submete a controle permanente as verdades definidas pela razão e exclui toda a verdade absoluta e definitiva e, por outro, denunciava a manipulação política do sentimento religioso pelos Estados.

Mude, todavia, o magistrado de posição, ou gozem os dissidentes dos mesmos direitos dos outros cidadãos em negócios civis, e verificar-se-á imediatamente que termina o medo das reuniões religiosas. Não é pelo fato de os homens se agruparem em torno de uma religião que se dividem em facções antagônicas, mas porque a opressão os torna miseráveis.

(...)

Em última análise, todo o assunto se reduz simplesmente a isto: as pessoas são maltratadas e, portanto, não se pode suportá-las. Suprima-se a injustiça, a discriminação legal contra elas, modifiquem-se as leis, cancelem-se as penalidades a que são submetidas, e tudo se tornará tranqüilo e seguro.¹⁰⁵

¹⁰⁴ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 28.

¹⁰⁵ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 31.

Embora Locke negue todo o direito de tolerância religiosa aos ateus, negadores da religião, algumas tendências relativistas e a clara afirmação da liberdade de consciência e da separação entre o Estado e a Igreja fazem da *Carta* um documento fundamental do pluralismo e do laicismo modernos.

Por último, os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância. Quanto às outras opiniões práticas, embora não isentas de erros, se não tendem a estabelecer domínio sobre outrem, ou impunidade civil para as igrejas que as ensinam, não pode haver motivo para que não devam ser toleradas.¹⁰⁶

Locke mostra que sendo a religião essencialmente uma questão de crença e de consciência individual, e já que a crença não pode ser coagida, a perseguição religiosa é irracional. Alguns se perguntaram se Locke tinha razão de afirmar que a crença não pode sofrer coerção e indicaram toda uma variedade de meios pelos quais o indivíduo pode ser obrigado a crer. Qualquer que seja o caso, o ponto essencial que nos diz respeito aqui é o fato de a argumentação de Locke destacar a irracionalidade da perseguição especificamente religiosa.

O enfoque de recíproca autonomia que Locke dá à relação entre religião e política encontra-se em sucessivos escritores políticos, que buscaram a conciliação entre liberalismo e doutrina cristã. O traço que coloca o liberalismo como tendo origens racionalistas pode ser comprovado na ordem política, onde tal fato significa que a racionalidade do Estado liberal não consiste na extensão ilimitada do seu domínio, e sim na capacidade de impor limites a si mesmo e impedir que o domínio da pura razão se transforme no oposto domínio do dogma, e que o triunfo de uma verdade não feche o caminho ao difícil e cansativo processo pelo qual a própria verdade é alcançada, conforme veremos em seguida.

2.1.2 Ensaio acerca do entendimento humano (1690)¹⁰⁷: filosofia em Locke

Em coerência com a sua vida, os pensamentos de Locke orientam-se menos à especulação que à realidade, e ser prático é ser capaz de perceber até onde chega a capacidade

¹⁰⁶ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 29-30.

¹⁰⁷ John Locke. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. In: *Locke*. Coleção Os pensadores, XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

de entendimento do homem para conhecer, algo plenamente consistente com o tipo de ciência que se desenvolve no século XVII, sobretudo na Inglaterra. Segundo suas próprias palavras “averiguar quais objetos são e quais não são adequados para serem tratados por nossos entendimentos”¹⁰⁸.

Tal como R. Descartes (1596-1650), Locke afirma que conhecemos idéias, não objetos, mas, ao contrário do pensador francês, sustenta que as idéias se originam apenas da experiência, interna ou externa. Não há idéias ou princípios inatos e o entendimento é, antes da produção de idéias a partir da experiência, nada mais que um quarto escuro, ou um papel em branco. Caso tivéssemos idéias inatas, todos as teriam (crianças, ignorantes e incultos incluídos) e seríamos conscientes delas. No entanto, nem todos aceitam as mesmas idéias ou os mesmos princípios teóricos ou morais, assim como não temos consciência delas e deles antes que os aprendamos a partir da experiência. Em suma, não há entendimento antes da sensação.

A maneira pela qual adquirimos qualquer conhecimento constitui suficiente prova de que não é inato. (...) Seria suficiente para convencer os leitores sem preconceito da falsidade desta hipótese [a hipótese de que as idéias são inatas] se pudesse apenas mostrar (o que espero fazer nas outras partes deste tratado) como os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo conhecimento que possuem sem a ajuda de quaisquer impressões inatas e podem alcançar a certeza sem quaisquer destas noções ou princípios originais.¹⁰⁹

As sensações consistem, por sua vez, na transmissão, através dos sentidos, das qualidades sensíveis dos objetos à mente humana, para sua percepção (primeira fonte de conhecimento). Assim, são produzidas as idéias de cor, calor, dureza, saber, etc. Mas nossa mente é, além disso, capaz de perceber sua própria atividade mental quando reflete sobre suas próprias idéias (segunda fonte de conhecimento) e, desta forma, são produzidas as idéias de percepção, pensamento, dúvida, crença, etc.

A percepção seria um processo mecânico: as partículas de matéria exercem um movimento (um impulso) sobre os sentidos, que os transmitem à mente que assim os percebe, a percepção de toda qualidade se explica unicamente pelo mecanismo das partículas em movimento¹¹⁰. Mas, por que motivo alguns movimentos de partículas correspondem a

¹⁰⁸ John Locke. *Ensaio acerca do entendimento humano*. p. 142.

¹⁰⁹ John Locke. *Ensaio acerca do entendimento humano*. p. 151.

¹¹⁰ Explicação dos fenômenos pelo movimento, descanso, etc. dos corpúsculos. Robert Boyle, baseado em suas experiências e investigações científicas, explicava o mundo como um “mecanismo cósmico” harmonioso e interrelacionado, que dependia da razão e da experiência humanas para ser compreendido.

determinadas sensações e não a outras, apenas pode ser explicado pela intervenção da ação divina.

Além disso, as idéias podem ser simples ou complexas. Nas simples a mente está passiva quanto à sensação ou reflexão e toda idéia que chega à mente é, por si só, simples. A mente, não obstante, pode: 1. combinar idéias simples; 2. relacionar duas ou mais idéias, justapondo-as; 3. separar umas idéias de outras, ou seja, abstraí-las. Assim surgem, respectivamente, as idéias complexas, as relações e as idéias gerais.

Uma das idéias complexas (modos, substâncias e relações) importantes para a história do empirismo inglês é a idéia de substância, que é por nós obtida apenas por inferência. Ao ter que imaginá-la ou supô-la como suporte das qualidades (acidentais) que não subsistem por si mesmas, não temos dela qualquer idéia clara e diferenciada, pois não se trata de um verdadeiro conhecimento. Quando referidas a substâncias particulares, como o ferro, o diamante ou o ouro, trata-se de idéias simples correspondentes às propriedades reais destes corpos somadas a uma idéia confusa de algo ao qual pertencem. Em geral, a idéia complexa de substância forma-se por meio das qualidades secundárias, fundadas nas qualidades primárias das partículas insensíveis.

Confesso que há outra idéia que seria de uso geral entre os homens, pois é mencionada geralmente na conversa. Trata-se da idéia de *substância*, que não obtemos nem podemos obter pela sensação ou reflexão. Se a natureza cuidou de nos prover com algumas idéias, devemos esperar que sejam tais que não possamos descobrir mediante nossas próprias faculdades; observamos, ao contrário, que, através dos meios pelos quais as idéias são trazidas para as nossas mentes, não temos de modo algum esta *idéia clara*; portanto nada significa a palavra *substância*, a não ser uma proposição incerta disto que não sabemos o que, isto é, de algo acerca do qual não temos nenhuma idéia positiva particular e distinta, que julgamos ser o *substratum*, ou suporte, destas idéias que conhecemos.¹¹¹

Realmente, nada existente poderia corresponder objetivamente à idéia de substância. Mas Locke não chega a esta conclusão, este *substratum* desconhecido das idéias simples das coisas materiais existe, como existe o *substratum* das idéias simples de nossa reflexão interna, o espírito.

Sua doutrina sobre a identidade pessoal também tem interesse especial. Na pura lógica empirista, como não há dados nas idéias sobre a experiência interna da substancialidade da mente, Locke deveria ter questionado sua existência e dizer dela que se trata, como no caso da substância, de algo desconhecido. No entanto, localiza a essência da identidade pessoal na

¹¹¹ Locke, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. p. 161

identidade da consciência. O homem é idêntico a si mesmo não como o é um corpo material ou um organismo – por que se mantém a sua estrutura – mas como uma pessoa, por ter uma mesma e idêntica consciência de todos os fatos, presentes e passados.

Tendo mostrado a origem das idéias, apresentado seus tipos, considerado a diferença entre as simples e complexas e observado como as complexas se dividem em modos, substâncias e relações, no capítulo XXIX da parte II do seu livro, Locke trata das idéias claras e obscuras, distintas e confusas.

(...) A causa da obscuridade acerca das idéias simples parece ser derivada tanto da opacidade dos órgãos como do aspecto muito sutil e transitório das impressões nascidas dos objetos, ou, ainda, devido a certa fraqueza da memória, tornando-a incapaz de conservá-las do mesmo modo que foram recebidas.

(...) Uma idéia clara consiste naquilo que a mente adquiriu através de uma percepção completa e evidente recebida do objeto externo agindo sobre um órgão bem organizado; portanto, uma idéia *distinta* consiste na percepção da mente diferenciando-a de todas as outras, ao passo que uma idéia confusa não pode ser suficientemente distinguida de outra, da qual deve ser diversa.¹¹²

A linguagem é alvo da reflexão de Locke na Parte III do seu livro, que tem como título: Palavras. Assim como só conhecemos idéias, não coisas, representadas naquelas, assim também as palavras são signos que se referem às idéias, não às coisas. A maioria das palavras é genérica, apesar de que apenas existam coisas particulares, uma vez que também a maioria das idéias é genérica. Às palavras ou termos gerais – os universais – correspondem as idéias abstratas, que representam não a essência real das coisas, mas sua essência nominal, ou seja, não algo real, abstrato e comum às diversas coisas, mas os nomes que damos ao conjunto de traços comuns que pertencem às coisas individuais. Tais essências nominais e os nomes que as correspondem, não são abstrações ou recortes de idéias mais complexas. Assim, a palavra “homem” não significa nem mais nem menos do que entendemos por “João”, “José” ou “Antônia”.

O entendimento, então, pensa as essências nominais das coisas, não suas essências reais, a estas não correspondem a nada na realidade, porque apenas existem coisas individuais, as essências nominais só existem na mente e são obra do entendimento, mas não são de todo arbitrarias, uma vez que se fundam na semelhança das coisas existentes. A relação que existe entre a palavra e o pensamento é arbitrária. Por isso mesmo, as definições não são sinalizações, por gênero e diferença da essência de uma determinada coisa, mas a indicação de significado de uma palavra mediante termos não sinônimos. Ao final desta parte III Locke

¹¹² Locke, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. p. 224.

apresenta uma reflexão sobre as origens e a compreensão das palavras que poderia ser lida como texto precursor dos dicionaristas e dos enciclopedistas franceses.

Mas um dicionário deste tipo, contendo, como se fosse, uma história natural, exige tantas mãos como muito tempo, despesa, sofrimento e sagacidade sempre a ser desejada. Até que isso seja feito, devemos nos contentar com essas definições dos nomes das substâncias como explicam os sentidos e os homens as usam. (...) Um vocabulário feito segundo esse modelo ensinaria, talvez, com mais facilidade o verdadeiro significado de muitos termos, especialmente em línguas de países e épocas distantes, e estabeleceria verdadeiras idéias nas mentes dos homens acerca de várias coisas, cujos nomes lemos em autores antigos, do que os enormes e trabalhosos comentários dos sábios.¹¹³

O conhecimento humano é o tema da Parte IV do livro e, na realidade, é muito pouco empirista. Apesar de se diferenciar um conhecimento intuitivo, um conhecimento demonstrativo e um conhecimento sensível, a teoria ali apresentada mal combina com a exposição do empirismo clássico feita nas duas primeiras partes da obra.

Sabemos que uma coisa existe de três diferentes maneiras: por intuição (assim conhecemos a nossa própria existência); por demonstração (assim conhecemos, segundo Locke, a existência de Deus) e por sensação, ou seja, aquela percepção que a mente tem de que existem coisas particulares finitas (assim também ficamos sabendo – com menor certeza que a intuição e a demonstração – que as coisas externas existem). O conhecimento verdadeiro é raro, por isso o conhecimento provável é importante, isto é, o verossímil que apenas se aproxima da certeza, tanto no que se refere à teoria quanto à prática.

O empirismo de Locke não deve ser compreendido meramente como uma teoria (psicológica para alguns) da origem do conhecimento a partir da experiência, mas como uma redução modesta e razoável dos limites da razão. O homem racional de Locke expresso no *Ensaio*¹¹⁴ abandona as otimistas e excessivas capacidades da razão racionalista de Descartes e se atém a umas poucas certezas possíveis e a muitas conjecturas e probabilidades, tanto no que diz respeito à filosofia teórica, à ética e à política, que é o nosso próximo e principal tema.

¹¹³ John Locke. *Ensaio acerca do entendimento humano*. p. 270.

¹¹⁴ O *Ensaio acerca do entendimento humano* é considerado por Reinhart Koselleck “um dos escritos sagrados da burguesia moderna”. Ver: R. Koselleck. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 1999. p. 49.

2.1.3 Dois tratados sobre o governo (1690)¹¹⁵: política em Locke

É com uma crítica ao absolutismo político e à idéia de uma monarquia de direito divino (tal como propunha Robert Filmer no livro *Patriarcha*) que Locke começa o primeiro livro dos *Dois tratados*. John Locke emprega as seguintes palavras para descrever a doutrina política de Sir Robert Filmer (1588-1653), um autor de quem discordou radicalmente: “Seu sistema [de Filmer] se encerra num pequeno círculo, que não vai além do seguinte: *todo governo é uma monarquia absoluta*. E a proposição em que alicerça todo o seu sistema é: *nenhum homem nasce livre*”¹¹⁶.

O segundo livro, considerado um marco da teoria do liberalismo político, é ainda hoje considerado uma referência obrigatória no campo da filosofia política moderna e trata da origem e dos objetivos do governo civil. Já o pensamento político de Locke pode ser resumido da seguinte maneira: todo governo é limitado nos seus poderes e existe apenas pelo consentimento dos governados. E a base sobre a qual constrói a sua doutrina é expressa na seguinte frase: todos os homens nascem livres.

O *Primeiro tratado* (muito pouco conhecido) se destina principalmente à contestação do argumento defendido por Robert Filmer de que os reis reinam por direito divino herdado de Adão. O Livro II (habitualmente chamado de *Segundo tratado* e freqüentemente publicado e lido como uma obra separada) começa com um breve resumo do argumento do *Primeiro tratado*.

Locke assume a responsabilidade de explicar o que considerava ser o verdadeiro fundamento do governo ao refutar o princípio do direito divino, que muitos consideravam ser o fundamento do poder do príncipe.

2. 1.3.1 Poder político

O ensaio de Locke começa com a difícil questão de esclarecer o que é o poder político. Enfrentar esta questão – compreender corretamente o poder político e explicar a verdadeira origem, a extensão e os fins do governo civil – é a maior preocupação do *Segundo tratado*:

¹¹⁵ Todas as citações dos Livros I e II dos *Dois tratados sobre o governo* foram extraídas da tradução em português de Julio Fischer da edição organizada por Peter Laslett, que também recebeu o título de *Dois tratados sobre o governo* e foi publicada em São Paulo pela Editora Martins Fontes em 1998. Mantivemos nas transcrições todos os grifos assinalados pelo autor.

¹¹⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro I, seção 2, p. 204-205.

Considero, portanto, que o *poder político* é o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público¹¹⁷.

O olhar de Locke sobre a natureza do poder político é indireto. Enquanto o *Primeiro tratado* é uma demonstração de que o poder patriarcal de Robert Filmer não pode se transformar em poder político, a primeira metade do *Segundo tratado*, por sua vez, dedica-se principalmente à descrição dos poderes naturais e do estado natural do homem, como algo oposto a seus poderes políticos e ao estado político.

Quando Locke afirma que “o *fim maior* e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação de sua propriedade*”¹¹⁸, a relação entre o não político e o político começa a se tornar óbvia. Note-se que Locke emprega a palavra propriedade num sentido abrangente, que inclui “vida, liberdade e bens”¹¹⁹. Se, no estado de natureza, a propriedade se caracteriza pela precariedade, pois ali estão ausentes três medidas indispensáveis à sua preservação – “uma *lei estabelecida*, fixa e conhecida”¹²⁰, “um *juiz conhecido e imparcial*, com autoridade para solucionar todas as diferenças de acordo com a lei estabelecida”¹²¹ e “um *poder* para apoiar e sustentar a sentença quando justa e dar a ela a devida *execução*”¹²² – a sociedade política é instaurada para remediar estas três precariedades. O que vai caracterizar a sociedade política é a necessidade de se assegurar a preservação da propriedade, criando-se para isso um poder para resolver as controvérsias legais e judiciais e um outro poder para executar os julgamentos e punir os transgressores.

Os homens podem, a qualquer momento, fazer um pacto para abandonar o estado de natureza e “entrar em sociedade para formar um povo, um corpo político sob um único governo supremo”¹²³. Aqueles que não aderem ao pacto ainda estão, em relação à sociedade e a seus membros, no estado de natureza, pois a essência do pacto é o acordo para transferir os poderes que cada um tinha no estado de natureza para a comunidade.

Todo homem tinha dois direitos naturais no estado de natureza, que são “a origem dos poderes *legislativo* e *executivo* da sociedade civil”¹²⁴: “fazer tudo quanto considere oportuno

¹¹⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 3, p. 381.

¹¹⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 124, p. 495.

¹¹⁹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 87, p. 458.

¹²⁰ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 124, p. 496.

¹²¹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 125, p. 496.

¹²² John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 126, p. 497.

¹²³ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 89, p. 460.

¹²⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 88, p. 459-460.

para a preservação de si mesmo e de outros dentro dos limites permitidos pela *lei da natureza*” e “*o poder de castigar os crimes cometidos contra a lei*”¹²⁵. Quanto ao poder de punir, todo homem, ao entrar na sociedade política, “*renuncia por completo ao poder de castigar e empenha sua força natural (...) para assistir o poder executivo da sociedade, segundo a lei desta o exija*”¹²⁶. Mas Locke não afirma que o poder de julgar o que é necessário para a preservação deva ser totalmente transferido; diz que ele é abandonado “na proporção que o exijam a conservação de si mesmo e do restante da sociedade”¹²⁷.

Por meio do pacto, os poderes naturais dos homens em estado de natureza se transformam em poderes políticos da sociedade civil, limitados pelos propósitos para os quais se constituíram. Se o objetivo a ser alcançado pelo pacto deveria ser diminuir sobremaneira a incerteza e o perigo do estado de natureza, criando leis firmes para a proteção da propriedade de todos os membros, o exercício do poder ilimitado não é e não pode ser considerado um poder político:

Tanto o poder absoluto e arbitrário como o governo sem *leis estabelecidas e fixas* não podem ser compatíveis com os fins da sociedade e do governo. Os homens não se disporiam a abdicar da liberdade do estado de natureza e a submeter (à sociedade e ao governo), não fosse para preservarem suas vidas, liberdades e bens – e, através de *regras estabelecidas* de direito e propriedade, assegurar sua paz e tranquilidade. Não cabe supor que pudessem pretender, tivessem eles poder para tal, conferir a uma ou mais pessoas *poder absoluto e arbitrário* sobre suas pessoas, e depositar, nas mãos do magistrado, uma força para impor arbitrariamente sobre eles sua ilimitada vontade. Isso significaria colocarem-se em situação pior que a do estado de natureza, no qual gozavam de liberdade para defender seu direito contra as injúrias causadas por terceiros e encontravam-se em termos iguais de força para sustentá-lo, fosse ele violado por um único homem ou por muitos conjuntamente¹²⁸.

A natureza limitada do poder político revela tanto a concordância quanto o enorme desacordo de Locke com T. Hobbes (1588-1679). Quando Locke parte do princípio da auto-preservação como fundamento mínimo da sociedade civil, escolhe o caminho que mostra que o poder arbitrário absoluto não é o remédio para os males do estado de natureza. Ser refém de um poder arbitrário e sem limites de um soberano, sem o direito ou a força para defender-se, é uma condição muito pior do que a que era desfrutada no estado de natureza. Por isso, não se pode supor que tenha sido isto o que o homem consentiu livremente, pois não se pode supor que os homens quisessem mudar sua condição para pior. “Fica portanto evidente que a

¹²⁵ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 128, p. 498.

¹²⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 130, p. 498-499.

¹²⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 129, p. 498.

¹²⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 137, p. 508.

monarquia absoluta, que alguns consideram o único governo no mundo, é de fato *incompatível com a sociedade civil*, e, portanto, não pode ser, de modo algum, uma forma de governo civil”¹²⁹, afirma Locke.

Embora a sociedade política tenha sido uma invenção dos homens, uma vez realizada passa a ter uma natureza própria e, por isso, uma lei natural aplicável. Todos os direitos dos seus membros devem ser compatíveis com a preservação da sociedade, esta é a primeira óbvia consequência dessa lei natural da sociedade. Em outras palavras, nenhuma sociedade pode conceder a qualquer dos seus membros qualquer direito que levaria à sua destruição, pois fazer isso seria ameaçar a preservação dos seus membros, cuja segurança depende da proteção que a sociedade lhes dá. Esse também é o motivo que faz com que o compromisso assumido pelos seus membros seja permanente. Uma vez tornado membro de uma comunidade, enquanto sobreviver o governo, um homem “está perpétua e indispensavelmente obrigado a ser e permanecer inalteravelmente súdito desta, e nunca mais poderá voltar à liberdade do estado de natureza...”¹³⁰. O poder da comunidade sobre os seus membros parece quase que ilimitado e o poder da sociedade deve ser completamente inclusivo, alcançando todos os membros e todas as controvérsias sujeitas à lei:

(...) apenas existirá *sociedade política* ali onde cada qual dos seus membros renunciou a esse poder natural, colocando-o nas mãos do corpo político em todos os casos que não o impeçam de apelar à proteção da lei por ela estabelecida. E assim tendo sido excluído o juízo particular de cada membro individual, a comunidade passa a ser o árbitro mediante regras fixas estabelecidas, imparciais e idênticas para todas as partes, e, por meio dos homens que derivam sua autoridade da comunidade para a execução dessas regras, decide todas as diferenças que porventura ocorram entre quaisquer membros dessa sociedade acerca de qualquer questão de direito, e pune com penalidades impostas em lei os delitos que qualquer membro tenha cometido contra a sociedade¹³¹.

Além disso, se a sociedade política é formada pelo acordo unânime dos seus membros para edificar uma comunidade que tenha sido fundada tendo como base a unanimidade, não se deve esperar tal unanimidade em outras questões. Como consequência imediata desse primeiro acordo unânime e da impossibilidade de permanecer sendo uma unanimidade é que uma parte da sociedade, a maioria, deve ser determinante.

Pois quando um número qualquer de homens formou, pelo consentimento de cada indivíduo, uma *comunidade*, fizeram eles de tal comunidade, dessa forma, um corpo

¹²⁹ Locke, J. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 90, p. 461.

¹³⁰ Locke, J. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 121, p. 493.

¹³¹ Locke, J. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 87, p. 458.

único, o que se dá apenas pela vontade e determinação da *maioria*. Pois sendo aquilo que leva qualquer comunidade a agir apenas o consentimento de seus indivíduos, e sendo necessário àquilo que é um corpo mover-se numa certa direção, é necessário que esse corpo se mova na direção determinada pela força predominante, que é o *consentimento da maioria*.¹³²

A força maior deveria ser determinante em qualquer sociedade, esta é a primeira proposição desse argumento e, para Locke, a maioria seria a força maior que deveria dominar. Mas, certamente, Locke sabia que a maioria dos cidadãos não é sempre a maior força na sociedade civil, porque as desigualdades de natureza econômica, política e social são grandes e, por isso, muitas vezes um homem ou um pequeno grupo de homens tem a força maior. Por isso, Locke nos adverte que a maioria domina a sociedade apenas naqueles momentos em que todos os membros são iguais ou praticamente iguais em força. Pois, se no estado de natureza os homens se encontram em “termos iguais de força”, na sociedade política um homem pode “comandar cem mil outros”¹³³. Pode-se então concluir que a doutrina do domínio da maioria de Locke diz respeito apenas àqueles momentos em que os homens, vivendo em sociedade, estão mais próximos do estado de natureza e, portanto, com uma força quase igual, como, por exemplo, quando eles inicialmente concordam em deixar o estado de natureza e formar uma comunidade.

Outra situação onde a maioria prevalecerá como força maior é aquela que se caracteriza quando uma sociedade política está temporariamente sem governo e, nesses casos, a sociedade política sem governo nada pode fazer senão formar um governo. Exceto por breves períodos, a sociedade política não pode existir sem um governo, pois os homens se reúnem numa sociedade política para serem regidos por uma lei estabelecida e isso só acontece por meio do estabelecimento dos poderes legislativo e executivo, que é como Locke expressa o ato de constituir o governo. A sociedade política e o governo podem até ser pensados separadamente, mas não existem isoladamente: a sociedade política, para existir, requer um governo.

Estabelecer um governo, por seu lado, requer a grave decisão de se optar pela forma de governo que será adotada: “a *lei positiva primeira e fundamental* de todas as sociedades políticas é o *estabelecimento do poder legislativo já que a lei natural e primeira*, destinada a governar até mesmo o legislativo, consiste na conservação da sociedade (...)”¹³⁴. Portanto, criar a lei fundamental ou a Constituição é o ato inaugural da sociedade política sem governo,

¹³² Locke, J. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 96, p. 469.

¹³³ Locke, J. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 137, p. 508.

¹³⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 134, p. 502-503.

ato que é natural e necessariamente determinado pela maioria da sociedade, mas a doutrina da regra da maioria de Locke não acarreta a preferência de uma forma de governo com relação às outras. Caso a maioria detenha o poder legislativo, o governo é uma democracia, se este é ocupado por poucos homens, o governo é uma oligarquia, mas se o poder é colocado nas mãos de um homem, sob um conjunto de regras, então teremos uma forma de monarquia. Mas, em todos os casos, apenas o consentimento da maioria pode fundar o governo, ou melhor, todas as formas de governo (lembrando que a monarquia absoluta não é uma forma de governo), desde a “perfeita democracia” até a “monarquia hereditária”¹³⁵, estão igualmente fundadas no consentimento da maioria.

Os cidadãos são as partes do contrato social e cada homem em comum acordo com os outros formam a sociedade. Não há pacto entre o povo e o governo, os poderes governamentais são apenas confiados aos seus funcionários, que detém apenas um poder fiduciário. Os cidadãos permanecem com o poder supremo de preservar a si e a sociedade e não podem desistir desse poder: nenhum homem ou sociedade de homens tem o poder de abandonar a sua auto-preservação e conseqüentemente os meios de que ela necessita. Os cidadãos “terão sempre o direito de conservar aquilo que não tinham o poder de ceder”¹³⁶. Contudo, caso o governo e o legislativo continuem a existir, o poder legislativo continua sendo o poder supremo: “esse *legislativo* é não apenas o *poder supremo* da sociedade política, como também é sagrado e inalterável nas mãos em que a comunidade o tenha antes depositado”¹³⁷.

Pode-se explicar a aparente contradição de Locke, por ter proposto dois poderes supremos, da seguinte maneira: os cidadãos exercem o poder supremo apenas numa sociedade sem governo, mas quando existe um governo, o poder supremo fica nas mãos do legislativo, lugar onde os cidadãos o colocaram. A sociedade política é sempre o poder supremo “mas não enquanto considerada sob qualquer forma de governo”¹³⁸. Os cidadãos e o legislativo são ambos supremos, mas não o são ao mesmo tempo, pois se há governo, o poder supremo dos cidadãos é totalmente latente e nunca deve ser exercido. Se, por alguma calamidade, o governo deixe de existir: “esse poder do povo nunca pode ter lugar antes que o governo seja dissolvido”¹³⁹. Portanto, o poder latente dos cidadãos sempre permanece para realizar somente

¹³⁵ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 132, p. 500.

¹³⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 149, p. 519.

¹³⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 134, p. 503.

¹³⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 149, p. 519.

¹³⁹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 149, p. 519.

um propósito: formar um novo governo tão rápido quanto possível, decidindo sobre uma constituição e colocando o poder legislativo em novas mãos.

Se, por um lado, no texto de Locke, o princípio fundamental da separação de poderes está claramente expresso: “porque pode constituir uma tentação demasiado grande para a fragilidade humana capaz de assenhorear-se do poder que as mesmas pessoas que têm o poder de elaborar as leis tenham também em mãos o de executá-las”¹⁴⁰. Por outro, Locke aplica este princípio somente à separação das funções do legislativo e do executivo, o judiciário é apenas uma parte do legislativo e não estimula sua separação. No entanto, Locke indica um outro poder político “poder de guerra e paz, de firmar ligas e promover alianças”¹⁴¹. Embora este poder, que Locke chama de poder federativo¹⁴², e o poder executivo “sejam realmente distintos entre si, dificilmente podem ser separados e depositados ao mesmo tempo nas mãos de pessoas diferentes”, pois isso poderia provocar “num momento ou outro, desordem e ruína”¹⁴³.

Apesar de Locke considerar que o poder legislativo deve ser superior ao executivo:

Em algumas sociedades políticas nas quais o *legislativo* não está em função e o *executivo* está investido numa única pessoa que também faz parte do legislativo, num sentido muito tolerável essa única pessoa pode também ser chamada de *suprema*, não por deter em si todo o poder supremo, que é o de legislar, mas porque nela recai a *execução suprema*, da qual todos os magistrados inferiores derivam todos os seus vários poderes subordinados ou, pelo menos, a maior parte deles; não tendo, também, nenhum legislativo acima de si e não havendo lei que possa elaborar sem seu consentimento, que não se deve supor deva jamais sujeitá-la à outra parte do legislativo, ele é, propriamente, nesse sentido, *supremo*.¹⁴⁴

Aqui Locke abre espaço ao poder executivo embora, segundo a sua doutrina, esse poder exista para realizar o papel subordinado de fazer valer a lei enquanto baixada pelos legisladores. Contudo, às vezes ele pode atuar fora da orientação da lei:

(...) o bem da sociedade exige que diversas questões sejam deixadas à discricção daquele que detenha o poder executivo. Pois não sendo os legisladores capazes de prever e providenciar, por meio de leis, tudo quanto possa ser proveitoso para a comunidade, o executor das leis, tendo nas mãos o poder, possui, pela lei comum da natureza, o direito de dele fazer uso para o bem da sociedade, nos muitos casos em que

¹⁴⁰ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 143, p. 514-515.

¹⁴¹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 146, p. 516.

¹⁴² Mas admite que poderia ter outro nome. Ver John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 146, p. 516.

¹⁴³ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 148, p. 517.

¹⁴⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 151, p. 519-520.

a lei municipal não fornece diretrizes, até que o legislativo possa ser devidamente reunido para deliberar sobre a questão¹⁴⁵.

Ao executivo abre-se a prerrogativa de agir sem a sanção da lei e pode mesmo ir longe o bastante para agir contrariamente à lei em defesa do interesse público. “Esse poder de agir conforme a discricção em prol do bem público, sem a prescrição da lei e por vezes até contra ela, é o que se chama *prerrogativa*”¹⁴⁶. Segundo Locke, a prerrogativa do executivo traz consigo um perigo não menos óbvio do que a sua necessidade, pois um povo confia num príncipe bom e sábio, mesmo quando ele age além dos limites da lei, não temendo com isso por sua segurança quando percebem que seu propósito é promover o bem comum.

Contudo, como mesmo os príncipes divinos têm sucessores, um deles, usando o exemplo do seu precedente, poderia usar de uma prerrogativa maior para promover seus próprios interesses privados, pondo em risco a propriedade e a segurança dos cidadãos. “Nisso se funda o ditado de que os reinos dos bons príncipes sempre foram os mais perigosos para as liberdades de seu povo”¹⁴⁷.

De acordo com este argumento, estar a serviço do povo, antes de sua obediência ou do cumprimento da lei, é o que caracteriza os príncipes mais sábios e melhores: “um príncipe bom, consciente do encargo a ele confiado e que zele pelo bem do seu povo, não pode ter demasiada *prerrogativa*”¹⁴⁸. A prática dos tiranos sempre foi a de extrapolar os limites dos poderes constitucionais e legais a pretexto de servir ao povo e aquilo que se chama de bem público passa a ser uma prova perigosamente vaga e inadequada sobre se a prerrogativa está sendo usada apropriadamente ou não. Ora, se o bom príncipe e o tirano são semelhantes no fato de que ambos agem fora da lei e mesmo contra ela, a questão é saber se a sua ilegalidade é benéfica ou não. Enquanto o bom príncipe descumpra a lei para melhor servir ao povo, o tirano usa o seu poder “não para o bem daqueles que estiverem submetidos a esse poder, mas para sua vantagem própria, distinta e privada”¹⁴⁹.

No entanto, existe um modo prático de verificar a intenção do soberano. Embora nem sempre seja fácil determinar se a lei foi descumprida ou não, isto é mais fácil do que determinar se ela foi descumprida com bons ou maus propósitos. O que importa, para Locke, não é saber como essa questão é respondida na teoria, mas como é julgada na prática e, nesse campo, ele nos diz que a determinação se torna fácil e quem fará isso. Em primeiro lugar, à

¹⁴⁵ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 159, p. 529.

¹⁴⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 160, p. 530.

¹⁴⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 166, p. 533.

¹⁴⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 164, p. 532.

¹⁴⁹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 199, p. 561.

questão de quem deve decidir se os poderes do governo estão sendo usados para pôr o povo em risco, Locke responde: “o povo será o juiz”¹⁵⁰. Mas, será o juiz de quê? Para Locke o povo será o juiz quanto a se deve ou não assumir realmente o poder supremo quando o governo se dissolver.

Segundo Q. Skinner, um exame nos dois últimos capítulos dos *Dois tratados* – livro que, na opinião do historiador inglês, trata-se do clássico da política radical calvinista¹⁵¹ – nos indicará que Locke usa os mesmos argumentos desenvolvidos pelos calvinistas radicais durante a década de 1550 para justificar a resistência popular a todo governante que se exceda em suas funções legais. Quando Locke defende essa posição, no entanto, seus argumentos são inspirados na teoria da resistência do direito privado. A suposição básica é a de que se pode fazer oposição legal a todo aquele que age sem autoridade, mesmo que seja o rei, da mesma maneira que é possível se opor a qualquer outro homem que usasse a força para invadir o direito de outro.

O tirano faz guerra contra os cidadãos. Ao empregar a força, a guerra coloca um contra os outros e isso além de destruir o governo, faz com que o tirano não possa mais ser considerado como soberano político, em qualquer sentido significativo da palavra político. Assim, os cidadãos têm o direito natural de se defender contra esta agressão e a sua resistência é perfeitamente compatível com a preservação da sociedade. Estão defendendo a sociedade, pois o rebelde é o tirano:

Pois não sendo a rebelião uma oposição a pessoas e sim à autoridade, a qual está fundamentada apenas nas constituições e leis do governo, aqueles que, seja lá quem for, pela força abram caminho e pela força justifiquem sua violação dessas constituições e leis são, verdadeira e propriamente, *rebeldes*. Pois quando os homens, ao entrarem em sociedade e no governo civil, excluíram a força e introduziram as leis para a conservação da propriedade, da paz e da unidade entre eles, aqueles que novamente estabeleceram a força em oposição às leis são os que *rebellant*, ou seja, que promovem novamente o estado de guerra e são propriamente rebeldes.¹⁵²

No texto de Locke a palavra rebelião indica um direito de resistir contra o retorno da guerra e não o de transformar a sociedade política. Isso faz com que a doutrina de Locke sobre este assunto esteja endereçada àqueles que detêm o poder político e, sobretudo, aos príncipes, pois estes são os mais prováveis rebeldes “a maneira mais apropriada de evitar o mal é mostrar o seu perigo e a sua injustiça àqueles que estão sob a maior tentação de nele

¹⁵⁰ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 240, p. 599.

¹⁵¹ Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. p. 513.

¹⁵² John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 226, p. 584.

incorrer”¹⁵³. Com esse argumento Locke inverte a discussão usual que considera que o povo deve ser a fonte mais provável da revolução. Aparentemente parece uma simples brincadeira com seus leitores, uma inteligente inversão de termos, chama-se o príncipe de rebelde e se chama os cidadãos que tentam depô-lo de defensores da sociedade, e todo o argumento estaria na insistência de Locke no fato de que os cidadãos devem julgar se o governo foi dissolvido ou não – uma questão extremamente complicada e técnica. Mas, por outro lado, seus argumentos poderiam ser entendidos como um incitamento à revolução popular, ao justificar os cidadãos, sempre que se desagradarem, a se levantarem com o grito da tirania para depor os soberanos legitimamente indicados.

No entanto, Locke nega que tenha fornecido qualquer novo fundamento para a revolução. Seu argumento é o de que não existe nenhum direito legal ou constitucional para se fazer qualquer coisa que ponha em risco a preservação da sociedade e do governo, enquanto existir um governo. Ao povo é negado qualquer direito de resistir à autoridade, quando fosse possível apelar para a lei: “a *força* não se deve *opor* a coisa alguma, além da *força* injusta e ilegítima”¹⁵⁴. Como o direito de resistir não é um direito político, mas um direito natural, não deve ser exercido enquanto funcionar um governo devidamente constituído.

Os cidadãos são pacatos, não estão dispostos a incitar tumultos e geralmente preferem evitar o perigo da desordem, pois as revoluções não acontecem a cada menor desgoverno dos negócios públicos. Equívocos por parte dos governantes, muitas leis inconvenientes e todos os desvios da fraqueza humana serão tolerados pelo povo. Por outro lado, Locke condena veementemente aquele que fomenta a revolução contra um governo justo, pois ele passa a ser “culpado do maior crime, penso eu, que um homem é capaz de cometer”¹⁵⁵. No estado de natureza, todos os homens têm o poder de julgar o que é necessário à sua preservação e não podem abandonar totalmente este poder de julgar nas mãos da sociedade, pois é impossível a um homem ceder o seu poder de julgar quando sua vida está em perigo. Por isso inalienável, uma vez que nenhum juramento, nenhuma ameaça, nenhuma doutrina pode realizá-lo. No estado de natureza ou na sociedade civil, não existe nenhum tipo de operação que retire de um homem o desejo de auto-preservação e as conseqüências que isso traz. Mas, embora este direito de julgar esteja reservado a todos os homens “por uma lei anterior e superior a todas as leis positivas dos homens”, o reconhecimento desse direito não deve criar “o fundamento de

¹⁵³ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 226, p. 584.

¹⁵⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 204, p. 565.

¹⁵⁵ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 230, p. 588.

uma desordem perpétua, pois ele não opera, até que o inconveniente seja tão grande que a maioria o sinta e dele se canse, julgando necessário remediá-lo”¹⁵⁶.

O uso impróprio da prerrogativa gera três questões: 1. se esse privilégio é usado impropriamente; 2. de como se deve distinguir o tirano do bom príncipe; e 3. de quando o governo encontra-se dissolvido. Na realidade, essas três questões se referem à segurança dos cidadãos sendo ameaçada pelo governo. Esta é a questão da qual unicamente os cidadãos podem e devem ser o juiz e, por mais difícil que possa ser fazer isso teoricamente, os cidadãos o fazem facilmente, não pelo raciocínio, mas pelo sentimento: “o que quer que digam os aduladores para confundir o entendimento das pessoas, tal não impedirá que os homens sintam”¹⁵⁷. Locke afirma que mesmo suas idéias, suas hipóteses, não podem ter qualquer influência sobre esta matéria, as forças naturais não são afetadas por doutrinas.

Pois quando o *povo* é levado à miséria e se encontra *exposto ao abuso do poder arbitrário*, podem seus governantes ser exaltados quanto se quiser como filhos de *Júpiter*, podem ser sagrados ou divinos, descendentes do céu ou por estes autorizados, que sejam apresentados como quem ou o que quiserem, o mesmo sucederá. O *povo geralmente maltratado* e isso contrariamente ao direito, estará disposto, em qualquer ocasião, a livrar-se de uma carga que lhe pese em demasia.¹⁵⁸

Mas quando uma longa série de abusos, prevaricações e ardis, tendendo na mesma direção, torna o propósito visível para o povo, que não pode deixar de perceber a que está sendo submetido e de ver para onde está indo, não é de estranhar que ele então se levante e trate de depositar o mando em mãos que possam garantir-lhe os fins para os quais o governo foi originariamente constituído.¹⁵⁹

Quando a maioria dos cidadãos sente que as suas vidas estão em grave perigo, não há como impedi-los de resistir contra a força ilegal usada contra eles. A resistência aos soberanos depende inteiramente do que os cidadãos vêem e sentem.

Trata-se de um *inconveniente*, devo confessar, que *toca a todo governo*, qualquer que seja, quando os governantes levam as coisas ao ponto em que são objeto da desconfiança geral do povo, o estado mais perigoso em que se pode colocar. Tal estado não deve ser motivo para que se tenha piedade por eles, pois é facilmente evitado (...).¹⁶⁰

O único limite efetivo ao uso da prerrogativa é a expectativa de resistência dos cidadãos quando se sentem em perigo. Um príncipe sábio compreende este limite e quando

¹⁵⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 168, p. 536.

¹⁵⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 94, p. 465.

¹⁵⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 224, p. 583.

¹⁵⁹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 225, p. 583.

¹⁶⁰ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 209, p. 569.

precisa agir sem a sanção da lei ou mesmo contrariamente a ela, deve estar atento para a necessidade de tornar essa boa intenção tão manifesta, que os cidadãos possam vê-la e senti-la. Quando o príncipe fracassa nisso e o povo passa a suspeitar dele e levanta-se para substituí-lo ou, então, ele pode por algum tempo ser capaz de conservar a sua posição pela força; mas o seu poder político não existe mais, pois “(...) quando um rei destrona a si mesmo e se põe em estado de guerra com seu povo, que este o processe como faria a qualquer outro homem que se tivesse posto em estado de guerra com ele”¹⁶¹. O governo estaria dissolvido de fato, o rei não seria mais rei e as desigualdades associadas ao governo seriam anuladas. O uso da força e o estado de guerra nivelam as partes¹⁶². Nessas situações desaparecem as diferenças entre superiores ou inferiores políticos e a consequência será determinada pela força maior.

2.1.3.2 Estado de natureza e auto-preservação

Para compreender o que significa o estado de guerra para Locke, entretanto, devemos, em primeiro lugar, considerar em que condições os homens se encontram no estado de natureza, ou seja, um estado de perfeita liberdade e de igualdade.

(...) não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devam ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição (...).¹⁶³

Mas não devemos confundir o estado de liberdade com um estado de licenciosidade... O estado de natureza é orientado por uma lei natural e que obriga a todos. A liberdade natural do homem não deve ser entendida como significando que os homens não são contidos por nenhuma lei, pois onde não há lei, não há liberdade. A liberdade natural do homem é ter somente a lei da natureza por regra e não estar sujeito a nenhuma outra lei senão à lei da natureza.

(...) e a razão, em que esta lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses. (...) E tendo todos as mesmas faculdades, compartilhando todos uma mesma comunidade da natureza, não se possa presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar a destruir-nos uns aos outros, como se

¹⁶¹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 239, p. 597.

¹⁶² John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 235, p. 592.

¹⁶³ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 4, p. 382.

fôssemos feitos para o uso uns dos outros, assim como as classes inferiores de criaturas são para o nosso uso.¹⁶⁴

As determinações da lei da natureza parecem ser diferentes do que antes aprendemos com Hobbes. Segundo T. Hobbes, o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos, mas Locke não faz esse paralelo entre estado de natureza e guerra, ao contrário disso declara:

Eis aí a clara *diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra*, os quais, por mais que alguns homens os tenham confundidos, tão distantes estão um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malignidade, violência e destruição mútua.¹⁶⁵

Desta forma, a primeira impressão sobre a concepção do estado de natureza em Locke é a de um estado onde os homens vivem juntos amistosamente, nos primeiros momentos da humanidade, antes do advento da sociedade civil, usufruindo da liberdade e da igualdade naturais, numa situação de paz e boa-vontade, sob o domínio da lei da natureza.

Contudo, uma observação importante é que para Locke o estado de natureza não se limita à condição original, pré-política, do homem. Quando responde à questão sobre a existência efetiva do estado de natureza, o exemplo que oferece não é o do homem pré-político, mas dos homens que são essencialmente políticos:

Pergunta-se muitas vezes, como objeção importante, *onde* estão, ou em algum tempo estiveram, os homens em tal estado de natureza. Ao que bastará responder, por enquanto, que, dado que todos os príncipes e chefes de governos independentes no mundo inteiro encontram-se num estado de natureza, claro está que o mundo nunca esteve nem jamais estará sem um certo número de homens nesse estado¹⁶⁶.

Enquanto homens civilizados vivendo numa relação civil com muitos outros homens, todos os príncipes e soberanos estão no estado de natureza. O exemplo dado por Locke é o de um suíço e de um indiano, sendo ao menos um deles homem de experiência política, que se encontram nos bosques da América. Nessa situação, um com relação ao outro, estariam em perfeito estado de natureza, que Locke brevemente define da seguinte maneira: “Quando homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 6, p. 384-385.

¹⁶⁵ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 19, p. 397.

¹⁶⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 14, p. 392.

¹⁶⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 19, p. 397-398.

Podemos então concluir que, para Locke, o estado de natureza é um conceito muito mais abrangente do que uma simples descrição do homem antes do surgimento da sociedade civil. Na realidade é uma forma determinada das relações humanas, sua existência não está circunscrita ao grau de experiência política do homem e pode existir em qualquer época da história, inclusive no presente: “sempre que qualquer número de homens, seja qual for a sua maneira de associação, não tiver recurso a um tal poder decisivo de apelo, tais homens se encontrarão ainda no estado de natureza”¹⁶⁸.

Se o oposto do estado de natureza é a sociedade civil, esta seria uma condição na qual os homens vivem juntos, com um superior comum na Terra, dotado de autoridade para julgá-los.

Aqueles que estão unidos em um corpo único e têm uma lei estabelecida comum e uma judicatura à qual apelar, com autoridade para decidir sobre as controvérsias entre eles e punir os infratores, *estão em sociedade civil* uns com os outros. Aqueles, porém, que não têm em comum uma tal possibilidade de apelo, explico-me, na Terra, vivem ainda em estado de natureza, sendo cada qual, onde não houver outro, juiz por si mesmo e executor – o que, como antes demonstrei, constitui o perfeito *estado de natureza*¹⁶⁹.

Assim fica mais claro o sentido em que o estado de natureza e o estado de guerra são entendidos por Locke, pois não são coisas da mesma espécie. Seria cometer um erro grave tanto confundir o estado de natureza com o estado de guerra, quanto confundir a sociedade civil com o estado de guerra, pois esta confusão redundaria numa incompreensão das duas definições. O estado de guerra não pressupõe um termo essencial (um superior comum) que estará presente tanto na definição do estado de natureza quanto na de sociedade civil.

Quando trata do estado de guerra Locke usa palavras que remetem ao uso da força ilegal ou injustamente. “O uso da *força* sem autoridade põe sempre aquele que a emprega em *estado de guerra*, como agressor, e sujeita-o a ser tratado nos mesmos termos”¹⁷⁰; “é o *uso injusto da força*, que *coloca um homem em estado de guerra* com outro”¹⁷¹; “todo aquele que usa de *força sem direito*, assim como todos aqueles que o fazem na sociedade contra a lei, coloca-se em *estado de guerra* com aqueles contra os quais a usar”¹⁷²; “nenhuma força deverá ser considerada hostil, a menos que não permita o remédio de tal apelo [à lei]. E é apenas essa

¹⁶⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 89, p. 460-461.

¹⁶⁹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 88, p. 458-459.

¹⁷⁰ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 155, p. 523.

¹⁷¹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 181, p. 548.

¹⁷² John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 232, p. 588.

*força que põe quem a usa em estado de guerra e torna legítimo resistir-lhe*¹⁷³. O estabelecimento do estado de guerra não depende da presença ou ausência de um juiz comum: “*a ausência de um juiz comum dotado de autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem direito sobre a pessoa de um homem causa o estado de guerra, havendo ou não um juiz comum*”¹⁷⁴.

Se é o uso ilegal da força o que define o estado de guerra, o estado de paz pode ser definido como a condição na qual os homens vivem juntos e não existe o uso ilegal da força. Desta forma, podemos tentar esclarecer em que sentido o estado de natureza é diferente do estado de guerra segundo Locke:

- O Estado de natureza se caracteriza pela ausência de um juiz comum e pela ausência de qualquer lei, exceto a lei da natureza;
- A sociedade civil, seu oposto, se caracteriza pela presença de um juiz comum com autoridade para fazer valer a lei civil;
- O estado de guerra existe quando a força é usada fora dos limites do direito;
- O estado de paz, seu oposto, existe quando não encontramos o emprego da força fora dos limites do direito.

Mas, para entender como pode ser que o estado de guerra exista dentro da sociedade civil – onde existe um juiz comum com autoridade para prevenir o uso da força fora dos limites do direito – é necessário compreender que mesmo na sociedade civil, o poder da autoridade civil pode não ser eficaz:

Desse modo, um *ladrão*, ao qual não posso fazer mal sem apelar para a lei por ter me furtado tudo quanto tenho de valor, poderá ser morto por mim quando quiser roubar apenas meu cavalo ou meu sobretudo, pois a lei, criada que foi para a minha preservação, sempre que não puder interpor-se para garantir contra a força presente a minha vida, que se for perdida não será passível de qualquer reparação, permite-me minha própria defesa e o direito de guerra, com a liberdade de matar o agressor, pois este não me concede tempo algum para apelar ao nosso juiz comum, ou à decisão da lei, para remediar um caso em que o mal pode ser irreparável¹⁷⁵.

Em outras palavras, o estado de guerra pode existir dentro da sociedade civil, mas apenas quando a força de um juiz comum se tornou ineficaz, quando os opositores estiverem por um momento no estado de natureza, sem um juiz comum para resolver suas diferenças.

¹⁷³ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 207, p. 567.

¹⁷⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 19, p. 398.

¹⁷⁵ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 19, p. 398.

Logo, podemos concluir que o estado de guerra pode ocorrer na sociedade civil, apenas até onde o estado de natureza pode ocorrer na sociedade civil.

A idéia do retorno do estado de natureza e do estado de guerra no interior da sociedade civil será usada por Locke para afirmar o direito de resistir contra o exercício do poder arbitrário ou tirânico. Assim como é possível a Locke falar do estado de guerra ocorrendo na sociedade civil é também possível, sem contradizer-se, falar da sociedade civil como sendo um estado de paz entre aqueles que pertencem a ela, da qual o estado de guerra está excluído.¹⁷⁶ A guerra pode acontecer tanto na sociedade civil, como no estado de natureza, embora apresente estas diferenças decisivas: é mais provável que a guerra comece no estado de natureza do que na sociedade civil e, uma vez começada, é também mais difícil acabar com ela, pois a força no estado de natureza não pode dar lugar à total determinação da lei, como acontece na sociedade civil.

Quanto à indagação se haveria guerra no estado de natureza, a exemplo das convicções de T. Hobbes, selecionamos uma passagem que consideramos suficiente para Locke indicar uma resposta a esta questão:

Admito sem hesitar que o *governo civil* é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza, que certamente devem ser grandes quando aos homens é facultado serem juizes em suas próprias causas, pois é fácil imaginar que aquele que foi injusto a ponto de causar injúria a um irmão dificilmente será justo o bastante para condenar a si mesmo por tal¹⁷⁷.

Portanto, o estado de natureza não deve perdurar em conseqüência daqueles males que necessariamente têm origem no fato de os homens serem juizes de si mesmos. Se o poder executivo da lei, em qualquer estado, estivesse nas mãos dos homens ignorantes e predispostos, que a empregassem erradamente contra os outros e recusassem que fossem aplicadas a si mesmos, a imposição da lei nesse estado diferiria de maneira significativa do uso da força fora dos limites do direito, pois as obrigações da lei da natureza se apresentam de duas maneiras: todo homem está obrigado a preservar-se e todo homem está obrigado a preservar todo ser humano:

Cada um está *obrigado a preservar-se* e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*, e não pode, a não

¹⁷⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 212, p. 573.

¹⁷⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 13, pp. 391-392.

ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem¹⁷⁸.

Nesta transcrição encontramos afirmações diretas e explícitas sobre obrigações não egoístas de restrição nas relações com o próximo, mas elas não são injustificadas. Muitas passagens da obra de Locke indicam que há uma conexão íntima entre a auto-preservação e a obrigação de preservar todos os seres humanos. No entanto, em quase todos os exemplos a execução do dever de preservar os outros está vinculado ao direito de matar outro homem que ameace ou possa ameaçar a preservação de alguém. Meu agressor deve ser encarado como incapaz de associar-se aos seres humanos, como um animal selvagem, como uma ameaça a todos os seres humanos.

Pois é razoável e justo que eu tenha o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição, já que, pela *lei fundamental da natureza*, como o homem deve ser preservado tanto quanto possível, quando nem todos podem ser preservados, a segurança do inocente deve ter precedência. E pode-se destruir um homem que promove a guerra contra nós ou manifestou inimizade a nossa existência, pela mesma razão por que se pode matar a um lobo ou um leão; porque tais homens não estão submetidos à lei comum da razão e não têm outra regra que não a da força e da violência, e portanto, podem ser tratados como animais de presas, criaturas perigosas e nocivas que seguramente nos destruirão se cairmos em seu poder.¹⁷⁹

Aqui não parece haver conflito entre o dever de preservar-se e o dever de preservar todos os seres humanos, tanto quanto seja possível. No entanto, a possibilidade de julgar erradamente é óbvia, quando um homem é forçado a julgar, não somente o seu opositor, mas também o seu inimigo e, com base nesse julgamento, destruí-lo. A preservação estará em jogo quando uns agredem a outros, isso é realmente uma violação da lei da natureza e expõe todos a um perigo crescente. Em suma, se a lei da natureza é entendida erroneamente, como o é por aqueles que não a estudam, ou seja, por aqueles que, guiados pelo forte desejo de auto-preservação, não consideram suficientemente a importância das condições de paz comum para a sua própria preservação, isto trará como resultado geral a destruição da vida.

O vínculo entre lei da natureza e desejo de auto-preservação é muito forte, pois os homens perceberam que, ao perseguir este desejo, também estavam cumprindo suas obrigações para com Deus e a natureza.

Penso, portanto, que o fundamento para tal resida no seguinte: sendo o desejo de autoconservação o primeiro e mais poderoso desejo implantado por Deus nos homens,

¹⁷⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 6, p. 385.

¹⁷⁹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 16, p. 395-396.

inserido por Ele entre os próprios princípios da sua natureza, constitui o fundamento do direito às criaturas para o sustento e uso particular de cada pessoa individual.¹⁸⁰

Assim, um comportamento que valoriza a auto-preservação não está apenas de acordo com a razão, que é a lei da natureza, mas é a exata definição do comportamento racional. A lei da natureza é do conhecimento de todos os homens e somente os homens podem seguir o que ela dita. Mas, se os homens ignoram a lei da natureza por falta de estudo e, inconscientemente, se comportam contrariamente aos seus ditames, contrariamente à razão, em suma, se comportam contrariamente ao seu interesse na auto-preservação. Se, num sentido, a lei da natureza pode estar inscrita no coração de todos os homens, em outro sentido há pouca probabilidade de que os homens no estado de natureza possam saber como obedecê-la. A lei da natureza é, ao mesmo tempo, conhecida e desconhecida, pois os homens deviam descobrir e inventar as condições que os permitiriam satisfazer seu desejo natural de preservação. A origem da lei da natureza deve encontrar-se no desejo mais forte dos homens e tem a paz e a preservação como fins. Ela é obedecida por causa do desejo natural de preservação e não conta com a coação para obrigar os outros. Segundo Locke “não duvido que para alguns homens esta parecerá uma doutrina muito estranha”¹⁸¹, pois esta lei da natureza não se preocupa nem com a excelência do homem, nem com o amor de Deus, nem com o amor do homem para com o próximo.

Este desejo poderosíssimo implantado no fundo do coração de cada homem é a base da lei da natureza. O comportamento dos homens será determinado pelo desejo de auto-preservação e, na medida em que os homens não são capazes de agir de outra forma, tal comportamento nunca pode estar errado: “Deus e a natureza nunca permitiriam que um homem abandonasse a si mesmo a ponto de descuidar de sua própria preservação”¹⁸². É necessário dar aos homens o direito de fazer o que é impossível que ele não faça, e a compreensão disso como sendo a base da lei da natureza é o fundamento necessário de uma investigação sobre a natureza do poder político.

Ao interpretar a afirmação de Locke de que as leis civis da sociedade política “só são verdadeiras se baseadas na lei da natureza, mediante a qual são reguladas e interpretadas”¹⁸³, devemos conservar no pensamento o conteúdo dessa lei da natureza, se quisermos avaliar sua significação política:

¹⁸⁰ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro I, seção 88, p. 295.

¹⁸¹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 9, p. 387.

¹⁸² John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 168, p. 536.

¹⁸³ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 12, p. 391.

As obrigações da lei da natureza não cessam na sociedade, mas, em muitos casos, apenas se tornam mais rigorosas e, por meio de leis humanas, a ela se acrescentam penalidades conhecidas a fim de forçar sua observância. Assim, a lei da natureza persiste como uma eterna regra para todos os homens, sejam eles *legisladores* ou não. As *regras* que estabelecem para as ações de outros homens devem, a exemplo de suas próprias ações e as dos outros homens, estar de acordo com a lei da natureza, ou seja, a *lei fundamental da natureza, a conservação da humanidade*, nenhuma sanção humana pode ser válida contra ela¹⁸⁴.

Locke e Hobbes fazem avaliações diferentes do estado de natureza e, por conseqüência, as soluções propostas por ambos também são diferentes. Certamente o governo civil que Locke propõe tem um caráter bem menos absoluto do que o de Hobbes e a marca mais evidente dessa diferença é a relevância que Locke dá ao tema da propriedade.

2.1.3.3 Propriedade e sociedade civil

O tema da propriedade segundo Locke apresenta três elementos iniciais: 1. a origem divina da dádiva do mundo ao homem; 2. uma questão que deriva dessa suposição e que diz respeito à origem da propriedade privada; 3. o empenho para responder à seguinte questão:

(...) é perfeitamente claro que Deus, como diz o rei Davi (Sl 115, 61), *deu a terra aos filhos dos homens*, deu-a para a humanidade em comum. Supondo-se isso, porém, parece ser da maior dificuldade, para alguns, entender como pode alguém chegar a ter *propriedade* de alguma coisa. Não me contentarei em responder que, se é difícil conceber a *propriedade* com base na suposição de que Deus deu o mundo a Adão e à sua descendência em comum, é impossível que qualquer homem, a não ser um monarca universal, tenha qualquer *propriedade* baseando-se na suposição de que Deus tenha dado o mundo a Adão e seus herdeiros e sucessores, excluindo-se todo o resto de sua descendência. Contudo, esforçar-me-ei por mostrar de que maneira os homens podem vir a ter uma *propriedade* em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade, e isso sem nenhum pacto expresso por parte de todos os membros da comunidade¹⁸⁵.

Se, no início, ninguém possuía nada, a comunidade universal originária era um estado de ausência de propriedade, como alguém “chega a ter propriedade de alguma coisa?”. A resposta está dada em cada pessoa: “Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo”¹⁸⁶.

¹⁸⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 135, p. 505-506.

¹⁸⁵ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 25, p. 405-406.

¹⁸⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 27, p. 407-409.

Mas o homem não possui apenas a sua própria pessoa, possui também o seu trabalho, que é a extensão imediata da sua pessoa: “O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele”¹⁸⁷. No estado de natureza o homem nasce proprietário da sua pessoa e do seu trabalho, este é o fundamento de qualquer outra propriedade, ou melhor, qualquer outra propriedade era derivada dessa propriedade originária, natural e incondicional.

Em um cenário de abundância de provisões, as maçãs que alguém recolhia eram dele, pois se combinava o que era propriedade de alguém (o trabalho de recolhê-las) com o que não era propriedade de ninguém (as maçãs penduradas nas árvores ou caídas no chão). Alguém podia questionar a propriedade das maçãs, alegando que, ao retirá-las do solo comum se tinha privado o outro da oportunidade de colhê-las. No entanto, apesar da validade, essa objeção foi totalmente superada pela lembrança da situação de abundância: o que quer que se retire do solo natural comum e se misture com o trabalho pessoal lhe pertence “enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais”¹⁸⁸.

Enquanto houver maçãs sem dono nas árvores e no chão que não lhe pertencem, torna-se proprietário delas simplesmente pegando-as, o que qualquer um pode fazer. Quem contestar esta propriedade das maçãs recolhidas não está realmente reivindicando as maçãs, pois essas são comuns e se tudo o que deseja são as maçãs, há muitas e igualmente boas ainda deixadas para que sejam recolhidas. Se alguém reivindica as maçãs já possuídas, está tentando se apropriar do trabalho que se agregou a elas – e sobre esse trabalho, não se tem qualquer direito.

Vemos nas terras *comuns*, que assim permanecem em virtude de um pacto, que é o tomar qualquer parte daquilo que é comum e retirá-la do estado em que a deixa a natureza que dá início à *propriedade*, sem isso, o comum não tem utilidade alguma. (...) O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam fixou a minha *propriedade* sobre elas.¹⁸⁹

No estado de natureza é o trabalho que, primeiramente, dá título à propriedade, porque “o *trabalho* forma a maior parte do valor das coisas de que desfrutamos neste mundo”¹⁹⁰. Se ao acrescentar o meu trabalho isso torna valiosa alguma coisa que era quase sem valor, então o meu trabalho, sendo a coisa de mais valor nela e realizado nela, é meu.

¹⁸⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 27, p. 409.

¹⁸⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 27, p. 409.

¹⁸⁹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 28, p. 410.

¹⁹⁰ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 42, p. 422.

Na realidade é o trabalho que vai dar valor às coisas, pois uma maçã pode não fornecer qualquer benefício a um homem, até que ele a pegue ou de algum modo se aproprie dela, principalmente quando as provisões naturais são quase sem valor por sua enorme abundância. Note-se que Locke ao falar das provisões como coisas destituídas de valor, não quer dizer com isso que elas não sejam importantes para a nossa sobrevivência, elas simplesmente são consideradas de pouco valor por serem superabundantes. Ou seja, o ar que respiramos e a água que bebemos são vitais para a nossa sobrevivência, mas onde o ar e a água são superabundantes não temos que pagar para respirar ou beber.

O que vai tornar algo realmente valioso é o trabalho humano, pois aquilo que aparentemente é um paraíso – uma vasta extensão de terra fértil bem provida com os frutos que naturalmente produz – é de fato um complexo de tudo aquilo que é quase sem valor. A condição miserável¹⁹¹ e de indignação geral dos índios americanos é dada como exemplo:

(...) que são ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida; às quais a natureza abasteceu tão generosamente quanto a qualquer povo com os materiais da fartura, ou seja, um solo fecundo, apto a produzir em abundância o que poderia servir de alimento, agasalho e deleite. E contudo, por não ser melhorado pelo trabalho, não tem um centésimo das conveniências de que desfrutamos. E um rei de um território largo e fértil de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na *Inglaterra*.¹⁹²

O estabelecimento da propriedade nas condições originárias, quando o trabalho se mistura com as provisões naturais, depende inteiramente da superabundância, que automaticamente atinge uma parte suficiente para os outros. Por outro lado, qualquer regra de limitação da acumulação é inútil quando existe uma grande fartura de provisões. No entanto, em caso de escassez de bens, a regra baseada no desperdício é ineficaz no caso dos produtos duráveis, mas pode ser necessária e eficaz no caso de escassez de produtos perecíveis. Se há escassez, nem o trabalho pode garantir ou estabelecer um direito a uma parte do todo. E, se nem mesmo o trabalho pode estabelecer o título de propriedade quando há escassez, então pode muito pouco. Não existe outro modo no estado originário. Alguma coisa que eu possua pode ser transferida por troca ou compra, mas apenas o trabalho pode dar início à propriedade.

Podemos então concluir que, se houver escassez das provisões perecíveis no estado originário, não pode haver propriedade natural. Só há posse do que é comum e aquilo que é escasso e perecível está na posse de alguém, qualquer outro homem ainda tem igualmente direito a isso, tanto quanto o primeiro. Na luta pela posse do que é escasso, o direito seria

¹⁹¹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 37, p. 418.

¹⁹² John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 41, p. 421.

estabelecido pelo poder do mais forte e seria difícil, se não impossível, acumular mais para si do que podia ser rapidamente consumido.

O desperdício limita a posse no estado originário e conserva todo homem no estado de indigência, embora o desperdício das coisas pela mão do homem seja muito menor que o desperdício que ocorre por descontrolo da natureza, por exemplo. O desperdício provocado pelas intempéries pode ser diminuído apenas por uma alteração das condições prevaletentes e isso indica a necessidade de descobrir alguns meios de superar esse domínio severo.

A falta de cultivo da terra é outro fator que contribuiu para a indigência do primeiro estágio da comunidade universal “a terra que é deixada inteiramente à natureza, que não tem melhorias como pastagem, lavoura ou plantação, é chamada, como de fato é, de ‘inculta’, e veremos que os benefícios que rende são pouco mais que nada”¹⁹³. A extensão do desperdício natural pode ser aliviada pela expansão da agricultura e, portanto, é errado pensar que o homem priva os outros quando cerca a terra para cultivá-la para seu próprio uso. Uma terra cultivada é muito mais produtiva do que a que não é e, assim, todos os seus vizinhos serão beneficiados.

No entanto, embora a agricultura seja o maior passo para aliviar a indigência da condição originária do homem, é limitada na sua eficácia pela permanência do desperdício e pela precariedade das condições de estocagem. A menos que haja algum meio de um homem dispor de suas colheitas excedentes antes que elas se estraguem, ele não produzirá mais do que sua família consome, se ele produzir mais, o excedente apodrecerá ou será tomado dele pelos outros. Como consequência, não haverá excedente, que é a base necessária para o aperfeiçoamento da condição do homem.

Assim, seria necessária alguma invenção que estimulasse e tornasse racional para o homem produzir mais do que o necessário para atender as necessidades imediatas da sua família e mais do que podiam consumir antes que tudo se estragasse. Para Locke, esta invenção foi o dinheiro, que surgiu por meio de um tipo natural de evolução. Se, os homens inicialmente trocavam alimentos perecíveis por alimentos mais duráveis, nozes, por exemplo, mais tarde trocariam produtos por “um pedaço de metal cuja cor lhe agradasse”¹⁹⁴. Finalmente, passaram a usar os metais escassos mais duráveis, como o ouro e a prata, no comércio de produtos perecíveis: “Desse modo *instituiu-se o uso do dinheiro*, um instrumento durável que o homem pudesse guardar sem se estragar e que, por consentimento mútuo, os

¹⁹³ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 42, p. 422.

¹⁹⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 46, p. 426.

homens aceitassem em troca dos sustentos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis”¹⁹⁵. Mas, se com a invenção do dinheiro os homens resolveram os problemas econômicos básicos da sua condição originária, por outro lado isso acabaria produzindo graves conseqüências políticas.

O dinheiro surge por consentimento mútuo e já era usado antes da sociedade civil por homens que o empregariam na troca de produtos perecíveis: “fora dos limites da sociedade e sem um pacto, apenas atribuindo-se um valor ao ouro e à prata e concordando-se tacitamente com o uso do dinheiro”¹⁹⁶. Este acordo, no entanto, não podia por si mesmo estabelecer a sociedade:

(...) pois não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza entre os homens, mas apenas o acordo mútuo e conjunto de constituir uma comunidade e formar um corpo político, os homens podem celebrar entre si outros pactos e promessas e, mesmo assim, continuar no estado de natureza¹⁹⁷.

O uso do dinheiro acelera o fim da comunidade natural, uma vez que já não era mais possível para os homens viverem juntos sem maior proteção de suas posses. O uso do dinheiro permitiu a acumulação de riquezas e tornou lucrativo o fato de um homem “possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar”¹⁹⁸. Essa situação dificilmente aconteceria sem o surgimento do dinheiro, ainda que todas as outras circunstâncias fossem favoráveis para que os homens aumentassem as suas posses.

O uso do dinheiro promove uma transformação radical em todas as condições econômicas originárias. A produção de excedentes de alimentos permite suprir as necessidades de uma população crescente, as terras sem dono praticamente desaparecem e a igualdade da indigência então predominante foi substituída pela desigualdade econômica. Locke não apenas revelou a origem da propriedade privada, mas justificou a posse desigual de bens:

(...) vê-se claramente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja, uma vez que tais metais não se deterioram nem apodrecem nas mãos de quem os possui. Essa partilha das coisas em

¹⁹⁵ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 47, p. 426.

¹⁹⁶ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 50, p. 428.

¹⁹⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 14, p. 393.

¹⁹⁸ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 50, p. 428.

uma desigualdade de propriedades particulares (...) atribuindo-se um valor ao ouro e à prata e concordando-se tacitamente com o uso do dinheiro¹⁹⁹.

Se nos primeiros estágios da comunidade natural as condições eram hostis ao suprimento de bens que os homens precisavam para o seu conforto, conveniência e preservação, a questão então era como dividir o pouco que podia ser arrancado da natureza. Se alguém conseguisse tirar um pouco mais do que o seu vizinho acabava por penalizar os outros. Mas, quando foram criadas novas condições para a produção de excedentes, sobraram muito mais produtos para serem divididos e, embora essas novas condições exigissem a desigualdade das posses entre os homens, ninguém se sentia ludibriado. Era mais afortunado aquele que tinha um pequeno pedaço de um todo que tinha crescido que aquele que tinha um pedaço maior na condição miserável anterior. Apesar da desigualdade, o mais pobre dos homens que vive em sociedade, quando tem agricultura e dinheiro, é mais rico do que o mais afortunado na comunidade natural pré-agrícola primitiva. Por esse raciocínio somos levados a um dos temas centrais da doutrina política de Locke: o crescimento da atividade econômica.

Locke atribuiu grande importância à combinação de agricultura e dinheiro, pois não está no poder da natureza estender os seus limites. Mas se não criamos a capacidade de aumentar essa extensão, não teríamos como suportar o crescimento da humanidade.

(...) aquele que se apropria de terra mediante o seu próprio trabalho não diminui, mas aumenta as reservas comuns da humanidade, pois as provisões que servem de sustento da vida humana produzidas por um acre de terra cercada e cultivada são (para falar moderadamente) dez vezes maiores que as que rende um acre de terra em comum inculta de igual riqueza. Portanto, pode-se dizer verdadeiramente, daquele que cerca a terra e tem mais abundância das conveniências da vida em dez acres do que teria em cem deixados à natureza, que dá noventa acres à humanidade, pois seu trabalho fornece-lhe agora, de dez acres, as provisões que antes eram produto de cem acres em comum.²⁰⁰

Com trabalho, “engenho e arte” os homens inventaram o crescimento econômico e por meio disso tornaram-se aptos para superar as limitações de que foram vítimas na condição natural originária. Mas, o crescimento transforma radicalmente a situação originária dos homens e impossibilita a permanência deles nesse estado. Poucos homens, muito espaço e igualdade geral na fraqueza faz da comunidade originária algo tolerável, ainda que perigosa e inconveniente. No entanto, o crescimento gera uma nova desigualdade de poder entre os homens, baseada na nova desigualdade das posses. O trabalho não pode mais limitar a aquisição de bens. Passa a existir a possibilidade de que se acumulem muitas posses, a

¹⁹⁹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 50, p. 428.

²⁰⁰ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 37, p. 418.

soberania da natureza se desfaz e se faz necessária a instituição de uma nova forma de domínio sobre sua própria criação. É para proteger sua propriedade que os homens são “levados a se unirem em sociedade”²⁰¹.

Essa nova situação faz com que a “fantasia e cobiça dos rixentos e litigiosos”²⁰² exija a proteção das posses dos homens “diligentes e racionais” – aqueles de cujos poderes de crescimento depende o bem-estar de todos. Por esse motivo principal, a criação do governo é o último passo a ser dado para garantir esse processo de transformação.

A história da Inglaterra do século XVII é, portanto, perpassada por uma imensa força que abala e transforma radicalmente a idéia de soberania, cujo ponto de fixação se mostra cada vez mais nitidamente ser não mais o príncipe, mas o povo. O choque do liberalismo com o conservadorismo é uma de suas conseqüências mais manifestas. Mas esse episódio histórico tem um significado determinante para o pensamento político subsequente, como veremos em Adam Smith: a soberania não pertence mais a uma dinastia – ninguém tem o direito natural de exercer a autoridade soberana de um governo, não é mais privilégio dos príncipes.

No entanto, como destacaremos nas Conclusões, John Locke não considera a questão da fraternidade humana. Nos textos aqui apresentados estão ausentes palavras como fraternidade, piedade, misericórdia, ética, moral, honra e virtude. Este vocabulário não é adequado para explicar a fundação da sociedade civil. Para dar conta desta tarefa Locke apela para o que acreditava ser a mais poderosa força da natureza humana: o desejo de auto-preservação.

²⁰¹ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 127, p. 497.

²⁰² John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Livro II, seção 34, p. 414.

2.2 Adam Smith (1723-1790)²⁰³

Aritmética das paixões, harmonia dos interesses, fraternidade universal: é a mesma representação do homem e da sociedade que está em ação, seja na economia do século XVIII, seja na política do XIX. É neste sentido que a ideologia econômica está no coração da modernidade. Nada mais faz que traduzir o reconhecimento do caráter determinante dos problemas propriamente econômicos: implica muito mais profundamente uma relação reprimida com a política.

(...)

A proximidade teórica entre Smith e Marx pode surpreender. É justamente por esta surpresa que se traduz, a meu ver, a cegueira sobre o sentido profundo da modernidade.²⁰⁴

2.2.1 A economia e a política

O pensamento econômico predominante na Europa, na época de Smith era o conjunto de práticas conhecido por mercantilismo, que partia do pressuposto de que a riqueza de uma nação dependia principalmente do seu comércio exterior²⁰⁵. A riqueza era concebida como sendo essencialmente constituída por moedas, e o volume de moeda num país não produtor de metais preciosos (como era o caso de todos na Europa) dependia de sua balança comercial. Na medida em que um país importasse menos que exportasse, haveria uma entrada líquida de moeda, o que elevaria suas reservas, isto é, sua riqueza. Deduzia-se daí que a política correta do soberano era estimular de todas as maneiras as exportações, inclusive criando companhias privilegiadas de comércio, adquirindo colônias e restringindo ao máximo as importações.

Apesar de sua evidente unilateralidade, cumpre reconhecer que os mercantilistas tiveram o grande mérito de colocar, em termos práticos e consistentes, o problema da riqueza nacional, em contraposição aos interesses de indivíduos ou grupos privados. Por outro lado, os mercantilistas já tinham sofrido críticas desde o século XVII, notadamente de William

²⁰³ Todas as citações referentes às duas obras de Adam Smith que usaremos neste trabalho são retiradas das seguintes edições:

Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lia Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Adam Smith. *A riqueza das nações*, vols. 1 e 2. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

²⁰⁴ P. Rosanvallon. *O liberalismo econômico – História da idéia de mercado*. Trad. Antonio Penalves Rocha. Bauru: Edusc, 2002. p. 261.

²⁰⁵ J. Cropsey. *Polity and economy: interpretation of the principles of Adam Smith*. Nova York: Greenwood, 1977. p. 47

Petty (1623-1687), que apontou o trabalho e não o comércio como a verdadeira origem da riqueza.

Mas foram os fisiocratas que primeiro apresentaram uma alternativa sistemática, encarando a riqueza como sendo constituída pelos bens materiais. Sua atenção estava voltada para a matéria em si, que é obtida da natureza mediante o cultivo do solo, a única atividade que requer um insumo de bens (sementes e meios de subsistência) menor que o produto que proporciona. Dessa forma, concluíam os fisiocratas, é apenas da agricultura que provém o excedente que depois é repartido entre as demais classes da sociedade.

Adam Smith retoma o problema na linha em que Petty o colocou, ou seja, diferenciando o valor de uso e o valor de troca das mercadorias. A riqueza é constituída pelos valores de uso. Em termos modernos, o que Smith afirma é que a riqueza de uma nação é expressa pelo seu produto *per capita*, o que é comumente aceito até hoje. Um aspecto importante, no entanto, que Smith ressalta é o fato de que a utilidade de uma mercadoria, isto é, sua capacidade de satisfazer necessidades humanas, não é o fundamento do seu valor de troca, ou seja, da quantidade de outras mercadorias que em troca dela podem ser obtidas. O valor de troca reflete o trabalho gasto na produção da mercadoria, de onde Smith conclui que é o trabalho anual de cada nação o fundo que originalmente a supre de todas as coisas necessárias e convenientes à vida.

Baseando-se na teoria do valor-trabalho, Smith mostra que o crescimento da riqueza de uma nação depende essencialmente da produtividade do trabalho, que, por sua vez, é uma função do seu grau de especialização, ou seja, da extensão atingida pela divisão do trabalho. É notável que Smith, escrevendo antes da Revolução Industrial, tenha sido capaz de apresentar uma análise dos efeitos da divisão do trabalho sobre a produtividade em que todos os elementos essenciais – o aumento da destreza, a economia de tempo e o aperfeiçoamento do instrumental – já estão presentes.

A partir desses princípios, a análise de Smith prossegue com uma lógica rigorosa: a divisão do trabalho depende da extensão do mercado, que é limitado por toda sorte de obstáculos opostos ao comércio externo e interno de cada nação. Refuta, dessa maneira, a tese mercantilista de que, no comércio internacional, o que um país ganha outro perde. Na verdade, à medida que o comércio expande a divisão do trabalho, todos os participantes ganham porque se beneficiam do aumento da produtividade do trabalho.

Smith conclui daí que a política livre-cambista deve ser posta em prática, pois só ela conduz ao desenvolvimento das forças produtivas. Da mesma maneira, cumpre remover também as barreiras ao comércio interno: as regulamentações corporativas, que vedam o

exercício de numerosos ofícios aos que não passaram por longos períodos de aprendizado, as “leis dos pobres” que impediam a migração dos trabalhadores de uma paróquia a outra, etc.

Smith é o primeiro dos pensadores liberais que representa o estágio radicalmente inovador da economia política burguesa. Suas idéias representam os interesses dos capitalistas manufatureiros da época (e dos capitalistas industriais mais tarde), que almejavam expandir suas atividades, conscientes de sua superioridade em mercados livres e competitivos. Os que se lhe opunham representavam uma organização obsoleta da produção, cuja hegemonia se baseava em privilégios políticos e legais, fundados apenas na tradição. Smith, ao combatê-los, lança mão do racionalismo e da plena confiança na “ordem natural”, o que se tornaria a base tradicional do liberalismo individualista até hoje. Na esfera econômica, o liberalismo individualista traduz-se numa crítica radical a toda regulamentação que pretenda proteger determinadas atividades ou grupos, pois ela tende a criar privilégios, impedindo que cada um cuide de si de acordo com seus próprios interesses. Foi nesse contexto que Adam Smith se referiu à famosa “mão invisível” que faz com que a luta pelos interesses individuais por parte de cada um traga benefícios a todos.

Smith não só apontou a origem do excedente no trabalho, mas mostrou também como ele é apropriado. Refutando os fisiocratas, demonstra que todas as atividades que produzem mercadorias produzem valor. Este pertencia ao trabalhador, enquanto ele possuía seus próprios meios de subsistência e de produção. A partir de certo momento, no entanto, os meios de subsistência e de produção (entre estes a terra) tornaram-se propriedade privada de capitalistas e proprietários fundiários, que permitiam aos trabalhadores o acesso a esses meios apenas em troca de uma parte do produto do trabalho, que é precisamente o excedente, o qual toma então as formas de lucro e renda da terra. Tendo, dessa forma, lançado os fundamentos de uma teoria da exploração do trabalho, Smith hesita.

Embora repita numerosas vezes que nem a terra nem o capital por si mesmos criem valor, passa a tratar o lucro e a renda como partes constituintes do valor, ao lado do trabalho, que ora é apresentado pelo seu custo (salário), ora pelo valor que produz. Essa vacilação faz com que Smith inadvertidamente formule uma outra teoria do valor, pela qual este seria idêntico aos custos de produção. Em defesa de Smith é preciso dizer que, embora percebido e aclarado por outros autores da escola clássica, notadamente por Ricardo, o problema seria retomado por Marx quase um século depois, cuja perspectiva de análise era radicalmente diferente.

Os que desejam um exemplo evidente de como o método dialético alemão, em sua fase atual de desenvolvimento, está muito acima do velho método metafísico, vulgar e charlatanesco, ao menos tanto quanto hoje estão os trens sobre os meios de transporte da Idade Média, lendo Adam Smith ou qualquer outro economista oficial de fama, quantos suplícios custavam a esses senhores o valor de troca e o valor de uso, quão difícil era para eles diferenciá-los claramente e conceber cada um deles em sua própria e peculiar precisão, e comparar isto com a clara e simples exposição de Marx.²⁰⁶

No que se refere à renda da terra, Smith vai novamente ao que é essencial: sendo a terra irreproduzível, suas características diferentes de localização e fertilidade afetam diferentemente os custos de produção, de modo que nas áreas de melhor localização e maior fertilidade a margem de lucro é maior, constituindo a diferença entre esse lucro maior e o lucro médio a renda da terra. Mais uma vez fica claro que a renda da terra não se origina de qualquer fator natural, mas do fato de que a terra ou os recursos naturais são apropriados privadamente.

As proposições doutrinárias de Adam Smith não tiveram efeito imediatamente, mas abriram caminho para o então novo empresário capitalista, cujo futuro foi inaugurar a Revolução Industrial. No seu devido tempo, durante o século XIX, o programa liberal de Smith alcançou plena vigência: os obstáculos ao comércio interno, na Grã-Bretanha e nos demais países europeus, foram gradualmente eliminados e mesmo no comércio internacional chegou a reinar um amplo grau de liberdade para as empresas, pelo menos durante o reinado da rainha Vitória (1819-1901).

A burguesia tornou-se, afinal, classe dominante, mas, paradoxalmente, os princípios da economia política, colocados por Smith e desenvolvidos por seus discípulos, deixaram de exprimir seus interesses. A ameaça, agora, não provinha mais das privilegiadas companhias de comércio nem das corporações, mas do proletariado, a classe social produzida pela Revolução Industrial, cuja luta dava um tom excessivamente concreto às insinuações de exploração do trabalho da doutrina clássica. Quando tais insinuações foram plenamente desenvolvidas pelos ricardianos de esquerda e depois por Marx, o *establishment* abandonou a economia política de Smith, passando a dar pleno apoio à nova ciência econômica dos neoclássicos, de cujas mãos o liberalismo recebeu outras roupagens, passando a justificar-se em nome da satisfação subjetiva, que dá origem ao valor, e da abstinência e do risco, que dão origem ao excedente.

²⁰⁶ F. Engels e K. Marx. Contribucion a la critica de la economia política. In: *Obras escogidas*, vol. 1. Moscou: Editorial Progreso, 1980. p. 529.

Como já indicamos, as lições de Smith em *A riqueza das nações* são célebres sobretudo por sua defesa da livre empresa no sentido amplo e simples: o bem estar da nação não pode ser desvinculado de sua riqueza, que Smith concebe em sua forma moderna como a produção nacional anual. A produção anual da nação, por sua vez, é a soma da produção anual dos seus habitantes individualmente. Cada habitante tem um interesse permanente em aumentar sua própria produção e fará todo o possível para alcançar maior produtividade se tem liberdade para isso. Desta forma, se todos gozam dessa liberdade, simultaneamente aumentará o produto agregado e serão mantidos em vigilância mútua por meio da competência. Seu famoso ataque ao capitalismo mercantilista – o sistema de desleal preferência para o interesse mercantil – faz parte de seu argumento que a forma de servir ao interesse comum não é estimulando leis diferenciadas para as empresas, mas permitindo que a natureza converta automaticamente o interesse particular do indivíduo em benefício de todos.

Portanto, assim como todo indivíduo se esforça o mais possível para investir seu capital na manutenção da atividade interna e com isso dirigir essa atividade de modo que sua produção tenha o máximo valor, todo indivíduo necessariamente também se empenha para tornar o rendimento anual da sociedade o maior possível. É verdade que em geral não tem a intenção de promover o interesse público, nem sabe quanto o está promovendo. Ao preferir sustentar a atividade interna em detrimento da atividade estrangeira, ele tem em vista somente a própria segurança; ao dirigir essa atividade de modo que sua produção tenha o maior valor possível, não pensa senão no próprio ganho, e neste, como em muitos outros casos, é levado por uma mão invisível a promover um fim que não era, em absoluto, sua intenção promover. Além disso, nem sempre é pior para a sociedade que não tivesse intenção de promover esse fim. Ao buscar seu interesse particular, não raro promove o interesse da sociedade de modo mais eficaz do que faria se realmente se prestasse a promovê-lo. Jamais soube de algum bem que tenham praticado os homens que afetam comerciar pelo bem público. Mas se trata, de fato, de uma afetação pouco comum entre comerciantes; aliás, é necessário empregar pouquíssimas palavras para dissuadi-los de fazer isso.²⁰⁷

Por outro lado, *A riqueza das nações* também pode ser considerado um tratado escrito sobre o trabalhador. Sua idéia central com relação a isso é a de que, no mundo moderno, até mesmo os trabalhadores pobres podem gozar de liberdade pessoal porque a economia moderna lhes permite vender seu trabalho sem se venderem. Com o aprofundamento da divisão do trabalho, cada obra torna-se mais abstrata, menos ligada a habilidades pessoais e mais facilmente avaliada em termos monetários. O operário pode, portanto, vender sua força de trabalho a qualquer um, sem a dependência pessoal das relações de serviço tradicionais.

²⁰⁷ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v.1. p. 567.

Mas isso só será efetivo se a liberdade de o operário vender seu trabalho for protegida pelo governo como um direito, contra restrições monopolistas tradicionais.

O trabalho, livre do servilismo, passa a ser elemento fundamental na transformação da vida produtiva, da esfera privada e familiar para o mercado público, da economia doméstica para a economia política. Isto só ocorre quando o exagero imoral do interesse próprio, ou seja, a avareza, pode se tornar inócuo aos olhos da sociedade. Isto acontece quando o problema da distribuição de bens começa a ser resolvido através do mercado. Na sociedade pré-comercial, os donos só podem usar sua propriedade consumindo-a, e só podem fazê-lo mantendo dependentes, como se formassem uma família ampliada. Na sociedade comercial, podem gastar suas riquezas por meio do mercado público. A acumulação de riqueza torna-se, não apenas compatível, mas dependente da liberdade do pobre, que conduz a uma distribuição de bens que, embora não intencional, é tão igual quanto realística no seio da humanidade.

Aqui não há qualquer dificuldade em reconhecer a reconciliação natural do interesse individual e coletivo para a qual nos preparou a *Teoria dos sentimentos morais*. Tampouco há dificuldades para reconhecer as “irregularidades” morais que Smith considerava incidentais nessa reconciliação. Estas estão assinaladas em dois ou três aspectos principais na argumentação de *A riqueza das nações*.

Em primeiro lugar, a prosperidade de todos e de cada um não pode ser separada de sua produtividade, e a produtividade está na divisão do trabalho. Mas esta inevitavelmente embrutece as classes trabalhadoras de toda ou da maior parte da humanidade.

Assim, parece adquirir destreza em sua atividade específica à custa de suas virtudes intelectuais, sociais e marciais. Ora, em toda sociedade desenvolvida e civilizada é esse o estado em que o pobre trabalhador, ou seja, o grande conjunto do povo, deve necessariamente cair, a menos que o governo faça alguns esforços para impedi-lo.²⁰⁸

Em segundo lugar, uma grande parte, senão a maior, da vida econômica do país deve estar sob a regulação dos comerciantes e dos industriais. No entanto, a crítica de Smith contra esses segmentos da sociedade é, por vezes, surpreendentemente severa. Sua principal objeção contra os comerciantes é baseada no fato de que a preocupação deles com os lucros sempre os coloca em conflito com os demais segmentos da sociedade e com todo o país, salvo por inadvertência. Aqui se torna necessária a sabedoria do governo, ou seja, a intervenção interessada para, de um lado, impedir que atuem de forma indevida e, de outro, incentivar

²⁰⁸ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 2. p. 988.

suas atividades úteis, principalmente sua produtividade. Na realidade, Smith não parece ser o pensador dogmático que alguns defensores do *laissez faire* pintaram.

Em terceiro lugar, Smith acredita que o acréscimo anual à produção é gerado pelo trabalho. O valor intercambiável ou o preço de cada bem, uma vez que a terra tornou-se propriedade privada e o capital foi acumulado, se resume em salários, renda e benefício. Desta forma, os latifundiários e patrões “participam” no produto do trabalho. Smith tenta demonstrar que os benefícios do capital não se traduzem em melhores salários a serem pagos a alguns empregados especiais. De fato, Smith não pretendia ocultar o acréscimo à produção como resultado da acumulação do capital. Ao contrário, dedicou-se a explicá-lo, mas o descreveu como algo que é o resultado de avanços na capacidade produtiva do trabalho.

Com suas pesquisas sobre o que agora chamamos de contabilidade do produto nacional, certamente Smith ofereceu às gerações posteriores um motivo para situá-lo entre os defensores de uma teoria do valor do trabalho, com algumas convicções concomitantes sobre a distribuição. Como no caso da renda, ou seja, um “preço de monopólio” para o uso da terra, de cuja extração se permite ao proprietário participar no produto anual do trabalho. No entanto, aqui também não pode passar inadvertidamente a facilidade com que Smith justificou essa participação. Ao contrário, quando Smith afirma: “Logo que toda a terra de um país se converte em propriedade privada, os proprietários, como todos os outros homens, desejam colher onde nunca semearam, e exigem uma renda, mesmo pelo produto natural da terra”²⁰⁹, indica uma certa reserva sobre a perfeição dessa propriedade. No entanto, seu pensamento indica que quando se fala de distribuição, as possíveis iniquidades podem ser equilibradas com a afirmação de vastos e compensadores benefícios: especula sobre se será ou não verdade

(...) que a diferença entre as necessidades de um príncipe europeu e as de um camponês frugal e industrioso nem sempre é muito maior do que a diferença que existe entre o conforto deste último e o de muitos reis africanos, senhores absolutos da vida e liberdade de 10.000 selvagens nus²¹⁰.

Smith sugeriu que no fundo da ordem distributiva havia algo muito parecido com suas “irregularidades” morais, embora isso fosse compensado pelas vantagens correlativas para todos, e desprezou aqueles que foram incapazes de compreender tão simples cálculo. Não se referiu à complexidade da livre empresa com o nome de capitalismo, mas com o de “sistema de liberdade natural”, ou a condição na qual:

²⁰⁹ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 1. p. 62.

²¹⁰ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 1. p. 17.

(...) o sistema fácil e simples da liberdade natural há de impor-se por si mesmo. Todo homem, desde que não viole as leis da justiça, é deixado perfeitamente livre para buscar seus interesses como bem entender, e para fazer seu trabalho e capital competirem com o de qualquer outro homem ou classe de homens²¹¹.

Para Smith natureza significava o humano sem maiores dificuldades e isto significava de maneira mais geral o que não se torna confuso devido às intervenções equivocadas da razão humana: deixar que a natureza siga o seu curso, deixar que os homens façam o que instintivamente estejam inclinados a fazer, na medida em que isto seja compatível com a segurança de toda a sociedade. É fácil entender e conceder que o natural seja diferente do artificial, humano, ou que seja obrigado a obedecer a um desígnio pré-concebido. Desta maneira, a liberdade está totalmente ao lado da natureza, por oposição às limitações impostas pela razão humana. Ao mesmo tempo, entretanto, não há nada mais inflexível e limitador que as imposições da natureza surda e muda, enquanto que a origem da liberdade humana está localizada em seu poder de racionalidade e criatividade. A forma como Smith resolve essa dificuldade é, certamente, declarando-se a favor da liberdade da razão, utilizada em benefício da liberdade da natureza: o racional a serviço da paixão. A doutrina de Smith está imbuída pelas conseqüências do fato de que o elemento de ordem superior, a natureza concebida como o motivo livre da paixão, seja o símbolo da falta de liberdade do homem.

Uma característica importante da doutrina de Smith e do capitalismo liberal em sentido geral, é que não consideram importante a liberdade porque seja a condição de existência de todo homem como ser moral individual, o terreno no qual a vontade em ação se legisla a si mesma ou o terreno de sua humanidade. A liberdade continua sendo para Smith o que tinha sido para Locke, para Aristóteles e para a imensa tradição da filosofia política: a condição dos homens que estão sob o jugo de governantes legítimos que respeitam as pessoas e as propriedades de seus governados que, por sua vez, aceitaram esse acordo político de uma ou de outra forma.

Essa interpretação da liberdade é primordialmente política e está presente nas idéias de Locke e de Rousseau. O projeto capitalista não é dinamizado pela procura de métodos para transformar institucionalmente os impulsos internos de todos os homens em interesses da vontade moral. O que o move é a procura de métodos para liberar institucionalmente o instinto natural de conservação de si mesmo, presente em todos os homens, com o objetivo de se encontrar uma liberdade externa refletida no político e uma vida próspera e pacífica para toda a humanidade. Por essa razão Smith não encontrou dificuldades em conceber que o

²¹¹ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 2. p. 873.

homem seja livre, apesar de que este mesmo homem tenha se submetido à natureza e seja submisso às formas de direito que garantem sua liberdade externa, mas que dificilmente aspirariam que essas formas de direito fossem a base de sua emancipação interna no que diz respeito a essa mesma natureza.

Smith demonstra confiança em uma sabedoria da natureza que se mostra, inclusive ou especialmente, na loucura e na injustiça do homem: a higiene moral que produz uma multiplicidade ou uma linhagem de autolegislações não era indispensável em seu projeto e tampouco a vida política era uma espécie de psicoterapia para produzir a emancipação política do homem. Smith estava resignado a receber os benefícios da sociedade embora ao custo de alguns males incontestáveis e estava disposto a fazê-lo indefinidamente se os benefícios fossem maiores e os males inevitáveis.

É importante perceber com maior exatidão o que a doutrina de Smith tem em comum com a filosofia da história, tal como esta se desenvolveu. Para começar, lá se encontra uma crença em um “progresso natural das coisas em direção ao desenvolvimento”, motivada pelo “esforço uniforme, constante e ininterrupto de cada homem para melhorar sua condição”, entendendo-se isso em seu sentido mais vulgar²¹².

Smith ilustra essas afirmações com uma narrativa sobre o progresso da Europa desde a desordem medieval até sua comparativa regularidade com os tempos modernos. A anarquia do antigo persistiu porque os grandes latifundiários sustentavam tropas de correligionários que incluíam exércitos privados. Qualquer tentativa de nova ordenação passava obrigatoriamente por acabar com esses exércitos. A base de sua existência era a grande receita em mercadorias auferida pelos nobres e das quais, nas condições primitivas de comércio que prevaleciam, não podiam dispor através de trocas ou de vendas. Esses nobres eram obrigados a alimentar seus homens, empregados e soldados, que acabavam por se tornar seus dependentes. O que deu fim a todo esse sistema foi o incremento do comércio, que permitiu aos ricos proprietários transformar seus produtos em dinheiro e em luxos para seu deleite pessoal, ao invés de aplicá-lo para criar a base militar de seu poder político.

Foi assim que duas diferentes ordens de pessoas, que não tinham a menor intenção de servir à comunidade, levaram ao cabo uma revolução de extrema importância para a felicidade de todos. O que movia os grandes proprietários era tão-só a satisfação mais pueril das vaidades. Quanto aos comerciantes e artífices, que eram muito menos ridículos, agiam apenas em vista de seu próprio interesse, fiéis ao princípio do *mascate*, de que com um penny se faz outro. Nenhum deles sabia ou previa a grande

²¹² Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 1, p. 429-430.

revolução que a tolice de uns e o empenho dos outros gradualmente levaram a efeito.²¹³

2.2.2 Lei e política

A justiça é, de acordo com Smith, a virtude negativa de evitar dano ou prejuízo, que é o fundamento da lei e o tema da jurisprudência. As virtudes positivas abrangem a vida da esfera privada, mas, além disso, são a base para uma esfera pública que não é nem política nem administrativa em termos modernos. Ao manter um sistema de justiça, o governo protege tanto a vida privada quanto o setor público não político da atividade humana e uma das características mais notáveis do mundo moderno do comércio, na visão de Smith, é que, ao agir dessa forma, o governo tornou possível para o comportamento econômico ser transformado de privado em público.

Os atributos e ações pessoais que são protegidos em cada pessoa quando os demais lhe concedem justiça, isto é, abstêm-se de prejudicá-la, são seus direitos. Um direito é uma esfera de liberdade de ser ou agir ou ter algo que o indivíduo pode manter contra todos os demais, porque a indignação dos espectadores em relação à transgressão dessa esfera é tão forte que foi institucionalizada na forma do sistema legal. Esta linha de argumento coloca Smith em uma tradição de pensamento sobre direitos que data de Grotius (1583-1645), Hobbes e alguns contratantes religiosos. Nessa tradição, a característica moral primária do indivíduo é a autoafirmação em relação ao resto da humanidade, de modo que toda a moral comum ou social surge através da negociação entre reivindicações conflitantes.

Direitos, dano e personalidade estão ligados. A imaginação depende da experiência social e, portanto, varia de um estágio da sociedade para outro; conseqüentemente, a idéia de personalidade moral deve variar. Este é o núcleo da abordagem histórica de Smith para justiça e lei. Smith rejeita a idéia de um estado natural como artifício para entender a natureza humana. A vida moral da espécie é inevitavelmente social, já que só o espelho social nos empresta humanidade. Qualquer consideração de nossas características morais deve, portanto, incluir o cenário social; isto se aplica da mesma forma aos direitos enquanto característica primária. Mesmo assim, certos direitos mínimos são universais a todo o viver social. Um grupo social só é viável se reconhecer direitos à personalidade física, moral e social de algum tipo; estes podem assim ser considerados direitos universais, naturais. Além desse mínimo, temos que observar as circunstâncias históricas a fim de entender os direitos.

²¹³ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 1, p. 521-522.

Na opinião de Smith, a humanidade pode ser dividida em quatro grandes estágios de desenvolvimento social conforme a extensão do conceito da pessoa e, conseqüentemente, o âmbito de direitos reconhecidos. Os caçadores reconhecem pouco além do que imediatamente sustenta a pessoa física e moral (alimento, abrigo, liberdade pessoal e reconhecimento social). Extensões dramáticas da pessoa são produzidas pelos pastores nômades, com o reconhecimento de propriedade em alimentos e utensílios muito além do que é necessário a cada indivíduo e seus dependentes imediatos; e depois, no estágio agrícola, com o reconhecimento de propriedade da terra. A extensão mais abstrata do conceito de personalidade ocorre na sociedade comercial, com o desenvolvimento completo de direitos contratuais e posse de propriedade puramente simbólica (papel-moeda, créditos) como parte do que uma pessoa é.

Cada um desses desenvolvimentos requer um governo mais forte para proteger seus novos direitos e, portanto, a teoria dos quatro estágios também considera o fortalecimento do governo e da lei. Entretanto, os quatro estágios não devem ser entendidos como os passos reais do passado; são tipos ideais²¹⁴. O passado histórico desviou-se muito desse modelo conjectural, principalmente devido ao comportamento violento e tirânico de governantes e conquistadores. O mundo moderno, para Smith, foi assim moldado decisivamente pelo aparecimento do comércio antes que a agricultura estivesse adequadamente desenvolvida, devido em grande parte a uma aliança de monarcas e cidadãos forjada com o propósito de destruir o poder da nobreza feudal. A resultante aliança do moderno governo com o comércio e as finanças é a aliança profana considerada em *A riqueza das nações*.

Em acréscimo à economia que deriva do interesse individual e ao sistema legal que institui a virtude da justiça, Smith opera, portanto, dentro de uma esfera puramente política. A política diz respeito à polícia, renda e armas, o que significa vários serviços municipais e grandes trabalhos de construção que o mercado pode oferecer e que facilitam o comércio e a defesa. Mas em renda Smith inclui também as políticas educacionais e culturais que dizem respeito às virtudes positivas ou, pelo menos, facilitam tais virtudes. Smith teme esticar demais essa função do governo, devido ao perigo de tirania ao forçar idéias específicas da boa vida. Este, entretanto, não é o limite do papel da virtude positiva na vida pública: estende-se também a uma esfera pública e não-política importante.

Smith tem muito a dizer sobre a importância de uma ampla variedade de virtudes sociais – liberalidade, probidade, generosidade, coragem, liderança e até justiça em um

²¹⁴ Max Weber. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 73.

sentido distributivo; ou espírito público, como freqüentemente resume. Mas, apesar de essas virtudes estarem associadas aos cargos públicos, elas não são as virtudes que proporcionam a própria razão intrínseca do governo da maneira como faz a justiça. Nem são essas qualidades desejáveis simplesmente às virtudes privadas de figuras públicas, embora com certeza o sejam também.

Uma esfera pública que é de algum modo política, mas não governamental, é parte integral da sociedade de Smith. Esse é o mundo da elite local, donos de terras e senhores com liderança significativa nos assuntos locais, que são temas de políticas públicas. No ápice desse mundo estão os membros do parlamento, cujo trabalho consiste predominantemente em cuidar de leis de membros privados – freqüentemente relacionadas a assuntos locais – em lugar de ocupar-se com assuntos de administração executiva. A base adequada para esses papéis públicos é oferecida pelo tipo de virtudes positivas indicadas acima. Embora Smith desejasse excluir ou, pelo menos, limitar severamente essas virtudes na função de governo propriamente dito, nunca duvidou de seu papel essencial em uma esfera pública não-política.

Hoje tal esfera foi amplamente submetida à política em um desenvolvimento que os hegelianos poderiam considerar como politização da sociedade civil; mas é anacrônico usar tal sentido de sociedade civil na leitura de Smith: as virtudes e o comportamento públicos com os quais se preocupa não são definidos em relação ao Estado.

Smith não foi só o defensor de um sistema político e econômico determinado. A partir de sua perspectiva influenciada por David Hume, não fazia sentido defender coisas, a menos que estivessem dentro dos limites da imaginação das pessoas. A tarefa era ampliar tal imaginação, informando-a sobre a total complexidade de sua situação. As pessoas que são informadas disso podem tornar-se imparciais ao julgar sua sociedade. Smith havia educado a si mesmo para ser um espectador imparcial que percebia os danos ou injustiças feitos a um grupo numeroso de pessoas, em nome de exigências políticas de há muito passadas. Um apelo à virtude universal da justiça negativa e uma explicação de como e por que estava sendo infringida nessa situação histórica determinada foi, assim, o suporte principal de sua história e teoria de lei e governo; mas não reduziu por isso toda vida moral à administração de justiça.

Smith também fala da ascensão da Igreja Católica entre os séculos X e XIII. Admite que este processo pode ser simbolizado pelo poder temporal do clero que, por sua vez, fazia com que isso aumentasse sua influência sobre os povos. Os setores mais empobrecidos do povo estavam ligados ao clero por laços de interesse, as massas dependiam da caridade que se lhes fazia e, mesmo assim, o clero não teria outro e melhor meio para dispor de toda a riqueza

que lhes proporcionava a produção excedente de suas terras. Quando essa possibilidade se apresentou, a constituição da Igreja Católica sofreu uma profunda alteração:

Se essa constituição não fosse atacada por nenhum outro inimigo, senão pelos frágeis esforços da razão humana, teria necessariamente durado para sempre. Porém, esse imenso e bem construído edifício, que toda a sabedoria e virtude do homem jamais conseguiram abalar, muito menos derrubar, foi, pelo curso natural das coisas, primeiro enfraquecido, mais tarde, parcialmente destruído, e é provável que agora, no curso de mais alguns séculos, desmorone completamente.

As mesmas causas que destruíram o poderio dos grandes barões, a saber, o aperfeiçoamento gradual das artes, manufaturas e do comércio, destruíram também, na maior parte da Europa, todo o poder temporal do clero²¹⁵.

Por meio deste mesmo engenho a humanidade em seu sentido geral é impulsionada para frente. Smith considera que os descobrimentos geográficos como um acontecimento importantíssimo para a espécie, chegando a afirmar que “A descoberta da América e a da passagem para as Índias Orientais pelo cabo da Boa Esperança, são dois dos maiores e mais importantes acontecimentos registrados na história da humanidade”²¹⁶. A comunicação e o comércio de todas as formas passaram a fazer parte da vida dos homens pela primeira vez e isso permitiu que reciprocamente toda a humanidade pudesse se beneficiar “ao unir as mais distantes regiões do mundo, ao permitir-lhes satisfazer as necessidades mútuas, aumentar as fruições mútuas e incentivar as atividades umas das outras”²¹⁷.

2.2.3 Os sentimentos morais

Porém, é na *Teoria dos sentimentos morais*, que se propõe a estudar e revelar profundamente a natureza e a natureza humana, onde vamos encontrar as reflexões fundamentais de Smith. O exercício se caracteriza por tentar responder à seguinte pergunta: o que é a virtude e o que a faz desejável? A premissa da sua resposta é que, aconteça o que acontecer, a virtude deve ter muito em comum, ou talvez simplesmente coincidir, com aquilo que faz com que os homens ou suas ações mereçam aprovação. A pergunta: o que é a virtude? Nunca é diferente da pergunta: o que merece aprovação? A aprovação ou reprovação são concedidas a partir das ações. A origem de qualquer ação é o sentimento (ou emoção, ou afeto, ou paixão, ou simpatia, todos são sinônimos) que é a motivação para se executar

²¹⁵ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 2. p. 1016.

²¹⁶ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 2. p. 793.

²¹⁷ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v. 2. p. 793.

determinada ação. A aprovação de qualquer ação deve estar acima da paixão que realmente explica a ação.

O sentimento ou afeto do coração, do qual procede qualquer ação, e do qual depende em última análise toda a sua virtude ou vício, pode ser analisado sob dois diferentes aspectos, ou segundo duas diferentes relações: primeiro, em relação às causas que o provocam, ou o motivo que o ocasiona; e, em segundo lugar, em relação ao fim que propõe, ou o efeito que tende a produzir.

Na adequação ou inadequação, na proporção ou desproporção que o afeto parece manter com a relação à causa ou objeto que o suscita, consiste a conveniência ou inconveniência, a decência ou deselegância da ação conseqüente.

Na natureza benéfica ou prejudicial dos efeitos que esse afeto persegue ou tende a produzir consistem o mérito ou demérito da ação, qualidades pelas quais ela merece recompensa ou castigo.²¹⁸

Assim, a propriedade e o mérito são os atributos da paixão subjacentes em toda ação, que determinam o seu grau de virtude. Têm certa semelhança com o “agradável e útil” de David Hume (1711-1776), mas Smith considerava sua doutrina original porque evitava a redução da aprovação pela utilidade. Smith recusava a aprovação pela utilidade baseando-se no que disse Hume de que a utilidade como tal não é reconhecível apenas pelos sentidos e os sentimentos imediatos, mas apenas por uma espécie de cálculo da razão. Smith acreditava ter encontrado o fundamento da moral apenas no fenômeno das paixões, crença que se confirma no título do seu livro. Se o sentido e o sentimento são na verdade imediatos – não mediatos no sentido de que não há nada entre eles e a raiz do ser fundamental – é válido reduzir a análise das virtudes às paixões, seu verdadeiro ponto inicial. Na doutrina de Adam Smith a chave dessa redução está no fenômeno da simpatia, no critério de propriedade e no mérito.

Simpatia é uma palavra que Smith utiliza em seu sentido literal, como sinônimo etimológico de compaixão (sentir com), ou um sentimento afim. Um fato pelo qual, talvez, não se possa dar nenhuma prova mecânica é que as paixões de um ser humano se transferem a outro pela força da imaginação de quem recebe a ação.

Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte dos outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela. Dessa espécie é a piedade, ou compaixão, emoção que sentimos ante a desgraça dos outros, quer quando a vemos, quer quando somos levados a imaginá-la de modo muito vivo.

(...)

²¹⁸ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. pp. 17-18.

Piedade e compaixão são palavras que com propriedade denotam nossa solidariedade pelo sofrimento alheio. Simpatia, embora talvez originalmente sua significação fosse a mesma, pode agora ser usada, sem grande impropriedade, para denotar nossa solidariedade com qualquer paixão.²¹⁹

O homem que vê ou que simplesmente imagina o terror, o ódio, a benevolência ou a gratidão do outro, deve de certo modo penetrar na paixão e experimentá-la, já que deve imaginar-se a si mesmo nas circunstâncias do outro e é daí que tudo tem origem. Merecem destaque as palavras de certo modo usadas na frase anterior. Se o espectador imparcial, consciente do que foi que provocou o terror, o ódio ou outra paixão do agente, sente em si mesmo o grau dessa paixão que induziu o agente a realizar a ação, literalmente o espectador simpatiza com o agente e aprova seu ato por considerá-lo congruente com sua “propriedade”. O espectador experimenta simpaticamente a paixão do agente e se a experimenta no mesmo grau, logo em seguida experimenta o “sentimento de aprovação” porque este também é uma paixão.

Portanto, a propriedade não é o único fundamento da virtude moral. Não apenas a compatibilidade da paixão do agente com sua causa, mas o objetivo ou tendência dessa paixão, seu resultado, têm influência na qualidade moral do ato em questão. Smith refere-se a uma natureza dos efeitos que passa pelos afetos ou que pode levar à produção. Esse “ou” é disjuntivo, pois quando uma ação atinge um ser humano provocará sobre ele ou um sentimento de gratidão ou de ressentimento, pois essa ação lhe será benéfica ou prejudicial, agradável ou dolorosa.

Se um espectador imparcial, que estivesse consciente de todas as circunstâncias, simpatizasse com a gratidão sentida pelo ser humano, o espectador consideraria meritório o ato do agente e, assim, estaria cumprida a segunda condição da virtude moral. Em outras palavras, se o espectador real ou imaginário simpatizasse tanto com a paixão do agente (propriedade), quanto com a do paciente (mérito), o ato do agente poderia ser considerado virtuoso, tendo como base o sentimento de aprovação do espectador.

Se a elaboração de Smith sobre o mecanismo de simpatia tivesse apenas revelado de qual maneira poderia se deduzir uma moral estrita partindo-se unicamente das paixões e da imaginação, mesmo assim teria um grande interesse. Mas sua teoria nos traz um âmbito maior de conseqüências. Na sua formulação Smith assinala que a simpatia não pode estar separada da imaginação. Conjuntamente definem uma indubitável natureza social do homem. Mediante

²¹⁹ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. pp. 6-7. Os editores de *Teoria dos sentimentos morais* (Oxford, 1976) defendem a necessidade de se respeitar essa definição ampla de simpatia com o propósito de se evitar o erro de se igualar simpatia com benevolência ou altruísmo (ver nota na p. 8 da obra citada).

o exercício de duas capacidades subjetivas, a simpatia e a imaginação, cada um se vê compelido naturalmente a transcender seu próprio ser, apesar de não sentir realmente o sentimento do outro, pode e de fato se imagina a si mesmo no lugar do outro e participa, mesmo que indiretamente, nos sentimentos que são os fenômenos fundamentais da existência do outro.

Por conseguinte, a simpatia não surge tanto de contemplar a paixão, como da situação que a provoca. Às vezes sentimos por outra pessoa uma paixão da qual ela parece totalmente incapaz; porque, quando nos colocamos em seu lugar, essa paixão que brota em nosso peito se origina da imaginação, embora no dele não se origine da realidade. Coramos pelo despudor e rudeza de outra pessoa, embora ela mesma pareça nem suspeitar da impropriedade de seu comportamento, uma vez que não podemos evitar de sentir que constrangimento nos invadiria se nos portássemos de maneira tão indigna.²²⁰

Smith desejava saber não apenas que virtude era essa, mas o que a fazia desejável. Por que motivo, a princípio, os homens escolhem ser virtuosos, quando ser virtuoso significa merecer aprovação? A resposta de Smith a essa questão é a de que na natureza do ser humano está o desejo de receber a aprovação e o amor de seus semelhantes.

O amor é uma paixão agradável e o ressentimento, desagradável; e, por isso, não desejamos tanto que nossos amigos aceitem nossa amizade mas que partilhem de nossos ressentimentos. (...) As paixões agradáveis do amor e felicidade podem satisfazer e amparar o coração sem qualquer prazer auxiliar. As amargas e dolorosas emoções da dor e do ressentimento exigem mais fortemente o consolo saudável da simpatia.²²¹

A combinação de imaginação e simpatia, e a necessidade de amor e aprovação forjaram o homem para a vida em sociedade e isso indica que a teoria da guerra de todos contra todos está sendo superada. “O amor e a admiração que naturalmente concebemos por aqueles cujo caráter e conduta aprovamos predis põem-nos, necessariamente, a desejar nos convertermos em objetos dos mesmos sentimentos agradáveis, e sermos tão amáveis e admiráveis quanto aqueles a quem mais amamos e admiramos”.²²²

Pode-se afirmar que os trabalhos de Smith ensinaram sobre a sociabilidade natural do homem e indicaram a base natural do direito moral, mas essas mudanças da doutrina moderna do direito natural não significavam um retorno à Antigüidade. Vale a pena repetir que o

²²⁰ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 9.

²²¹ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 14.

²²² Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 143.

direito natural para Smith está na primazia da parte subjetiva da alma e que a sociabilidade natural, tal como a entendeu, não é um princípio irredutível do homem, mas o produto de um mecanismo em ação. A sociabilidade natural, neste sentido, não indica, como em Aristóteles, para a sociedade política, mas para um sentimento gregário. É uma compaixão pelos membros da própria espécie, que tem muito em comum com a conhecida resistência dos cavalos de passar por cima de um corpo vivo (de qualquer espécie) e a aflição de qualquer animal de se aproximar dos cadáveres de seus semelhantes²²³. Afirmar, com base nisso, que o homem é um animal social não significa afirmar que é um animal político. O homem está ligado à humanidade pelos laços imediatos do sentido e do sentimento, mas está ligado a seus concidadãos pelos laços, mais frágeis, do cálculo ou da razão, os quais derivam de considerações de utilidade.

A sociedade política, entretanto, não busca essa perfeição da natureza, mas a salvaguarda da justiça concebida de uma forma bem estrita.

A mera justiça é, na maior parte das ocasiões, apenas uma virtude negativa, pois apenas nos impede de ferir nosso vizinho. O homem que tão-somente se abstém de violar a pessoa, a propriedade ou a reputação de seus vizinhos certamente tem muito pouco mérito positivo.²²⁴

Justiça significa fazer “tudo o que seus iguais podem com conveniência forçá-lo a fazer, ou que o podem punir por não fazer”²²⁵. A justiça segundo Smith, em suma, se assemelha com o cumprimento da lei da natureza, tal como já o tinham feito Hobbes e Locke. Smith conclui a *Teoria dos sentimentos morais* com uma passagem sobre a jurisprudência e justiça naturais, assim como da equidade natural, entendendo-as como um sistema dos princípios que devem sustentar e constituir o fundamento das leis de todas as nações. Além disso, anuncia que voltará a esse tema em obra posterior:

Em outro discurso tratarei de explicar os princípios gerais da lei e do governo, e das diferentes revoluções que experimentaram, nos diferentes tempos e períodos da sociedade, não apenas no que diz respeito à justiça, mas à ordem e à fazenda pública, ao exército e tudo o mais que seja objeto da lei. Portanto, não me estenderei nesta obra, sobre as minúcias da história da jurisprudência²²⁶.

²²³ Ver de J.-J. Rousseau a primeira parte do *Discurso sobre a origem da desigualdade*. É impressionante a semelhança entre os temas e pontos de vista dos dois *Discursos* de Rousseau e os temas abordados por Smith na *Teoria dos sentimentos morais*. A divisão da natureza humana entre o amor próprio e a compaixão e a bondade natural da sociedade civil são apenas dois exemplos.

²²⁴ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 101.

²²⁵ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. pp. 101-102.

²²⁶ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 427-428.

Não é possível compreender o pensamento de Smith sobre a sociabilidade natural do homem se não compreendemos claramente a diferença entre o homem considerado como animal social e como animal político. Para isso é útil tratar de maneira mais extensa o problema da justiça, essa virtude singularmente política que inclusive pode ser sinônimo de obedecer ao direito positivo. A justiça, no contexto da teoria moral de Smith, é uma virtude defeituosa. Smith se prepara para o tratamento excepcional da justiça dividindo a filosofia moral em duas partes, ética e jurisprudência, sendo a justiça o tema da segunda. A defesa da justiça significa o castigo da injustiça, e o castigo da injustiça está baseado na paixão anti-social do ressentimento, no desejo de se pagar o mal com o mal, com a ordem da “sagrada e necessária lei da retaliação”, que “parece ser a grande lei que nos dita a natureza”²²⁷. A sociedade política é baseada em um paradoxo moralista: a sociabilidade depende de uma animosidade latente, sem a qual o Estado não poderia existir.

Em segundo lugar, a justiça, que é equivalente a entregar ao próximo apenas aquilo que corresponde a ele, nem mais nem menos, não é digna de gratidão e, portanto, não tem qualquer mérito especial no sistema de Smith. Considerando tanto a natureza da justiça como a sua salvaguarda, é uma virtude defeituosa uma vez que praticamente não pode merecer uma aprovação completa tendo como base o mérito e a propriedade.

Em terceiro lugar, embora em certo sentido a sociedade política seja considerada natural, o é em sentido muito frágil. A sociedade nacional é, de fato, a protetora e a matriz de nossas pessoas, nossas casas, nossa família e nossos amigos e Smith não admite acabar com o Estado em qualquer momento:

O amor ao nosso próprio país não parece derivar do amor à humanidade. O primeiro sentimento é em tudo independente do segundo, e às vezes parece até predispor-nos a agir inconsistentemente com este. A França pode conter talvez quase três vezes o número de habitantes da Grã-Bretanha. Na grande sociedade dos homens, pois, a prosperidade da França deveria apresentar-se como objeto de muito maior importância do que a da Grã-Bretanha. No entanto, o súdito britânico, que por essa razão preferisse sempre a prosperidade do primeiro país e não a do segundo, não seria considerado bom cidadão da Grã-Bretanha. Não amamos nosso país apenas como parte da grande sociedade dos homens – nós o amamos por si, e independentemente de qualquer consideração desse tipo²²⁸.

Seria um erro sugerir que a doutrina de Smith sobre a sociabilidade do homem seja um retorno à Idade Média ou à Antiguidade. No entanto, seria um erro maior ainda afirmar que,

²²⁷ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 86 e 102.

²²⁸ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 287.

segundo Smith, a natureza humana simplesmente está dominada por uma sociabilidade natural, sem maiores qualificativos.²²⁹ Mas nem por isso Smith esgota o tema da tendência natural do homem à sobrevivência. Ao contrário: “a preservação do indivíduo e a propagação da espécie constituem as grandes finalidades que a natureza parece se ter proposto para formar todos os animais”²³⁰. Não há nenhuma razão para duvidar de que Smith acreditava nisso com todas as suas forças. Se empregamos as palavras altruísmo e egoísmo em seu sentido literal, podemos descrever o homem, segundo Smith, como um ser altruísta e egoísta por natureza: um membro da espécie que é movido pelo amor de si mesmo e pelo sentimento de companheirismo com os outros.

Uma das características mais importantes do sistema criado por Smith consiste em apresentar a sociabilidade, por um lado, e o egoísmo, por outro, como sentimentos que se combinam, se articulam naturalmente com grande intensidade, obtendo-se daí inclusive a reabilitação da moral em bases naturais: “E, na verdade, a natureza ao que parece ajustou de modo tão feliz nossos sentimentos de aprovação e desaprovação à conveniência do indivíduo e da sociedade, que após o mais rigoroso exame se descobrirá, creio eu, que se trata de uma regra universal”²³¹. Talvez este tenha sido o primeiro momento em que se considerou a reconciliação do bem privado e do bem comum não por meio da coação, mas da liberdade sobre uma base de dever moral.

No entanto, nesta ampla e simétrica construção Smith percebeu o que lhe pareceu uma irregularidade ou um tipo de irregularidades. Observou que em certos pontos surge uma disjunção entre o que o homem tenderia, por natureza, a aprovar como virtuoso e o que tenderia por natureza a aprovar como aquilo que conduz à preservação da sociedade e da espécie humana e isso é assinalado apesar da verdade geral expressada na passagem anteriormente citada. Se os homens não desejassem a simpatia dos outros homens e se não respondessem ao impulso de simpatizar com eles, não haveria moral na sociedade. A tendência natural dos homens é simpatizar especialmente com a alegria e a boa sorte, os homens não desejam apenas que os outros simpatizem com eles, mas também que isso aconteça em função de sua prosperidade e não da sua adversidade. O desejo que os outros simpatizem conosco se converte, em uma escala maior, no fundamento da ambição que é a aspiração de tornar-se notável e admirado. A grande maioria da humanidade adere a esta aspiração, já que simpatiza naturalmente com a eminência, ou seja, com a riqueza e o

²²⁹ O laço mecânico ou psicológico da simpatia é a base da teoria moral de Smith, com o objetivo de mostrar as diferenças entre a preparação do capitalismo na doutrina de Locke e a elaboração do mesmo em Smith.

²³⁰ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 94, nota 2.

²³¹ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 230.

reconhecimento. Porém, a riqueza e a notoriedade não estão, como diz Smith, conjugados obrigatoriamente com a sabedoria e a virtude:

Esta disposição de admirar, quase de adorar os ricos e poderosos, e desprezar ou pelo menos negligenciar pessoas de condição pobre ou mesquinha, embora necessária tanto para estabelecer quanto para manter a distinção de hierarquias e a ordem da sociedade, é ao mesmo tempo a grande e mais universal causa da corrupção de nossos sentimentos morais. Que riqueza e grandeza seguidamente sejam consideradas com o respeito e a admiração devidos apenas à sabedoria e virtude; e que o desprezo, do qual o vício e loucura são os únicos objetos apropriados, é muitas vezes injustamente dirigido à pobreza e debilidade, tem sido queixa de moralistas de todos os tempos²³².

O mérito, como lembramos, é a qualidade de um ato que o espectador imparcial consideraria digno de gratidão. A qualidade decisiva deste ato é a propriedade da paixão do agente para cometê-lo, sua intenção em beneficiar o paciente e o prazer do paciente com o benefício recebido, que, em consequência, faz o paciente desejar retribuir o benefício ao agente. A conjunção talvez seja complicada, mas ela afirma claramente uma condição: o benefício deve ser concedido ao paciente. Então, Smith observa que há uma brecha entre a intenção e a consumação. Essa brecha é o azar. É devido ao azar que não se consuma a boa vontade, e o agente benévolo não produz nada, ou algo pior que o nada para o beneficiário a quem se dirigia. Em outras ocasiões, o agente, apesar de não pretender nada, é a origem de um benefício para o paciente. Ao contrário de uma boa moral, o ato do primeiro agente não recebe a aprovação da simpatia e a marca de virtuoso, enquanto que o ato do segundo ganha o aplauso e a gratidão. Smith identifica a tendência universal e salutar dos homens de considerar o resultado mais importante que as intenções por duas razões: em primeiro lugar por que não se pode condenar ninguém apenas pelas suas intenções, em segundo:

O homem foi criado para a ação e para promover, pelo exercício de suas faculdades, as modificações nas circunstâncias externas, próprias e alheias, que lhe pareçam mais favoráveis à felicidade de todos. Não de se satisfazer com uma benevolência indolente, nem imaginar-se amigo da humanidade, só porque em seu coração deseja a prosperidade do mundo. A natureza lhe ensinou que pode invocar todo o vigor da sua alma, e tensionar cada nervo, a fim de produzir as finalidades as quais sua existência tem como propósito promover, e quem nem ele nem a humanidade podem-se satisfazer plenamente com sua conduta, concedendo-lhe todos os aplausos, a não ser que ele realmente os tenha produzido²³³.

²³² Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 72.

²³³ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 132.

Em seguida, Smith fala da utilidade para o mundo da inclinação análoga que têm os homens de se sentirem incomodados quando o mal que causaram tenha sido totalmente involuntário, tema que Smith ilustra com alguns comentários sobre o falso sentimento de culpa, exemplificado pela mágoa de Édipo. Em suma, a natureza previu amplamente que nossos sentimentos nos orientem para a preservação de nossa espécie quando surge um conflito entre a preservação e a virtude moral, ou a razão, devido à divergência entre a intenção e o resultado da ação.

Na mesma linha de pensamento, Smith indica que quando um homem supera o medo e a dor mediante o nobre exercício do domínio sobre si mesmo, se faz merecedor de ver-se compensado com a sensação de sua própria virtude, ao contrário do alívio e segurança que pode sentir por ter dado livre curso às suas paixões. O medo e a dor são instrumentos de preservação e um homem ou uma espécie indiferente a eles não sobreviveria. O domínio de si mesmo, que permite superá-los, não traz consigo uma sensação de auto-estima suficiente para vencer a angústia de suprimir essas paixões violentas.²³⁴ A virtude moral não é e não deve ser sua recompensa e, por isso, não pode ser qualificada como desejável ou indesejável em si mesma, mas deve se dar a ela, conforme determina a natureza, certa prioridade à preservação.

Smith expõe com maior alcance o paradoxo da natureza moral como ele a concebe, ao contrastar o curso natural das coisas e os sentimentos naturais da humanidade. No curso natural das coisas prosperam os homens de origem humilde que são trabalhadores, enquanto que os homens de origem nobre, mas indolentes morrem de fome. Os grandes agrupamentos de homens dominam os pequenos e, finalmente, a violência e a dissimulação acabam por prevalecer sobre a sinceridade e a justiça. Os sentimentos naturais do homem, não obstante, se rebelam contra o curso natural das coisas: a tristeza, a dor, a raiva e a compaixão pelos oprimidos e, finalmente, o desgosto de ver a retribuição alcançada pelo vício e pela injustiça nesse mundo. Tudo isso faz parte dos sentimentos naturais do homem. No entanto, o curso natural das coisas, por seu caráter desagradável, tem sua importância.

Ao conceder a cada virtude, sem qualquer favor ou conveniência, a recompensa devida, a natureza adotou a regra daquilo que é útil e apropriado para estimular o trabalho e a atenção do homem. Esse esforço torna-se indispensável para a sobrevivência dos homens e a única maneira de fortalecê-lo é por meio do castigo e da recompensa correspondentes. O curso natural dos acontecimentos fortalece a preservação da espécie às custas da moral exata, os sentimentos naturais da humanidade são reforçados pelo amor à virtude e a aversão ao

²³⁴ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 178.

vício e à injustiça. A natureza está dividida, mas não está contra si mesma. A causa de uma virtude absoluta só tem cabimento em um mundo que esteja além da natureza.

Smith continua falando do preço, traduzido em bondade e razão, que o mundo deve pagar para que possa realizar sua tarefa fundamental. Analisa a questão, de grande importância em sua doutrina, de se a utilidade das ações deve ser a base para que sejam aprovadas. Se a resposta fosse positiva disso resultaria que o princípio da virtude (a aprovação) é racional: o cálculo da utilidade. Mas sabemos que em sua opinião o princípio da virtude e da aprovação não é a razão, mas o sentimento por meio da simpatia.

Assim, é evidente que a humanidade mostra uma clara tendência às medidas do trabalho e do governo que são dois pilares da preservação da espécie. Smith explica isso recorrendo a uma ilusão que nos impõe a natureza, ilusão que desempenha a tarefa da razão melhor de que esta poderia fazer. Quando vemos o poder ou a riqueza nas mãos de um homem, nossa mente começa a imaginar qual é a conveniência desses predicados para alguém realizar suas respectivas funções. Ao mesmo tempo, simpatizamos com a satisfação que imaginamos sentir os donos desses predicados. Daí, só há um pequeno passo para que nós mesmos desejemos ser felizes e, para tanto, estaremos dispostos a realizar os grandes esforços que nos darão, como recompensa, a riqueza e o poder. Por consequência, o que nos motiva para buscar a prosperidade e o poder é um motivo psicológico e, desta maneira, produzimos riqueza e ordem entre os homens como produtos derivados de alguns impulsos subjetivos. Mas, além disso, agimos influenciados pelo apetite para alcançar os meios que nos permitirão obter a gratificação, não pela gratificação em si mesma, quando lutamos por riqueza e poder. Poder e riqueza são desejáveis pela felicidade que supostamente proporcionam aos seus possuidores. Mas, de fato, a felicidade não se beneficia absolutamente, ou muito pouco, com a posse de riquezas e poder:

(...) gigantescas e trabalhosas máquinas fabricadas para produzir algumas poucas insignificantes comodidades para o corpo, consistindo de molas belas e delicadas que se devem manter em bom estado com a mais ardorosa atenção, e que, apesar de todos os nossos cuidados, estão sempre prontas a arrebentar em mil pedaços, esmagando, em seus destroços, seu infeliz dono²³⁵.

É interessante a razão dada por Smith para menosprezar as prerrogativas proporcionadas pela riqueza e o poder:

²³⁵ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 224.

No que se refere à verdadeira felicidade da vida humana, não são em nada inferiores aos que pareceriam estar tão acima deles. No conforto do corpo e na paz de espírito, todas as diferentes posições da vida estão quase no mesmo nível, e o mendigo que se aquece ao sol junto da estrada possui a segurança por que se batem os reis²³⁶.

É neste contexto que Smith apresenta, na *Teoria dos sentimentos morais*, o conceito e a expressão “mão invisível”, que se tornou célebre a partir de sua elaboração como argumento central de *A riqueza das nações*. A importância da passagem nos impõe uma citação mais extensa:

E é bom que a natureza se imponha a nós dessa maneira. É essa ilusão que dá origem e mantém em contínuo movimento a destreza dos homens. É o que primeiro os incitou a cultivar o solo, a construir casas, a fundar cidades e estados, e a inventar e a aperfeiçoar todas as ciências e artes, que enobrecem e embelezam a vida humana; que mudaram toda a face do globo, transformando as rudes florestas naturais em planícies agradáveis e férteis, o insondável e estéril oceano em nova fonte de subsistência, e na grande via de comunicação entre as diferentes nações da terra. Por causa desses trabalhos humanos, a terra foi obrigada a redobrar sua fertilidade natural, para manter um número maior de habitantes. Não é em vão que o altivo e insensível senhor feudal vê seus amplos campos e, sem pensar nas carências dos seus irmãos, consome em imaginação tudo o que ali está plantado. Nunca o provérbio popular e comum, de que os olhos são maiores do que a barriga, confirmou-se mais que nesse caso. A capacidade do seu estômago não mantém nenhuma proporção com a imensidão de seus desejos, pois não receberá nada além do que o mais vil camponês. É obrigado a distribuir o que sobra entre os que melhor preparam o pouco de que ele faz uso, entre os que arrumam o palácio em que consumirá esse pouco, entre os que provêm e mantêm em ordem todas as diversas miudezas e bugigangas empregadas na economia da honra; entre todos os que de seu luxo e capricho extraem a porção das necessidades da vida que debalde teriam esperado de sua humanidade ou de sua justiça. Em todos os tempos, o produto do solo sustenta aproximadamente o número de habitantes que é capaz de sustentar. Os ricos apenas escolhem do monte o que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora pensem tão-somente em sua própria comodidade, embora a única finalidade que buscam ao empregar o trabalho de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vãos e insaciáveis, apesar disso dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma mão invisível [ver *A riqueza das nações*, parte IV, seção II, cap. 9] a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os moradores; e assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie²³⁷.

A crença de Smith é a de que o objetivo final da natureza no que diz respeito ao homem, ou seja, a prosperidade da espécie em seu conjunto, se obtém pelas mitigações trazidas pela moral e pela razão. Uma vez que este é um ponto que o pensamento posterior ao

²³⁶ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 226.

²³⁷ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. pp. 225-226.

capitalista tratará de forma polêmica e contra o qual será produzida uma dialética combativa, merece um exame mais atencioso.

Que a natureza reserva um fim ao homem orientando seus sentimentos mais que sua razão é uma idéia que deriva de uma premissa segundo a qual as paixões são mais determinantes que a mente e cada animal deseja sempre a não interrupção de seu próprio ser. A natureza de um homem se reflete mais imediatamente naquilo que sente do que em que pensa; além disso, a diferença entre sentimento e pensamento não é tão profunda como se imaginava na Antiguidade, posto que ambos são uma subdivisão das percepções. Smith não usa as palavras “impressões e idéias” utilizadas por Hume para dar ao funcionamento da mente uma aparência unificada, pois as diferenças entre sensação, emoção e razão se apagaram. Se o tivesse feito teria contribuído mais explicitamente à definição que Hume dá do ser como sucessão de idéias e impressões relacionadas com as que temos no pensamento e na razão²³⁸.

A redução do ser verdadeiro à sua realidade, ou aos vestígios daquilo que realmente percebeu, mais que sua alma, poderes ou faculdades é parte da doutrina que recusa as idéias inatas e, em conseqüência, as essências nominais. Esta doutrina, que nos remete a Hobbes e Locke, relaciona-se com a idéia de que as linhas de força pelas quais a natureza produz e comunica seus movimentos, penetram e governam o homem mais por meio das paixões que da razão²³⁹.

Smith acredita que a natureza não confiou à frágil razão do homem a tarefa de revelar suas origens e conservar sua espécie, mas deu-lhe um enorme instinto pelos meios para garantir sua sobrevivência. Mas esta supremacia do sentimento sobre a razão, ou ao menos a mesma subordinação de ambas a algo parecido com a percepção, é a base das concessões que devem ser feitas à moral em nome da sobrevivência. Isso traz uma dificuldade, pois a natureza ensina o homem a concordar tanto com aquilo que leva à moral como à sobrevivência. As determinações da natureza algumas vezes são contraditórias. A intenção de intuir o que *deve ser* do que *é* fica dificultada pelo fato de que se o que é virtuoso deve ser seguido, na natureza não necessariamente tudo o que se pratica é virtuoso, assim como nem tudo o que é virtuoso deve nos servir como modelo.

Nessas circunstâncias são originadas as “irregularidades” ou concessões que nos levarão a uma questão: qual a vantagem de uma derivação psicológica da moral natural? Com este método, a virtude moral pode ser deduzida do caráter do “homem como homem”, ou seja,

²³⁸ Ver D. Hume. *Tratado da natureza humana*, parte I, seção I, cap. 1 e parte II, seção I, cap. 2.

²³⁹ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 200.

fazendo-se uma abstração do seu caráter de ser político e considerando apenas seu caráter de ser “natural”. A filosofia moral de Smith pretende compreender a base da virtude tal como existe realmente e em todos os momentos na “sociedade humana”²⁴⁰. Ou seja, o ponto de partida de Smith é a igualdade natural de todos os homens no mesmo sentido elaborado por Hobbes, que fortalece uma visão moderna, em contraste com o que se pensava durante a Antiguidade clássica.

Quando a moral é radicalmente “humana” ou “natural” no sentido em que essas palavras se opõem ao político, as medidas indispensáveis para a vida política terão o caráter de uma incursão no campo da moral ou de uma irregularidade. A base moral da doutrina social de Smith não tem como objetivo produzir uma abstração das condições de existência da política. Ao contrário, para suavizar ou impedir essa abstração recorre a irregularidades da natureza ou a exceções às suas premissas.

No entanto, se a simulação, por exemplo, não pode ser colocada como o princípio da moral, também é evidente que a moral não faz distinção entre a simulação em uma causa nobre e a simples mentira. Essa distinção terá fim seja no rigorismo que a tudo condena como um vício, ou no relativismo que, em vão, tenta encontrar a linha que separa o vício da virtude. A filosofia moral antiga pode ser descrita, nesse sentido, como muito influenciada pela política. Reconhecia na prudência uma virtude sutil que influenciava as outras e aprovavam o desvio da moral estrita sempre e quando fosse no interesse de algo mais elevado, pois não consideravam a excelência moral como a maior de todas as excelências. As abstrações smithianas acerca da moral não poderiam ter sido feitas no interesse de nada mais elevado, uma vez que:

A mais sublime especulação do filósofo contemplativo dificilmente compensa a negligência do menor dever ativo. (...) O homem que age unicamente por consideração ao que é correto e adequado fazer-se, por consideração ao que é objeto apropriado de estima e aprovação, ainda que jamais lhe concedessem tais sentimentos, age pelo motivo mais sublime e divino que a natureza humana pode conceber²⁴¹.

Em outras palavras, tanto os antigos como os modernos concediam algo para suavizar a virtude moral estrita. Os antigos sem maiores questões de consciência, pois acreditavam em uma excelência maior, já Smith apresenta sentimentos mesclados, pois seu objetivo não poderia ter valor maior que a virtude moral. O objetivo de Smith, que consistia numa vida

²⁴⁰ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. 197.

²⁴¹ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. pp. 296 e 385.

livre, cômoda e tolerante para todos, encontrou sua esperança, sua base de realização e sua expressão na ciência da economia tal como, em boa medida, ele a concebeu.

Para Smith a natureza fala sobre a história usando a linguagem da economia e que o curso da história aponta provavelmente para uma vida mais fácil, racional e segura para a humanidade. Ao mesmo tempo, Smith imaginou que o desenvolvimento da civilização trazia consigo a geração de uma imensa quantidade de trabalhadores da indústria, desprovidos de quase todas as qualidades humanas admiráveis. A conquista da civilização tem um preço.

Este célebre tema, cujo maior expoente é Jean-Jacques Rousseau, nosso próximo autor, foi exposto por Smith com preocupação, mas sem inquietude. Propõe atenuar os males da civilização com a criação de um vasto sistema de escolas primárias praticamente gratuitas para as massas e, ao mesmo tempo, incentivar a criação de seitas religiosas (até 3.000) cada uma das quais teria que ser tão pequena que cada um dos seus integrantes exerceria pleno controle sobre seus correligionários²⁴². Assim, todos manteriam sobre a moral dos demais uma vigilância que, antes de estar em perigo de decadência por falta de interesse, teria que ser moderada por meio de subterfúgios tais como cursos de educação em ciência e filosofia, espetáculos de teatro, etc. Para Smith, a formação intelectual e moral de boa parte da população industrial deveria ser responsabilidade e atribuição do Estado, não apenas por filantropia, mas por óbvias razões de Estado.

Fiel às idéias desenvolvidas pelos pensadores do Iluminismo escocês, particularmente F. Hutcheson e D. Hume, Adam Smith, propõe o modelo da “humanidade universal”. Ao contrário de John Locke, deixa implícita em sua obra a idéia de fraternidade política, quando orienta a formação do senso moral de cada homem em cada comunidade para uma vigilância abstrata a ser exercida por uma humanidade supostamente onisciente.

²⁴² Ver a solução proposta por Rousseau, no *Contrato social*, quando discorre sobre a vontade corporativa e sua proposta para neutralizá-la.

3. A IDÉIA DE FRATERNIDADE NOS LIBERALISMOS DO SÉCULO XIX: ROUSSEAU E MILL

A ideologia ocidental da modernidade, que podemos chamar de modernismo, substituiu a idéia de Sujeito e a de Deus à qual ela se prendia, da mesma forma que as meditações sobre a alma foram substituídas pela dissecação dos cadáveres ou o estudo das sinapses do cérebro. Nem a sociedade, nem a história, nem a vida individual, dizem os modernistas, estão submetidas à vontade de um ser supremo a qual devem aceitar ou sobre a qual se pode agir pela magia. O indivíduo só está submetido às leis naturais. Jean-Jacques Rousseau pertence a esta filosofia do Iluminismo porque, comenta Jean Starobinski, toda sua obra está dominada pela busca da transparência e pela luta contra os obstáculos que obscurecem o conhecimento e a comunicação. É o mesmo espírito que anima a sua obra de naturalista, suas criações de musicólogo, sua crítica da sociedade e seu programa de educação.²⁴³

Poderíamos dizer que a história do liberal-socialismo tem início com John Stuart Mill, que contudo é um dos maiores representantes do pensamento liberal. É conhecida a sua simpatia, em especial nos últimos anos pelas idéias socialistas. Entre as várias passagens dos seus textos com maior frequência citados nessa direção, um dos mais significativos é a carta a K. D. H. Rau, de 20 de março de 1852, na qual se lê: “Creio que o principal fim do melhoramento social deva ser preparado através da educação para uma situação da sociedade que *combine* a maior liberdade pessoal com a justa distribuição dos frutos de trabalho, situação que as vigentes leis sobre a propriedade não permitem atingir”. Ressalto apenas que, para indicar a “superação”, como diriam os nossos filósofos, da antítese histórica entre liberalismo e socialismo, Mill usa o verbo “combinar” (*combine*), que indica, de um ponto de vista pragmático, como convém a um filósofo empirista, a exigência de um encontro entre princípios liberais e princípios socialistas no terreno da luta política.²⁴⁴

²⁴³ Alain Touraine. *Crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 20.

²⁴⁴ N. Bobbio. *Teoria geral da política*. A filosofia política e as lições dos clássicos. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 357.

3.1 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Rousseau foi o primeiro a dirigir sua crítica não somente contra o Estado estabelecido, mas contra a sociedade que criticava o Estado. Foi também o primeiro a conceber as relações entre ambos sob o conceito de crise. “Confiais na ordem atual da sociedade” escreveu em 1762 no *Émile*, “sem pensar que essa ordem está sujeita a revoluções inevitáveis e que vos é impossível prever ou prevenir aquela que poderá concernir a vossos filhos”. A ordem social está sujeita a revoluções inevitáveis. Alega-se que é impossível prevêê-las ou impedi-las, mas ele, Rousseau acha “impossível que as grandes monarquias da Europa durem muito tempo”. A revolução prognosticada por Rousseau derrubará a ordem estabelecida. Os Estados não se extinguirão de forma apolítica, transformados progressivamente por uma revolução feliz, que Voltaire lamentava tanto não poder testemunhar; pelo contrário, com a revolução se iniciará o estado de crise. “Aproximamo-nos do estado de crise e do século das revoluções”. Em seu prognóstico de revolução, Rousseau inclui o conceito decisivo de “crise”.²⁴⁵

3.1.1 Os Discursos

As aparentes contradições e a permanente vinculação entre as idéias e os conflitos pessoais vividos por Jean-Jacques Rousseau tornam extremamente difícil uma exposição sintética de sua obra. Contudo, é estimulante tentar desatar este nó para trazer à tona alguns elementos estruturais e certos temas dominantes: relações entre natureza e sociedade, moral fundada na liberdade, primazia do sentimento sobre a razão, teoria da bondade natural do homem e doutrina do contrato social.

O primeiro elemento estrutural – raiz de todo o pensamento rousseauiano – encontra-se nos discursos *Sobre as ciências e as artes* e *Sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Neles Rousseau desenvolve a antítese fundamental entre a natureza do homem e os acréscimos da civilização. As obras posteriores levam às últimas conseqüências esse pensamento que, mais do que simples idéia abstrata, é um sentimento radical.

Segundo N.J.H. Dent²⁴⁶ se a *Enciclopédia* foi o documento mais representativo do Iluminismo francês, com exceção do seu extenso ensaio sobre economia política (*Discurso sobre economia política*, publicado em 1755), todas as outras contribuições de Rousseau para a *Enciclopédia* foram na área da música. Apesar disso, ele sempre esteve envolvido no projeto desde o seu começo. No entanto, sua atitude em relação aos outros enciclopedistas e ao clima de idéias que eles estavam criando, mudou radicalmente. A sua primeira obra de teoria social

²⁴⁵ R. Koselleck. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. pp. 138-39.

²⁴⁶ N. J. H. Dent. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

considerada madura, *O discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, possui uma postura crítica em relação às artes e às letras identificando-as como atividades que em nada contribuíram para o bem e a felicidade dos homens.

A publicação desse trabalho não provocou um rompimento imediato com os enciclopedistas: foi visto mais como uma expressão do paradoxo e da inteligência crítica que os *philosophes* celebravam, do que como um ataque sério contra eles e suas aspirações. De fato, o ensaio pode e foi interpretado mais como um libelo contra os oportunistas e falsários e menos como uma obra concebida como crítica ao espírito do Iluminismo e aos seus mais notáveis representantes na França.

O fato é que Rousseau, além de não partilhar totalmente dos ideais pregados pelos formuladores contemporâneos do Esclarecimento francês, tem exigência ainda maior que a deles, uma vez que suas questões trazem uma evidente exigência moral. A ciência que se pratica é uma caricatura e sua difusão, por meros divulgadores e compiladores, contribui para piorar ainda mais as coisas.

Mas, se o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade, se corrompeu os costumes e se a corrupção dos costumes chegou a prejudicar a pureza do gosto, que pensaremos dessa multidão de autores secundários (...) Que pensaríamos desses compiladores de obras que indiscretamente forçaram a porta das ciências e introduziram em seu santuário uma população indigna de aproximar-se delas, enquanto seria de desejar-se que todos aqueles que não pudessem ir longe na carreira das letras fossem obstados desde o começo e se lançassem às artes úteis à sociedade? Alguém que durante toda a vida será um mau versificador, um geômetra subalterno, ter-se-ia talvez tornado um grande fabricante de tecidos.²⁴⁷

Uma vez que já quase não mais se encontram homens virtuosos, mas apenas alguns menos corrompidos do que outros, as ciências e as artes, embora tenham contribuído para a corrupção dos costumes, poderão desempenhar um papel importante na sociedade, ou seja, o de impedir que a corrupção seja maior ainda.

Então, somente, ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas por uma emulação nobre e trabalhando concordes em favor da felicidade do gênero humano. Mas, enquanto o poder estiver sozinho de um lado e, de outro, sozinhas as luzes e a sabedoria, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes mais raramente farão belas coisas e os povos continuarão a ser abjetos, corrompidos e infelizes.²⁴⁸

²⁴⁷ J.-J. Rousseau. Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Rousseau*. Coleção Os pensadores, XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 358-359.

²⁴⁸ J.-J. Rousseau. *Discurso sobre as ciências e as artes*. p. 359.

Portanto, não se trata de acabar com as academias, as universidades, as bibliotecas, os espetáculos. Embora não tenha o poder de afastar definitivamente os homens da criminalidade, as ciências e as artes podem, ao menos, distraí-los. Desse modo, não há nenhuma contradição em fazer a crítica radical das ciências e das artes e, ao mesmo tempo, escrever peças de teatro e livros sobre moral e política.

É nesse quadro que Rousseau se coloca, destoando bastante de seus contemporâneos, mas ao mesmo tempo marcando de maneira precisa o sentido de sua atividade como escritor.

O sábio de modo algum corre atrás da fortuna, mas não é insensível à glória; quando a vê tão mal distribuída, sua virtude, que um pouco de emulação teria animado e tornado proveitosa à sociedade, cai na indolência e se extingue na miséria e no esquecimento. Eis o que, com o correr do tempo e em todos os lugares, causa a preferência dos talentos agradáveis aos úteis e o que a experiência vem confirmando, à saciedade, desde o renascimento das ciências e das artes.²⁴⁹

Motivado por questões de ordem pessoal e de diferentes pontos de vista, o conflito com a intelectualidade da época tornou-se inevitável. O fato é que Rousseau não acreditava que um crescente processo civilizatório conduzisse inevitavelmente à maior satisfação e felicidade dos seres humanos; e também não acreditava que a razão fosse capaz de provar a existência de Deus e de justificar a religiosidade. Rousseau já acreditava que as questões que envolviam os seres humanos e a sociedade estavam mais ligadas à ética e à lealdade do que ao entendimento e aceitação de normas e princípios racionais de conduta. Gradativamente e em diferentes aspectos Rousseau distanciou-se da convicção de que tudo podia ser explicado, de que o comportamento dos homens poderia ser o resultado de uma orientação unicamente racional, de que toda a mudança, em qualquer direção, significava obrigatoriamente progresso para um futuro melhor e mais feliz. Se, no primeiro momento, o movimento foi de afastamento dessas convicções, logo em seguida passou a hostilizá-las publicamente. A partir desse momento valoriza, cada vez mais, os movimentos da alma e do coração humanos.

Apesar de ser visto freqüentemente, de uma maneira equivocada, como um representante de um “clima de opinião” predominante na sua época, no seu pensamento ainda subsistem muitos aspectos comuns ao pensamento dos iluministas e onde podemos encontrar semelhanças. Por exemplo, quando Rousseau enfatiza a dignidade moral própria de todo o indivíduo, o que baliza a sua idéia de que a autoridade civil se encontra nas mãos do “povo”,

²⁴⁹ J.-J. Rousseau. *Discurso sobre as ciências e as artes*. p. 356.

desenvolve um pensamento que sublinha os direitos inalienáveis dos indivíduos o que, por sua vez, está implícito nas propostas intelectuais críticas dos enciclopedistas.

Em suma, Rousseau atribui à civilização a responsabilidade pela degeneração das exigências morais e por sua substituição pela cultura intelectual. O comportamento uniforme, que a sociedade impõe às pessoas, faz com que elas esqueçam seus deveres e necessidades naturais. Não apenas a polidez e a etiqueta podem esconder o egoísmo, as ciências e as artes com seu verniz também podem ser meras camuflagens para a prática da vaidade e do orgulho.

Por outro lado, a vida do homem primitivo seria feliz porque ele sabe viver de acordo com suas necessidades inatas. Ele é auto-suficiente porque aprende a sobreviver na solidão das florestas, alimenta-se e pratica o sexo sem maiores dificuldades, e não sofre da angústia que é provocada em nós pela doença e a morte. O sentimento de auto-preservação – que está presente em todos os momentos da vida primitiva – é equilibrado pelo sentimento de piedade que o impede de fazer mal aos outros gratuitamente. O homem natural, segundo Rousseau, possui livre arbítrio e tenta alcançar a perfeição, mas para desenvolver plenamente esses sentimentos é necessário que sejam criadas as primeiras comunidades locais, com base no grupo familiar. Nesse período do seu processo evolutivo, o homem estará no seu melhor momento, vivendo entre a selvageria da etapa anterior e a corrupção das sociedades civilizadas vindouras. No entanto, o marco de inauguração da sociedade civilizada será o advento da propriedade privada.

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém”.²⁵⁰

A valorização do homem primitivo aliada à crítica às sociedades civilizadas, sempre presentes nas obras de Rousseau, foram interpretadas por alguns críticos como a expressão de um processo involutivo. Rousseau era comparado aos cínicos gregos, especialmente a Diógenes (413-327 a.C.), que tinha particular admiração pelos animais e pelos rituais de antropofagia. Voltaire, ironicamente, chegou a dizer de Rousseau que ninguém jamais se empenhou tanto para nos converter em animais e que ao ler os textos do cidadão genebrino

²⁵⁰ J.-J. Rousseau. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. Coleção Os pensadores, vol. XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 265.

teve desejos de caminhar sobre quatro patas. No entanto, o que Rousseau pretendia não era exaltar a animalidade do selvagem, mas sua sincera humanidade em comparação ao homem civilizado.

Por outro lado, no estado de sociedade, embora privado de muitas vantagens da natureza, o homem tem capacidade de desenvolver-se mais rapidamente, amplia seus horizontes intelectuais, enobrece os sentimentos e eleva sua alma. Se os abusos que caracterizam o estado de sociedade civil não o rebaixassem aquém da vida primitiva, o homem deveria celebrar o momento que o tirou para sempre da selvageria e transformou um ser grosseiro e limitado numa criatura inteligente. O objetivo de Rousseau é combater os abusos e não rejeitar os mais nobres valores humanos.

Para Rousseau, os abusos se caracterizam pela hipocrisia da vida em sociedade, ou seja, o homem perde a sua consciência quando passa a cultivar os refinamentos, a mentir convencionalmente, a ostentar a inteligência e a cultura, mais em nome de ser admirado pelo próximo do que para sua própria satisfação. Em outras palavras, reconhece a função útil das ciências e das artes, mas não quer ver os artistas e intelectuais submetidos aos caprichos das modas passageiras. Ao contrário, elogia os verdadeiros esforços da conquista intelectual, resultado da superação das dificuldades que se estabelecem na atividade criadora.

O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até à morte, corre no seu calcanhar para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir imortalidade; corteja os grandes que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixa e da proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la. (...) em uma palavra, perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade.²⁵¹

Segundo Rousseau, o retorno à pureza da consciência natural é o dever fundamental de todo homem. O espírito “romântico” de Rousseau está na idéia de que o sentimento da natureza não pode ser separado do sentimento pessoal. A natureza é fonte da felicidade humana e ela só pode ser compreendida pelo sentimento, não pela razão.

Certamente, o papel de Rousseau na filosofia do século XVIII foi original. Muitos contemporâneos, assim como ele, também fizeram da natureza o ponto central de suas teorias. Enquanto os enciclopedistas concebiam a natureza essencialmente como matéria, para

²⁵¹ J.-J. Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. pp. 287-288.

Rousseau a natureza está dentro de cada ser humano, como sentimento de vida. Não foi por acaso que o cidadão genebrino acusou os filósofos e jamais quis ser chamado assim, por considerar que muitos filosofavam com alguma originalidade, mas criavam uma filosofia que lhe parecia estranha. Os filósofos estudavam a natureza humana para poder falar coisas interessantes sobre ela, não para conhecerem-se a si mesmos, e não se envolviam pessoalmente quando estudavam o universo.

Não são os filósofos que melhor conhecem os homens; eles só os vêem através dos preconceitos da filosofia, e não conheço nenhuma profissão onde os haja tantos. Um selvagem julga-nos de modo mais sadio do que um filósofo. Este percebe seus vícios, indigna-se com os nossos e diz para si mesmo: somos todos maus; o outro nos olha sem se perturbar e diz: sois loucos. Ele tem razão, pois ninguém faz o mal pelo mal.²⁵²

Assim, Rousseau desloca o centro da reflexão filosófica. Por um lado, não é a razão, mas o sentimento o instrumento de conhecimento: por outro, não é o mundo exterior o objeto a ser visado, mas o mundo humano.

Esta mesma linha de argumento já tinha sido apresentada no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, onde apresenta o homem culto como o resultado de sucessivas impurezas que foram aderindo ao homem natural. Somente este último é capaz de revelar, claramente, a bondade originária dos sentimentos e a relação direta com a natureza.

Se o homem foi corrompido pela sociedade é preciso refletir sobre a sua natureza antes do pacto ou contrato social que institui o estado de sociedade como a forma possível de se evitar que a desagregação do estado natural transforme, como indicara Hobbes, o homem lobo do homem. Até então, a hipótese do estado de natureza, o estado natural do homem, havia sido defendida, de perspectivas diferentes e opostas pelos patrocinadores do direito natural, Grocio e Pufendorf e pelos filósofos ingleses Hobbes e Locke. Hobbes viu no estado de natureza o estado de guerra perpétua de todos contra todos, enquanto Locke o via como uma situação em que a racionalidade fazia-se desejável para a sociedade preservar melhor sua liberdade e propriedade naturais. Já os jusnaturalistas consideravam que os homens eram livres e iguais em estado de natureza. Tanto uns quanto outros viram no pacto convencional o meio de estabelecer, apesar de seus defeitos, uma situação de vida mais estável para os homens em sociedade.

²⁵² J.-J. Rousseau. *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 322.

Rousseau discorda desses argumentos. Recorre à hipótese do estado de natureza como forma de estabelecer, com a contraposição entre natureza/sociedade, uma forma de entender o presente, apontando os males que foram impostos aos homens através da vida em sociedade: a natureza é boa e generosa para os homens, a sociedade os corrompe, deixando que transpareça no seu pensamento, não apenas uma desilusão com o contrato social, mas uma profunda nostalgia do estado natural onde o homem estaria integrado à própria natureza. No estado de sociedade, um Rousseau nostálgico e naturalista observa que o homem torna-se escravo, dominado pelo poder do mais forte, tal como acontece hoje na sociedade política, embora os contratualistas tenham observado que o contrato social é exatamente o ardil dos fracos para evitar a prepotência dominadora dos fortes. No estado de natureza o homem era livre, desejava apenas conservar a vida e satisfazer suas necessidades naturais sem necessidade de trabalhar para viver, sem um lar, sem linguagem, mas sem guerras e sem necessidade ou desejo de praticar o mal contra outros homens.

O desenvolvimento da natureza humana foi levando gradualmente o homem à necessidade de criar vínculos sociais, compromissos que se transformaram em fonte de todas as suas desgraças. O estabelecimento do estado de sociedade se caracteriza pela delimitação da propriedade privada, este é o momento em que se rompe o encanto do estado natural. Ao introduzir-se a propriedade privada na vida dos homens se introduz, com ela, a desigualdade moral que, através do contrato social e suas leis, sanciona e perpetua o privilégio e a conseqüente divisão dos homens entre ricos e pobres. Rousseau conclui que este tipo de desigualdade é absolutamente contrário ao direito natural. Se a sociedade se estabeleceu mediante um pacto que privilegia o sistema proprietário, origem da desigualdade entre os homens, parece-lhe evidente – contra a opinião de todos os juristas que legitimam o estado de coisas existentes com a teoria do contrato social – que o que deve ser reformado é a própria teoria e natureza do pacto e não a ordem social.

Para Rousseau, se o pacto social é necessário, ele deve ser concebido e ordenado de tal forma que não anule a liberdade do estado de natureza. Em seu melhor estilo e sem nos dar qualquer chance para procurar atalhos secundários, sua argumentação é reforçada com a apresentação de uma questão determinante, mas que hoje pode nos soar de forma aparentemente ingênua: se para alcançar a felicidade o homem deve permanecer livre, como pode o homem permanecer livre renunciando à sua liberdade?

É para tentar responder a esta simples, mas embaraçosa pergunta que Jean-Jacques Rousseau desenvolve toda a argumentação contida em *O contrato social*, paralelamente complementada com a obra pedagógica *Emílio*.

Assim, o traço mais significativo do pensamento de Rousseau passa a residir nos caminhos práticos que ele procurou apontar para o homem alcançar a felicidade, tanto no que se refere ao indivíduo quanto no que se refere à sociedade. No primeiro caso, formulou uma pedagogia, que se encontra no *Emílio*; no segundo, teorizou sobre o problema político e escreveu o *Contrato social*, entre outras obras. Nessas duas obras, no entanto, não encontramos a noção de felicidade posta em uso na teoria moral e social (como vemos, por exemplo, nos pensadores utilitaristas); nem encontramos qualquer meditação sobre as fontes e o caráter da felicidade humana. O que em sua teoria social tem precedência são os direitos e a dignidade do indivíduo, não a promoção da felicidade geral.

3.1.2 A educação cívica

No *Emílio*, Rousseau procura traçar as linhas gerais que deveriam ser seguidas com o objetivo de fazer da criança um adulto bom. Trata, mais exatamente, dos princípios que devem ser adotados para evitar que a criança se torne má, uma vez que o pressuposto do autor é acreditar na bondade natural do homem. Como já assinalamos, outra suposição de seu pensamento é atribuir à sociedade civilizada a responsabilidade pela origem do mal. Assim, para Rousseau, os objetivos da educação são o desenvolvimento das potencialidades naturais da criança e seu afastamento dos males sociais.

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. Essa educação vem-nos da natureza, ou dos homens, ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas. Assim, cada um de nós é formado por três tipos de mestres. O discípulo em quem suas diversas lições se opõem é mal educado e jamais estará de acordo consigo mesmo; aquele em quem todas elas recaem sobre os mesmos pontos e tendem aos mesmos fins vai sozinho para seu objetivo e vive conseqüentemente. Só esse é bem educado.²⁵³

A educação deve ser desenvolvida em etapas, respeitando-se as necessidades individuais. A primeira etapa do processo pedagógico deve ser dedicada ao aprimoramento dos órgãos dos sentidos, uma vez que as necessidades físicas da criança são prioritárias. O educando ainda incapaz de fazer abstrações, deve ser orientado para conhecer do mundo

²⁵³ J.-J. Rousseau. *Emílio ou Da educação*. pp. 8-9.

através do contato com os objetos e as coisas; ainda não é o momento dos livros, salvo o *Robinson Crusóé*, que relata as experiências de um homem em contato direto com a natureza.

A criança, por si mesma, livre das opiniões humanas, e sem nenhum esforço especial, acaba por identificar as suas verdadeiras necessidades e torna-se auto-suficiente. Não necessita de artificialidades, não percebe qualquer desproporção entre desejo, capacidade, vontade e poder, livra-se de toda ansiedade com relação ao futuro e não se atormenta com as preocupações que obrigam o homem civilizado a viver fora de si mesmo. No entanto, torna-se necessário prepará-la para o futuro, pois ela tem uma potencialidade que não é aproveitada de imediato.

Até este momento o processo educativo apresentado por Rousseau limita-se a indicar o que não deve ser feito, pois a educação positiva deve ser iniciada apenas quando a criança passa a ter consciência de suas relações com os outros. Assim, saímos do campo da pedagogia para os domínios da sociedade e da organização política. Esta passagem, porém, dependerá da competência e da honestidade do educador:

Mestres, deixai os fingimentos, sede virtuosos e bons e que vossos exemplos se gravem na memória de vossos alunos, enquanto esperamos que possam entrar em seus corações. Em vez de me apressar a exigir do meu aluno alguns atos de caridade, prefiro fazê-los em sua presença e tirar-lhe até mesmo os meios de me imitar naquilo, como uma honra que não pertence à sua idade, pois é importante que ele não se acostume a considerar os deveres dos homens apenas como deveres de crianças. E se vendo-me assistir os pobres, ele me fizer perguntas a respeito e já for tempo de lhe responder eu lhe direi: “Meu amigo, acontece que, quando os pobres permitiram que houvesse ricos, os ricos prometeram sustentar todos aqueles que não tivessem do que viver, nem por seus bens, nem pelo trabalho”. “Então, também vós prometestes isso?”, perguntará ele. “Sem dúvida. Só sou dono dos bens que passam pelas minhas mãos com a condição que está ligada à sua propriedade”²⁵⁴.

3.1.3 A vontade e o contrato

A palavra vontade (do latim *voluntas*) designa uma atividade superior da psiquê humana, orientada para a ação e entendida como capacidade de se auto determinar livremente através dos fins designados pela razão.

Se os pensadores precursores e contemporâneos de Rousseau, com intensidades diferentes nas suas obras, trabalharam com o conceito de vontade, Rousseau praticamente

²⁵⁴ J.-J. Rousseau. *Emílio ou Da educação*, p. 18.

transformou a vontade política em eixo central da sua obra, como instrumento essencial de construção do Estado enquanto contrato de todos para alcançar fins comuns.

O conceito de vontade geral indica, em *O contrato social*, a vontade coletiva do corpo político e soberano que deve visar ao interesse comum. Deve emanar do povo e se expressar através da lei, que é votada diretamente em assembleia; sendo garantida e não limitada a liberdade do cidadão. Para Rousseau somente assim pode-se falar em cidadão e cidadania. Para que alguém do povo torne-se cidadão é necessário que seja um ator da vontade política, somente desta forma o povo pode considerar-se soberano. Certamente, enquanto for governado será súdito, mas será súdito detentor da sua liberdade, porque obedece às leis que ele próprio ajudou a fazer. Passa a obedecer, assim, a uma vontade que é também a sua autêntica vontade, o seu natural desejo de justiça. Onde o homem e o povo não obedecem às leis criadas por eles mesmos, devem ser obrigados a fazer isto pelo Estado, o que, em última análise, para Rousseau, significa serem condenados à liberdade. Desta forma, a liberdade natural é substituída pela liberdade civil, que consiste em obedecer somente à lei, e em aquiescer à vontade geral e jamais a uma vontade particular ou corporativa. Somente como agente e ator da vontade geral o homem pode realizar sua virtude plena, tanto ética quanto civil.

Por outro lado, Rousseau diferencia a vontade geral da vontade particular, da vontade de todos e da vontade corporativa, que tendem ao interesse privado. A vontade geral distingue-se das outras vontades pelo seu caráter ético, ou seja, pelo interesse comum a que esta aspira. Esta sutil diferença introduzida por Rousseau é o que marcará a sua influência moderna nas teorias processuais de defesa dos direitos individuais, homogêneos e coletivos (se não podemos falar em difusos). Aurélio Bastos²⁵⁵ observa que não se pode esquecer que esta questão que Rousseau coloca marcará o divisor das discussões jurídicas futuras, ou de passado recente.

O conceito de vontade geral não se esgota com Rousseau, durante a Revolução Francesa torna-se popular. Na Assembleia Nacional o nome de Rousseau é invocado para defender a soberania popular num momento em que o povo ainda precisa ser “iluminado” ou “educado adequadamente”. A partir dos fins de 1791, Rousseau torna-se ídolo popular e a vontade geral transforma-se na “vontade do povo”.

²⁵⁵ A. W. Bastos. *Conflitos sociais e limites do poder judiciário*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2001. p. 217.

Como poderemos construir uma comunidade humana autêntica e verdadeira sem nos entregarmos aos males e à perversão de uma sociedade convencional? Esta é uma das principais questões que se coloca em *O contrato social*. O retorno à simplicidade e à felicidade do estado natural não é mais possível, mas o caminho da liberdade permanece aberto, e ele pode e deve ser percorrido.

Neste ponto, contudo, necessita-se de uma interpretação para pisar um terreno escorregadio. Pois de todos os conceitos usados por Rousseau, o de liberdade é o que passou pelas interpretações mais contraditórias. Nesta disputa de mais de dois séculos travada em torno dele, o conceito de liberdade perdeu quase completamente a sua determinação. Foi interpretado de diferentes maneiras, tornou-se um mero *slogan* político e foi colocado a serviço dos mais diferentes objetivos da luta política. Mas pode-se afirmar que o próprio Rousseau não tem nenhuma culpa desta pluralidade de significados e dessa confusão. Ele definiu com clareza e segurança o sentido específico e o verdadeiro significado fundamental de sua idéia de liberdade.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites.²⁵⁶

Portanto, liberdade não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio. Refere-se à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo. Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade. E ele está concretizado na vontade geral, na vontade do Estado. O Estado requer o indivíduo inteiramente e sem ressalvas. Ao fazer isso, não atua aí como instituição coercitiva, mas apenas põe sobre o indivíduo uma obrigação que considera válida e necessária.

Para Rousseau, aí reside o núcleo de todo o problema jurídico-político. Não se trata de libertar e emancipar o indivíduo no sentido de que ele seja expelido da forma e da ordem da comunidade; ao contrário, trata-se de encontrar uma forma comunitária que proteja com toda a força concentrada da associação estatal a pessoa de cada indivíduo, e o indivíduo, unindo-se aos outros, obedeça apenas a si mesmo, apesar de fazer parte dessa união. Desse modo eles

²⁵⁶ J.-J. Rousseau. Do contrato social. In: *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. Coleção Os pensadores, XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 33.

renunciam à independência do estado natural, mas eles a trocam pela verdadeira liberdade que consiste na ligação de todos com a lei. Somente assim eles se tornam indivíduos no sentido mais elevado, personalidades autônomas. Rousseau não hesita em nenhum momento em elevar este conceito moral da personalidade bem acima do mero estado natural.

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem. Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.²⁵⁷

Neste caso, suas palavras são claras, embora continue sendo considerado por muitos como o adorador cego do “homem primitivo”. Embora o homem ao ingressar na sociedade se prive de diversas vantagens que possui no estado natural, em compensação ele ganha um tal desenvolvimento de suas capacidades, um tal despertar de suas idéias e um tal enobrecimento de seus sentimentos que se não existissem os abusos desta nova ordem que freqüentemente o degradam, mantendo-o abaixo do estado natural, ele deveria abençoar incessantemente o momento que o arrancou para sempre desse estado. Para Rousseau a lei não é adversária da liberdade, ao contrário, só a lei pode nos dar a liberdade e garanti-la de fato. É neste sentido que Rousseau aproxima o conceito de lei com o conceito de contrato social.²⁵⁸

Por outro lado, essa dependência comum em relação à lei, porém, é também de fato a única razão legal para toda a dependência social. Toda coletividade política estará internamente doente sempre que ao exigir obediência fugir dos padrões básicos da lei. A liberdade estará aniquilada quando se impuser a submissão de muitos indivíduos à vontade de um indivíduo ou de um grupo dominante fora dos padrões contratados ou na sua dimensão hobbesiana.

Ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência. (...) Ora que direito será esse, que perece quando cessa a força? Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra *direito* nada acrescenta à força – nesse passo, não significa absolutamente nada.²⁵⁹

²⁵⁷ J.-J. Rousseau. *Do contrato social*. p. 39.

²⁵⁸ A. W. Bastos. *Introdução à teoria do direito*. Rio de Janeiro: Liber Jûris, 1992. p. 11.

²⁵⁹ A. W. Bastos. *Introdução à teoria do direito*. pp. 31-32.

Podemos dizer então que algumas questões fundamentais ligadas ao cidadão genebrino ainda hoje nos causam perplexidade: em primeiro lugar Rousseau deixa impregnada no seu princípio da razão a voz divina que dita as regras da razão pura, que vemos como uma influência remanescente do jusnaturalismo divino e, por outro lado, embora tenha sido influenciado pelo clima intelectual criado pelo Iluminismo, na realidade ao criticar as propostas iluministas evoluiu na construção de *O contrato social*, sua principal obra política, não claramente como uma teoria sobre a sociedade, mas como uma teoria da vontade geral enquanto teoria do Estado-nação. Embora seja apontado como um dos precursores do liberalismo, e aqui está a sua dimensão paradoxal, Rousseau acredita que a verdadeira liberdade está localizada na coletividade, mais especificamente no Estado (absoluto ou democrático) que, ao mesmo tempo, concretiza a ordem e se faz portador de um valor ético, uma vez que, no momento do Estado, o egoísmo do indivíduo é abafado e superado por uma vontade mais elevada.

Para Rousseau, as relações sociais e os processos educativos são sempre apresentados sob o foco da liberdade, entendida por ele como direito e dever simultaneamente: “todos nascem livres...”²⁶⁰; se a liberdade pertence aos homens, renunciar à liberdade é renunciar à própria humanidade. Ao reformular tal princípio e dar-lhe papel fundamental na moral e na política, Rousseau destacou-se dos contemporâneos e dos precursores, radicalizou o pensamento iniciado pelo humanismo renascentista e pela reforma protestante. Particularmente esta última, que expressava as aspirações das coletividades que preconizavam o valor da intimidade e os direitos individuais da consciência religiosa, diante do princípio católico da autoridade.

O movimento de idéias que prenuncia Rousseau desenvolveu-se com as teorias do direito natural do século XVII e principalmente com Spinoza (1632-1677) e John Locke (1632-1704). Locke anuncia o caminho que será trilhado pelo autor do *Contrato social* ao formular a teoria do estado da natureza como condição da liberdade e da igualdade e com a afirmação da pessoa humana como sujeito de todo direito e, portanto, fonte e norma de toda lei. Contudo, como vimos, Locke admite a perda da liberdade quando afirma que o homem, por ser livre por natureza, não pode ser privado desta condição e submetido ao poder de outro sem o próprio consentimento. Assim, o princípio da liberdade torna-se mera questão de fato e perde o valor humanista e a força renovadora da vida social que lhe foram dados por Rousseau.

²⁶⁰ J.-J. Rousseau. *Do contrato social*. p. 28.

Para Rousseau, o princípio da liberdade constitui-se como norma e não como fato, é a afirmação de um dever. Por essa razão, é exigência ética fundamental e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de homem e aos seus direitos.

Ao contrário de que pensam alguns dos seus críticos, ao fazer tal afirmação Rousseau não está propondo pura e simplesmente o individualismo, pois este exige que se estabeleça uma contradição entre cada indivíduo e a comunidade, além de estabelecer o valor de cada indivíduo apenas como indivíduo e não como homem. Ao contrário, o genebrino exige a consciência da dignidade do homem e ilustra o valor universal do ser humano, cujo senso moral não está apenas no sentimento individual do amor de si mesmo. No pensamento de Rousseau, o amor de si, constituindo a interioridade por excelência e a força expansiva da alma que identifica o indivíduo com seus semelhantes, é a ponte que liga o eu individual ao eu comum, a vontade particular à vontade geral. Assim é que todos os cidadãos poderão sentir-se membros da pátria e amá-la.

A liberdade e a igualdade são ideais democráticos primários. O papel de um contrato social em Rousseau é elucidar as necessidades destes ideais em questões de justiça política. Se todas as pessoas livres pudessem, ou quisessem, concordar sobre alguma coisa partindo de uma posição adequada de igualdade, os padrões que elas endossariam incorporariam necessidades de justiça democrática aplicáveis a nós até o ponto em que tencionamos cooperar em termos iguais de liberdade e respeito mútuo.

O acordo unânime entre pessoas livres em situação de igualdade serve a propósitos diferentes para esses pensadores. Para Locke o contrato social é um teste da legitimidade das constituições existentes, para Rousseau é também um padrão para a legislação justa. Cada um define de forma diferente as condições de igualdade e o livre arbítrio das partes no acordo. Mas a idéia geral compartilhada é a de que a justiça das instituições políticas depende de que elas possam, ou sejam, aceitas por todos de uma posição de jurisdição política igual.

Algumas teorias do contrato democrático afirmam que, quaisquer que sejam as diferenças entre os indivíduos *de facto*, todas as pessoas são livres e iguais *de jure*, quando cada uma possui as capacidades requeridas de bom senso, inteligência e autocontrole para decidir sobre o que é bom para elas e sujeitar-se às exigências sociais. As teorias do contrato democrático são, portanto, baseadas no direito, porque definem o acordo como sendo sujeito a princípios de direito e de justiça, que são apresentados como não redutíveis a interesses não morais (ou qualquer acordo anterior baseado neles). Entre estes princípios de direito podem estar certos direitos e deveres morais que não podem ser infringidos ou negociados. Alternativamente, os princípios de direito podem estar implícitos em um ideal da pessoa

enquanto livre, igual e dotada de certos poderes morais, que é supostamente implícito na cultura pública de uma sociedade democrática.

Também em Rousseau o contrato social proporciona um ponto de vista a partir do qual é possível decidir sobre a legislação justa, e articula as idéias de liberdade moral (autonomia) e o bem comum. Todas as concepções de contrato social pressupõem que todos se beneficiem da cooperação social. Rousseau faz uma asserção mais forte: certas capacidades e interesses humanos essenciais só podem ser concretizados em sociedade e apenas onde a sociedade foi estruturada democraticamente. Embora a liberdade natural tipifique um estado natural, nele nós não somos (contrariando Hobbes) sensatamente prudentes, mas “animais estúpidos, míopes”, movidos pelo instinto e o apetite temperados pela compaixão natural.

Nossas capacidades para o bom senso (prudencial e moral) são socialmente interdependentes. Mas o bom senso humano, as sensibilidades morais e as afeições humanas mais profundas têm sido deturpadas sempre por grandes desigualdades de poder e propriedade. Conseqüentemente, a humanidade tem sido impedida de concretizar estes grandes bens e a liberdade moral e cívica. Como seria possível conseguir uma sociedade onde as pessoas concretizassem tais benefícios sem despertar o desejo de dominação, subserviência e outros vícios da história? Rousseau enfrenta este problema com sua proposta de contrato social.

Como vimos, a vontade geral expressa a idéia de que a liberdade moral e cívica pode ser atingida apenas quando as instituições satisfazem os princípios que os cidadãos livres e iguais podem oferecer a si mesmos. A vontade particular de cada um é voltada para os interesses que constituem o seu bem individual. O contrato social de Hobbes ressalta o conflito inevitável entre vontades particulares e arbitra exigindo que todos façam concessões para o benefício mútuo. Rousseau chama isto de “soma das vontades particulares”, a “vontade de todos”. A vontade geral, ao contrário, é o que nós desejaríamos em conjunto se subordinássemos nossas vontades particulares e adotássemos a perspectiva de cidadãos livres e iguais, cada um motivado pelo bem público e de todos os membros da sociedade.

A vontade geral é inicialmente expressa através do contrato social. Seu objeto é o bem comum. Para Rousseau as divergências entre vontades individuais não significam que não possa haver um objetivo supremo que todos possam compartilhar e que regule a livre busca dos objetivos particulares dos indivíduos. Tal bem comum é possível e é necessário para que todos concretizem a liberdade moral e cívica.

O bem comum corresponde, primeiro, às instituições e leis que protegem os direitos fundamentais (naturais) dos indivíduos e definem uma constituição justa. Entre estas estão as

instituições democráticas que proporcionam a liberdade cívica dos cidadãos e sua participação igual (e para Rousseau direta) na deliberação e decisão legislativas. Mais do que isto, o bem comum corresponde a quaisquer leis que sejam decididas através de procedimentos democráticos legítimos que fomentem os interesses de cada membro da sociedade em sua liberdade e segurança.

Para Rousseau, o contrato social e a vontade geral também expressam a idéia de autonomia moral. A liberdade natural, que consiste em agir ao seu bel prazer com base na inclinação, é uma espécie de escravidão, enquanto a obediência a uma lei que prescrevemos para nós mesmos é liberdade. Temos um interesse fundamental em concretizar tal liberdade, já que assim concretizaremos integralmente os poderes do bom senso prático que constituem nossa humanidade.

Liberdade moral, ou autonomia, é atingível apenas em sociedade, e (para Rousseau) apenas quando as instituições reguladoras se conformam aos princípios que cidadãos livres e iguais podem dar a si mesmos reciprocamente. Agir autonomamente é agir de forma compatível com a vontade geral para seu próprio bem: é subordinar voluntariamente a busca livre do próprio bem particular ao bem comum, conforme articulado pelo contrato social.

Alguns autores, entre eles E. Cassirer²⁶¹ e Dent²⁶² consideram que Rousseau tem, basicamente, duas idéias de contrato. A primeira está explicitada quando ocorre, no Livro II do *Emílio*, a idéia de troca contratual como base para regular e coordenar a atividade humana. No episódio ali descrito, Rousseau apresenta a base primitiva para o surgimento da propriedade (o direito do primeiro ocupante pelo trabalho), quando o hortelão passa a ter o direito a usar um pedaço da terra por meio do seu trabalho. Desta forma, fica clara uma idéia de troca, mediante a qual Emílio pode ter e reter alguma propriedade e alguns bens desde que o mesmo seja permitido ao seu hortelão: um simples contrato, assim, passa a ser estabelecido entre eles.

Rousseau defende a idéia de que esta é uma base através da qual a cooperação e a acomodação entre pessoas podem ser obtidas, ao mesmo tempo em que alerta para que as obrigações contratuais não sejam vistas como meras imposições; pois se o fossem, a tentativa de evadi-las só encorajaria a fraude e a impostura. Ao contrário, cada uma das pessoas com os seus interesses próprios, pode alcançar um razoável acordo com as demais.

²⁶¹ Ernst Cassirer. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

²⁶² N.H.J. Dent. Rousseau and respect for persons. In: S. Mendus (org.). *Justifying toleration*. Cambridge: Cambridge University Press: 1988.

Em seguida, a base desta “lição” é generalizada para justificar a argumentação de que a troca material é um componente fundamental em – e fundamento para – toda a associação humana, e deve ser compreendida como um dos fatores elementares de qualquer sociedade. Nenhuma pessoa pode ou deve se sentir no direito de esperar receber gratuitamente bens e serviços de outra pessoa. Ao contrário, cada um deve desenvolver esforços para tornar-se útil e valioso a outros, ao menos de forma a possuir algo que possa oferecer em troca de outras coisas que necessita:

Amando os homens porque são seus semelhantes, amará sobretudo os que mais se parecem com ele, porque se sentirá bom; e, avaliando essa semelhança pela conformidade de gostos nas coisas morais, em tudo o que diz respeito ao bom caráter, será muito fácil ser aprovado. Não pensará precisamente “estou contente porque me aprovam”, mas “estou contente porque aprovam o que fiz de bom; estou contente porque as pessoas que me honram honram a si mesmas; enquanto julgarem de modo tão sadio, será bom obter a sua estima”.²⁶³

Este pensamento não permite que se conclua que as relações contratuais sejam a única forma de relação entre as pessoas vivendo em sociedade; certamente não é esse o caráter das relações amorosas, dos vínculos familiares ou de amizade. No entanto, devemos lembrar, Rousseau declara que um homem não tem outra propriedade a pôr na sociedade a não ser ele próprio.²⁶⁴ Inevitavelmente esse tipo de troca contratual será determinante para orientar a relação dos homens uns com os outros.

O segundo contexto em que Rousseau emprega a noção de contrato nos leva a indagar se o elo que reúne várias pessoas num corpo civil também é de caráter contratual, ou seja, de que tipo é o vínculo que une as pessoas como súditos comuns de um corpo de leis. Ele chama a isso um ato de associação.

A crítica de K. Marx (1818-1883) ao contratualismo de Rousseau tem origem no fato de que apesar de ter afirmado que não havia transferido para o estado de natureza idéias que foram adquiridas em sociedade, Rousseau utiliza, não obstante, um quadro de referências que é próprio e diz respeito apenas ao homem burguês, à pequena burguesia²⁶⁵. Certamente não parece ser gratuita a falta de detalhe explícito em Rousseau quanto a este ponto, de onde pode-se presumir que não tenha visto como sendo de caráter contratual o principal elo de união entre pessoas membros de uma única associação civil.

²⁶³ J.-J. Rousseau. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins, 1995. p. 468.

²⁶⁴ J.-J. Rousseau. *Emílio ou da educação*. p. 469.

²⁶⁵ Karl Marx. Ideologia alemã. In: *Obras escogidas*, vol. I. Moscou: Editorial Progreso, 1980. p. 67.

O que parece ser central na idéia de um contrato civil é, em primeiro lugar, que a obrigação seja gerada por meio de um ato voluntário tal como o de prometer (ou dando sinais adequados de que tal ato foi ou será executado). Em segundo, que antes de estabelecer o contrato cada contratante possua algo que negociará (em parte ou no todo) a fim de garantir melhor a sua posse dele e, possivelmente, algumas vantagens adicionais. Portanto, contratar é estabelecer uma relação entre pessoas mediante a qual cada uma é independente da outra e incumbe-se de acomodar e cooperar com essa outra somente para obter vantagem pessoal, entendida em termos de promoção do seu bem estar ainda como pessoa independente, embora precise negociar com a outra. Esta não é a idéia de Rousseau quando se trata de pessoas unidas em sociedade civil.

A vantagem pessoal, entendida em termos de promoção do bem de uma pessoa distinta e não relacionada, é e deve ser transcendida em alguns aspectos importantes para que possa existir uma comunidade justa e proveitosa. Em seu entendimento as pessoas devem, predominantemente, passar a estabelecer relações como membros ativos da ordem política, como cidadãos, não como indivíduos privados cujos principais interesses estão à margem ou em conflito com o bem comum. A condição prévia para a formação de uma associação civil depende da capacidade e da disposição para compartilhar e da promoção e da manutenção de uma vida comum.²⁶⁶

Se as pessoas em sociedade conservam um forte sentimento de que suas próprias vantagens se encontram à margem da lei e da equidade para todos, elas, no mínimo, acabarão desenvolvendo a percepção que as leis nada mais são do que imposições que irão beneficiar pessoas por quem não têm a menor consideração, mas sem os quais não podem passar. Rapidamente isso irá redundar na perversão da lei para a vantagem individual ou de uma corporação, ou na evasão da lei, ou na própria dissolução da associação civil. Honrar e respeitar aqueles a quem se faz a promessa é condição indispensável para se respeitar os termos de uma promessa mútua que nenhum poder ou lei pode impor por si só. Ao menos, isso mostra uma disposição para reconhecer a existência do outro, e a incorporação disso como relevante para os interesses pessoais de cada um.

Dent²⁶⁷ lembra que Rousseau expressa plenamente esses pontos num capítulo de *O contrato social* omitido da versão final, normalmente conhecido como “A sociedade geral da

²⁶⁶ Ver especialmente *O contrato social*, Livro II, capítulo VII, a respeito do Legislador. p. 62.

²⁶⁷ N.H.J. Dent. *Rousseau and respect for persons*. p. 121.

raça humana”²⁶⁸; o *Discurso sobre economia política* também aborda essas questões. Se somos capazes de ver as relações contratuais desse modo, podemos dizer que Rousseau reconhece também que a base para uma sociedade justa e humana pode não ser contratual. Por mais estranho que isso possa parecer, *O contrato social*, na verdade, não tem uma teoria contratual clara e definida, Rousseau afirma que a filiação numa associação civil deve ser vista como voluntária; ninguém se filia e obedece à associação por motivos que nada tenham a ver com a promoção do seu próprio bem, muito embora se possa até dizer que toda a pessoa deve ter uma boa razão para a sua filiação. No entanto, obedecer à associação não quer dizer que a associação foi instituída por um contrato específico feito por essas razões, isto não quer dizer que a manutenção das relações contratuais entre seus membros não venha a se romper e que seus referenciais de direitos e deveres debilitem a sua legitimidade.

Estas questões paralelamente nos permitem afirmar que mais do que uma espécie de teórico do “contrato social”, deve-se assinalar a visão de Rousseau do Estado bom no seguinte: “Não pode haver patriotismo sem liberdade, liberdade sem virtude, virtude sem cidadãos; criem cidadãos e terão tudo do que necessitam; sem eles, não terão mais do que escravos aviltados, dos governantes do Estado para baixo”²⁶⁹.

Neste ponto gostaríamos de voltar às questões com as quais Rousseau começa *O contrato social*: “O homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros (...) Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio que posso resolver esta questão”²⁷⁰.

Como assinala Allan Bloom, eis aqui, em primeiro lugar, a colocação do problema jurídico-político contemporâneo na sua origem e radicalidade. Para Rousseau a garantia da propriedade privada, que inspirou a criação dos Estados modernos, fez com que eles estivessem voltados apenas para a sua própria preservação e, quando muito, para a simples preservação da vida dos seus súditos.²⁷¹

Esse Estado, criado para se auto-preservar, acaba por impor uma maneira de viver exatamente contrária àquela que faria os homens felizes. A posse de bens, a propriedade privada, o dinheiro, passou a ser a medida dos valores e virtudes, isto pode não levar à guerra perpétua hobbesiana, mas destrói os fundamentos da confiança e da sociabilidade espontânea,

²⁶⁸ Ver, em especial, Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 1959-1995. 5 v. Du contract social, v. 3. pp. 284-85.

²⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 1959-1995. 5 v. *Discours sur l'économie politique*, v.3. p. 259. Tradução nossa.

²⁷⁰ J.-J. Rousseau. *O contrato social*. p. 28.

²⁷¹ Allan Bloom. Introdução. In: Rousseau, Jean-Jacques. *Politics and Arts: Letters to D'Alembert and writings for the Theater*. New England University Press, 2004. p. 85.

conduzindo ao egoísmo e a uma cidadania medíocre. Mas como há escassez e as necessidades e os desejos de todos os homens vivendo em sociedade não podem ser satisfeitos, os ricos são protegidos e os pobres oprimidos.

Como o pensamento do sistema proprietário é hegemônico e raramente temos visto a vontade geral do corpo soberano ter sido posta em prática, as pessoas se mostram predispostas ao ceticismo ou à desconfiança a seu respeito, considerando que tal idéia de vontade possa parecer incoerente, utópica ou, ainda, o simples devaneio de um viajante solitário. Para Rousseau a sociedade civil deveria ser um estado de interdependência recíproca entre os homens, mas a instituição de um sistema econômico, político e ideológico, que tem por objetivo garantir a posse privada de bens, impôs que a grande maioria seja forçada a desistir da sua vontade para trabalhar para a satisfação de muito poucos. Uma vez que essa minoria controla a formulação e execução das leis, muitos nem mesmo gozam da proteção, oferecida originalmente pelo contrato, e em razão da qual se supõe que eles entraram na sociedade.

Para Rousseau o único poder legítimo é o poder que se fundamenta no princípio da legitimidade como tal e a idéia da própria lei sobre as vontades particulares. Essa idéia requer o indivíduo apenas como membro da comunidade, como órgão co-participante da vontade geral, mas não em sua essência e existência particular. Não se pode conceder privilégio especial a um indivíduo enquanto indivíduo, ou a uma classe especial, não se pode exigir dele nenhum desempenho especial. Neste sentido a lei não pode reconhecer qualquer prestígio pessoal. Assim, uma ligação que pretende ligar não a todos simplesmente, mas apenas a este ou àquele anula-se a si própria. Não pode, nem deve haver nenhuma exceção no interior do direito e em virtude do direito; ao contrário, toda determinação excepcional à qual cidadãos isolados ou determinadas classes estão submetidos significa a aniquilação da idéia de direito e de Estado. É possível concluir que, segundo Rousseau, numa sociedade justa, a relação entre o particular e o público só pode ser pensada se o particular for tomado como parte do todo. Neste caso, os direitos individuais não podem ser inalienáveis. Numa sociedade justa todos os direitos individuais já foram alienados no momento da constituição do Estado. Mas, essa alienação dos direitos só tem sentido se for feita à comunidade toda e não a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos. Ou seja, alienamos nossos direitos naturais não à vontade de um outro, mas a nós mesmos como partes de um todo. Essa é a condição da liberdade.²⁷²

Para Rousseau, a desigualdade da propriedade é um fato que o homem pode aceitar, do mesmo modo que tem que aceitar a distribuição diferente das habilidades e forças físicas e

²⁷² Milton Meira do Nascimento. Reivindicar direitos segundo Rousseau. In: Quirino, Célia Galvão et all. (orgs.) *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Edusp/ Fapesp, 1998. pp. 130-131.

dos dons espirituais. Em parte alguma o Estado é concebido por Rousseau como mero Estado de bem-estar social; para ele o Estado não é simplesmente o “distribuidor de bem-aventurança” como para a maioria dos enciclopedistas. Por isso, não garante ao indivíduo a mesma proporção de bens, mas assegura-lhes exclusivamente a proporção equilibrada de direitos e deveres. Por conseguinte, o Estado está autorizado a intervir na propriedade à medida que a disparidade da posse coloque em perigo a igualdade dos sujeitos jurídicos – e condene classes isoladas de cidadãos à completa dependência econômica, ameaçando assim tornar-se um brinquedo nas mãos dos ricos e poderosos. Neste caso, o Estado pode e deve intervir; através de leis apropriadas, como por exemplo, através de determinadas restrições à sucessão dos herdeiros, com o objetivo de tentar produzir um equilíbrio das forças econômicas. A exigência de Rousseau não vai muito além disso, mas considera como a verdadeira característica da sociedade em que vive o fato de que em toda parte poucos indivíduos se serviram da desigualdade econômica para, baseado nela, instituir o despotismo e a tirania política mais implacável.

Embora tenha usado essa palavra apenas uma vez em toda sua obra – mais exatamente no *Projeto de paz perpétua do abade de Saint-Pierre*, quando argumentava sobre o estado de beligerância existente entre os povos que compunham a Europa –, a compreensão intuitiva da natureza política da idéia de fraternidade é central para o entendimento da sua posição sobre muitas questões a respeito do indivíduo, da sociedade e do Estado.²⁷³

Nesta mesma linha de preocupação, John Stuart Mill afirma: “todos os que recebem a proteção da sociedade lhe devem uma retribuição por tal benefício, e o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um esteja obrigado a observar uma certa linha de conduta para com os demais²⁷⁴”. Ou seja, Mill, como veremos em seguida, terá que enfrentar, na teoria e na prática, uma questão clássica posta por Rousseau na agenda dos liberais: como é possível operar, legitimamente, a passagem da condição de liberdade natural para a das restrições impostas pela sociedade política?

²⁷³ “A voir, d’un autre côté, les dissensions perpétuelles, les brigandages, les usurpations, les revoltes, les guerres, les meurtres, qui désolent journellement ce respectable séjour des sages, ce brillant asile des sciences et des arts; à considérer nos beaux discours les maximes et de cruauté dans les actions, une religion si douce et une si sanguinaire intolérance, une politique si sage dans les livres et si dure dans la pratique, des chefs si bienfaisants et des peuples si misérables, des gouvernements si moderés et des guerres si cruelles: on sait à peine comment concilier ces étrangers contrariétés; et cette *fraternité* prétendue des peuples de l’Europe ne semble être qu’un nom de dérision, pour exprimer avec ironie leur mutuelle animosité.” Ver: J.-J. Rousseau. *Projet de paix perpétuelle de l’abbé de Saint-Pierre*. In: *Oeuvres complètes*, vol. 2. Paris: Éditions du Seuil, 1971. p. 336.

(gn)

²⁷⁴ J. S. Mill. *A liberdade*. p. 115.

3.2 John Stuart Mill (1806-1873)

O sucesso de *Um exame da filosofia de sir William Hamilton* de Mill é um dado crucial para se compreender o desenvolvimento da concepção contemporânea da Filosofia Moderna nos Estados Unidos da América, mas não foi para Mill um sucesso pessoal. Pelo aspecto negativo, não apenas destruiu Hamilton, mas também arruinou a credibilidade de toda a réplica escocesa a Hume. Mill deixou apenas Locke de pé.²⁷⁵

3.2.1 A liberdade

Podemos afirmar que Mill considerava que o ensaio *A liberdade* era sua obra composta com maior cuidado e a que ficaria para a posteridade. Isso pode ser percebido com mais propriedade se consideramos a importância do livro no contexto de sua filosofia da história e de sua teoria do Estado.

Assim como a obediência e o trabalho eram as condições principais do progresso humano em etapas anteriores do desenvolvimento humano, no período civilizado, já tendo sido devidamente assimiladas a obediência e o trabalho, a condição necessária para o progresso posterior é a liberdade. Como já foi dito, Mill acreditava no avanço da sociedade de etapas inferiores para etapas superiores de civilização e via como a última etapa política desse processo a implantação de uma democracia representativa. No entanto, Mill não acreditava no surgimento da democracia representativa como uma utopia. Não apenas alertava para a possibilidade sempre presente de um retrocesso, contra a qual a sociedade deveria lutar continuamente, mas também para a tendência ao endurecimento dos movimentos reformistas mais idealistas, formando-se sistemas dogmáticos que tenderiam a impor o conformismo, inibindo todo o progresso futuro.

A teoria da liberdade exposta por Mill está longe de ser uma doutrina universal que possa ser aplicada a todos os povos e em todos os tempos. Ao contrário, só tem utilidade prática quando a sociedade passa a ser mais importante que o Estado. Ou seja, enquanto houver uma evidente oposição entre os interesses de governantes e governados, o progresso da humanidade exigirá que os homens trabalhem para alcançar as condições do governo representativo. Uma vez alcançadas essas condições, poderá surgir uma democracia

²⁷⁵ Bruce Kuklick. Siete pensadores y como crecieron: Descartes, Espinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant. In: Rorty, R.; Schneewind, J. B.; Skinner, Q. (orgs.) *La filosofía en la historia*. Barcelona: Paidós, 1990. p. 157.

representativa na qual desapareça a oposição entre governantes e governados, pois os governantes representarão os interesses dos governados. Essa condição possibilita a liberdade do indivíduo, mas não a garante.

O problema das subseqüentes etapas de progresso é impedir que o indivíduo seja oprimido pela massa da humanidade, cada dia mais poderosa. O fato de que a sociedade se livre das garras de um governo em benefício de alguns que acreditam na sociedade, na grande massa do povo, cria uma ameaça nova e mais perigosa à liberdade individual. Ao enfrentar esse novo problema, Mill acredita que está pensando no futuro. O avanço para a civilização exige freios à liberdade individual, mas o progresso da civilização exige que se libere o indivíduo dessas restrições. “Cada um é o guardião adequado de sua própria saúde, seja física, mental ou espiritual. A humanidade ganha mais tolerando que cada um viva conforme o que lhe parece bom do que compelindo cada um a viver conforme pareça bom ao restante”.²⁷⁶

Segundo Mill, o que é necessário é um princípio que defina a esfera da liberdade individual de tal modo que não impeça ao governo cumprir suas obrigações de promover o progresso da sociedade. Este princípio está fundamentado em sua teoria moral: o valor final é a felicidade dos indivíduos, e onde melhor os indivíduos podem alcançar sua felicidade é em uma sociedade civilizada, que os deixe em liberdade para alcançar seus interesses com seus próprios talentos, desenvolvidos por meio de um sistema educacional adequado. Essa proposta traz a suposição do valor da individualidade, do desenvolvimento individual, tanto para cada pessoa, quanto para o progresso da sociedade: para o indivíduo, uma vez estabelecidas as condições de livre desenvolvimento, ou seja, a civilização e o governo representativo; para a sociedade, porque o progresso da civilização depende dos questionamentos que só podem ser feitas por aqueles que pensam por si mesmos.

O homem civilizado, segundo Mill, é aquele que age de acordo com seu pensamento, e que faz todo o esforço para compreender. Esse modelo socrático não pretende ser apenas para os poucos que têm tendências filosóficas, mas para todos os homens, na medida em que sejam capazes de alcançá-lo.

Essa, portanto, a região apropriada da liberdade humana. Abarca, primeiramente, o foro íntimo, exigindo liberdade de consciência no sentido mais amplo da palavra: liberdade de pensamento e de sentimento, absoluta independência de opinião e de sentimento em todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos.²⁷⁷

²⁷⁶ J. S. Mill. *A liberdade*. p. 22.

²⁷⁷ J. S. Mill. *A liberdade*. p. 21.

Uma pergunta então surge sobre as condições em que a sociedade pode avançar para alcançar este objetivo. A moderação é a condição principal de parte dos indivíduos na sociedade, e a teoria de Mill sobre a liberdade é uma tentativa para detalhar, em termos práticos, o que é necessário para se alcançar a moderação. É fundamental, em primeiro lugar, que cada indivíduo, grupo de indivíduos, o governo e a massa do povo se contenham em imiscuir-se no pensamento, na expressão e na ação de qualquer um. Este é o princípio básico da liberdade.

Aplicada em abstrato e em absoluto, a não intervenção radical na vida dos indivíduos tornaria impossível qualquer governo e toda sociedade organizada. Na realidade é um princípio anarquista. Na sua aplicação prática, Mill o condiciona ao reconhecer que embora o pensamento deva ser absolutamente livre, a liberdade de ação dos indivíduos deve ser limitada para a segurança da sociedade. O argumento de Mill é que o indivíduo pertence a si mesmo e está submetido apenas a um controle social com o objetivo de impedir que provoque danos aos outros indivíduos. A sociedade é soberana sobre os atos daqueles que interferem sobre os demais e o homem é soberano sobre si mesmo. Se os pensamentos do indivíduo são parte de si mesmo, o princípio exige que a sociedade não exerça qualquer controle sobre eles²⁷⁸.

Poderíamos supor, no entanto, que a expressão pública dos pensamentos privados estaria em uma categoria diferente, a das ações. Mill reconhece que é assim em alguns casos excepcionais, mas em termos gerais acredita que a expressão exige a mesma liberdade absoluta que o pensamento, pelas seguintes razões: a expressão está relacionada tão diretamente com o pensamento que a restrição à expressão se converteria, de fato, em restrição ao pensamento; a pretensão de ter direito de sufocar a expressão de opiniões na sociedade, ou seja, a aspiração ao direito de limitar a liberdade de expressão pressuporia uma infalibilidade da parte de quem tivesse essa pretensão. Ninguém pode aspirar legitimamente à infalibilidade e, portanto, a idéia de Mill é de que ninguém pode aspirar com legitimidade o direito de suprimir qualquer opinião. Pelo contrário, a sociedade tem tudo a ganhar e nada a perder com a liberdade absoluta de expressão.

Pode ser correta uma opinião mal vista, caso em que o resto da humanidade pode aprender algo da opinião do dissidente, e ainda assim seria sustentável mesmo que essa opinião fosse parte verdadeira e parte falsa. E mesmo que a opinião do dissidente fosse

²⁷⁸ Aqui é preciso esclarecer que Mill não está falando sobre um grupo qualquer de pessoas, mas sobre um grupo de cidadãos que foram educados no sentido de valorizar a responsabilidade pública. Explicitamente, exclui as crianças e os selvagens.

completamente falsa, a sociedade sairia ganhando quando permitisse que fosse expressa. A sociedade seria mantida em alerta diante dos motivos de sua própria opinião (certa), a qual seria convertida em dogma morto se não fosse desafiada; e a instrução do dissidente errado sempre seria uma possibilidade.

Não basta, portanto, a proteção contra a tirania do magistrado; é necessária também a proteção contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes, contra a tendência da sociedade a impor, por meios outros que não o das penalidades civis, as próprias idéias e práticas, como regra de conduta aos que delas dissentem; a aguilhoar o desenvolvimento e, se possível, a impedir a formação de qualquer individualidade em desacordo com seus métodos, compelindo todos os tipos humanos a conformar-se ao seu modelo. Há um limite para a interferência legítima da opinião coletiva sobre a independência individual, e encontrar esse limite, guardando-o de invasões, é tão indispensável à boa condição dos negócios humanos como a proteção contra o despotismo político.²⁷⁹

Mas, os que não vivem à altura das regras do jogo não têm tais direitos. É importante lembrar aqui que o enfoque de Mill ao problema dos limites à liberdade de expressão pública em sociedade pressupõe um público adulto, que sustente uma discussão de forma educada e civilizada. É necessário que sejam contidos, assim como aqueles cujas ações causam danos a outros indivíduos da sociedade. Fica implícito o princípio de que enquanto a discussão se limita à discussão deve ser permitida a liberdade absoluta, mas quando da discussão se passa à ação, deve ser tratada como ação.

Admite-se, em geral, que as ações não podem ser tão livres como as opiniões. As ações não devem ser limitadas desde que não provoquem danos a outros. Neste ponto Mill é extremamente cuidadoso, assegurando-se de que esta regra não se transforme numa restrição da liberdade de ação. Quando os homens consentem na ação por meio da qual são prejudicados, tal ação não deve ser alvo de preocupação da sociedade. A responsabilidade da prova, geralmente, recai sobre a sociedade, para que ela mostre que a ação do indivíduo é nociva e não sobre o indivíduo para mostrar que é inofensiva. Quando se é um indivíduo adulto, o perigo de prejudicar-se a si mesmo não é motivo para que o governo intervenha. Pode-se chamar a atenção do indivíduo nesta circunstância, mas não exercer qualquer coerção contra ele.

Assegurar a todas as pessoas a independência completa e a liberdade de ação deve ser o objetivo principal da ação social. Particularmente isso inclui a liberdade de satisfazer os gostos e dedicar-se a atividades pessoais, assim como a liberdade de associação, desde que

²⁷⁹ J. S. Mill. *A liberdade*. pp. 10-11.

nada disso provoque danos a quem quer que seja. Deve-se estimular os homens em sociedade a utilizar sua liberdade para que se desenvolvam moral e intelectualmente por meio da educação nas virtudes para consigo mesmo. Tornam-se objeto de admiração caso consigam isso, mas em caso contrário tornam-se objeto de desprezo. No entanto, nem a sociedade nem o governo devem se imiscuir em suas vidas a menos que não cumpram alguma obrigação social que esteja fixada, em última instância, no princípio utilitarista da maior felicidade para o maior número. Mill nos dá uma resposta parcial em termos práticos à objeção de que é difícil, senão impossível, diferenciar entre essa parte da vida de uma pessoa que apenas concerne a si mesmo e a parte que concerne à sociedade. Se a base da objeção é que muitas ações aparentemente privadas causam danos a outros, Mill replica que na medida em que causam danos a outros devem ser castigadas. Em nome da maior liberdade, o dano ou injúria a outros devem ser castigados, mas o dano simplesmente contingente deve ser tolerado.

É nesses termos que Mill discute sobre o lucro, sobre a ingestão de bebidas fermentadas, sobre a venda de venenos, a poligamia, o jogo e outras ações que foram objeto de restrições legais. Entende que não há uma aplicação mecânica de seus princípios básicos, mas insiste que são as únicas orientações apropriadas para corrigir a política social.

Reafirmando os argumentos a favor da iniciativa individual, sobre a restrição social, Mill conclui que quase todas as coisas são mais bem feitas quando são feitas por indivíduos que por governos. Quanto maior a ação governamental, maior a ameaça para a liberdade, pois a ação individual promove a educação mental do indivíduo, o que não acontece com a ação governamental.

3.2.2 Senso moral e política

Como veremos adiante, a filosofia da história adotada por Mill exigiu uma revisão da teoria ética do utilitarismo, na medida em que ela se aplicava à política.²⁸⁰ Para os primeiros utilitaristas, a finalidade do Estado era promover o bem estar dos indivíduos que integravam o Estado, e esse bem estar era definido em termos hedonistas como o máximo de prazer alcançável com o mínimo de dor. O governo, deste modo, era considerado um agente para aumentar o prazer e reduzir a dor. No princípio, não há dúvida de que Mill aceitou esta idéia, mas em seguida a considerou inadequada tanto por descuidar de um aspecto da natureza humana como por não compreender os aspectos que incluía.

²⁸⁰ J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 241.

É necessário repetir mais uma vez aquilo que os adversários do utilitarismo raramente fazem o favor de reconhecer: a felicidade que os utilitaristas adotaram como padrão do que é certo na conduta não é a do próprio agente, mas a de todos os envolvidos. Assim, entre sua própria felicidade e a de outros, o utilitarismo exige que o indivíduo seja não apenas estritamente imparcial como um espectador desinteressado e benevolente. No preceito de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética da utilidade. Fazer aos outros o que gostaria que lhe fizessem e amar ao próximo como a si mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista.²⁸¹

Em *Utilitarismo*, o peso do argumento de Mill é dirigido contra os intuicionistas que, como acreditava, afirmavam que a diferença entre os pactos justos e injustos, ou entre os princípios morais corretos e incorretos podia se conhecer *a priori*. Mill rejeitou essa idéia e sustentou que o princípio fundamental da moral é conhecido por experiência.

A teoria de Bentham é revista por Mill no decorrer de sua intenção de responder às objeções específicas colocadas na primeira versão do utilitarismo. O que mais o preocupava era a objeção de que o utilitarismo adotava uma visão muito rasa da vida humana, sem diferenciar uma vida própria aos animais de uma vida apropriada aos homens. Em resposta a isso, Mill introduziu uma diferenciação qualitativa entre os prazeres para complementar as diferenciações quantitativas de Bentham e remete estas diferenciações qualitativas até ao antigo epicurismo. Quaisquer que sejam as considerações quantitativas ou circunstanciais, alguns prazeres, principalmente os mentais e espirituais, são superiores aos prazeres do corpo. A felicidade, desse modo, não apenas requereria uma vida de prazer sem dor, mas também de alcançar os prazeres superiores, mesmo que com o custo de dor e do sacrifício dos prazeres inferiores.

Em três aspectos este ponto de vista é significativo para a filosofia política de Mill. Em primeiro lugar, está relacionado com a sua teoria do progresso humano. Uma sociedade em que o povo procura os prazeres superiores está mais evoluída que outra em que isso não acontece. Assim, incentivar a procura dos prazeres superiores é, ao mesmo tempo, incentivar o progresso dessa sociedade. Segundo Mill, em segundo lugar, a dedicação aos prazeres superiores requer liberdade social, de forma que apenas uma sociedade livre poderá ser civilizada. Em terceiro lugar, os homens podem viver em união na medida em que desenvolvam realizações superiores e por meio dos prazeres superiores. O problema do governo fica resolvido, dessa maneira, em parte pela busca dos prazeres superiores, por que os traços de caráter que se desenvolvem a partir daí são os mesmos traços de caráter que são

²⁸¹ J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 202.

necessários para alcançar a melhor forma de organização política. A ciência, realização suprema da vida intelectual, requer apenas essa objetividade e o desinteresse que o homem precisa para ser cidadão no melhor tipo de Estado e, portanto, para ser verdadeiramente um indivíduo moral.

Embora esteja presente na afirmação de Mill o núcleo da formulação utilitarista de que são corretas aquelas ações, individuais ou sociais, que produzem a maior felicidade do maior número de pessoas, esse núcleo foi tão modificado que a teoria resultante dessa modificação apresenta interpretações diferentes das do utilitarismo original.

A existência do governo não se justifica apenas para produzir o máximo desse tipo de prazer que, eventualmente, seus cidadãos preferem. Alguns tipos de prazer são melhores que outros e o governo, ao contrário, tem a responsabilidade de educar seus cidadãos de forma que busquem os prazeres mais elevados em lugar dos mais rasos.

Seja ela responsabilidade dos governos ou dos indivíduos particulares²⁸², a educação moral é uma das responsabilidades da sociedade boa; e a educação moral deve ser dirigida ao homem como animal que busca prazeres, mas como um ser que procura o progresso.

Para a aplicação política da sua teoria ética, outras diferenciações são importantes. O indivíduo é anterior ao Estado, mas, segundo Mill, não o indivíduo tal como é, mas o indivíduo que pode chegar a ser desde que tenha uma educação adequada em uma sociedade bem organizada. Isso não significa que Mill considere uma ordenação da vida humana que sirva de modelo para todos os homens, mas que há uma grande variedade de potenciais no ser humano e que a sociedade deve propiciar as condições em que cada um possa desenvolver seus talentos especiais, colocando-os à disposição da comunidade. Viver numa sociedade que lhe ofereça a oportunidade de empregar ativamente seus talentos é a melhor maneira que o homem tem para isso.

No aspecto moral, Mill considera que a vida ativa é superior a uma vida passiva nos diferentes níveis de realização humana. Por conseqüência, o governo que incentiva a participação ativa de todos os cidadãos deve ser considerado melhor, apesar dos problemas que possam surgir como conseqüência disso, que aquele governo que pode ser até mais organizado, mas que aliena seus cidadãos e os obriga a ser passivamente obedientes às ordens, qualquer que seja a moralidade e a justiça dessas ordens, de um grupo dirigente.

²⁸² Mill parece preferir os particulares ao Estado.

3.2.3 A democracia representativa

É com a reapresentação de uma antiga pergunta sobre se o governo existe por natureza ou por convenção que J. S. Mill começa seu mais ambicioso ensaio de filosofia política, *Considerações sobre o governo representativo*²⁸³. Mill considera que esta é uma pergunta concernente às formas de governo. As opções são ilimitadas se os governos existem por convenção, mas se os governos existem por natureza então não há opção possível. Assinalando três condições que todo povo deve satisfazer para que um sistema particular de governo possa ser considerado vitorioso, Mill recusa ambas as posições e se esforça para mostrar o elemento de verdade que existe em cada uma: o povo deve estar disposto a aceitá-lo; a fazer o que seja necessário para preservá-lo e fazer o que seja necessário para permitir que o governo alcance seus objetivos. As condições favoráveis para o estabelecimento e a manutenção de sistemas particulares de governo podem ser o resultado, até certo ponto, da educação do povo e, respeitados os limites fixados por essas condições, a forma específica de governo será obtida por processos de escolha.

Entre várias possibilidades, a escolha de uma forma de governo deverá ser orientada pela compreensão do objetivo ou dos objetivos do governo. Mill conclui, depois de comparar algumas opiniões sobre isso, que a opinião sustentada pela maioria dos utilitaristas é a de que os governos existem para manter a ordem e promover o progresso da sociedade. Já que para promover o progresso da sociedade é necessário que se mantenha a ordem, ou seja, a segurança dos cidadãos e das instituições, isso lhe parece redundante. Por essa razão Mill estaria propenso a afirmar que promover o progresso é o único fim do governo, mas faria isso com certa reserva, pois ao dizer isso não se enfatizaria a necessidade, não menos importante, de se prevenir contra o risco do retrocesso na esfera política.

Reconhecer que a suposta antítese entre ordem e progresso não é mais que o reflexo de uma antítese psicológica mais profunda entre dois tipos de caráter humano, é a maneira mais apropriada de se chegar aos requisitos necessários a uma forma de governo: o tipo em que predomina a prudência e aquele em que é dominante a audácia. Aquele que obtém o progresso com base na ordem, o bom governo, exige a presença de homens dos dois tipos para que se obtenha um equilíbrio. Não é necessário um dispositivo constitucional para isso, mas deve-se estar seguro que nenhum dos dois tipos será eliminado pelo outro. As qualidades dos seres humanos sobre os quais se exerce o governo são fundamentais, e isso se apresenta em duas

²⁸³ J. S. Mill. *Utilitarianism, On liberty and representative government*. Londres: Dent & Sons, 1968.

perspectivas: a primeira é que o bom governo deve promover a virtude e a inteligência do povo; a outra é a possibilidade de que o governo seja capaz de aproveitar as boas qualidades da população. Em outras palavras, o objetivo do governo é melhorar o povo, e os meios para se obter isso são fazer um bom uso de suas melhores qualidades e educá-lo.

Assim, a teoria moral de Mill se aproxima da base de sua teoria política e ambas estão apoiadas na sua versão sobre as etapas do progresso social. Mesmo que Mill reconheça que o governo deve se responsabilizar sobre os assuntos que dizem respeito à comunidade, é mais importante ainda sua responsabilidade de desenvolver o povo. Em primeiro lugar, a norma de sua eficácia é a eficiência e as normas de eficiência são as mesmas para todas as formas de governo. As normas da eficácia de um governo na educação do povo são mais complicadas e dependem da etapa de desenvolvimento em que se encontra o povo. As lições mais fáceis são as primeiras, e isso pressupõe que sem o domínio dessas não será possível passar para as seguintes. Assim como há uma ordem natural na educação de um indivíduo, também há uma ordem natural na educação do povo.

A obediência é a primeira lição se a condição pré-civilizada é a barbárie, o trabalho a seguinte e a formação do governo é o último passo. Uma contínua linha de desenvolvimento da escravidão à formação de um governo próprio é vista por Mill, cada etapa sendo preparada pela aprendizagem de uma lição específica, ou seja, pela aquisição de um novo traço de caráter pela população em geral. A norma da melhor forma de governo para qualquer povo, deixando de lado o aspecto administrativo do governo, é aquela que ofereça o necessário para que seja ensinada a lição que deve ser aprendida pelo povo, se este deseja passar à etapa seguinte, mais avançada, e não aquela forma de governo que dificulte o povo superar as etapas depois de uma preparação apropriada para se alcançar o próximo passo.

Se o seu objetivo era melhorar, neste contexto podemos compreender o conceito que Mill tem do despotismo como um modo de governo legítimo para os bárbaros. Esta seqüência encadeada de passos implica culminar com a melhor forma de governo. Ainda segundo Mill, uma forma que, se existirem as condições necessárias, promoveria, mais que qualquer outra, não apenas uma forma de promoção humana, mas todas as formas e graus de promoção dos homens. Isso poderá ser encontrado em algumas variantes do sistema representativo, afirma.

Apenas o despotismo benevolente concorre com o governo representativo ao título da melhor forma de política. Mill também apresenta vários argumentos decisivos contra a forma de governo absoluto liderado por um indivíduo, intelectual e moralmente superior, apesar de, antes disso, considerar em detalhes os benefícios que podem ser encontrados nesse tipo de governo.

Com origem nas teorias de Bentham, um deles é baseado no princípio de que os direitos e interesses de qualquer pessoa só estarão assegurados contra sua violação quando essa pessoa estiver disposta a defendê-los e é capaz de fazer isso. Mesmo em um despotismo benevolente, contudo, os direitos dos homens não estarão seguros, pois dependem em grande medida da garantia do déspota. Embora admita que alguns déspotas esclarecidos em alguns casos possam criar mecanismos de proteção a esses direitos, sendo como é a natureza humana não se pode confiar nesses mecanismos em um governo despótico. Esse argumento, que nos mostram que os povos livres prosperaram mais que os povos que viveram sob governos despóticos, vem acompanhado de testemunhos históricos.

A excelência intelectual, prática e moral, os melhores objetivos que o Estado deve esforçar-se para cultivar entre seus cidadãos, são, todos eles, produto de um caráter ativo. O despotismo exige obediência por parte do conjunto de cidadãos, ou seja, passividade. O argumento chega à raiz da teoria de Mill.

Então o que teríamos? Um homem de capacidade mental sobre-humana orientando todas as tarefas de um povo mentalmente passivo. A sua passividade está implícita na própria idéia de poder absoluto. A nação e os indivíduos que a compõem não opinam sobre seu destino. Não exercitam qualquer vontade que diga respeito aos seus interesses coletivos. Tudo é decidido por uma vontade que não é a sua e cuja desobediência será para eles legalmente um crime. Que espécie de seres humanos pode ser formada sob um regime como esse?²⁸⁴

Mesmo que o despotismo possa ser apropriado onde um povo tenha que aprender a cultivar a obediência, desse modo, para avançar em direção às etapas seguintes de civilização será necessária a implantação de um governo popular. O governo popular, portanto, parece ser a forma de governo ideal por duas razões: promove o desenvolvimento moral e intelectual da sociedade e protege os direitos dos indivíduos.

Não há nenhuma dificuldade em demonstrar que a melhor forma de governo é aquela na qual a soberania, ou o poder superior de controle, cabe de direito ao conjunto da comunidade; aquela em que todo cidadão não apenas tem uma voz no exercício do poder superior, mas também é convocado, ao menos ocasionalmente, para fazer parte ativa do governo, por meio do desempenho de alguma atividade no governo, local ou geral.²⁸⁵

²⁸⁴ J. S. Mill. *Utilitarianism, On liberty and representative government*. p. 203.

²⁸⁵ J. S. Mill. *Utilitarianism, On liberty and representative government*. p. 206.

Em seguida, Mill avança em sua argumentação: para ele, o supremo desenvolvimento dos indivíduos também está baseado em uma civilização avançada, que só é possível em Estados de grandes dimensões. Por sua vez, o governo popular só é possível em Estados pequenos. A democracia representativa é a maior aproximação do governo popular que se pratica em Estados pequenos e que seja aplicável aos Estados grandes, ou seja, o governo representativo.

Sua existência depende das três condições já mencionadas, ao lado de um grau de maturidade que viabilize na prática essa forma de autogoverno, pois não apenas o governo representativo tem a melhor estrutura, mas também pode ser estabelecido no mundo moderno. Outra forma de governo será mais apropriada onde o povo ainda tiver que aprender alguma lição, por exemplo: poderá aprender a obediência com mais facilidade de um caudilho militar ou de um rei que lhes possa ensinar a superar este momento que o impede de unir-se com outras cidades ou regiões para se estabelecer a autoridade central, que é um pressuposto do governo representativo. Segundo Mill, apesar de defeitos como esse, que não eram problemas na Inglaterra de sua época, um governo representativo constituído da devida forma seria aquele que mais ajudaria o povo a alcançar a próxima etapa da sociedade.

A partir de todas essas considerações, fica evidente que o único governo capaz de satisfazer totalmente todas as exigências do Estado social é aquele no qual todo o povo participa; que toda a participação, mesmo que seja na mais humilde função pública, é útil; que a participação deve ser, em qualquer lugar, tão ampla quanto o permitir o grau geral de desenvolvimento da comunidade; e que não é possível, em última instância, aspirar por nada menos do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano do Estado. Mas como, nas comunidades que extrapolam as proporções de uma pequena vila, é impossível a participação pessoal de todos, a não ser numa parcela muito pequena dos negócios públicos, o tipo ideal de um governo perfeito só pode ser o governo representativo.²⁸⁶

Apesar de tudo, a constituição adequada de uma democracia representativa não é uma coisa simples, basta ver que nos tempos de Mill nenhuma sociedade apresentava essa forma acabada de governo e o papel da representação no governo não tinha sido devidamente debatido. Ao se conceber um governo representativo, o erro habitual, segundo Mill, consistia em defender que os representantes do povo deviam se transformar em governantes. As atividades especializadas do governo – executivas, legislativas e judiciais – exigem pessoas com experiência e que estejam bem preparadas para exercê-las. O povo não está qualificado para fazer essa seleção. Pode-se concluir daí que Mill acredita em um governo de

²⁸⁶ J. S. Mill. *Utilitarianism, On liberty and representative government*. p. 218.

especialistas. Apesar disso, todo governo tem um poder decisório final e, em uma democracia, este poder deve estar situado no povo. Não sendo capaz de exercer esse poder, o povo pode supervisionar as operações do governo, em nome do interesse público, por meio dos deputados eleitos periodicamente. Os representantes não são o governo, mas, segundo Mill, são aqueles que atuam para que o povo possa controlar o governo.

Mill considera o parlamento principalmente como um corpo deliberativo. Um parlamento de representantes eleitos servirá como supervisor do governo em nome do interesse público. Sua função seria indicar as necessidades, ser um órgão das demandas populares e lugar das discussões e exposição pública de todas as opiniões relacionadas ao interesse comum, por conter uma mostra proporcional de cada um que tenha o direito a uma voz nos negócios públicos.

Note-se que a “democracia representativa” proposta por Mill está em desacordo com as etapas da democracia no sentido liberal do termo: o governo pelo povo. O governo de especialistas supervisionados pelos representantes do povo é diferente do governo formado pelos representantes do povo. Essa idéia é defendida por Mill não apenas por considerações práticas, mas por acreditar que embora a justiça exija democracia, uma democracia sem freios pode ser tão tirânica como uma monarquia absoluta.

A boa operação da democracia representativa, além disso, exige condições não necessariamente requeridas por outros sistemas de governo. É necessário conservar um saudável equilíbrio entre o corpo representativo e os corpos que na realidade governam. Se, por um lado, um corpo representativo muito poderoso dificultará o governo no cumprimento de suas funções, por outro, um demasiadamente frágil será incapaz de conter os que governam. O corpo representativo pode não ter a capacidade mental necessária para desempenhar seu trabalho. Os interesses particulares que não sejam idênticos aos interesses da comunidade, dessa forma, podem se tornar predominantes. Embora sejam mais freqüentes nas monarquias e aristocracias, essas dificuldades podem estar presentes em qualquer formação política, e, por meio de instituições apropriadas este perigo pode ser reduzido a um mínimo em um sistema representativo. Para se construir a melhor democracia representativa²⁸⁷, Mill dedica-se também a descrever algumas disposições específicas.

Para conseguir formar especialistas capazes de desempenhar as funções governamentais a técnica das melhores monarquias e aristocracias consistiu em criar uma burocracia. Mas, ao reprimir a individualidade de seus componentes, a burocracia tende a cair

²⁸⁷ J. S. Mill. *Utilitarianism, On liberty and representative government*. p. 240.

na rotina e se transformar num sistema gerido por uma mediocridade especializada. Ao capacitar o homem de gênio original a romper a barreira da mediocridade institucionalizada, apenas o governo popular é capaz de manter vivos alguns interesses antagônicos na comunidade, estimulando a criatividade e a iniciativa individual. A liberdade que o sistema representativo produz, no entanto, deve ser combinado com iniciativas e atitudes qualificadas. Os especialistas governam, mas com a supervisão dos representantes do povo. A diferença entre governar e supervisionar, que está na base do sistema de Mill, produz essa combinação virtuosa.

Sem capacitação não é possível resolver os difíceis problemas de governo em uma sociedade livre. Sem democracia não há segurança para o bom governo, ou seja, para a proteção dos direitos dos cidadãos. A proposta específica de Mill, de reformar o governo representativo então existente, pode ser interpretada como a possibilidade de se obter o estabelecimento de uma democracia eficiente.

Se democracia significa governo para todos por meio de uma maioria, única que tem representação, isto acaba por frustrar os fins da democracia, pois a minoria, sem representantes, não tem qualquer segurança de que seus direitos serão protegidos e a maioria se encontrará em posição de sempre favorecer aos seus próprios interesses. Mill considera que a atual concepção de democracia é baseada em uma interpretação equivocada do governo da maioria. O governo da maioria que sempre decide em seu próprio interesse é, no mesmo grau, um governo tão desigual quanto o governo de uma minoria privilegiada. Por exemplo: Mill teme que um corpo representativo que represente apenas os interesses da classe operária colocará em perigo os direitos de propriedade dos ricos, prejudicando a economia da nação.

Portanto, não deixa de ser importante a limitação do poder do governo sobre os indivíduos, mesmo quando os detentores do poder prestam regularmente contas à comunidade, isto é, a seu partido mais forte. Esse modo de ver as coisas, recomendando-se igualmente à inteligência dos pensadores e à tendência das classes importantes na sociedade européia para cujos reais ou supostos interesses a democracia é hostil, não encontra dificuldade em se estabelecer; e agora nas especulações políticas geralmente se inclui a “tirania da maioria” como um dos males contra os quais a sociedade exige proteção.²⁸⁸

A democracia autêntica, por outro lado, é o governo de todos por todos, representados igualmente. A falsa democracia, o sistema existente, se caracteriza por uma representação desequilibrada formada por aqueles que representam o partido majoritário, que se aliam ao

²⁸⁸ J. S. Mill. *A liberdade*. pp. 9-10.

candidato eleito, e por aqueles que votaram no partido perdedor. Um grupo governante medíocre e incompetente se produz com a ausência de uma voz convincente de oposição à maioria no corpo representativo.

Cada eleitor votaria em uma série de candidatos, assinalando suas principais opções (primeira, segunda, terceira, etc.). Quando um candidato obtivesse o número suficiente de votos, o restante dos seus votos seria distribuído para os candidatos subsequentes segundo a ordem de opções. Dessa forma, cada voto seria válido para quem fosse eleito. Cada eleitor teria ao menos um candidato que o representasse. Mill acreditava na proposta da representação pessoal, que proporcionaria melhores meios para dar representação a cada um dos eleitores. No sistema de representação pessoal cada voto teria valor e o representante eleito teria a responsabilidade de pensar e discutir os assuntos públicos para o benefício de todos, sem limitar-se a refletir as opiniões dos seus eleitores. Mill acreditava que o sistema então existente, no qual uma maioria em um distrito geográfico determinava a representação do distrito, marginalizava os eleitores dos candidatos derrotados.

Mill defendia que sem uma representação pessoal o voto universal conduziria a uma tirania da maioria, enquanto os utilitaristas supuseram que a extensão do direito de voto garantiria, por si só, a defesa dos interesses de todos. Os utilitaristas acreditavam que os pobres escolheriam os melhores para representá-los, Mill não foi tão otimista quanto a isso. Ao contrário, defendeu que era necessário que se adotassem medidas especiais para impedir que as opiniões das classes médias e altas fossem sufocadas por um dilúvio de votos das classes pobres. Mas isso não era o bastante para Mill. Para dar aos homens cultos um peso ainda maior, propôs um voto com valor especial para os profissionais que tivessem maior responsabilidade na comunidade. O sistema de representação pessoal impediria o governo dos ignorantes na medida em que permitia aos homens educados e instruídos de todas as partes da nação canalizar seus votos para assegurar a eleição dos seus candidatos. O sistema de votação plural funciona como um freio à democracia e indica a força da convicção de Mill sobre os riscos da democracia irrestrita. A representação pessoal tem um efeito ambíguo sobre a democracia (é democrática uma vez que dá voz a todos, e é antidemocrática na medida em que aumenta a força das minorias em relação às majorias).

Com a esperança de que a maioria dos representantes votaria de acordo com seus interesses de classe, para Mill, era preferível depender de um corpo representativo no qual os interesses das diferentes classes sociais estivessem bem equilibrados, enquanto uma minoria de cada grupo, que seria o ponto de equilíbrio do poder, votaria orientada apenas pelo interesse público.

3.2.4 Utilitarismo

Todo o pensamento de John Stuart Mill, sob o ponto de vista filosófico, está inserido na tradicional corrente do empirismo, que caracteriza a filosofia desenvolvida na Inglaterra. Mill é considerado o maior filósofo britânico do século XIX, tendo contribuído com suas formulações às tradições empírica e liberal de seu país, com importância comparável à de John Locke. A abordagem dos problemas éticos, políticos e lógicos supõe certa concepção da experiência, segundo a qual a mesma se compõe de representações atomizadas, estanques, que se reúnem por processos de associação. As idéias decorrem dessas associações.

Stuart Mill, em outras palavras, concebe os fatos psíquicos como estados elementares que se reúnem formando conjuntos, uniu o iluminismo racional aos *insights* psicológicos e históricos do romantismo. Este foi o legado do iluminismo de Mill, ao qual infundiu elevadas noções românticas de cultura e caráter²⁸⁹. Aceitou o padrão de Jeremy Bentham (1748-1832) relativo à maior felicidade total de todos os seres capazes de felicidade – o princípio da “utilidade”, afirmou que todo conhecimento é baseado na experiência e acreditou que nossos desejos, propósitos e crenças são produto de leis psicológicas de associação.

Depois que o *Ensaio sobre o governo*, obra de seu pai, James Mill (1773-1836), foi severamente criticado por Thomas Macaulay (1800-1859), J. S. Mill viu-se obrigado a dedicar-se ao problema de determinar o método apropriado para o estudo da política. Mill, ao lado de outros utilitaristas (ou radicais da filosofia, como se chamavam), até então, tinha aceitado o método dedutivo de J. Bentham e de James Mill como o mais apropriado para a ciência política. Os princípios da filosofia política e as regras práticas da atividade política, segundo sua concepção do método dedutivo, deviam ser deduzidos de algumas e simples leis da natureza humana, por exemplo, de axiomas psicológicos. Bentham enunciou estes princípios e baseado neles James Mill elaborou sua teoria do governo.

Uma breve, mas incisiva crítica dessa visão da política²⁹⁰ foi publicada por T. Macaulay. Mostrou que, mesmo como teoria dedutiva, a de James Mill era muito precária e, além disso, questionou a possibilidade de elaborar uma teoria que tivesse alguma aplicação prática partindo-se de alguns princípios *a priori*. Argumentou que era equivocada a teoria da natureza humana em que se baseava: a que os homens orientavam sua ação pelo desejo de

²⁸⁹ Henry M. Magid. On the Logic of the Moral Sciences. *Economica*, New Series, vol. 34, n. 133, 1967, pp. 45-67.

²⁹⁰ “Mill on Government”, *Edimburg Review*, vol. X (março de 1829). Reproduzido em *The Miscellaneous Writings of Lord Macaulay*. Londres: Longman, Green, Longman and Roberts, 1980. p. 282-322.

obter prazer. O que sabemos de política aprendemos por observação e pelo estudo da história. Tal como tinha sido proposto por Francis Bacon (1561-1626), tendo como dados os acontecimentos e as seqüências de dados observados e os fatos históricos registrados, o melhor procedimento, segundo Macaulay, consistiria em classificar e generalizar. Continuamente comparadas com novos dados, essas generalizações nos conduziriam a uma ciência política muito superior às improdutivas teorias *a priori* dos radicais da filosofia e se constituiriam no conhecimento político, teórico e prático.

Apesar de ficar muito impressionado com essas críticas e com outras publicadas por Macaulay, J. S. Mill, apesar disso, concluiu que os utilitaristas tinham razão no que dizia respeito às partes essenciais de sua teoria, e que o erro de seu pai fora de forma, não de conteúdo. Seu argumento era que o *Ensaio sobre o governo* seria uma polêmica a favor da reforma parlamentar e não um tratado sistemático e lamentou que seu pai não tivesse reconhecido isso. Dessa forma, Mill tratou de formular um método que fizesse justiça às conjecturas do utilitarismo e às críticas severas feitas por Macaulay. Enfim, embora o ensaio tenha razão em suas principais conclusões, era inadequado em sua metodologia.

Com relação a esse método, suas conclusões estão baseadas em diferenciar três tipos de dedução: a direta, a concreta e a inversa²⁹¹. Assim, reconheceu quatro métodos, científicos todos eles, mas aplicáveis a diferentes matérias. O “método químico”, como Mill a chamou, ou a indução propriamente dita, estabelece as leis causais comparando de forma específica os casos observados mediante os cânones da indução: os métodos de Acordo, Diferença, Variações concomitantes e Resíduos. Embora inaplicável à ciência da política este enfoque pode ser aplicado à química e útil até certo ponto ao estudo da história.

Utilizado por James Mill, o método dedutivo direto, ou geométrico, conclui por meio de um raciocínio silogístico, a partir de princípios primeiros, para se chegar às leis menos gerais. Este método pode ser aplicado em matemática, mas não em mecânica ou em política, pois só pode ser aplicado naqueles campos em que não há outras causas que dificultem a operação daquilo que está sendo estudado. Portanto, o método dedutivo concreto ou “físico” infere as leis de efeito, sem partir de uma lei causal, mas de certo número de leis em conjunto, considerando que todas as causas influem sobre o efeito e mesclando as leis entre si. Esta agregação de causas é possível porque o efeito produzido é a soma dos efeitos que seriam produzidos pelas causas consideradas em particular. Desta maneira, vemos que o método

²⁹¹ Sistema de lógica dedutiva e indutiva. Trad. João Marcos Coelho. In: *J. Bentham/Stuart Mill*. Coleção Os pensadores, XXXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Ver Livros III e VI.

dedutivo concreto é apropriado para esta parte da ciência social que se ocupa em determinar o efeito de uma determinada causa, por exemplo, uma nova lei em determinada sociedade.

Já que os homens continuam sendo homens mesmo quando atuam sobre outros ou em conjunto com outros, a simples agregação não procede na química, mas sim na mecânica e nas ciências sociais.

Para saber como ficam determinadas as condições ou os próprios estados da sociedade, por outro lado, devemos lançar mão do método dedutivo inverso, ou método “histórico”. Deduzindo-as das leis *a priori* da natureza humana, aqui o procedimento consiste em elaborar leis empíricas da sociedade sobre a base da indução e sem demora comprovar essas leis. Toda generalização que façamos só será verossímil por sua conexão dedutiva com uma teoria geral. O enfoque indutivo é insuficiente em si mesmo, porque teremos muito poucos casos para usá-los como dados. A teoria geral de Augusto Comte (1798-1857) é usada por Mill, que a considerou necessária para pôr o progresso humano no âmbito da ciência. Falha quando o progresso se converte em fator da ação política, ou seja, quando já não se pode supor que as circunstâncias que formam o pano de fundo de uma ação permanecem constantes. O método físico é aplicável em geral e com objetivos práticos.

Conclui-se que há dois ramos da ciência social, um deles supõe que as condições continuam sendo as mesmas, mas que são introduzidos novos e diferentes fatores ou agentes (por exemplo: a economia política), e outro que pretende determinar como mudam essas mesmas condições (por exemplo, a filosofia da história). Nenhuma ciência social estará completa sem ambos os ramos, e o ramo histórico é básico na opinião de Mill. Como já vimos, ambos são diretamente aplicáveis aos estudos políticos, o físico quando consideramos o valor de uma proposta legislativa específica em uma etapa particular da sociedade; o histórico quando consideramos os efeitos de propostas particulares sobre o progresso da sociedade na etapa subsequente.

3.2.5 O progresso humano

Mill acreditava que o progresso humano era possível e desejável, mas não inevitável. Sua filosofia da história é muito influenciada pelo pensamento francês do século XVIII, pelo movimento da Reforma na Inglaterra e pelos seus estudos dos filósofos reformistas franceses do século XIX, particularmente de Saint-Simon (1760-1825) e de Comte. Quando afirma que a humanidade é capaz de passar da barbárie à civilização e que este avanço assume diferentes formas e se dá em diferentes ritmos, reconhece que há certa ordem de progresso entre os

homens, de acordo com as diferentes sociedades. Quando usamos o método histórico apropriado, sabemos quais são as coordenadas dentro das quais é possível determinar os passos que deverão ser dados para se avançar à etapa seguinte e podemos determinar as etapas pelas quais qualquer povo deve passar em seu progresso e a compreensão de como se dão essas mudanças históricas.

O despotismo é um modo legítimo de governo para tratar com bárbaros, desde que a finalidade seja aprimorá-los e os meios realmente se justifiquem para realizar tal fim. Como princípio, a liberdade não se aplica a nenhum estado de coisas anterior ao tempo em que os homens se tornaram capazes de aperfeiçoar-se mediante a discussão livre e igual. Até então, só lhes resta a obediência a um Akbar ou a um Carlos Magno, se tiverem sorte bastante de encontrá-los.²⁹²

Interpretada como filosofia do progresso da sociedade, a filosofia da história é fundamental para a ciência prática da política e dá uma nova dimensão a essa ciência. Não apenas é necessário saber o que se deve fazer na situação atual para alcançar os fins do governo que existe hoje em determinada sociedade, mas também é necessário saber como se deve fazer para capacitar a humanidade a passar à seguinte etapa superior de civilização. Para que a sociedade possa alcançar a etapa posterior sem necessidade de traumas, esta passagem deve acontecer de tal modo que a etapa anterior prepare o caminho da seguinte.

Quando é aplicada a sociedades menos desenvolvidas e de um ponto de vista de uma sociedade mais avançada essa teoria pode ser considerada satisfatória. O que essas sociedades precisam para alcançar o nível de civilização que nós já alcançamos pode ser é o tipo de pergunta que Mill propõe sobre as sociedades chamadas de primitivas. É muito mais difícil perguntar, no entanto, o que nossas sociedades, já bastante desenvolvidas, necessitam para alcançar as etapas seguintes. Aquelas etapas que não conhecemos, não conhecemos qualquer exemplo e sobre as quais não temos muita clareza. Tendo por base uma teoria da natureza humana e uma teoria da ética, a brecha para esses casos, na filosofia da história, é preenchida por um ideal obtido de forma dedutiva.

Ao diferenciar dois estados básicos de sociedade: o natural e o de transição, Mill formulou uma teoria sugestiva para enfrentar essas questões. O estado natural de sociedade era aquele em que os mais aptos para governar eram, na realidade, os governantes. No estado de transição, ao contrário, ocupavam o poder os que não eram mais aptos para governar. Quando os estados naturais não são solapados pelo constante surgimento de novos líderes e da

²⁹² J. S. Mill. *A liberdade/Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000J. pp. 18-19

luta entre os novos e os antigos chefes se produz um estado de transição que por fim, é substituído por um novo estado natural. Embora, logo em seguida, Mill tenha abandonado esse tipo de análise, ficou dele um resíduo em seu pensamento, ou seja, a idéia que, a não ser que os mais aptos para governar exerçam a maior autoridade na sociedade, nenhum estado de sociedade é satisfatório.

Formulada por Comte, Mill também se deixou impressionar pela análise das três etapas. Que o desenvolvimento cultural da humanidade tenha tido uma etapa teológica e uma etapa metafísica e hoje se encontra em uma etapa positiva (ou, como Mill preferiu chamá-la, uma etapa experimental) a ele pareceu ser perfeitamente correto. Para Mill, contudo, não há uma causa eficiente do progresso social, em cada etapa da civilização podem ser produzidas certas condições que permitam o surgimento da etapa seguinte. Indica, por exemplo: que a primeira lição que devemos aprender antes que seja possível qualquer progresso social é a lição da obediência. As idéias, o exemplo e a dignidade moral e intelectual de indivíduos superiores produz o progresso da sociedade. Por sua vez, esses indivíduos superiores, surgem principalmente em condições de liberdade, de modo que a liberdade é condição necessária para o progresso. Mill argumenta de maneira muito simples: para que as idéias novas surjam para desafiar as antigas e estabelecidas é necessário que haja liberdade²⁹³, pois o progresso depende do aparecimento de idéias novas e as idéias novas apenas surgem como desafios às idéias antigas e estabelecidas.

O lugar da sociedade na história é outra questão que deve ser considerada pela filosofia da história, se esta se propõe a contribuir para o estudo da política. A presença de um governo responsável e a existência de conhecimento científico eram os melhores sinais de civilização de uma sociedade. Para Mill não cabia dúvidas ao fato de que as sociedades da Europa ocidental e os Estados Unidos da América fossem civilizadas. Considerava também que havia regiões do mundo que eram incivilizadas e outras ainda que se encontravam em diversas etapas de civilização, embora abaixo dos níveis alcançados pela Europa ocidental.

Outro tipo de pensamento que Mill deve a Comte e aos socialistas franceses era o que o fazia acreditar que a medida do progresso de uma sociedade é o seu patamar intelectual. Mill parecia não ter dúvidas de que o futuro da humanidade estava vinculado ao desenvolvimento contínuo do conhecimento científico. Por acreditar que as ciências físicas estavam próximas do esgotamento, dava especial relevo ao campo das ciências sociais.

²⁹³ Apesar disso, Mill reconheceu que as crenças existentes dão estabilidade a uma sociedade e que o desafio dessas crenças era um fator de desestabilização das sociedades.

Alexis de Tocqueville (1805-1859), que dizia ser quase inevitável a disseminação cada vez maior da democracia, ou seja, a cada dia seriam criadas maiores condições de igualdade, foi outro pensador francês que influenciou as idéias políticas de Mill. Apesar disso, Tocqueville não considerou que esse avanço representasse um progresso em si mesmo, mas, antes disso, indicava o problema que teria que ser enfrentado por aqueles que desejassem promover o progresso. Em sua opinião, a igualdade levada a extremos se conflita com a justiça e pode solapar a liberdade e o respeito a essa excelência intelectual e moral que é condição de todo novo progresso. Por este ponto de vista, a fé dos primeiros utilitaristas na democracia radical foi condicionada por Mill em sua própria teoria.

Sem excluir a possibilidade de intervenção do governo na vida econômica da comunidade, como impossível ou como indesejável em princípio, por ser governada pelas leis da natureza, seria desejável limitar essas intervenções à esfera da distribuição de bens, deixando isenta a esfera da produção.

Embora também tenha expressado temores quanto à extensão da intervenção social na vida econômica, Mill chegou a ser considerado um socialista. Mill reconheceu a vantagem de uma intervenção governamental “não autoritária”, na forma de conselho e informação, e em concorrência com a empresa privada, onde não houvesse o risco de monopólio, tendo como norma a individualidade, a liberdade e o progresso da sociedade. Embora reconhecesse que a organização da sociedade sobre uma base comunista poderia elevar o nível de vida das classes trabalhadoras, se esse fosse o preço a ser pago, Mill não acreditava que essa elevação de nível de vida valeria o preço de novas restrições à liberdade.

A defesa do Outro, da diversidade e do pluralismo é um dos aspectos essenciais da argumentação de Mill, ou seja, que os indivíduos são fundamentalmente diferentes e que não cabe ao Estado, ou à sociedade, intrometer-se na liberdade individual de cada um, desde que isso não a coloque em risco. Portanto, Mill defende a tolerância em nome da soberania do indivíduo, mas também em virtude da diversidade dos seres humanos. Uma sociedade que cultive a liberdade, que considere a diversidade e o conflito como forças motrizes das reformas e do desenvolvimento social, cria as condições concretas para que a fraternidade, a justiça e a verdade subsistam. Para Mill, a liberdade é o substrato necessário para que toda a humanidade se desenvolva e a fraternidade política entre os homens se estabeleça.

3.3 Os quatro autores em diálogo

Como já assinalamos, o liberalismo surge e se desenvolve durante os séculos XVII e XIX sistematizado pelas idéias defendidas, entre outros, pelos quatro autores que acabamos de apresentar. Essas teses, grosso modo, se caracterizam pela oposição ao absolutismo, separação entre Igreja e Estado, luta pela igualdade de todos os homens diante da lei e limitação do poder dos governantes. No entanto, dessas formulações nasceram as mais diferentes propostas, teóricas e práticas, tornando-se praticamente impossível assegurar apenas um entendimento para o termo liberalismo.

No campo da política, liberalismo indica um conjunto de idéias que gira em torno da democracia constitucional, da regra da lei, da liberdade política e intelectual, da tolerância em religião, moral e estilo de vida, da oposição à discriminação racial e de gênero e do respeito pelos direitos do indivíduo. Como pano de fundo, encontramos, em regra, rejeição ou desconfiança à autoridade exercida pelo Estado, e simpatia ou confiança na capacidade das pessoas para se organizar livremente. Embora seja notável o esforço de se tentar vincular os diferentes liberalismos à democracia, essa forma de organização política recebe críticas de alguns setores liberais. Essas ressalvas são determinadas, principalmente, pelo perigo de se estabelecer uma “tirania da maioria” ou, ainda, pelo poder que um Estado governado por um líder carismático é capaz de exercer sobre a sociedade.

Segundo a proposta liberal, as organizações políticas se justificam pela contribuição que fazem aos interesses dos indivíduos, interesses esses que podem ser entendidos em separado da idéia de sociedade e política. Os indivíduos têm objetivos próprios a serem alcançados, sejam eles econômicos ou espirituais. Caso esses objetivos não se harmonizem, será necessário criar normas e regras, de forma que os indivíduos saibam que podem contar com elas para alcançar seus próprios objetivos, mas que, ao mesmo tempo, devem ceder espaço para que outros indivíduos também alcancem os seus. Desta forma, o desafio para uma boa política liberal é criar uma estrutura social que proporcione segurança e previsibilidade, mas que represente, ao mesmo tempo, um compromisso seguro e razoável entre as diferentes exigências dos indivíduos.

Apesar das divergências existentes entre as idéias defendidas pelos nossos quatro autores, que podem ser explicadas pelas diferentes épocas em que viveram, seus contextos políticos e sociais específicos e, principalmente, pelas diferentes questões que os motivaram a

desenvolver suas idéias, podemos encontrar alguns pontos em comum nas suas formulações que nos possibilitariam estabelecer um diálogo entre eles.

Poderíamos traçar, por exemplo, um paralelo entre o empirismo de Locke e Smith e o neoempirismo de Mill. Poderíamos destacar com exemplos muito concretos a notável semelhança entre as idéias de Smith e Rousseau quanto à bondade natural, amor próprio e compaixão, expostas na *Teoria dos sentimentos morais* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, respectivamente. Com relação às doutrinas do capitalismo, seria razoável fazer um estudo sobre as transformações smithianas na tradição lockeana e de como essas formulações introduzidas por Smith influenciaram todas as doutrinas que tratam do capitalismo moderno, inclusive as marxistas. Caberia, ainda, um estudo comparativo sobre a interpretação da liberdade política em Locke, Smith, Rousseau e Mill. Poderíamos, ainda, destacar que a frase “a conquista da civilização tem um preço”, formulada por Rousseau e repetida por Smith, aponta para a necessidade de instauração de um Estado-providência, capaz de criar um vasto sistema escolar primário gratuito e de desenvolver políticas de proteção voltadas às massas empobrecidas, como propôs Mill. Certamente, seriam estudos pertinentes e que poderiam render excelentes ensaios acadêmicos.

No entanto, considerando que está implícito na idéia de fraternidade política desenvolvida na modernidade a inclusão de questões como diversidade e dignidade humana, escolhemos estabelecer um diálogo entre os quatro autores em torno de um tema e um subtema que é comum a todos e que nos interessa em especial, ou seja, a defesa do princípio da tolerância e a rejeição a qualquer tipo de escravidão.

3.3.1 Tolerância

Tolerância significa não intervir na ação ou na opinião do próximo, mesmo que se possa fazê-lo e que não se aprove ou não se estime o ato ou opinião em discussão. Portanto, a tolerância está relacionada em primeiro lugar com o que é desagradável, aborrecido e repreensível. Todavia, é possível debater para concluir se a tolerância deve ser aplicada apenas ao que julgamos ser um mal, ou se também podemos ser qualificados como tolerantes se nos abstermos de participar de atos e partilhar as opiniões que consideramos detestáveis. Na realidade, trata-se de verificar o alcance da tolerância: se nosso interesse é restringir o termo, devemos associar a tolerância apenas àquilo que se desaprova, mas usar esse termo para designar tudo o que não nos agrada é dar a ele uma acepção muito ampla.

Por outro lado, essas questões nos remetem a outro tema controverso: definir se a tolerância é um conceito ou uma virtude a ser alcançada. Ou seja, pode-se identificar uma pessoa como tolerante quando ela não intervém nos atos e nas opiniões que ela desaprova ou que não lhe agradam; mas, esse comportamento pode expressar uma qualidade dessa pessoa. Quando se afirma que alguém é tolerante, esse adjetivo, em regra, denota aprovação. No campo da política, particularmente nas sociedades liberais, a tolerância é vista como uma virtude importante. Uma sociedade tolerante é uma sociedade que deve ser admirada²⁹⁴.

No entanto, estaremos diante de um paradoxo se consideramos a tolerância como aquilo que é relativo ao que desaprovamos, mas também a admitimos como uma virtude: como ser justo e, ao mesmo tempo, permitir que ocorram coisas ruins? Em suma, como a tolerância pode ser uma virtude a ser alcançada pelo indivíduo e se tornar um bem para a sociedade?

A relação entre tolerância e pluralismo aparece claramente quando se tenta compreender e resolver esse paradoxo, pois a recusa do pluralismo é um dos fatores mais determinantes para o estabelecimento da intolerância. Embora o pluralismo não seja uma garantia para a tolerância, sua recusa é um passo significativo para que sejamos levados a acreditar que podemos impor aos outros os nossos valores.

Adam Smith, nas conclusões da sexta parte da *Teoria dos sentimentos morais* afirma que:

A preocupação com nossa própria felicidade nos recomenda a virtude da prudência; a preocupação com a de outras pessoas, as virtudes da justiça e da beneficência – uma das quais nos impede de prejudicar, a outra nos leva a promover aquela felicidade. Independentemente de qualquer consideração com o que são ou deveriam ser, ou o que seriam em certas condições os sentimentos de outras pessoas, a primeira destas três virtudes originalmente nos é recomendada por nossos afetos egoístas, as outras duas pelos benevolentes. O respeito aos sentimentos de outras pessoas, contudo, advém para impor e orientar a prática de todas essas virtudes, de modo que homem algum no curso de sua vida inteira, ou de considerável parte dela, jamais trilhou de maneira constante e uniforme os caminhos da prudência, justiça e beneficência apropriada, sem que sua conduta fosse principalmente orientada por um respeito aos sentimentos do suposto espectador imparcial, do grande morador do peito, grande juiz e árbitro da conduta²⁹⁵.

²⁹⁴ Paolo Collo e Frediano Sessi. *Diccionario de la tolerancia*. Trad. Héctor Arruabarrena. Bogotá: Editorial Norma, 2001. p. 8.

²⁹⁵ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. pp. 327-328.

Por um lado, ser intolerante é crer em um conjunto único de valores e, por outro, aderir ao pluralismo significa ter uma atitude mais aberta e mais tolerante em matéria de diversidade e diferença. Entretanto, nem sempre a tolerância foi justificada pelo pluralismo e foi apenas na filosofia política recente que a exigência de pluralismo ganhou importância. Assim, começaremos por examinar alguns outros argumentos para justificar a tolerância.

Um dos filósofos que contribuiu de maneira notável para a análise conceitual da tolerância é John Locke, cuja *Carta acerca da tolerância* foi publicada em 1689 e sobre a qual já tecemos alguns comentários neste trabalho. Como em inúmeros outros casos, foram as circunstâncias políticas particulares de sua época que incitaram Locke a escrever sobre este tema. A perseguição religiosa era coisa comum na Inglaterra do fim do século XVII, e o próprio Locke viu-se obrigado, por um conjunto de razões, religiosas e políticas, a fugir da Inglaterra durante certo tempo e refugiar-se nos Países Baixos. Por demanda do conde de Shaftesbury (1671-1713) Locke escreve a *Carta*, que procurava uma justificativa mais filosófica do que pragmática da tolerância religiosa. Na *Carta*, Locke expõe, argumentando de forma negativa, as razões pelas quais é necessário acabar com as perseguições religiosas²⁹⁶. Sua tentativa é a de evidenciar a irracionalidade das perseguições religiosas, mas sua argumentação não justifica a tolerância em geral como uma virtude moral e também não exalta as virtudes do pluralismo.

Se a religião é essencialmente uma questão de crença e de consciência individual, Locke demonstra que a crença não pode ser coagida e a perseguição religiosa é irracional. Se a crença não é submissa à vontade nem sensível à ameaça, quando um perseguidor tenta, por meio da força, obrigar o outro a aderir com toda sinceridade a uma crença religiosa, usa meios inadequados para alcançar seus objetivos. No entanto, muitos questionaram os argumentos de Locke quando afirmava que a crença não pode sofrer coerção e indicaram toda uma variedade de meios pelos quais o indivíduo pode ser obrigado a crer. De qualquer maneira, o ponto que nos interessa aqui é o fato de a argumentação de Locke destacar a irracionalidade da perseguição religiosa.

Ao tratar do mesmo tema, mas sob o viés da intolerância, J.-J. Rousseau no Livro IV do *Emílio*, mais especificamente na “Profissão de fé do vigário saboiano”, escreve o seguinte:

Não dependerá de mim tornar-lhes amável a religião; não dependerá de mim fortalecer sua fé nos dogmas realmente úteis e em que todo homem é obrigado a crer, mas Deus

²⁹⁶ John Locke. *Carta acerca da tolerância*. p. 8.

não permita que algum dia eu lhes pregue o dogma cruel da intolerância, que os leve a detestar o próximo e a dizer a outros homens: Sereis danados²⁹⁷.

Rousseau completa este pensamento em nota de rodapé onde explica que o dever de amar e seguir a religião do seu país não se estende aos dogmas contrários à boa moral, como o da intolerância. É esse dogma que põe os homens uns contra os outros e transforma-os em inimigos do gênero humano. Para Rousseau, a diferença entre tolerância civil e tolerância religiosa é praticamente nenhuma, pois essas duas tolerâncias são inseparáveis e não é possível admitir uma sem a outra. E finaliza a nota: “Os próprios anjos não viveriam em paz com homens que os encarassem como inimigos de Deus.”²⁹⁸

Adam Smith trata da independência do poder civil frente ao eclesiástico. Enfrenta o problema da liberdade religiosa e defende que cabe ao poder público o papel de ficar independente diante das escolhas religiosas. Um governo quando se estabelece deve ser imparcial com todas as igrejas, estabelecendo assim a liberdade religiosa e a independência do Estado:

Mas se a política jamais pedisse auxílio à religião, se o partido vencedor jamais viesse a adotar as doutrinas de uma seita em detrimento da outra quando houvesse conquistado a vitória, então provavelmente trataria todas as diferentes seitas com igualdade e imparcialidade, e teria permitido que todo homem escolhesse seu próprio sacerdote e a própria religião, como julgasse melhor. Nesse caso, não há dúvida que existiria uma multidão de seitas religiosas. (...) Somente quando a sociedade tolera apenas uma única seita, ou quando a sociedade inteira se divide em duas ou três grandes seitas é que o zelo interessado e ativo de professores religiosos pode ser perigoso e perturbador, já que os professores de cada uma delas agem de comum acordo, aceitando uma disciplina e subordinação regulares²⁹⁹.

Embora Locke, Smith e Rousseau tenham se posicionado claramente, e cada um ao seu modo, em defesa da tolerância, o primeiro filósofo da política a salientar a importância da relação entre tolerância e pluralismo foi John Stuart Mill (1806-1873). Seu ensaio *A liberdade* (1859) é uma defesa ampliada da liberdade individual, face ao conformismo imposto pelos costumes sociais da Inglaterra vitoriana³⁰⁰. Além disso, *A liberdade* é considerado o mais importante texto do século XIX sobre a tolerância. Em comparação com as idéias de Locke, a defesa da tolerância proposta por Mill difere em três aspectos: 1. Mill não se limita à tolerância religiosa; 2. Por essa razão, Mill se distingue de Locke pela atenção que dá à

²⁹⁷ J.-J. Rousseau. *Emílio*. p. 422

²⁹⁸ J.-J. Rousseau. *Emílio*. p. 422, nota.

²⁹⁹ Adam Smith. *A riqueza das nações*, v.2. pp. 1001-1002.

³⁰⁰ J. S. Mill. *A liberdade*. p. 1.

intolerância, e não apenas à sua pretensa irracionalidade; e 3. Mill valoriza a diversidade e ressalta que é bom que existam diversas maneiras de viver e experiências de vida diferentes nas sociedades humanas.

A argumentação essencial de Mill é que os indivíduos são diferentes uns dos outros e que o Estado não é fundado para envolver-se nas atividades ou nos pensamentos dos indivíduos, salvo se for necessário fazer isso para se proteger. Portanto, Mill defende a tolerância em nome não apenas da soberania do indivíduo, mas também em nome da diversidade dos seres humanos.

Embora Mill não empregue o termo autonomia, esse conceito está implícito na sua defesa da tolerância. Numa sociedade bem regada, a tolerância é uma exigência porque os indivíduos que já são diferentes entre si, também são (ou deveriam ser) soberanos sobre si mesmos.

Nas obras filosóficas modernas, destacam-se três maneiras principais de defender a tolerância, e cada uma delas está ligada à teoria formulada por Mill: o ceticismo, a neutralidade do Estado e a autonomia individual.

Para alguns autores o fenômeno da tolerância deve-se ao fato de ela estar associada ao ceticismo, ou seja, à convicção segundo a qual não há verdade ou, pelo menos, nenhuma verdade que possamos descobrir. Se, ao contrário, tivéssemos certezas, poderíamos então pensar que é justificável impor a verdade aos outros ou, no mínimo, impedi-los de difundir opiniões errôneas sobre as mais diferentes questões. No entanto, se somos céticos e pensamos que não existe a verdade, ou que essa verdade não pode ser identificada de maneira infalível, então a tolerância parece ser a resposta mais apropriada.

Por outro lado, ao longo da história da filosofia política, os céticos nem sempre elogiaram a tolerância, e os intolerantes nem sempre recusaram o ceticismo. A defesa da tolerância feita por John Locke situava-se num contexto de convicção religiosa; Locke não era cético em matéria de religião, mas proclamava, contudo, a tolerância, pois estava convencido de que a intolerância ou a perseguição religiosa não conduzia à adoção das crenças consideradas boas. Mill também acredita que a defesa da tolerância é compatível com a adesão a uma verdade religiosa, pois a melhor defesa que se pode fazer da liberdade e da tolerância apóia-se na idéia de que a tolerância é um meio eficaz para descobrir a verdade e aceitá-la:

Se todos os homens menos um partilhassem a mesma opinião, e apenas uma única pessoa fosse de opinião contrária, a humanidade não teria mais legitimidade em

silenciar esta única pessoa do que ela, se poder tivesse, em silenciar a humanidade. (...) Se a opinião é correta, privam-nos da oportunidade de trocar o erro pela verdade; se errada, perdemos, o que importa em benefício quase tão grande, a percepção mais clara da verdade, produzida por sua colisão com o erro³⁰¹.

Para Mill a tolerância é um imperativo exatamente porque ela conduz à verdade e ao meio mais seguro de proclamá-la uma vez descoberta. Os cétricos, ao contrário, freqüentemente são intolerantes quando julgam que a prática da tolerância choca-se contra a necessidade da ordem civil na sociedade. Portanto, o ceticismo não é uma garantia de tolerância, da mesma forma que a recusa ao ceticismo não acarreta obrigatoriamente a intolerância.

Uma segunda defesa da tolerância pode ser encontrada no conceito de neutralidade. Com freqüência afirma-se que é possível diferenciar o bem do justo. Uma vez que os poderes públicos têm a capacidade e a obrigação de fazer respeitar o direito e proteger os cidadãos contra os danos físicos, o uso da força e da espoliação, esses mesmos poderes deveriam, tanto quanto possível, renunciar a impor a concepção de bem aos cidadãos e deixá-los livres para levarem a sua vida como melhor lhes aprouvesse. Essa exigência chama-se exigência de neutralidade segundo a qual o Estado não deve impor ou mesmo concordar com uma concepção particular do bem. Uma sociedade que permanece neutra diante das concepções diferentes sobre o bem é uma sociedade na qual todos os cidadãos estarão protegidos do uso da força e da espoliação, uma sociedade na qual todos os crentes serão igualmente livres para conduzir sua vida como eles bem o entenderem.

Dessa forma, não haverá favorecimento a nenhum grupo particular com relação aos outros grupos e a sociedade deve se transformar numa arena neutra, na qual os indivíduos podem viver a vida que lhes agrada, sob a única condição de permitirem que os outros façam o mesmo.

A disposição de defender a tolerância por motivos de neutralidade consiste em dizer que os indivíduos são todos diferentes e devem estar autorizados a viver suas diferenças da forma mais livre possível. Mas essa adesão ao pluralismo distingue-se claramente da tolerância fundada no ceticismo.

Porém, o que a neutralidade requer de um Estado não está absolutamente claro: o Estado deve manter-se simplesmente afastado e deixar os indivíduos viverem a forma de vida que julgam ser a melhor, ou deve ajudar os indivíduos a levarem o tipo de vida que preferem? Aqui a questão é crucial no caso dos grupos minoritários, pois se a neutralidade é considerada

³⁰¹ J. S. Mill. *A liberdade*. p. 29

simplesmente como o fato de deixar as pessoas tranquilas, será então preciso esperar que certas formas de vida definham e desapareçam. O caso das ações afirmativas com os afrodescendentes no Brasil é um bom exemplo. Tais ações seriam compatíveis com a neutralidade? Alguns afirmam que sim, pois ajudando um grupo de pessoas o Estado simplesmente verifica se os membros desse grupo não estão em desvantagem diante da maioria. Outros opõem a isso o fato de tal interpretação da neutralidade engajar enormes recursos: se para ser neutro é preciso garantir as mesmas oportunidades de desenvolvimento a cada grupo, será preciso investir somas colossais em favor de alguns grupos que não conseguem sobreviver sem ajuda.

Apesar dessas dificuldades, a defesa da tolerância baseada na neutralidade nos faz compreender, de forma mais clara, a ligação entre tolerância e pluralismo. Os problemas advêm da admissão do fato de que os indivíduos podem ter variados modos de vida, todos razoáveis, mas que não podem ser todos simultaneamente perseguidos dentro de uma mesma sociedade, por mais tolerante que ela seja.

Uma das mais importantes defesas da tolerância na filosofia do fim do século XX é a defesa em nome da autonomia individual. O termo autônomo significa “que toma a si a sua própria lei”. Embora Mill não utilize esse termo, ele encontra-se implícito na sua defesa da tolerância:

Se alguém possui uma quantidade tolerável de senso comum e experiência, seu modo próprio de dispor de sua existência é o melhor, não porque seja em si mesmo o melhor, mas porque é o seu modo próprio. Os seres humanos não se parecem com ovelhas, e mesmo as ovelhas não são indistintamente semelhantes.³⁰²

Essa afirmação implica em duas hipóteses: 1. Os indivíduos são diferentes (têm ideais e aspirações diferentes e diferentes concepções da vida boa); 2. É importante que eles encontrem sua própria maneira de alcançar o modo de vida que lhes convém. Antes que ele lhes seja imposto por outrem, o mais importante é que os próprios indivíduos descubram o seu melhor modo de vida.

As duas hipóteses justificam a tolerância em nome da autonomia. O pluralismo aí implícito diz que nem todos acham ideal o mesmo modo de vida, e a importância da autonomia individual exige que os Estados não imponham nenhuma concepção do bem aos indivíduos. É preferível que a pessoa permaneça dona de seu próprio destino, mesmo que ela

³⁰² J. S. Mill. *A liberdade*. p. 103.

se engane quanto ao modo de vida que melhor lhe convém. É um engano supor que possa existir um modo de vida único que convenha a todos.

Portanto, pode-se concluir que, ao mesmo tempo, o pluralismo torna a tolerância necessária e inviável: a tolerância é necessária quando reconhecemos que não existe uma única maneira boa de viver, mas também é impossível, uma vez que os valores são variados, mas também conflitantes. Esse conflito de valores não permite a justificativa da tolerância em nome da neutralidade ou da autonomia. O que nos leva de volta ao paradoxo enunciado no início do texto: se a tolerância consiste em não intervir nas coisas que desaprovamos, como, nesse caso, pode a tolerância ser uma virtude para os indivíduos e um bem para a sociedade? Como é possível ser bom permitindo o que é mau? A tolerância analisada pelo viés da política pode nos ser muito útil nesse momento.

3.3.1.1 Tolerância política

Norberto Bobbio afirma que a idéia de tolerância nasce e se desenvolve no terreno das disputas religiosas e que seus grandes defensores, de Locke à Voltaire, lutaram contra todas as formas de intolerância que infligiram a Europa durante séculos, particularmente após a ruptura do universalismo religioso pelas Igrejas reformadoras.³⁰³ A idéia de tolerância aos poucos passou das disputas religiosas para o terreno da política, isto é, das ideologias. O reconhecimento da liberdade religiosa deu origem aos Estados não confessionais e o reconhecimento da liberdade política originou os Estados democráticos, ambos Estados expressões do espírito laico que, por sua vez, foi uma das principais características da Europa moderna. Espírito laico entendido como um modo de pensar que confia o destino do reino dos homens mais à razão que à fé, embora reconheça a fé sincera, desde que sua adesão a ela tenha sido determinada pela livre consciência de cada homem.

As disputas em torno do conceito político de tolerância foram acirradas, mesmo entre os pensadores laicos. Enquanto uns consideravam a tolerância como o princípio inspirador do Estado liberal, cuja aplicação política permitiu a afirmação filosófica e o reconhecimento jurídico dos direitos de liberdade religiosa e de opinião; outros defendiam a idéia de intolerância, sustentando que a tolerância é um princípio prático, mas não é um bem em sentido absoluto. O significado negativo do termo é derivado do fato dele ser interpretado como expressão do ceticismo, de um estado de indiferença diante da verdade, como a atitude

³⁰³ N. Bobbio. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. São Paulo: Unesp, 2002. p. 149.

de quem não crê em nenhuma verdade e para o qual todas as verdades são igualmente discutíveis. Para quem tem fé, a tolerância somente pode ser praticada como um mal menor e em defesa da sua própria verdade.

Por outro lado, o aspecto positivo da tolerância foi resultado da liberdade de fé e opinião, uma vez que passou a ser reconhecida como a melhor condição para que, mediante a persuasão e não a imposição, a verdade em que se crê seja possível de ser comprovada. Tal convicção, sustentada, por exemplo, por T. More, mesmo que não seja compartilhada por toda a humanidade, cria um novo caminho ético para a razão: o respeito pela consciência alheia. Essa razão tem como princípio universal o direito à liberdade de consciência dos mais diferentes povos³⁰⁴.

Como podemos diferenciar a tolerância em sentido negativo, como pura aceitação do erro, e a tolerância no sentido positivo, isso também permite que façamos a mesma distinção quando tratamos da intolerância. Ou seja, nem sempre a tolerância é uma virtude e nem sempre a intolerância é um vício. A tolerância torna-se negativa quando se contrapõe à intolerância positiva e a intolerância torna-se negativa quando se contrapõe à tolerância positiva. A exigência da tolerância nasce no momento em que se percebe a necessidade de se encontrar uma maneira de convivência diante da reprodução e irredutibilidade das opiniões. O único critério que poderia limitar a aplicação da regra da tolerância seria a seguinte: todas as idéias devem ser toleradas, menos aquelas que negam a idéia da tolerância. Essa idéia nos leva à questão de se devemos tolerar os intolerantes, ou melhor, até que ponto devemos tolerar os intolerantes em nome da tolerância.

Na realidade, existem diversos níveis de intolerância e são muito variados os âmbitos nos quais a intolerância pode se manifestar³⁰⁵. Acreditar realmente na eficácia da tolerância é acreditar que a única maneira de levar o intolerante a aceitar a tolerância não é a perseguição, mas o reconhecimento de seu direito de se exprimir. Mesmo que licitamente, por suas idéias ou seu comportamento, um intolerante perseguido e punido dificilmente se tornará um tolerante. Ficamos diante do dilema de colocar a liberdade em risco ao admitir seu próprio inimigo como beneficiário dela, ou de restringir a liberdade em nome da sua preservação. Serão sempre duas escolhas em situações limites, onde a escolha da restrição é característica do liberalismo conservador e a escolha da extensão da liberdade própria do liberalismo progressista.

³⁰⁴ N. Bobbio. *Elogio da serenidade*. p. 153.

³⁰⁵ I. Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa*. Barcelona: Paidós, 2003. p. 33.

O conceito de tolerância prepara e antecipa o princípio da liberdade política e, em alguns aspectos, transfere a teoria do *laissez faire* da política econômica para a atividade política em geral³⁰⁶. Para T. Todorov a idéia e a prática da tolerância estão em relação com os dois grandes princípios dos Estados democráticos modernos: igualdade e liberdade³⁰⁷. À igualdade pelo princípio de que fazemos parte da mesma essência humana e à liberdade na medida em que o próprio sentido da palavra tolerância indica um paradoxo implícito no conceito de liberdade, uma vez que só existe a liberdade quando ela é limitada, ou seja, ele implica sua própria negação³⁰⁸.

Em suma, usar a persuasão e não a imposição para aqueles que pensam diferente de nós é a principal característica do método da tolerância e, desse ponto de vista, o laicismo é um dos principais componentes do mundo moderno, que até mesmo as religiões mais poderosas acabaram por aceitar. O melhor exemplo disso é que, em praticamente todas as constituições modernas, está claramente afirmado o princípio da liberdade de religião, que é liberdade não apenas para aqueles que professam alguma religião, mas também para aqueles que não professam religião nenhuma.

De qualquer maneira, se a tolerância nos traz todas essas questões, os nossos quatro autores parecem concordar que a escravidão é um dos mais detestáveis exemplos de intolerância.

3.3.2 Escravidão

A presença de escravos nas mais diferentes sociedades está registrada desde os tempos mais remotos. Existiam escravos na Antiguidade clássica: na Grécia eram habitualmente pessoas compradas ou conquistadas em regiões consideradas “bárbaras”, tais como a Trácia e a Síria, assim como havia numerosos escravos também entre os romanos. Depois de um período chamado de “decadência da escravidão”, durante a Idade Média, o tráfico de escravos volta a ser praticado a partir do século XIII, seja por consequência da expansão do comércio, seja pelo conseguinte aumento da riqueza no Ocidente³⁰⁹. Eram prisioneiros de guerra e

³⁰⁶ N. Bobbio. *Elogio da serenidade*. p. 160.

³⁰⁷ T. Todorov. *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós, 1993. p. 177.

³⁰⁸ A liberdade civil é uma liberdade limitada. Tenho o direito de fazer qualquer coisa, mas devo me submeter às regras e às leis determinadas pela sociedade à qual pertença. Uma linha separa os domínios do público e do privado e para que se estabeleça a liberdade no primeiro, será necessário que se controle o segundo.

³⁰⁹ Paolo Collo e Frediano Sessi. *Diccionario de la tolerancia*. Trad. Héctor Arruabarrena. Bogotá: Editorial Norma, 2001. p. 17.

náufragos que eram capturados e vendidos a mercadores (sobretudo genoveses e venezianos), para serem utilizados em trabalhos vis ou mais sacrificantes.

No século XV foram, sobretudo, os portugueses, envolvidos na conquista das costas ocidentais da África, que ofereceram à Europa os escravos (em boa parte procedentes do Sudão): Lisboa se converteu no mais importante mercado de seres humanos da Europa. O “descobrimento” da América também significou a intensificação do comércio de escravos: o genocídio e a resistência ao trabalho dos povos indígenas locais determinou uma carência de mão-de-obra no Novo Mundo e, por conseqüência, a importação maciça de escravos procedentes da África para viabilizar o projeto expansionista colonial. Desde 1501 tem-se notícia do comércio, por via marítima, de negros submetidos ao regime de escravidão no Haiti.

A demanda por escravos nas Américas só fez crescer e hoje se calcula que foram levados para esse continente aproximadamente de 10 a 15 milhões de escravos africanos. Se levarmos em consideração a alta taxa de mortalidade causada pelas péssimas condições de transporte, doenças, maus tratos, rebeliões, suicídios, etc., pode-se calcular que o continente africano perdeu aproximadamente de 20 a 30 milhões de habitantes para uma população total estimada, na época, de 90 milhões de pessoas³¹⁰. Foi necessário que se chegasse a 1807 para que a Inglaterra proibisse o tráfico de escravos (ou seja, seu comércio, não a escravidão) e a 1815 para que o Congresso de Viena se pronunciasse contra a escravidão, que será abolida em 1833 na Inglaterra, em 1848 na França, em 1865 nos Estados Unidos, em 1870 na Espanha e, finalmente, em 1888 no Brasil.

No entanto, o surgimento no século XVIII do antiescravismo marca uma mudança revolucionária na percepção da moral e da política. As grandes tradições racionalistas inspiradas pelo pensamento de Platão, Aristóteles e São Tomás de Aquino foram desenvolvidas, com base na teoria da lei natural, nas obras de Grocio, Hobbes e Pufendorf.

À medida que Hobbes ligava a defesa da escravidão à defesa de um Estado absolutista, partindo da distinção helênica entre servidão doméstica e governo constitucional, também tornou mais fácil para os futuros escritores passarem de um ataque ao absolutismo a um ataque à escravidão. Na França, é possível dizer o mesmo de Bossuet. Todavia, os pontos de vista de Hobbes sobre a servidão foram adotados, pelo menos em parte, por homens como Samuel Pufendorf, cujas filosofias do direito natural e do contrato social inspiraram os defensores da liberdade do século XVIII.³¹¹

³¹⁰ Paolo Collo e Frediano Sessi. *Diccionario de la tolerância*. p. 18.

³¹¹ Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Trad. Wanda Caldeira Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 139.

Mas esse ponto de vista ignora, na verdade, a existência de um fenômeno histórico bem mais antigo que se desenvolvera independentemente da corrente dominante na tradição filosófica clássica. O que fez da Europa o lugar possível de uma revolução moral contra a escravidão foi o desaparecimento progressivo da escravidão e do trabalho servil em seu território. Esse processo, que Adam Smith, no final do século XVIII, chamou de uma revolução da maior importância para a felicidade pública da humanidade, não foi instaurado por nenhum movimento moral, político ou religioso.

Em meados do século XVI a nova realidade já é conscientemente reconhecida. Na França, Jean Bodin (1529-1596) além de manifestar hostilidade em relação à escravidão, descreve a instituição como ultrapassada nos países do Norte e do Oeste da Europa. Bodin, na realidade, não apresenta qualquer originalidade em seus argumentos contra a escravidão, pois raciocina simplesmente no âmbito de uma longa tradição jurídica francesa, ao afirmar que esta exige uma terra livre. No entanto, um século antes, na Inglaterra já era costume local libertar todos os estrangeiros escravizados assim que chegavam à ilha³¹². A partir de 1600, a tradição da terra livre é adotada em quase toda a Europa do norte e do oeste. Apesar disso, uma nova dimensão da escravidão começa a despontar, agora sob o patrocínio da Europa. Na Europa mediterrânea a escravidão mantivera-se sem descontinuidade, particularmente de muçulmanos, eslavos e africanos do sul do Saara, seguindo a expansão dos mercados do século XV em direção à África, à Ásia e às Américas.

A escravidão será geográfica e racialmente delimitada durante o primeiro século e meio da expansão colonial da Europa (1600-1750). É essa a situação evocada por John Locke nos *Dois tratados sobre o governo*, quando o filósofo empirista denuncia explicitamente a escravidão quando a considera uma condição demasiado vil para ser defendida por um inglês. Ainda no capítulo IV do Livro II dos *Dois tratados sobre o governo* Locke afirma:

A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei da natureza. A *liberdade do homem em sociedade* consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer vontade ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a este confiado. A *liberdade*, portanto, não corresponde ao que nos diz sir R. F. (O. A. 55 [244])³¹³, ou seja, *uma liberdade para cada um fazer o que lhe aprouver, viver como lhe agrada e não estar submetido a lei alguma*. Mas a liberdade dos homens sob um governo consiste em viver segundo uma regra permanente, comum a todos

³¹² Davis, David Brion. *Slavery and Human Progress*. Nova York: Oxford University Press, 1984. p. 75.

³¹³ Citação de Locke às obras de Robert Filmer.

nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto escapa à prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem. Assim como a liberdade da natureza consiste em não estar sujeito a restrição alguma senão à lei da natureza³¹⁴.

Apesar disso, a obra de Locke acaba por justificar implicitamente, seja fora do contrato social ou para as necessidades da propriedade, a expansão das colônias escravistas conduzida por ingleses, tão ingleses como ele. Apesar de, sob o ponto de vista moral, a escravidão passa a ficar em situação precária, os países do norte e do oeste da Europa praticam a escravidão nas colônias, estabelecendo uma clivagem geográfica. A ambigüidade de Locke acaba por refletir essa situação aparentemente contraditória: enquanto que na Europa difunde-se a idéia de que a escravidão é moralmente degradante e historicamente anacrônica, ao mesmo tempo a escravidão se desenvolve no estrangeiro, patrocinada por países europeus. Assim, a escravidão passa a se basear na diferença e no afastamento geoclimático e não mais no princípio comumente aceito de universalidade e centralismo.

É apenas na metade do século XVIII que alguns fatores vão contribuir para o nascimento e o desenvolvimento de uma cruzada moral cujo objetivo será reconstruir o mundo à imagem de uma Europa ocidental “livre”. Importantes revoluções políticas ocorridas na América do Norte, na Europa e no Caribe permitem ações contra a escravidão no lado ocidental do Atlântico. A Declaração de Independência Norte-americana (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem (1789) apresentam um novo quadro de referência para questionamentos coletivos da escravidão, tanto por escravos, quanto por cidadãos livres. A ascensão da filosofia leiga debilita os sistemas de valores tradicionais que sustentaram as práticas de escravidão. Montesquieu e Rousseau mais que outros pensadores colocam a questão da escravidão na ordem do dia das Luzes européias. Segundo David Brion Davis:

Rousseau estava interessado em questões mais amplas do que a escravidão dos negros, mas devido ao fato da escravidão ter sido, convencionalmente, ligada às justificativas da ordem social existente, ele considerou que um ataque ao princípio da servidão involuntária poderia desenredar a rede de sanções de todas as espécies de injustiça. Por isso repetiu os argumentos de Montesquieu sobre a não-validade de qualquer contrato de si próprio, e sobre a discrepância entre os objetivos legais da guerra e a escravização dos cativos. Mas Rousseau deu prosseguimento a uma série de conclusões bem mais radicais. Os homens nasceram livres e iguais; a renúncia à liberdade significou a renúncia a ser um homem. (...) As palavras “escravo” e “direito” eram contraditórias e mutuamente exclusivas³¹⁵.

³¹⁴ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. pp. 401-403.

³¹⁵ David Brion Davis. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. p. 457.

Rousseau dedica o capítulo 4 do Livro 1 do *Contrato social* à análise da escravidão, onde a critica severamente sob qualquer pretexto. Qualifica como ridícula a opinião de Grocio de que um indivíduo pode alienar sua liberdade a um senhor e tornar-se “ferramenta viva” deste último. Alienar, afirma Rousseau, é dar ou vender. Se um homem vende sua liberdade em troca, por exemplo, de sua subsistência, como ganhará sua subsistência, uma vez que o seu senhor garante o que possui unicamente pelo trabalho do seu escravo?

A escravidão é incompatível com a natureza do homem, uma vez que reduz uma pessoa a coisa e impede a existência de qualquer relação moral entre senhor e escravo. Repetimos a citação:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites³¹⁶.

Tampouco a vitória na guerra, prossegue Rousseau, confere ao vencedor o direito de escravizar. Na guerra, as pessoas se defrontam entre si como defensoras de seus próprios países, e quando as hostilidades cessam, cada uma retoma o seu caráter e posição como legítimo agente moral. A guerra não dá ao conquistador o direito de massacrar os povos conquistados e, portanto, não pode dar-lhe o direito de escravizá-los, uma vez que, como derrotados, já não são defensores de sua nação. Em seguida, Rousseau afirma que qualquer autoridade legítima sobre os homens dependerá de uma convenção que reconheça a semelhança de caráter e posição moral de todas as pessoas. Caso contrário, algumas pessoas estarão sob esse poder, não sob a égide de qualquer obrigação justificável de obediência a ele, mas simplesmente por se verem obrigadas a obedecer.

Por outro lado, satisfazer as necessidades primordiais da vida e as necessidades de uma família torna-se a questão crucial da humanidade. Adam Smith ensina a seus alunos que a compaixão pelo mais pobre membro da nossa espécie era prova de nossa virtude desinteressada. Acima de tudo, Smith popularizou a visão de que a essência da moralidade encontra-se na compaixão, instintiva e não-premeditada, do homem por seus semelhantes. Além disso, para Smith, a riqueza e a liberdade são os dois maiores benefícios que os homens

³¹⁶ J.-J. Rousseau. *O contrato social*. p. 33.

podem possuir. Em *A riqueza das nações* sem qualquer citação moral, mas usando apenas os argumentos econômicos, Smith declara:

É a expensas do senhor, segundo se diz, que os escravos se desgastam, enquanto um criado se desgasta a expensas próprias. Na realidade, porém, o desgaste deste último fica tanto a expensas do patrão como o do primeiro fica a expensas do senhor. Os salários pagos aos jornaleiros e criados de toda sorte devem ser tais que lhes permitam, uns e outros, perpetuar a descendência dos jornaleiros e criados, na medida em que possa requerer o estado crescente, decrescente ou estacionário da sociedade. Todavia, embora o desgaste de um criado livre fique igualmente a expensas do patrão, geralmente lhe custa muito menos do que o de um escravo. Os fundos destinados a substituir ou reparar, por assim dizer, o desgaste do escravo são normalmente administrados por um senhor negligente ou por um capataz descuidado. O fundo destinado ao mesmo emprego, com respeito ao homem livre, é administrado por este mesmo. Na administração dos primeiros se introduzem naturalmente as desordens que reinam em geral na economia do rico, ao passo que a estrita frugalidade e a parcimoniosa atenção do pobre se estabelecem com igual naturalidade na administração do segundo. Sendo a administração tão diversa, a consecução do mesmo propósito exigirá graus de despesas muito diferentes. Em conseqüência, ressalta da experiência de todos os tempos e países, conforme creio, que o trabalho livre torna-se afinal muito mais barato do que o trabalho desempenhado por escravos. Isso se verifica até mesmo em Boston, Nova York e Filadélfia, onde são tão elevados os salários do trabalho comum³¹⁷.

Inspirados nesse pensamento, os antiescravistas passam a defender a tese de que a escravidão é menos eficiente que o trabalho livre, dificulta o crescimento da população, não estimula a produtividade e diminui o desejo coletivo de obter mais conforto. A escravidão corrompe os ricos ao valorizar a preguiça e a crueldade. A escolha moral assume uma escolha universalista e substitui relações de dominação pessoal por exigências anônimas de interdependência. O antigo ideal da escravidão cede seu lugar em proveito da produção e do consumo livres.

Adam Smith também estava convencido de que as razões econômicas explicavam o fim da servidão na Europa ocidental. Os proprietários de terras lucrariam mais caso dessem aos trabalhadores parte da produção. Smith atacou todas as leis e costumes que inibiam a iniciativa e não permitia que o interesse pessoal promovesse o bem público. A escravidão era simplesmente parte desse desequilibrado sistema de monopólio e de privilégio. As relações entre o escravo e o senhor eram uma síntese das restrições artificiais que impediam que o interesse pessoal fosse aproveitado para o bem de todos. Se um ser humano não tinha a

³¹⁷ Adam Smith. *A riqueza das nações*. pp. 101-102.

mínima chance de melhorar de vida, seu entusiasmo pelo trabalho era quase nulo e isso demonstrava que a escravidão era a forma de trabalho mais cara e improdutiva.

Tais pensamentos, entretanto, não foram decisivos para fazer do antiescravismo uma virtude. Os que pensavam em termos naturalistas para mostrar que o trabalho livre tinha uma superioridade natural, eram os mesmos que explicavam, pelos mesmos motivos, a persistência e a expansão da escravidão. A expansão contínua da escravidão no além-mar estava na origem de um conflito ideológico entre toda forma de contestação à escravidão e o direito dos senhores à propriedade das pessoas. Era necessário um novo movimento de idéias.

Esse movimento veio da tradição religiosa, a qual, durante 1700 anos renovava insistentemente uma espécie de compromisso com a escravidão. Os teólogos, vez por outra, moderavam certos aspectos da escravidão, mas a abolição do estatuto da escravidão jamais fora um objetivo a ser alcançado pela cristandade como instituição. Quando a religião se opõe à escravidão traz uma novidade no campo da moralidade, ou seja, a de que mesmo as pessoas que não possuem escravos são culpadas. Grupos religiosos passam a defender publicamente a idéia de que um simples consumidor do açúcar cultivado por escravos comete um pecado mortal e um crime capital. Na realidade, pede-se às pessoas comuns que realizem subjetivamente o que Montesquieu havia pedido à elite de seus leitores: imaginar a inversão de papéis entre escravo e senhor, entre produtor escravizado e consumidor livre. O consumo de açúcar na Inglaterra, no final do século XVIII, é apresentado como um ato de canibalismo: o sangue dos escravos estava no fundo das taças de chá ou café que cada inglês bebia.

Foi também na Grã-Bretanha do final do século XVIII que a discussão sobre a escravidão recebe a adesão do público feminino. São promovidos debates públicos e publicados escritos polêmicos de mulheres sobre a questão da escravidão, que se torna metáfora central do discurso moral a propósito do sofrimento de outros segmentos da sociedade: o dos trabalhadores, das mulheres, das crianças e dos animais. Certamente, não foi por acaso que John Stuart Mill, no seu *A sujeição das mulheres* compara a situação das mulheres do seu tempo com a condição dos escravos:

Não estou de modo algum a sugerir que as mulheres não sejam, de maneira geral, mais bem tratadas do que os escravos; mas nenhuma escravatura vai tão longe, e num sentido tão pleno da palavra, como a da mulher. Dificilmente um escravo, exceto aquele que esteja diretamente ligado à pessoa do seu proprietário, é escravo em todas as horas e minutos do dia – à semelhança de um soldado, tem geralmente as suas tarefas fixas e, quando as conclui, ou quando se encontra de folga, dispõe, dentro de certos limites, do seu próprio tempo e tem uma vida familiar em que o dono raramente se intromete. O “Pai Tomás”, quando estava na posse do seu primeiro amo, tinha uma

vida privada na sua “cabana”, quase da mesma forma que um homem cujo trabalho o afaste de casa consegue ter a sua própria família. Mas já o mesmo se não pode dizer da mulher. Antes de mais, uma escrava tem (nos países cristãos) um direito reconhecido e considera-se mesmo a obrigação moral de recusar ao seu senhor a última familiaridade. Ora, a mulher não³¹⁸.

A geração de abolicionistas britânicos posterior ao primeiro ataque bem-sucedido contra o mercado de escravos nas terras britânicas de além-mar (1807) considera a abolição total da escravidão no mundo inteiro. A sucessão de acontecimentos que marcam o fim da escravidão e do tráfico de escravos na América, entre 1780 e 1880, é qualificada pelos contemporâneos como uma das transformações mais extraordinárias da história da humanidade. Em 1890, a escravidão está abolida em todo o Novo Mundo e o antiescravismo encontra-se ligado globalmente à política oficial do imperialismo europeu.

O caráter explicitamente fraterno da cruzada antiescravista, que opõe a moralidade, o senso moral, ao lucro, parece provar que a edificação das massas populares pode seguir em paralelo com o desenvolvimento moral da humanidade. Para John Stuart Mill, “a sociedade entre os seres humanos, exceto a relação entre o senhor e o escravo, é manifestamente impossível numa outra base que não seja a da consulta ao interesse de todos”³¹⁹. Mill afirma:

Considera-se que todas as pessoas têm direito à igualdade de tratamento, a menos que alguma conveniência social reconhecida exija o contrário. Daí se segue que todas as desigualdades sociais, que tenham deixado de se considerar convenientes, assumam daqui por diante o caráter, não de mera inconveniência, mas de injustiça, e se mostrem tão tirânicas que as pessoas cheguem a se perguntar como foi possível algum dia suportá-las, esquecendo que talvez elas mesmas estejam suportando outras desigualdades em nome de uma noção também errônea do que é conveniente; uma vez reparado o erro, as desigualdades que eles aprovam lhes pareceriam tão monstruosas como as que tinham acabado de aprender a condenar. Toda a história do progresso social tem sido uma série de transições pelas quais os costumes ou as instituições deixam sucessivamente de ser considerados como necessidades primárias da existência social para passarem à categoria de injustiças e tiranias universalmente estigmatizadas. Foi assim com as distinções entre escravos e homens livres, nobres e servos, patrícios e plebeus; e o mesmo acontecerá, e em parte já acontece, com as aristocracias de cor, raça e sexo³²⁰.

A luta pela abolição da escravidão é, portanto, uma questão de justiça, uma prova irrefutável da força imperativa do senso moral. Apesar de todas as suas reais motivações

³¹⁸ J. S. Mill. *A sujeição das mulheres*. Trad. Benedita Bettencourt. Coimbra: Edições Almedina, 2006. p. 91.

³¹⁹ J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 225.

³²⁰ J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 228.

políticas e econômicas, o antiescravismo permanece sendo o modelo de cruzada moral mais bem sucedido da história da humanidade, no centro e na periferia, na metrópole e na colônia.

Veremos isso com mais clareza no próximo capítulo dedicado à vida e obra de Joaquim Nabuco, cujas idéias liberais receberam forte influência da filosofia política inglesa, particularmente do utilitarismo formulado por John Stuart Mill, e que certamente foi o intelectual e político brasileiro do século XIX que travou a maior e mais bem sucedida disputa política da sua época e cuja motivação era inspirada na força do significado da idéia de fraternidade/humanidade (*esprit de fraternité*).

4. UMA IDÉIA DE FRATERNIDADE/HUMANIDADE NO BRASIL DO SÉCULO XIX: O ABOLICIONISMO DE JOAQUIM NABUCO

Éramos uma população dispersa, que em nada diferia da sociedade colonial, que já descrevi nos capítulos anteriores, dividida – diz um contemporâneo – em “feudos isolados de qualquer comunicação com o mundo exterior; mesmo os agentes do pequeno comércio, que neles penetravam, eram suspeitos ao senhor; os escravos nasciam e morriam dentro do horizonte do engenho ou da fazenda: verdadeiras colônias penais, refratárias ao progresso, pequenos Achantis, em que imperava a vontade de um só”. É assim que Nabuco, em cuja descritiva há sempre a centelha da intuição sociológica, nos descreve a sociedade rural do Império.³²¹

Político de uma só causa, da *única* causa, o anglófilo Nabuco movia-se ainda, embora nas toscas condições de sua ambiência, no cenário institucional que mais parecia “um jardim do Oriente, onde tudo eram formas enganadoras (...) um vasto simulacro”, pelas lições de Bagehot, em sua busca pelo conteúdo espiritual, pelo “grande drama de lágrimas e esperanças” que, latente na sociedade brasileira, justificasse e fizesse mover as engrenagens políticas. Sua contribuição, nesse sentido, é extraordinária, antecipando, em muitos aspectos, os grandes ensaístas sociais brasileiros. É dele a constatação de que, no Brasil, as escolhas, as opiniões, os partidos, institucionalizados ou não, derivam menos de ideários intelectuais ou cognitivos e mais da consulta ao sentimento, aos filtros sentimentais que são a indulgência, a simpatia e a benevolência – “em nossa história não haverá nunca inferno, nem sequer purgatório”.³²²

³²¹ Oliveira Vianna. *Instituições políticas brasileiras*, vol. 1. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1955. p. 296

³²² Maria Alice Rezende de Carvalho. Minha formação. In: Mota, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico, vol. 2. São Paulo: Editora Senac, 2001. p. 236.

4.1 As origens

Segundo Caio Prado Jr. o Brasil viveu um processo intenso de transformações durante o século XIX³²³. Essa crise de renovação estava diretamente ligada às atividades produtivas. Uma verdadeira revolução pode ser observada já na primeira metade do século, mas é na segunda metade que vamos assistir à decadência das lavouras tradicionais do Brasil (cana de açúcar, algodão e tabaco) e o desenvolvimento paralelo da produção de um produto agrícola até então de pequena importância: o café, que acabará por ser praticamente um produto único na economia brasileira. O renascimento agrícola iniciado no final do século XVIII e impulsionado depois da abertura dos portos e da emancipação política do país, favorece sobretudo as regiões agrícolas mais tradicionais do Norte: as províncias marítimas que se estendem do Maranhão à Bahia. Com isso, elas voltam a ocupar uma posição de liderança desfrutada no passado e que tinham perdido, em parte, para a produção dos metais preciosos. Mas, essa retomada do desenvolvimento econômico no Norte terá curta duração, já na primeira metade do século XIX o Centro-Sul progressivamente assumirá a liderança das atividades econômicas. Durante a segunda metade do século XIX chega-se a uma inversão completa de posições: o Norte estacionário e decadente; o Sul em pleno desenvolvimento.

Entre os fatores que determinaram a decadência do Norte está a interrupção, em 1850, da corrente de escravos importados da África. Já abalado pela conjuntura internacional desfavorável e pelo esgotamento de suas reservas naturais, o Norte sofrerá um duro golpe com a proibição da importação de mão-de-obra fácil e relativamente barata. O Sul seria menos atingido, pois se encontrava em período de ascensão e poderia, mesmo que momentaneamente, resolver seu problema de mão-de-obra com a importação de escravos do Norte, então decadente. A lavoura de café restabelecerá, na última fase do Império a vida da monarquia.

A abolição do tráfico trará consigo outra conseqüência que deve ser considerada, a liberação de grandes capitais que estavam aplicados nesta atividade. Até esse período, a atividade comercial e industrial do país parecia resumir-se à importação e venda de escravos africanos. O impacto da extinção do tráfico teve tal alcance que repercutiu imediatamente nas atividades agrícolas, comerciais e industriais. Parte dos capitais que eram empregados nessas transações ilícitas se deslocaram para o mercado interno, o que provocou grande oferta de dinheiro, diminuição dos juros e aumento dos preços das ações de quase todas as companhias.

³²³ Caio Prado Júnior. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Publifolha/Brasiliense, 2000. p. 2.

De 1850 a 1854 verifica-se uma intensa atividade econômica: são criadas sociedades anônimas, comerciais e industriais, o Banco do Brasil transforma-se em banco de emissão, são inauguradas a linha do telégrafo elétrico e a Estrada de Ferro Central do Brasil.

Se, a partir de 1850, o Brasil experimenta um surto de modernização que se caracteriza por uma completa reestruturação material, as idéias que por aqui circulavam também serão influenciadas por esses novos caminhos. A formação do intelectual brasileiro do século XIX é peculiar. Há uma dupla inserção do brasileiro no processo histórico da cultura humana: os nativos pertencem ao Brasil pelo que há de novo no seu espírito e à Europa pelo que há de mais sedimentado. O nacional vai apenas até à descoberta da região por algum país europeu, ou seja, até à Primeira Missa rezada pelo padre português no Brasil. Em seguida, deve se desviar em busca de profundidades só encontradas em civilizações mais antigas como as européias. Segundo Silviano Santiago, há um fundo europeu comum que “tanto define o lá quanto, por formação, legitima o cá”³²⁴. A identidade histórica de jovens nações, não se encontra ali onde esperam encontrá-la os nativistas. Ela está fora do tempo histórico nacional, é inevitavelmente eurocêntrica. Em virtude da ausência de uma referência pátria legítima, o sofrimento por que passa o intelectual brasileiro serve de fundamento e justificativa tanto para a imaginação eurocêntrica, quanto para o apego ao seu país de origem. Segundo Sílvio Romero:

O cosmopolitismo contemporâneo, de que, pela força das conquistas comerciais, partilhamos também em pequeno quinhão, traz à humanidade estes resultados: espíritos vivazes de nações toscas e atrasadas, arrebatados pela rápida corrente de grandes idéias, que fecundam os povos ilustres da atualidade, deprimidos os pátrios prejuízos, conseguem alçar a fronte acima do amesquinamento geral e embeber-se de uma nova luz³²⁵.

As palavras de Sílvio Romero poderiam ser usadas para apresentar o que Mário de Andrade chamou de a tragédia de Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo, nascido em Recife, em 19 de agosto de 1849. Filho de Ana Benigna de Sá Barreto, cuja família participou das lutas pela independência, e de José Tomás Nabuco de Araújo (1813-1878) – magistrado no Recife –, que acabara de ser eleito deputado.

Politicamente, receio ter nascido cosmopolita. (...) Assim, por exemplo, desses anos de minha vida, a que me refiro: em 1870, o meu maior interesse não está na política do

³²⁴ Silviano Santiago. Introdução. In: _____ (org.). *Intérpretes do Brasil*, v. 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002. p. XXXIX.

³²⁵ Sílvio Romero. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Tip. Deutsche Zeitung, 1878. p. 36

Brasil, está em Sedan. No começo de 1871, não está na formação do Gabinete Rio Branco, está no incêndio de Paris. Em 1871, durante meses, está na luta pela emancipação – mas não será também nesse ano o Brasil o ponto da terra para o qual está voltado o dedo de Deus? Em 1872, o que me ocupa o espírito é o centenário dos *Lusíadas*; estou imprimindo um livro sobre Camões, e a quem trabalha em um livro apesar do seu nenhum valor literário, como o mostra Teófilo Braga, não sobra muita atenção ou interesse para dar ao que acontece em redor de si.³²⁶

A nossa imaginação não pode deixar de ser européia, isto é, de ser humana; ela não pára na Primeira Missa no Brasil, para continuar daí recompondo as tradições dos selvagens que guarneciam as nossas praias no momento da descoberta; segue pelas civilizações todas da humanidade, como a dos europeus, com quem temos o mesmo fundo comum de língua, religião, arte, direito e poesia, os mesmos séculos de civilização acumulada, e, portanto, desde que haja um raio de cultura, a mesma imaginação histórica.³²⁷

A instabilidade a que me refiro provém de que na América falta à paisagem, à vida, ao horizonte, à arquitetura, a tudo o que nos cerca, o fundo histórico, a perspectiva humana; que na Europa nos falta a pátria, isto é, a forma em que cada um de nós foi vazado ao nascer. De um lado do mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país. O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação européia. As paisagens todas do Novo Mundo, a floresta amazônica ou os pampas argentinos, não valem para mim um trecho da Via Ápia, uma volta da estrada de Salerno a Amalfi, um pedaço do Cais do Sena à sombra do velho Louvre.³²⁸

Com o objetivo de assumir a cadeira no Parlamento imperial, Nabuco de Araújo, em 1850, mudou-se para o Rio com a esposa, entregando o filho aos cuidados de Joaquim Aurélio de Carvalho e Ana Rosa Falcão de Carvalho, seus padrinhos que viviam no Engenho de Massangana. Por essas circunstâncias, Joaquim Nabuco passou parte da sua infância em contato com os escravos de serviço e desenvolveu uma visão afetiva³²⁹ da escravidão, que se revela em muitos de seus textos:

É que tanto a parte do senhor era inconscientemente egoísta, tanto a do escravo era inconscientemente generosa. A escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil. (...) Quanto a mim, absorvi-a no leite preto que me amamentou; ela envolveu-me como uma carícia muda toda a minha infância; aspirei-a na dedicação de velhos servidores que me reputavam o herdeiro presuntivo do pequeno domínio de que faziam parte... Entre eu e eles deve ter-se dado uma troca contínua de simpatia de que resultou a terna e reconhecida admiração que vim mais tarde a sentir pelo seu papel³³⁰.

³²⁶ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 37.

³²⁷ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 39.

³²⁸ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 40.

³²⁹ Essa visão afetiva da escravidão, característica da infância, vai se transformar na visão fraterna/humanitária do político abolicionista na maturidade.

³³⁰ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. pp. 137-138

No entanto, a vida no engenho teria fim com a morte da madrinha:

A noite da morte de minha madrinha é a cortina preta que separa do resto de minha vida a cena de minha infância. (...) Eu também tinha de partir de Massangana, deixado por minha madrinha a outro herdeiro, seu sobrinho e vizinho; a mim ela deixava um outro dos seus engenhos, que estava de fogo morto, isto é, sem escravos para o trabalhar... Ainda hoje vejo chegar, quase no dia seguinte à morte, os carros de bois do novo proprietário... Era a minha deposição... Eu tinha oito anos...³³¹.

4.2 As idéias liberais

Logo após deixar Massangana, Joaquim Nabuco mudou-se para a residência dos pais, no Rio de Janeiro. Logo foi matriculado no Colégio de Friburgo, dirigido pelo Barão de Tautphoeus, que, mais tarde, o levou para o Colégio Pedro II. Nabuco estudou no Pedro II de 1860 a 1865, e atribui a esse colégio uma das influências que o fizeram optar pelo liberalismo: “Não preciso remontar ao colégio, ainda que ali, provavelmente, tenha sido lançada no subsolo da minha razão a camada que lhe serviu de alicerce: o fundo hereditário do meu liberalismo”³³².

Já nesse período, Nabuco passou a conviver com alguns dos políticos liberais que freqüentavam a casa do pai, entre eles Teófilo Ottoni (1807-1869), Saldanha Marinho (1816-1895) e Quintino Bocaiúva (1836-1912): “A atmosfera que eu respirava em casa desenvolvia naturalmente as minhas primeiras fidelidades à causa liberal”³³³.

Determinado a estudar na Faculdade de Direito de São Paulo, em 1866, Joaquim Nabuco transfere-se para a capital paulista. Lá as idéias liberais predominavam e Nabuco passou a conviver com jovens que, cada um a seu modo, seriam presenças marcantes na história do País: Rodrigues Alves (1848-1919) e Afonso Pena (1847-1909), mais tarde presidentes da República; Lúcio de Mendonça (1854-1909), escritor e fundador da Academia Brasileira de Letras; Luís Gama (1830-1882), poeta negro abolicionista, e, mais tarde, Rui Barbosa (1849-1923) e Castro Alves (1847-1871).

Embora com as idéias ainda confusas, conforme admitiria mais tarde, Nabuco discutiria com esse grupo os problemas literários, filosóficos e políticos da sua época. Estudioso das histórias da França e da Inglaterra, admirador confesso da monarquia inglesa,

³³¹ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 140.

³³² Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 17.

³³³ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 18.

elegeu como projeto de luta política a necessidade da abolição da escravatura. Ainda aos 18 anos fundou *A Tribuna Liberal* e, nessa mesma época, elege-se presidente da associação estudantil Ateneu Paulistano. “Desde muito moço havia uma preocupação em meu espírito que ao mesmo tempo me atraía para a política e em certo sentido era uma espécie de amuleto contra ela: a escravidão. Posso dizer que desde 1868 vi tudo em nosso país através desse prisma”.³³⁴

Em virtude da crise no comando militar da Guerra do Paraguai e da escolha de um candidato conservador para o Senado, motivando protestos do chefe do Gabinete, em 16 de julho de 1868, Pedro II destituiu Zacarias de Góis e Vasconcelos (1815-1877), líder dos liberais progressistas, que estavam no poder desde 1862, e designou o conservador Visconde de Itaboraí (1802-1872) para formar novo Ministério. Foi a queda desse Gabinete progressista e liberal que deu a Nabuco a oportunidade de demonstrar publicamente suas tendências políticas. Como os deputados, na sua maioria do Partido Liberal, não aprovaram a escolha, o imperador dissolveu a Câmara. Os estudantes se solidarizaram com os parlamentares e professores que se posicionaram contra essa medida, considerada por eles como arbitrária: no dia 13 de agosto de 1868 realizaram um jantar no qual Joaquim Nabuco foi um dos principais oradores.

4.3 Liberalismo, escravidão e república

Em 1869 Nabuco volta ao Recife para concluir seu curso de direito e se depara com um processo penal que mobilizava a opinião pública local. Tomás, um escravo que fora açoitado em público, e em represália matara seu senhor; condenado à morte, conseguira escapar da prisão matando um guarda; novamente preso, todos esperavam nova condenação do escravo à morte na forca.

Joaquim Nabuco, solidarizou-se com o drama do escravo, que se tornara assassino pela opressão de um sistema violento, escandalizou a sociedade aristocrata e branca de Pernambuco quando resolveu assumir a defesa do negro Tomás: “Ele não cometeu um crime, removeu um obstáculo!”, chegou a declarar durante o julgamento.

Nabuco apresentava uma tese liberal, ou seja, aquele que luta contra os agentes da punição o faz, de algum modo, como defesa individual contra uma ordem jurídica que não o respeita nem o protege. Essa tese passou a ser invocada nos julgamentos de escravos que

³³⁴ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. pp. 30-31.

praticavam crimes. E era, fundamentalmente, um ataque radical e frontal contra a escravidão. O escravo Tomás escapou da pena de morte, muito embora tenha sido condenado à prisão perpétua. No decorrer do julgamento Nabuco expôs toda a miséria, humilhações e brutalidade da escravatura e denunciou a hipocrisia dos senhores de escravos, particularmente os republicanos:

É, com efeito, difícil hoje a um liberal ou conservador, convencido dos princípios cardeais do desenvolvimento social moderno e do direito inato – no estado de civilização – de cada homem à sua liberdade pessoal, e deve sê-lo muito mais para um republicano, fazer parte homogênea de organizações em cujo credo a mesma natureza humana pode servir para base da democracia e da escravidão, conferir a um indivíduo, ao mesmo tempo, o direito de tomar parte no governo do país e o de manter outros indivíduos – porque os comprou ou os herdou – em abjeta subserviência forçada, durante toda a vida. Conservadores constitucionais; liberais, que se indignam contra o governo pessoal; republicanos, que consideram degradante o governo monárquico da Inglaterra e da Bélgica, exercitando dentro das porteiras das suas fazendas, sobre centenas de entes rebaixados da dignidade de pessoa³³⁵.

Apesar do prestígio familiar, das idéias definidas e de uma escolha política clara, Nabuco não consegue, nos primeiros anos de formado, canalizar seu dinamismo para uma ação contínua e sistemática. Obtém seu diploma em 1870 e volta ao Rio de Janeiro, onde tenta, sem grandes resultados, exercer a advocacia no escritório do pai. Dedicar-se às atividades literárias e jornalísticas: em 1872 escreve *Camões e os Lusíadas*, ensaio literário e passa a publicar textos no jornal liberal *Reforma*.

Nessa época, já havia sido criado o Partido Republicano. Quando se dá a conciliação entre os partidos Conservador e Liberal, em 1853, um grupo de conservadores, liderado por Paulino de Sousa (1834-1901) e Eusébio de Queirós (1812-1868), não aceitou o compromisso, provocando a divisão do partido em duas alas: de um lado ficaram os conservadores ortodoxos – os vermelhos ou rançosos –, de outro, os conservadores moderados, aliados dos liberais. Moderados e liberais formaram a Liga Progressista, em 1860, que derrubou o Gabinete Caxias, em maio de 1862, assumindo em seu lugar o progressista Zacarias de Góis e Vasconcelos. Embora este Gabinete tenha sido destituído no mesmo ano, a Liga Progressista, em 1864, seria transformada no Partido Progressista. No entanto, uma vez no poder, moderados e liberais entraram em conflito. Zacarias de Góis, que voltara à chefia do ministério, é destituído em julho de 1868 e a Câmara dissolvida. Dispostos a impor uma derrota política aos adversários moderados e liberais, os conservadores ortodoxos são chamados a organizar o novo ministério. Fora do governo, os progressistas voltam a se unir e

³³⁵ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Publifolha/Nova Fronteira, 2000. p. 9.

constituem com os liberais chamados históricos o novo Partido Liberal. Uma ala mais avançada deste partido passa a contestar a monarquia, e acaba por publicar, em 1870, o Manifesto Republicano.

O liberalismo brasileiro identifica-se originariamente como a forma cabocla do liberalismo anglo-saxão. Nele não encontramos os anseios de democracia e igualdade, existentes no liberalismo de raízes rousseauianas. O liberalismo no Brasil não se confundiu com a liberação de uma ordem absolutista, mas com a necessidade de ordenação do poder nacional.³³⁶

Apesar de se considerar um liberal, Nabuco não se encanta pela idéia da República. Afirma-se um liberal moderado, defensor do sistema monárquico, cujo exemplo máximo era a Inglaterra e seu mentor um jurista, historiador e pensador político inglês de nome Walter Bagehot³³⁷, autor do livro *A Constituição inglesa*.

O que me decidiu foi a *Constituição Inglesa* de Bagehot. Devo a esse pequeno volume, que hoje não será talvez lido por ninguém em nosso país, a minha fixação monárquica inalterável; tirei dele, transformando-a a meu modo, a ferramenta toda com que trabalhei em política, excluindo somente a obra da abolição, cujo estoque de idéias teve para mim outra procedência.³³⁸

As idéias que devo a Bagehot são poucas, mas são todas elas, por assim dizer, chaves de sistemas e concepções políticas, de verdadeiros estados do espírito moderno. Foi ele, por exemplo, quem me deu a idéia do que ele chamou governo de gabinete, como sendo a alma da moderna Constituição inglesa.³³⁹

A idéia principal que recebi de Bagehot foi essa superioridade prática do governo de gabinete inglês sobre o sistema presidencial americano: por outra, que uma monarquia secular, de origens feudais, cercada de tradições e formas aristocráticas, como é a inglesa, podia ser um governo mais direta e imediatamente do povo do que a república.³⁴⁰

³³⁶ Vicente Barreto e Antonio Paim. *Evolução do pensamento político brasileiro*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1989. p. 66.

³³⁷ Walter Bagehot (1826-1877), nascido na cidade de Langport, na Inglaterra, filho de um banqueiro, foi empresário, ensaísta e jornalista. Sua obra abrange a literatura, a política e a economia. Em 1867 escreveu um livro chamado *A Constituição inglesa*, traduzido para diversos idiomas, que tanto influenciou as idéias de Joaquim Nabuco, que discute a Constituição do Reino Unido, especificamente o funcionamento do Parlamento inglês e suas relações políticas com a monarquia britânica. Além disso, o livro aponta os contrastes entre os governos britânico e norte-americano. O periódico *The Economist* dá o nome de Bagehot à sua coluna semanal sobre política inglesa e, ainda hoje, a Associação Britânica de Estudos Políticos oferece anualmente o Prêmio Walter Bagehot à melhor dissertação cujo tema central esteja no campo de assuntos governamentais e administração pública.

³³⁸ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 20.

³³⁹ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 23.

³⁴⁰ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 28.

No entanto, apesar da manifesta gratidão de Nabuco ao livro de Bagehot, a influência da filosofia política inglesa, particularmente das idéias de J. S. Mill, do radicalismo positivista e do utilitarismo sobre as idéias do político abolicionista foram marcantes:

Nesse tempo, e durante alguns anos, o radicalismo me arrasta; eu sou, por exemplo, dos que tomam parte mais ativa na campanha maçônica de 1873 contra os bispos e contra a Igreja³⁴¹.

O que me impediu de ser republicano na mocidade foi muito provavelmente o ter sido sensível à impressão aristocrática da vida³⁴².

Sem aquelas influências, entregue a meus próprios impulsos, do mesmo modo que o meu liberalismo inato degenerou em radicalismo – o qual foi em mim puro fenômeno de estagnação em um espaço político fechado – o radicalismo teria degenerado em republicanism³⁴³.

O que, porém, dirige o espírito de progresso é o espírito de realidade, espírito prático, positivo, que se manifesta pela rejeição de tudo que é teórico, *a priori*, tentativo, lógico, ou que pretenda à perfeição, à finalidade, à uniformidade, à simetria. A esse espírito corresponde, na ordem política, a idéia de crescimento: as instituições têm seu habitat como as plantas, as suas latitudes e terreno próprio, condições especiais de aclimação, obstáculos e perigos de transplantação³⁴⁴.

Esse espírito prático, positivo, é a experiência do utilitarismo, do espírito de criar e acumular riqueza, característico da raça. O utilitarismo manifesta-se em que as reformas devem ter uma vantagem econômica, pelo menos indireta, e justificar-se por algarismos. Ao lado, porém, da corrente utilitária, há a corrente imaginativa ou de ideal, moral, nacional, religiosa³⁴⁵.

O que, entretanto, na Inglaterra alimenta, renova e purifica o patriotismo, é outra espécie de responsabilidade: a do homem para com Deus. (...) A inspiração da vida pública na Inglaterra vem em grande parte da Bíblia. A política e a religião sentem que terão sempre muito que fazer em comum, que uma e outra têm o mesmo objetivo prático – elevar a condição moral do homem, e o efeito desse último e talvez principal elemento do espírito inglês, em relação às reformas, é fazer o argumento moral prevalecer sobre o argumento utilitário³⁴⁶.

Bagehot, pode-se ver, era um espírito de afinidades e simpatias quase republicanas, como Grote, Stuart Mill, John Morley e todo o radicalismo positivista inglês³⁴⁷.

³⁴¹ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 33.

³⁴² Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 81.

³⁴³ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 82.

³⁴⁴ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 89. (Ordem e progresso).

³⁴⁵ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 89.

³⁴⁶ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 90.

³⁴⁷ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 23.

“Não sei o que possa um escritor público fazer de melhor do que mostrar aos seus compatriotas os seus defeitos. Se fazer isso é ser considerado antinacional, não desejo furtar-me à acusação”. Eu, pela minha parte, ecôo estas palavras de Stuart Mill³⁴⁸.

Motivado pelo exemplo que a Inglaterra moderna dava ao mundo, Joaquim Nabuco escolheu o caminho de dissociar a noção de república tal como foi formulada durante a Revolução Francesa. Se a república foi absorvida pacificamente pela monarquia inglesa, sensível às questões democráticas, superava-se a contradição entre monarquia e república. No caso brasileiro, por consequência, tratava-se de disseminar nas instituições os valores da democracia e do pluralismo.

4.4 O centro e a periferia

Joaquim Nabuco partiu para a Europa, em agosto de 1873, numa viagem que lhe daria a oportunidade de entrar em contato com os grandes nomes do mundo literário e político, e com os quais já mantivera contato por meio de suas leituras.

De diversos modos a minha primeira ida à Europa influiu para enfraquecer as tendências republicanas que eu porventura tivesse e fortificar as monárquicas. Antes de tudo, o republicanismo francês, que era o nosso, tem um fermento de ódio, uma predisposição igualitária que logicamente leva à demagogia – a sua maior figura é Danton, o homem da Setembrizada –, ao passo que o liberalismo, mesmo radical, não só é compatível com a monarquia, mas até parece aliar-se com o temperamento aristocrático. Se fosse preciso personificar o liberalismo, poder-se-ia chamar-lhe Lafayettismo, por ter sido Lafayette o principal representante dos *gentilhommes libéraux* de 1789.³⁴⁹

Valendo-se dos serviços diplomáticos brasileiros e do prestígio político do seu pai, Nabuco visitou, entre outros, Adolphe Thiers (1797-1877), um dos fundadores da III República e historiador da Revolução Francesa. Conheceu Jules Simon (1814-1896), político preocupado com os problemas sociais e educacionais, e George Sand (1804-1876), a companheira de Chopin (1810-1849) que simbolizava a boêmia e a vida artística. Mas, o encontro que mais o impressionou foi com Ernest Renan³⁵⁰ (1823-1892).

³⁴⁸ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 169.

³⁴⁹ Nabuco, Joaquim. *Minha formação*. p. 42.

³⁵⁰ Escritor, historiador das religiões e místico francês, entrou para a Academia francesa em 1878. Epigrafista de renome mundial, iniciador do *Corpus inscriptionum semiticarum*, renovou os conhecimentos sobre os povos semíticos. Seus *Drames philosophiques* (1878-1886) e seus *Souvenirs d'enfance e de jeunesse* (1883), que incluem a *Prière sur l'Acropole*, são considerados obras primas.

Na minha vida tenho conversado com muito homem de espírito e muito homem ilustre; ainda não se repetiu, entretanto, para mim, a impressão dessa primeira conversa de Renan. Foi uma impressão de encantamento; imagine-se um espetáculo incomparável de que eu fosse espectador único, eis aí a impressão. (...) Dessa entrevista não saí só fascinado, saí reconhecido. Renan deu-me cartas para os homens de letras que eu desejava conhecer.³⁵¹

Depois de passear pela Alemanha, Itália e Suíça, voltou a Paris e escreveu *Amour et Dieu*, um livro de poesias que enviou ao historiador francês.

Retorna ao Brasil em 1874 e, mais uma vez, não consegue definir claramente um objetivo para sua vida profissional e política. Polemiza, nas páginas de *O Globo*, com José de Alencar (1829-1877), então já consagrado romancista. Entremendo argumentos com ataques pessoais, discutem teatro, romance e linguagem.

Por influência da família, em inícios de 1876, com quase 30 anos, Joaquim Nabuco é nomeado adido da legação brasileira nos Estados Unidos. Instala-se em Nova York, mas seus olhos continuam voltados para a Europa, particularmente para a Inglaterra.

Como antes eu disse, não há vida particular nos Estados Unidos. Para a reportagem [jornalismo] não existe linha divisória entre a vida pública e a privada. O adversário está sujeito a uma investigação sem limites e sem escrúpulos, e não ele somente – todos os que lhe dizem respeito.³⁵²

Não havia nada que me desse na América do Norte idéia da superioridade de suas instituições sobre as inglesas.³⁵³

O americano sabe que há no seu país uma opinião pública, desde que cada americano tem uma opinião sua. É uma força latente, esquecida, em repouso, que não se levanta sem causa suficiente, e este raro se produz; mas é uma força de uma energia incalculável, que atiraria pelos ares tudo o que lhe resistisse, partidos, legislaturas, Congresso, presidente.³⁵⁴

A comparação do maquinismo político-social entre a América do Norte e a Inglaterra é, em quase tudo, favorável a esta. As instituições inglesas, tanto as políticas como as judiciárias, tanto as públicas como as privadas têm mais dignidade, mais seriedade, mais respeitabilidade.³⁵⁵

Isoladamente, o americano será, como eu disse, o mais livre de todos os homens; como cidadão, porém, não se pode dizer que o seu contrato de sociedade esteja revestido das mesmas garantias que o do inglês, por exemplo. A autoridade é menor

³⁵¹ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. pp. 56-57.

³⁵² Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 105.

³⁵³ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 106.

³⁵⁴ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 107.

³⁵⁵ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 112.

sobre os seus ombros, mas a solidariedade humana é também mais frouxa em sua consciência.³⁵⁶

É nisso que consiste a maior “liberdade” americana: no sentimento da igualdade hierárquica entre governantes e governados.³⁵⁷

Durante o período que reside na América escreve uma peça de teatro, *L'Option*, contando o drama da anexação da Alsácia-Lorena como resultado da guerra franco-prussiana de 1870. Finalmente, em 1877, consegue transferir-se para Londres e sua vida passa a se concentrar na residência de Carvalho Moreira, o Barão de Penedo (1815-1906), chefe da legação brasileira na Inglaterra.

(...) mas só há um país no mundo em que o juiz é mais forte do que os poderosos; é a Inglaterra. (...) Apesar dos seus séculos de nobreza, das suas residências históricas, da sua riqueza e posição social, o marquês de Salisbury e o duque de Westminster estão certos de que diante do juiz são iguais ao mais humilde de sua criadagem. Esta é, a meu ver, a maior impressão de liberdade que fica da Inglaterra. O sentimento de igualdade de direitos ou de pessoas na mais extrema desigualdade de fortuna e condição é o fundo da dignidade anglo-saxônica.³⁵⁸

Em 27 de março de 1878, Joaquim Nabuco recebe a notícia do falecimento de seu pai. Volta ao Brasil, quando se inicia um novo capítulo em sua vida: o da campanha parlamentar pela abolição da escravatura.

No fim desta fase de lazonismo intelectual, quando sou pela primeira vez eleito para o Parlamento, eu tinha necessidade de outra provisão de sol interior; era-me preciso, não mais o diletantismo, mas a paixão humana, o interesse vivo, palpitante, absorvente, no destino e na condição alheia, na sorte dos infelizes; aproveitar a minha vida em qualquer obra de misericórdia nacional; ajudar o meu país, prestar os ombros à minha época, para algum nobre empreendimento.³⁵⁹

Era preciso que o interesse fosse humano, universal; que a obra tivesse o caráter de finalidade, a certeza, a inerrância do absoluto, do divino, como têm as grandes redensões, as revoluções da caridade ou da justiça, as auroras da verdade e da consciência sobre o mundo. (...) Tal interesse só podia ser o da emancipação, e por felicidade da minha hora, eu trazia da infância e da adolescência *o interesse, a compaixão, o sentimento* pelo escravo – o bolbo que devia dar a única flor da minha carreira...³⁶⁰ (gn).

³⁵⁶ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 113.

³⁵⁷ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 114.

³⁵⁸ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 83.

³⁵⁹ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 129.

³⁶⁰ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 136.

Com efeito, quando entro para a Câmara, estou tão inteiramente sob a influência do liberalismo inglês, como se militasse às ordens de Gladstone; esse é em substância o resultado da minha educação política: sou um liberal inglês – com afinidades radicais, mas com aderências *whigs* – no Parlamento brasileiro (...).³⁶¹

4.5 O abolicionismo

Devido, principalmente, à concorrência que o açúcar brasileiro fazia ao açúcar produzido nas Antilhas inglesas, em 1845, a Inglaterra aprova a Lei Aberdeen, outorgando-se o direito de atacar e apresar, em todos os mares, os navios negreiros com bandeira brasileira. Além disso, por essa lei a autoridade inglesa poderia mandar julgar seus responsáveis pelo alto tribunal do almirantado britânico, ou por qualquer tribunal do vice-almirantado. Como se tratava de enfraquecer a produção açucareira brasileira baseada na mão-de-obra escrava, os ingleses passaram a fazer uma série de exigências ao Brasil desde 1810 e a reprimir diretamente o tráfico a partir de 1845.

Depois de longas discussões parlamentares e diplomáticas, finalmente liberais e conservadores entram em acordo, em 4 de setembro de 1850, quando o parlamento brasileiro aprovou a lei Euzébio de Queirós, que extinguiu o tráfico de escravos. Como costuma acontecer até hoje entre nós, essa lei não “pegou”, pois o tráfico negreiro continuava, e esta lei teve que ser complementada em 1854 pela lei Nabuco de Araújo, pai de Joaquim Nabuco, que impunha rígida fiscalização policial e aplicava severas penas aos traficantes.

Apesar das questões econômicas que principalmente as motivaram, Nabuco solidariza-se moralmente com as ações políticas e militares inglesas para reprimir o tráfico de escravos no Brasil:

É por isso que nos envergonha ler as increpações que nos faziam homens como sir Robert Peel, lorde Palmerston e lorde Brougham, e ver os ministros ingleses reclamando a liberdade dos africanos que a nossa própria lei declarou livres sem resultado algum³⁶².

A soberania nacional, para ser respeitada, deve conter-se nos seus limites; não é ato de soberania nacional o roubo de estrangeiros para o cativo. Cada tiro dos cruzadores ingleses que impedia tais homens de serem internados nas fazendas e os livrava da escravidão perpétua era um serviço à honra nacional³⁶³.

³⁶¹ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 132.

³⁶² Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 67.

³⁶³ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 69.

(...) não seria mais honroso para nós se, em vez de ser proferido na Câmara dos Lordes da Inglaterra pelo grande orador – lorde Brougham pediu mais tarde a revogação do chamado bill Aberdeen, ou Brazilian Act – aquele discurso houvesse ecoado em nossas Câmaras?³⁶⁴

Ora por iniciativa dos conservadores, ora por iniciativa dos liberais, durante 20 anos, várias regulamentações governamentais restringiam o fluxo interno de escravos e interferiam cada vez mais na atividade até então privada do senhor de escravos. Na sociedade brasileira o movimento abolicionista também crescia: os beneditinos libertaram os filhos de suas escravas; alguns fazendeiros já adotavam medidas semelhantes. Apesar disso, a Igreja Católica como instituição da sociedade civil brasileira jamais apoiou a luta abolicionista, ou melhor, só passou a apoiá-la quando o fim da escravidão já parecia irreversível.

O movimento contra a escravidão no Brasil foi um movimento de caráter humanitário e social antes que religioso (...).³⁶⁵

Eu tinha sempre lastimado a neutralidade do clero perante a escravidão, o indiferentismo do seu contato com ela...³⁶⁶

Grande número de padres possuem escravos, sem que o celibato clerical o proíba. Esse contato, ou antes contágio, da escravidão deu à religião, entre nós, o caráter materialista que ela tem, destruiu-lhe a face ideal, e tirou-lhe toda a possibilidade de desempenhar na vida social do país o papel de uma força consciente.³⁶⁷

Em outros países, a propaganda da emancipação foi um movimento religioso, pregado do púlpito, sustentado com fervor pelas diferentes igrejas e comunhões religiosas. Entre nós, o movimento abolicionista nada deve, infelizmente, à Igreja do Estado; pelo contrário, a posse de homens e mulheres pelos conventos e por todo o clero secular desmoralizou inteiramente o sentimento religioso de senhores e escravos.³⁶⁸

A Igreja Católica, apesar do seu imenso poderio em um país ainda em grande parte fanatizado por ela, nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação.³⁶⁹

E conclui, como se fora um *philosophe*: “Uma onça de ciência vale mais do que uma tonelada de fé. Assim também o mínimo dos sentimentos nobres da humanidade acaba por destruir o maior de todos os monopólios dirigido contra ele”³⁷⁰.

³⁶⁴ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 73.

³⁶⁵ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 154.

³⁶⁶ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 163.

³⁶⁷ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 133.

³⁶⁸ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 13.

³⁶⁹ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 13.

³⁷⁰ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 151.

A Junta Francesa de Emancipação envia mensagem ao imperador pedindo a extinção do cativo. O então ministro da Justiça Martim Francisco de Andrada (1825-1886), em nome do governo, respondeu dizendo que a emancipação dos escravos é uma consequência necessária da abolição do tráfico e que o governo só não se ocupa agora do problema em virtude das dificuldades financeiras que enfrentava na Guerra do Paraguai³⁷¹.

Essa mesma guerra, usada como motivo para adiar a emancipação, acabou por facilitá-la: os escravos que serviram no Exército durante a guerra recebiam a promessa de liberdade e o imperador distribuía prêmios aos proprietários que alforriassem seus escravos.

Uma proposta concreta foi encaminhada ao parlamento, em 1871, pelo Gabinete conservador liderado pelo Visconde do Rio Branco (1819-1880): tratava-se da libertação dos filhos de mãe escrava nascidos a partir da promulgação da lei. O poder Legislativo aprovou a Lei do Ventre Livre e a Princesa Isabel (1846-1921) a sancionou, em 28 de setembro de 1871.

No entanto, essa lei foi interpretada de maneira diferente. Enquanto uns consideravam que ela significava a solução do problema da escravidão, por considerarem que com o tempo a abolição viria naturalmente; outros defendiam que, ao contrário, a lei não tinha efeitos práticos relevantes e só serviria para atenuar o ímpeto da campanha abolicionista. Os chamados ingênuos – crianças nascidas de escravos – embora considerados livres pela lei, estariam, até a maioridade, sob a tutela dos proprietários das mães. Portanto, na prática, os filhos de escravos continuavam escravos, pelo menos até quando cessasse a obrigação de alimentá-los por parte do proprietário. Permaneceram sem efeito outros dispositivos da lei como, por exemplo, a criação de um fundo para alforria.

O escravo de um ano, quando passou a lei (1871), podia ser resgatado pela mãe por um preço insignificante; como ela, porém, não tinha esse dinheiro, a *cria* não foi libertada e é hoje um *moleque* (o triste vocabulário da escravidão usado em nossa época, e que é a vergonha da nossa língua, há de reduzir de muito no futuro as pretensões liberais da atual sociedade brasileira) de treze anos, valendo muito mais; em pouco tempo será um *preto* de dobrado valor.³⁷²

Na verdade, os dois Gabinetes conservadores que governaram o Brasil depois da aprovação da Lei do Ventre Livre – Rio Branco até 1875 e Caxias até 1878, nada mais fizeram de concreto pela abolição. Ao regressar de Londres foi esse o quadro político que Joaquim Nabuco encontrou.

³⁷¹ Heitor Lyra. *História de D. Pedro II – Fastígio: 1870-1880*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp. 1977. pp. 340-341, nota 210.

³⁷² Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 29, nota 1.

Já existe, felizmente, em nosso país, uma consciência nacional – em formação, é certo – que vai introduzindo o elemento da dignidade humana em nossa legislação, e para a qual a escravidão, apesar de hereditária, é uma verdadeira mancha de Caim que o Brasil traz na frente. Essa consciência que está temperando a nossa alma, e há de por fim humanizá-la, resulta da mistura de duas correntes diversas: o arrependimento dos descendentes de senhores, e a afinidade de sofrimento dos herdeiros de escravos.³⁷³

Hoje quer-se suprimi-la, emancipando os escravos em massa e resgatando os ingênuos da servidão da lei de 28 de setembro. É este último movimento que se chama abolicionismo, e só este resolve o verdadeiro problema dos escravos, que é a sua própria liberdade.³⁷⁴

Além dessa, há outra maior, a do futuro: a de apagar todos os efeitos de um regime que, há três séculos, é uma escola de desmoralização e inércia, de servilismo e irresponsabilidade para a casta dos senhores, e que fez do Brasil o Paraguai da escravidão.³⁷⁵

O abolicionismo é um protesto contra essa triste perspectiva, contra o expediente de entregar à morte a solução de um problema que não é só de justiça e consciência moral, mas também de previdência política.³⁷⁶

O nosso caráter, o nosso temperamento, a nossa organização toda, física, intelectual e moral, acha-se terrivelmente afetada pelas influências com que a escravidão passou trezentos anos a permear a sociedade brasileira.³⁷⁷

Nabuco elegeu-se deputado em setembro de 1878 pelo Partido Liberal, com a mesma combatividade que numa reunião política no Teatro Santa Isabel, em Recife, provocara a indignação da audiência ao afirmar que a grande questão para a democracia brasileira não era a monarquia, mas a escravidão.

O tema do meu improviso, em resposta aos epigramas e diatribes contra S. Cristóvão que tinham soado no palco, fora este: a grande questão para a democracia brasileira não é a monarquia, é a escravidão.³⁷⁸

A atividade parlamentar de Joaquim Nabuco foi exercida entre 1879 e 1889³⁷⁹, os 10 anos definitivos para a escravidão e para a monarquia brasileira. Na luta pela abolição estavam a seu lado, entre outros: Franklin Dória (1835-1906), escritor; Rodolfo Sousa Dantas (1854-1901), filho do Senador Sousa Dantas, e que mais tarde iria fundar o *Jornal do Brasil*;

³⁷³ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. XXI.

³⁷⁴ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 2.

³⁷⁵ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 3.

³⁷⁶ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 4.

³⁷⁷ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 4.

³⁷⁸ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 131.

³⁷⁹ Durante este período nem sempre foi reeleito: entre 1881 e fins de 1884, e de 1886 a parte de 1887, Nabuco esteve fora do Parlamento.

o republicano Saldanha Marinho (1816-1895); Silveira Martins (1835-1901), político liberal; Rui Barbosa, já então conhecido pela sua erudição e capacidade oratória.

Foi na legislatura de 1879-80 que, pela primeira vez, se viu dentro e fora do Parlamento um grupo de homens fazer da emancipação dos escravos, não da limitação do cativeiro às gerações atuais, a sua bandeira política, a condição preliminar da sua adesão a qualquer dos partidos.³⁸⁰

A simples subordinação do interesse de qualquer dos atuais partidos ao interesse da emancipação basta para mostrar que o partido abolicionista, quando surgir, há de satisfazer um ideal de pátria mais elevado, compreensivo e humano, do que o de qualquer dos outros partidos já formados, os quais são todos mais ou menos sustentados e bafejados pela escravidão.³⁸¹

No Partido Liberal a corrente conseguiu, pelo menos, pôr a descoberto os alicerces mentirosos do liberalismo entre nós. Quanto ao Partido Conservador, devemos esperar a prova da passagem pelo poder que desmoralizou os seus adversários, para sabermos que ação o abolicionismo exercerá sobre ele.³⁸²

A Confederação Abolicionista, liderada por José do Patrocínio (1853-1905), filho de uma negra com um padre, foi criada em 1880, resultado da união da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão com a Associação Central Abolicionista e outras organizações. Os governos do Ceará e do Amazonas, em 1884, resolveram abolir a escravidão. O Gabinete liberal Sousa Dantas, apoiado por Nabuco, em 15 de julho de 1884, propôs uma série de medidas que visavam à extinção gradual da escravidão e à libertação dos escravos que tivessem 60 anos completos, antes ou depois da lei.

Nesta época um grande obstáculo para a abolição foi neutralizado. Antônio Prado (1840-1929), líder rural e conservador paulista, ao lado de republicanos como Prudente de Moraes (1841-1902) e Campos Sales (1841-1913), já se declaravam indiferentes à sorte do sistema escravista e afirmavam estar interessados apenas no incremento da imigração e do trabalho assalariado. Muitos fazendeiros já não dependiam da escravidão para desenvolver suas lavouras. O trabalho assalariado do imigrante europeu já estava disseminado, com vantagens econômicas, nas novas regiões cafeeiras. Nabuco tinha plena consciência dessa realidade e usava as mudanças que já estavam acontecendo no mundo do trabalho para reforçar seus argumentos a favor da abolição: “Não há dúvida de que o trabalho livre é mais

³⁸⁰ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 1.

³⁸¹ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 7.

³⁸² Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 8.

econômico, mais inteligente, mais útil à terra, benéfico ao distrito onde ela está encravada, mais próprio para gerar indústrias, civilizar o país, e elevar o nível de todo o povo”³⁸³.

Embora o projeto Souza Dantas tenha sido derrotado e o seu Gabinete derrubado, a idéia da abolição da escravatura já tinha superado o âmbito das lutas parlamentares, para se transformar na grande questão nacional.

Entre as forças cuja aparição ela impediu está a opinião pública, a consciência de um destino nacional. Não há, com a escravidão essa força poderosa chamada opinião pública, ao mesmo tempo alavanca e o ponto de apoio das individualidades que representam o que há de mais adiantado no país.³⁸⁴

A opinião pública, de que falo, é propriamente a consciência nacional, esclarecida, moralizada, honesta, e patriótica; essa é impossível com a escravidão, e desde que apareça, esta trata de destruí-la.³⁸⁵

Paradoxalmente, depois da queda dos Gabinetes liberais de Sousa Dantas e José Antonio Saraiva (1823-1895), em 28 de setembro de 1885, o Gabinete conservador de Cotegipe promulgou a Lei dos Sexagenários, que decretava a alforria dos negros escravos com mais de 60 anos.

Com a bandeira do abolicionismo o Partido Liberal, que havia caído no ostracismo, recupera seu prestígio. Em 5 de outubro de 1887, Nabuco volta à Câmara e retoma a tribuna para defender a extinção imediata do cativo. A sociedade brasileira adere e a campanha ganha os jornais e as ruas.

Por honra do nosso jornalismo, a imprensa tem sido a grande arma de combate contra a escravidão e o instrumento da propagação das idéias novas; os esforços tentados para a criação de um *órgão negro* naufragaram sempre. (...) o pensamento dominante no jornalismo todo, do Norte ao Sul, é a emancipação.³⁸⁶

O objetivo é apenas um: acabar logo com a escravidão. Dois dias após sua posse, com enorme repercussão entre os militares, Nabuco afirma que o Exército Nacional não se deve rebaixar ao papel de perseguidor do escravo fugido. Nabuco explorava politicamente o sentimento que já existia no Exército, quando afirmava que não estava à altura da honra do Exército empenhar-se na captura do negro que procura libertar-se da escravidão. Oficiais do Clube Militar, logo em seguida, levam à Princesa Isabel uma representação no mesmo

³⁸³ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 156.

³⁸⁴ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 135.

³⁸⁵ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 135.

³⁸⁶ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 134.

sentido. Parecia inevitável o fim da escravidão. Nesta época, a quantidade de escravos, era estimada em cerca de 700.000, o que significava algo em torno de 5% de uma população composta por 13.000.000 pessoas.

Foi esta interação, abolicionismo e luta escrava, que fez com que a década de 80 assistisse a volta da escravidão ao centro do debate político. E com redobrada intensidade. O tema da abolição da escravidão passou a monopolizar todas as atenções e mesmo catalizou outros aspectos que caracterizaram o quadro de crise da sociedade imperial.³⁸⁷

O Gabinete Cotegipe cai em 10 de março de 1888 e sobe, em seu lugar, outro ministério conservador, presidido por João Alfredo (1835-1919). Enquanto Cotegipe (1815-1889) revelara-se um defensor da escravidão, o novo Gabinete pertencia a uma ala dissidente do Partido Conservador, e fora constituído com a tarefa explícita de elaborar o decreto que extinguiria a escravidão, conforme, inclusive, os desejos da princesa-regente. Por conseqüência dos caminhos enviesados da política, foi o ministério conservador, com a sanção real, que assumirá o encargo de abolir a escravidão. João Alfredo, presidente do Conselho de Ministros, no dia 8 de maio de 1888, faz com que Rodrigo Silva (1833-1889), ministro da Agricultura, encaminhe ao Parlamento a proposta de extinção da escravatura. Nabuco ocupa a tribuna nos cinco dias que se sucedem, convence os colegas indecisos, propõe as medidas de urgência, participa da Comissão Especial que emite parecer sobre o projeto, intervém nas sessões plenárias para retrucar aos conservadores escravistas, defende da tribuna as manifestações populares que irrompiam pelas galerias. Em 13 de maio, finalmente, a Câmara aprovou a lei que tomou o número 3 353 e recebeu a denominação de Lei Áurea: "Artigo 1.0 - É declarada extinta, desde a data desta lei, a escravidão no Brasil. Artigo 2.0 - Revogam-se as disposições em contrário".

Joaquim Nabuco, que mesmo quando derrotado em eleições não deixara de lutar pela campanha abolicionista, agora precisava de outra bandeira de luta política.

4.6 Monarquia e república

Vencida a longa batalha contra a escravidão, a prioridade política entre os republicanos passou a ser a luta para derrubar a monarquia, mas dessa vez sem contar com o apoio de Nabuco nessa empreitada. A lealdade ao imperador e a convicção de que seria

³⁸⁷ Ricardo Salles. *Nostalgia imperial*. A formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996. p. 190.

possível criar uma federação dentro do sistema monárquico não permitia que Nabuco se alinhasse ao lado de Rui Barbosa e daqueles que denunciavam as fragilidades do regime. Nabuco percebeu a inviabilidade política de sua posição, mas continuou mantendo-a, embora descrente da vitória.

O fato é que no republicanismo, falo do sincero, do verdadeiro, há um ideal, mas há também um ressentimento das posições alheias, como no socialismo, no comunismo, no anarquismo há ideal, mas há também inveja, e desta é que parte, quase sempre, o impulso revolucionário.³⁸⁸

Essa dupla influência do governo inglês e da liberdade inglesa era, por sua natureza, monárquica. Não podia deixar de inclinar-me interiormente à Monarquia a idéia de que o governo mais livre do mundo era um governo monárquico.³⁸⁹

Nos últimos meses de sua atividade parlamentar, em fins de 1889, Nabuco fez um discurso onde já previa que o ministério liderado por Visconde de Ouro Preto (1837-1912) poderia ser o último da monarquia. Foram palavras proféticas, pois apenas poucos dias depois, em 15 de novembro, proclamava-se a República do Brasil.

Do ponto de vista político, quem tinha razão era o astuto Cotegipe quando disse francamente a Isabel que ela redimira uma raça mas perdera um trono. Por mau cálculo ou por desinteresse, o primeiro de Isabel, o segundo do imperador, a monarquia perdeu com a abolição mais uma batalha política por sua sobrevivência. Os proprietários a abandonaram. A opinião ilustrada apoiou a medida, mas já se decidira contra o regime. O povo aderiu com entusiasmo, mas não tinha voz política.³⁹⁰

Nabuco recebeu a notícia da queda do trono na ilha de Paquetá – para onde se mudara ao casar-se com Evelina Tôres Soares Ribeiro³⁹¹. Ainda tentou resistir ao novo regime através de artigos que publicava no *Jornal do Brasil*, mas sua luta era inglória e evidente o seu desconforto político.

Por não ter obtido êxito ao tentar exercer a profissão de advogado na Europa, resolveu dedicar-se à atividade literária. Trabalha em *Um estadista do Império*, biografia de Nabuco de Araújo, considerada ainda hoje uma das melhores obras já escritas sobre a história do período imperial no Brasil; escreve *Minha formação*; publica textos diversos em *Escritos e discursos literários*.

³⁸⁸ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 82.

³⁸⁹ Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 84.

³⁹⁰ José Murilo Carvalho. *D. Pedro II*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007. p. 191.

³⁹¹ Nabuco casou-se com Evelina em 23 de abril de 1889. Sua esposa era descendente de proprietários rurais da Província fluminense, e com ela teve cinco filhos: Carolina, em 1890; Maurício, em 1891; Joaquim, em 1894; Mariana, em 1895; e José Tomás, em 1902.

No entanto, a recém criada República estava carente de quadros políticos e passa a tentar recuperar para a vida política nacional alguns monarquistas, apesar das antigas disputas partidárias. Sob o pretexto de resolver uma questão de fronteiras entre o Brasil e a Guiana Inglesa e por iniciativa de Rui Barbosa e Rodrigues Alves (1848-1919), Joaquim Nabuco recebe, em março de 1899, carta endereçada pelo embaixador Olinto de Magalhães (1867-1948), então ministro das Relações Exteriores, convidando-o para chefiar a delegação brasileira a Londres. Sua missão era considerada irrecusável, ou seja, em nome do presidente Campos Sales devia defender os interesses nacionais perante a Coroa britânica. Não se tratava de uma questão de partido, ou de sistema político, mas do interesse nacional. Apesar das divergências políticas, Nabuco não perdeu a oportunidade de marcar suas posições em defesa da monarquia, mas aceitou a tarefa.

Durante cinco anos permaneceu na Europa e, com o falecimento de Sousa Correia, acabou nomeado ministro plenipotenciário do Brasil em Londres. Já ocupando este posto, assinou com a Inglaterra o tratado que delimitou a área contestada – 33.200 quilômetros quadrados de fronteira – e que deveria ser arbitrado por Vítor Emanuel III, rei da Itália. Nabuco, em janeiro de 1902, também se tornou enviado extraordinário e ministro plenipotenciário do Brasil junto ao Governo italiano.

Em fevereiro de 1904, Nabuco entregou a Vítor Emanuel III o último dos 18 volumes das *Memórias do Tratado*, onde o Brasil defendia a tese de que a Inglaterra não tinha direito algum a se estabelecer na bacia do Amazonas. Para decepção de Nabuco, o rei da Itália não entendeu dessa forma e a sentença não nos foi favorável: o território contestado foi dividido em duas partes, cabendo à Inglaterra a maior parte. Apesar da derrota, a tristeza sofrida por Nabuco foi atenuada ao receber inúmeras manifestações de apoio, inclusive de especialistas em direito internacional.

Ainda em 1904, o Barão de Rio Branco (1845-1912), então ministro do Exterior, ofereceu-lhe a importante missão de ser o embaixador do Brasil nos Estados Unidos, cargo que passou a ocupar efetivamente em maio de 1905. Na América do Norte, ao lado de Elihu Root, secretário de Estado norte-americano, desenvolveu as idéias básicas do pan-americanismo, ou seja, as Américas transformadas em América, um único continente de interesses comuns, superando as divisões entre Norte, Centro e Sul. Foi criada a União Pan-Americana e marcou-se a Terceira Conferência Pan-Americana para 1906, a realizar-se na cidade do Rio de Janeiro.

O retorno à terra natal permitiu que Nabuco recebesse um inesperado reconhecimento popular. Por onde passava, no Recife, na Bahia e no Rio, era recebido com diferentes

manifestações de carinho. Logo após a Conferência Pan-Americana, ao voltar para seu posto, em Washington, também recebe novas homenagens nas cidades onde o navio atracava. Aos 60 anos, mesmo com a saúde dando evidentes sinais de fraqueza, continua sua luta pela disseminação da idéia pan-americana na embaixada brasileira, participando de conferências, congressos e seminários. Joaquim Nabuco faleceu em Washington, em 17 de janeiro de 1910, aos 60 anos de idade e teve seu corpo transportado para o Brasil a bordo de um cruzador norte-americano.

Joaquim Nabuco, nos livros *Minha formação* e *O abolicionismo*, usa apenas duas vezes a palavra fraternidade, uma na acepção claramente religiosa, em passagem que descreve seu encontro com o papa, e a outra na sua acepção política, mas em mera nota de rodapé.

A admirável carta do bispo de Diamantina, à qual especialmente me referi, quando falei ao papa, não a pude encontrar. Com a encíclica prometida [contra a escravidão] e já anunciada por toda a Europa, essas pastorais formariam um belo livro de *fraternidade humana*.³⁹² (gn)

Recepção feita ao dr. Avellaneda, ex-presidente da Argentina, por um dos nossos principais fazendeiros, um líder da classe, e um dos homens mais esclarecidos que ela possui, o sr. Barão de Rio Branco. ‘Entrando-se, deparava-se com um verdadeiro bosque semeado de lanternas venezianas, escudos alegóricos, com dísticos onde se liam, por exemplo: *Aos promotores da indústria, salve!*; *A fraternidade dos povos é um sorriso de Deus*, etc. Formou-se então uma quadrilha dentro de um círculo gigantesco formado pelos 400 escravos da fazenda, os quais ergueram entusiásticos vivas aos seus carinhosos senhores’. Com a lembrança recente dessa festa brasileira e desse *contraste da fraternidade dos povos com a escravidão*, o dr. Avellaneda terá lido com dobrado orgulho de argentino os seguintes trechos da última mensagem do seu sucessor: ‘Em 1881 chegaram 32.817 imigrantes, e em 1882 entraram em nossos portos 51.503... Esta marcha progressiva da imigração é puramente espontânea’³⁹³.

Apesar disso, acontece algo instigante nos textos que pesquisamos e que tentaremos explicar mais pormenorizadamente nas Conclusões: Joaquim Nabuco, nos dois livros, faz uso inúmeras vezes da palavra humanidade e de expressões como dignidade humana e sentimento humano, quando se refere à iniquidade da escravidão ou à situação ultrajante dos escravos. Refere-se à idéia de humanidade/dignidade humana/sentimento humano com as mais diferentes acepções, algumas delas, inclusive, com o mesmo significado político da idéia de fraternidade, tal como foi concebida durante a Revolução Francesa. Para indicar a intensidade

³⁹² Joaquim Nabuco. *Minha formação*. p. 172. (gn)

³⁹³ Joaquim Nabuco. *O abolicionismo*. p. 173, nota 5. (gn)

do uso dessas palavras e expressões por Nabuco, reproduzimos em Apêndice uma seleção de citações retiradas dessas duas obras.

CONCLUSÕES

Seria preferível, portanto, falar em liberal-conservadorismo. Até mesmo para realçar outro dos traços de sua assimilação no Brasil: fomos buscá-lo não tanto na Revolução Francesa, mas principalmente na reação conservadora que se seguiu à fase revolucionária (democrática) da burguesia, e o transplantamos acentuando exatamente sua forma própria de pensar a liberdade condicionada à ordem e separada da democracia, bem como seu horror a qualquer tipo de radicalismo. Não escolhemos, é claro, ao acaso: apoiamo-nos no que estava disponível (era conservador o liberalismo que predominava na Europa) e melhor expressava a face interna da sociedade brasileira. Além do mais, embora de inspiração anglo-saxônica, o liberalismo chegou-nos “respirando o bolor bragantino” tão bem percebido por Raymundo Faoro – o que certamente complicou ainda mais sua coerência.³⁹⁴

³⁹⁴ Marco Aurélio Nogueira. *As desventuras do liberalismo*. Joaquim Nabuco, a monarquia e a república. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 67.

Segundo R. Koselleck³⁹⁵, os conceitos também variam de acordo com os aspectos temporais que são inerentes a eles. A mudança do passado para o futuro implica não apenas num sentido diferente, mas também em outro senso de futuro.

A variação do tempo não é simplesmente uma variação verbal, é também uma variação em dois outros aspectos: a extensão e a intensidade temporais. Extensão temporal, ou duração, significa que uma idéia pode ser percebida como indicador seja de um momento, seja de um longo período. Assim, uma idéia traz consigo uma referência ao intervalo de tempo que ela projeta. Este aspecto é diferente da história da idéia, já que uma idéia varia não apenas em função da mutabilidade de sua história, mas também por projetar um futuro longo ou curto, e por remeter a um passado próximo ou distante.

Um segundo tipo de variabilidade temporal das idéias, e que constitui a intuição subjacente à noção de aceleração histórica de R. Koselleck, diz que as experiências variam em intensidade, e do mesmo modo a experiência temporal entrelaçada à experiência histórica também varia em intensidade. Momentos decisivos podem ou não caracterizar a história, mas eles certamente caracterizam nosso senso da experiência.

As idéias podem variar no grau em que evocam uma sensação de densidade ou de pouca espessura da experiência temporal a elas associada. R. Koselleck acredita que a própria intensidade se torna um ideal regulador da modernidade: o moderno acredita não só que o tempo, a experiência e a aquisição de conhecimento estão se acelerando, como deseja que esta aceleração continue para sempre.

A idéia de aceleração foi transformada de uma sensação passiva acerca do que está acontecendo no contexto, para um processo ativo de geração de realidade. Em outras palavras, a extensão temporal de uma idéia torna-se primeiramente uma metáfora e depois um programa de ação. Deste modo, a extensão temporal de uma idéia foi separada da própria idéia, como no caso dos substantivos que geram adjetivos específicos (liberdade/liberal), os quais se separam daqueles substantivos, mas que, mesmo assim, continuam a trazer consigo algo do campo semântico dos substantivos aos quais estavam originalmente vinculados.

Segundo Gabriel Motzkin³⁹⁶, quando comparamos estas duas variáveis – a intensidade e a extensão temporal de uma idéia, percebemos de imediato que cada uma destas variáveis produz um efeito temporal diferente. Não há correlação necessária entre a intensidade de uma

³⁹⁵ R. Koselleck. *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad. Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-textos, 2003.

³⁹⁶ G. Motzkin. A intuição de Koselleck acerca do tempo na história. In: *História dos conceitos – Debates e perspectivas*. Jasmin, Marcelo Gantus; Feres Jr., João (orgs.) Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, 2006. p. 77.

idéia e a sua extensão. Isto, por sua vez, tem outra implicação: que o passado visto pelo olhar da intensidade ou da extensão, não são o mesmo passado; isto é, que estamos usando aqui palavras como passado, presente e futuro em diferentes sentidos. Não só as idéias podem se tornar orientadas para o futuro, e não só este mesmo futuro pode ter uma duração diferente ou um conteúdo diferente, como também a estrutura deste futuro é prescrita pelos olhares embutidos na idéia.

Podemos pensar ou não se um futuro duradouro e intenso é realmente uma possibilidade histórica, sabendo que ficamos apreensivos acerca da fusão de uma duração infinita com uma intensidade infinita. Entretanto, é questionável que a idéia de futuro esteja sendo usada no mesmo sentido aqui. Podemos então concluir que uma idéia pode não só embutir uma orientação para o futuro, como também várias outras orientações referidas a futuros estruturados diferentemente e que existam em diversas dimensões.

Quanto à idéia política de fraternidade, sob o ponto de vista da duração, tudo nos leva a crer que estamos diante de uma idéia de curta extensão temporal, mas indicativa de um momento social e político muito intenso. Tão indicativo que o termo permanece até hoje sendo lido como um dos princípios legítimos da Revolução Francesa. A polissemia temporal dessa idéia só foi possível porque a idéia de fraternidade emitiu sinais temporais diferentes ao mesmo tempo. A questão que surge então é a do grau de proximidade ou distanciamento entre estas estruturas temporais diferentes, como tentamos mostrar nos textos dos autores clássicos do liberalismo político nos séculos XVIII e XIX: Locke, Smith, Rousseau, Mill e Nabuco.

Liberdade, auto-preservação e soberania do povo

Com relação a Locke, podemos concluir que a sua teoria sobre a propriedade explica a necessidade da transição do estado de natureza para a sociedade civil. O governo é o resultado do desenvolvimento da condição econômica originária natural dos homens, que se dá em várias etapas, até o ponto no qual não podem mais viver juntos sem a autoridade e o poder de um juiz comum para proteger o aumento das posses, que se tornou possível, para benefício de todos, depois da introdução do dinheiro.

Chegamos, assim, ao fechamento do círculo no pensamento político de John Locke. A necessidade natural da auto-preservação, leva o homem da guerra do estado de natureza à sociedade política. Porém, uma vez na sociedade política os homens enfrentam um novo e terrível perigo, a tirania ou o poder arbitrário absoluto, o poder ampliado de um ou de poucos homens que trazem de volta uma guerra pior do que aquela travada na comunidade do estado

de natureza. Subjugados por uma tirania, as questões contra os indivíduos se multiplicam e a defesa é quase impossível. No fundo, os homens contam apenas com a proteção da sua força natural e do seu desejo natural de preservação.

O forte desejo de sobreviver, que propiciou o surgimento da sociedade política, é também sua principal defesa, particularmente quando os cidadãos sentem que a sociedade – sua maior segurança – está ameaçada. Essa é a sua principal motivação para resistir contra aqueles que poderiam destruí-los. Para Locke, a empresa política do ser humano é uma luta sem fim para elevar-se e evitar cair novamente no estado de natureza, com todas as conseqüências disso.

Infelizmente, Locke, que compreende bem as razões para fundar uma sociedade política, não explicita em que direção a sociedade dever-se-ia desenvolver depois que a sua fundação estivesse assegurada. Nada é acrescentado ao seu princípio fundamental, não discute sobre as outras razões que permitiriam que a sociedade se mantivesse depois da sua fundação. Não se discute sobre os laços que crescem e se estabelecem entre os cidadãos. Locke fala de sociedades, raramente de nações; fala da lei da natureza, raramente de tradições, costumes ou instituições; fala de direitos, raramente de deveres; fala dos “cidadãos”, raramente dos povos. Quando fala dos ingleses, não fala do seu amor pela Inglaterra, mas do seu “amor por seus direitos justos e naturais”³⁹⁷. Fala-se de educação sempre como não tendo nenhum propósito mais elevado do que preparar as crianças para cuidarem de si mesmas, e praticamente nada que diga respeito ao desenvolvimento do sentimento do dever público.

Na realidade, o grande tema de Locke era a liberdade e o seu grande argumento era que sem lei não existia liberdade. Para que se tornassem livres, os homens deviam se tornar legisladores, pois na condição natural do homem não havia lei, ou pelo menos não havia lei conhecida e firmada. No entanto, por conseqüência da ignorância dos homens a respeito da natureza humana e da sociedade melhor adaptada a ela, os resultados dos seus esforços legislativos não foram freqüentemente para melhorar, mas para piorar sua condição.

A tarefa de tornar o homem livre exige compreender que a única força poderosa na natureza humana e por isso mais relevante para a compreensão política é o desejo de autopreservação. Desejo que se transforma, ao mesmo tempo, no grande obstáculo e na maior força capaz de promover a paz entre os homens. Se corretamente orientado dá a certeza de segurança aos cidadãos, se ignorado e desafiado, provoca a violência, a anarquia e a terrível destruição da vida e da propriedade. Cabe à razão compreender, pacificar e dirigir

³⁹⁷ John Locke. *Dois tratados sobre o governo*. Prefácio. pp. 197-198.

construtivamente esta paixão, sempre com a consciência do perigo iminente que um sentimento de inquietude poderia provocar a violência.

Como o desejo de preservação pode ser no máximo desviado, dirigido ou induzido, mas jamais diminuído ou erradicado, os homens não são totalmente governáveis e a tarefa de torná-los livres nunca pode ser plenamente realizada. A condição apolítica natural estará sempre presente e sempre haverá o perigo de se cair numa condição muito pior, pois não se pode ensinar ou pedir aos homens que tenham sentimentos contrários ao seu desejo mais forte. Como o governo é impotente para mudar a natureza humana, deve acomodar-se ao que não pode ser mudado, pois se não fizer isso deve estar preparado para lutar contra ele, ininterruptamente, com a força e o terror. O soberano sábio, mais do que acomodar-se, canalizaria, guiaria, encorajaria e protegeria o desejo de auto-preservação e faria dele exatamente o fundamento da lei, da liberdade, da segurança e da riqueza do seu povo.

Locke procurava caminhos para livrar os homens de toda forma de poder arbitrário absoluto. Os antigos filósofos consideravam as paixões arbitrárias e tirânicas, ensinavam que a tendência das paixões é acima de tudo a de escravizar os homens. Para eles, os homens só alcançariam a liberdade se, de uma maneira ou de outra, fossem capazes de subjugar e dominar as paixões. Locke, ao contrário, reconheceu a paixão como o poder supremo da natureza humana e argumentou que a razão não pode senão servir ao desejo mais poderoso e universal e dirigi-lo para a sua realização. A expectativa de sucesso na luta do homem pela liberdade, pela paz e pela abundância só terá algum sucesso quando este ordenamento das coisas for compreendido e aceito como o ordenamento verdadeiro e natural.

John Locke deixou suas marcas na origem do pensamento liberal, pois sua obra reuniu a audácia de saber, a busca pela realização de si mesmo, a recusa ao poder absoluto e a luta pela liberdade. O Século das Luzes ou o século XVIII francês é, por excelência, o herdeiro direto das idéias de Locke. Absorvendo e aperfeiçoando a experiência histórica inglesa e as idéias de Locke, os franceses alimentaram o debate político, sobretudo o que se instaura com a Revolução de 1789 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. É nesta atmosfera que Montesquieu, inspirado em John Locke³⁹⁸, passaria a adotar o critério de separação e equilíbrio de poderes – o legislativo, o executivo e o judiciário –, com vistas a evitar abusos por parte do Estado e seus governantes.

Porém, destacamos que Locke não nega explicitamente a importância da excelência ou da fraternidade humanas; ele simplesmente não as leva em conta. Com relação a esta questão,

³⁹⁸ Ver: M. J. C. Vile. *Constitutionalism and the separation of powers*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

crucial para o nosso trabalho, nos textos aqui apresentados e particularmente no *Segundo tratado*, Locke mal emprega ou simplesmente não emprega palavras como fraternidade, piedade, misericórdia, alma, ética, moral, honra, virtude, nobre ou amor. Essas não são palavras importantes para sua explicação da fundação da sociedade civil. Locke não nega que os homens sejam freqüentemente moderados e justos e que alguns até se esforcem para alcançar a excelência; nem nega que alguns sejam movidos pelo medo e pelo amor de Deus, ou pelo amor e pela misericórdia para com o próximo. Afirma apenas que, quando consideramos os verdadeiros fundamentos da sociedade civil, as origens reais do governo, nada disso é suficientemente importante que mereça ser mencionado. Ao contrário, para realizar esta tarefa apela para outras forças da natureza humana, mais poderosas e universais e, sobretudo, a mais forte de todas: o desejo de preservação.

Em sua obra, particularmente no *Dois tratados* Locke faz afirmações sobre obrigações não egoístas nas relações com o próximo, mas elas não são injustificadas. Ao contrário, sempre indicam que há uma conexão muito próxima entre a auto-preservação de cada indivíduo e a obrigação de preservar todos os seres humanos. Apesar disso, em quase todos os exemplos o dever de preservar os outros está diretamente vinculado ao direito de matar outro homem que ameace ou possa ameaçar a preservação de alguém. O agressor deve ser encarado como incapaz de associar-se aos seres humanos, como um animal selvagem, como uma ameaça a todos os seres humanos.

Locke insiste sobre o consentimento na obrigatoriedade, sobre a regra da maioria e não sobre a vontade geral, de modo que para ele a lei é proteção dos direitos individuais mais que constituição de uma ordem social pacificada, como a concebia Hobbes (...) Seu pensamento (...) insiste mais sobre a independência dos cidadãos que sobre a construção de uma comunidade beneficente da transferência dos direitos individuais a uma autoridade soberana.³⁹⁹

O que conta é aquilo que é universal e poderoso, aquilo que existe enquanto força de controle no interior de cada homem, aquilo em que se pode confiar para governar o comportamento humano.

Locke é parcimonioso com a palavra soberania, mas defende explicitamente a idéia que a base da autoridade política é o povo. A soberania do povo, que se expressa na regra majoritária, parece-lhe ser o antídoto exato do absolutismo monárquico – aquele que, de Richelieu a Luis XIV, caracteriza “a doença francesa”. A condenação da soberania absoluta que, por força das coisas, acarreta o risco permanente de se tornar arbitrária e tirânica, para

³⁹⁹ Alain Touraine. *Crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 58.

Locke tem, em primeiro lugar e fundamentalmente, o sentido político que será assumido pelo liberalismo. Tem também um alcance jurídico imenso, pois Locke se dedica a elaborar, a partir dela, o esquema institucional, já quase constitucional, segundo o qual o governo civil corresponderá à soberania do povo e à regra da maioria exigidas por um regime de liberdade⁴⁰⁰. Em suma esta é a sua doutrina.

As leis do Estado agem diretamente, pelo poder de coerção exercido pelo Estado. A legislação moral age neste mesmo Estado, mas de maneira indireta e com força maior. A moral civil torna-se um poder público, que só age espiritualmente, mas cujo efeito é político, pois obriga o cidadão a adequar suas ações não só às leis do Estado mas, sobretudo, à lei da opinião pública.⁴⁰¹

Contra a concepção, providencialista ou jusnaturalista, da patrimonialidade da soberania real, firma-se a partir daí a idéia de que a soberania reside no povo. Apesar disso, faltava então demonstrar que o povo é o seu verdadeiro titular e teorizar sobre essa idéia que se tornou um dos elementos mais poderosos da filosofia política moderna.

A humanidade universal

Quanto a Adam Smith, podemos concluir que não é por acaso que o pensador escocês é conhecido como o “pai fundador da economia política”, esse sistema segundo o qual indivíduos atormentados pelo egoísmo (o amor de si mesmo, a auto-preservação), perseguindo individualmente seus próprios interesses, contribuem sem o querer nem o saber ao bem comum, como se uma “mão invisível” realizasse automaticamente a harmonia coletiva.

A importância histórica da publicação de *A riqueza das nações* fez com que por inúmeras vezes fosse esquecido que seu autor, antes de tornar-se famoso economista político, era um filósofo da moral. No entanto, é sobretudo pela *Teoria dos sentimentos morais* que Adam Smith será considerado um dos filósofos morais e sociais mais importantes dos tempos modernos. Com o passar do tempo, a glória do economista político relegou ao segundo plano ou até eclipsou totalmente a do pensador moralista.

Esse fato traz duas conseqüências: em primeiro lugar a história da filosofia moral se vê privada de uma contribuição importante e, em segundo, para a própria disciplina econômica, uma vez que as duas obras referidas não correspondem a dois momentos

⁴⁰⁰ Simone Goyard-Fabre. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 208.

⁴⁰¹ R. Koselleck. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999. p. 55.

separados de uma obra que, uma vez amadurecida, teria suplantado uma barreira disciplinar ou mesmo liberado uma nova disciplina, a ciência econômica, da sua carga filosófica.

Não é possível compreender o sistema econômico de Adam Smith, se não o remetemos à sua filosofia moral e social. É a *Teoria dos sentimentos morais* que oferece a chave de *A riqueza das nações*, e não o contrário. Em todo caso, o fato de Smith não ter observado nenhuma contradição entre sua obra de economista e sua obra de moralista é algo significativo. É reconhecido, atualmente, que o sistema econômico de Smith (a liberdade natural) já estava estabelecido nos seus grandes princípios quando das conferências sobre a jurisprudência. Era costume nas universidades escocesas que o ensino da economia política estivesse associado ao da filosofia moral, e Smith, tanto nas suas conferências públicas quanto na sua pesquisa, não separava, em absoluto, a economia de sua teoria social global. Aliás, como já dissemos, Smith continuou a trabalhar sobre sua *Teoria dos sentimentos morais* até a sexta e última edição, publicada em 1790, pouco tempo antes de sua morte, sem que o fato de haver concebido, nesse meio tempo, *A riqueza das nações* o fizesse voltar atrás sobre as posições fundamentais expostas desde 1759 na *Teoria*.

No mundo concebido por Smith são muito próximas, fortes e amplas as relações entre a ordem econômica e o sistema político, com ênfase particular na elaboração dos princípios da livre empresa ou do capitalismo liberal. Devido a essa última contribuição Smith passou a ser reconhecido como o artífice de nosso atual sistema social. No entanto, para usar legitimamente esse título Smith encontrará um forte concorrente em John Locke, cujos escritos antecederam os de Smith por quase um século. Preferimos acreditar que Smith, embora tenha dado prosseguimento à tradição criada por Locke, por seu lado ajudou a promover uma importante mudança nessa tradição. Ou seja, para entender adequadamente o capitalismo moderno é importante entender a transformação smithiana na tradição lockiana, ou melhor, para se entender o campo de compromisso entre o capitalismo e as doutrinas subseqüentes, inclusive a marxista, é preciso, em primeiro lugar, compreender as questões do capitalismo segundo a apresentação formulada por Adam Smith. Ou ainda, os ensinamentos de Adam Smith contêm a formulação da doutrina capitalista na qual muitos dos seus pontos fundamentais são reconhecidos como aqueles com os quais as doutrinas subseqüentes irão disputar o mesmo campo.

No entanto, foi após a publicação de *A riqueza das nações* que Adam Smith conheceu a glória, passando a ser festejado e admirado por grandes figuras da época como Benjamin Franklin (1706-1790) e David Hume. Essa obra alcançou considerável sucesso logo após seu lançamento, dela tendo sido tiradas nada menos que cinco edições ainda em vida do autor.

Além de pequenas correções em todas as edições, Smith procedeu a alterações e acréscimos significativos na terceira, que pode ser considerada a definitiva.

Antes de Smith, os problemas levantados por ele também eram debatidos por filósofos como Hume, Locke ou Condillac (1715-1780). Os primeiros estudiosos a se ocuparem especificamente de economia, buscando enquadrar os conhecimentos num sistema de conceitos e leis, foram os fisiocratas, que formavam uma escola de pensamento francesa, liderada por François Quesnay (1694-1774). Eles eram contemporâneos de Smith, tendo este travado conhecimento com os seus principais representantes, inclusive Quesnay, quando de sua estada na França. Foi Smith, no entanto, mais do que os fisiocratas, quem lançaria as bases da nova ciência, a cujos princípios passariam a se dedicar, sem solução de continuidade, toda uma nova classe de especialistas. Todos os que, desde então, passaram a tratar da economia como ciência, de Thomas Malthus (1766-1834), a David Ricardo (1772-1823) e Karl Marx (1818-1883) até os contemporâneos, partiram de questões que se encontram em *A riqueza das nações*.

Pouco depois que John Locke concluiu a sua obra, os homens inteligentes começaram a refletir e delinear o que hoje chamaríamos de implicações morais de sua doutrina. Até que ponto a obra de Locke tinha moderado o ensinamento de Thomas Hobbes sobre a ferocidade natural do homem e direcionado a filosofia política para a economia? Dessa forma, manteve-se intacta a principal lição da escola moderna do direito natural: natureza continuou significando exclusivamente conservação, assim como todos os direitos que se refiram a ela. Em seguida, isto se tornou insuficiente e se pensou que a redução do homem a seus sentimentos implicava que isso afetaria não apenas a ele mesmo, mas a sua relação com a própria espécie. Talvez não se tenha dado crédito suficiente a Locke para que seus escritos pudessem realizar a atenuação mencionada e, nesse sentido, foi Smith quem o fez (na mesma época do *Segundo discurso* de Rousseau).

A redução da vida humana aos seus fundamentos emocionais ampliou-se até se converter em um campo de deveres e de direitos. Não se pode negar que conscientemente se fez com que esses deveres girassem em torno da conservação da espécie, mas tampouco pode se negar que os deveres são diferentes dos direitos e que ambos necessitam reconciliar-se entre si. Para a reconciliação dos deveres da virtude moral com os direitos da natureza, ou seja, a conservação, Smith recorreu à tensão entre a natureza e a ordem moral derivada dela, deixando a reconciliação inevitavelmente imperfeita. Deste germe nasceu o ensinamento da imperfeição moral da ordem natural ou, melhor, da sociedade: a sociedade civil livre, próspera e tolerante.

Assim, em sua auto-interpretação, o capitalismo se antecipou à sua principal crítica, ou seja, que a sociedade civil é uma solução imperfeita para os problemas humanos. Por outro lado, a auto-interpretação do capitalismo também se antecipa, de forma surpreendente, ao que o século XIX proporia como alternativa ao capitalismo. Na sua formulação, o capitalismo dedicou-se à formação de uma humanidade universal que, no campo do dever (o espectador universal) a sociedade seria a última beneficiária do progresso econômico. O dinamismo desse progresso seriam os desejos e os esforços humanos canalizados por meio das instituições econômicas de produção e distribuição de bens. A expectativa do bem por meio do mal, da razão por meio da injustiça, o progresso, a crença na inclinação do interesse da humanidade em superar a sociedade política particular, na preponderância da influência econômica sobre os assuntos humanos, na primazia do trabalho no processo de produção, na preocupação da sociedade civil na defesa da propriedade, ao lado de outros temas que seriam anunciados pelo marxismo: tudo isso estava presente nas doutrinas do capitalismo de uma ou de outra forma.

O que realmente é fundamental no pensamento smithiano é o fato de haver orientado, em um único corpo orgânico, quase todos os problemas que viriam a ser objeto da reflexão científica subsequente; e, sobretudo, de haver se aproximado de modo impressionante, da compreensão plena da própria natureza da nova economia nascida com o advento da burguesia, isto é, da classe que pela primeira vez se encontra, na obra de Smith, plenamente representada como aquela que, “cidadã do mundo”, unifica as diversas nações na busca sistemática da ampliação do processo produtivo. Nesse sentido, a tradição, ao designar Smith como o pai da Economia, reconhece uma verdade além de qualquer discussão: de Smith partem todas as linhas de pesquisa subsequentes; os economistas posteriores deveriam fazer face às questões por ele colocadas.⁴⁰²

Talvez seja possível acusar Smith de não ter obtido uma metafísica da “sabedoria da natureza” que, segundo ele, orientava o processo humano e à qual recorreu diversas vezes. Uma metafísica que transformaria em histórica a consumação de todo o percurso humano. Talvez devesse ter captado a potência da metáfora da “sabedoria da natureza” e chegado a postular sabedorias superiores às quais poderiam ser subordinadas as próprias leis da natureza. No entanto, nunca chegou a fazê-lo porque jamais questionou a crença de que existe um horizonte invariável dentro do qual ocorrem todas as trocas e que esse horizonte ou marco é a própria natureza.

Embora nossos eficazes bons serviços raramente possam ser estendidos para qualquer sociedade mais ampla do que nosso próprio país, nossa boa-vontade não está

⁴⁰² Cláudio Napoleoni. *Smith, Ricardo, Marx*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 84.

circunscrita por nenhuma fronteira, e pode, pois, abarcar a imensidão do universo. Não podemos formar a idéia de um ser inocente ou sensato cuja felicidade não desejemos, ou por cuja desgraça, quando claramente concebida pela imaginação, não teríamos algum grau de aversão. A idéia de um ser nocivo, embora sensato, naturalmente provoca o nosso ódio, mas a má-vontade que, nesse caso, temos com ele é realmente efeito da nossa benevolência universal. É efeito da solidariedade que sentimos daqueles outros seres inocentes e sensatos, cuja felicidade sua malícia perturba.⁴⁰³

Nesta conclusão é importante lembrar que a doutrina moral de Smith inicia com a afirmação de que o homem é virtuoso porque de fato conta com a aquiescência do sentimento de humanidade. A idéia de consciência moral para Smith é a do “homem” ou da humanidade universal, a classe homogênea de companheiros da mesma espécie. O direito moral é natural no sentido de que transcende as fronteiras intermediárias, artificiais, da sociedade política e considera principalmente o indivíduo e a espécie naturais. Conforme esse direito, a perfeição da natureza humana consiste em “sentir muito pelos outros e pouco por nós mesmos, restringir nossos afetos egoístas e cultivar os benevolentes, constitui a perfeição da natureza humana (...)”⁴⁰⁴.

Smith não apenas ensina uma teoria natural da sociabilidade do homem, mas também o caráter natural do direito moral quando se refere aos princípios naturais do justo e do injusto⁴⁰⁵, entendendo por justo não apenas o que traz benefícios ou impede o prejuízo do agente. O campo da ação moral e sua percepção fazem parte da constituição interna da natureza humana, não no sentido antigo das maiores possibilidades do homem, mas no sentido da psicologia humana: instintos, sentimentos, mecanismos de simpatia que são as verdadeiras causas do comportamento humano. Se essas causas são naturais e os sentimentos de aprovação também o são, os princípios de justo e injusto são indiscutivelmente naturais.

A versão de Smith de direito natural depende muito da construção mental do “espectador imparcial”, o ser imaginário que supostamente representa toda a humanidade ao observar e julgar cada uma das ações individuais. O julgamento que é emitido desse ponto de vista implica que ninguém se contemplará a si mesmo até o grau de fazer exceções à regra geral para seu próprio benefício.

E assim como amar o nosso próximo do mesmo modo como amamos a nós mesmos constitui a grande lei do Cristianismo, também é o grande preceito da natureza

⁴⁰³ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. pp. 293-294.

⁴⁰⁴ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 26.

⁴⁰⁵ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 150.

amarmos a nós mesmos apenas como amamos a nosso próximo ou, o que é o mesmo, como nosso próximo é capaz de nos amar.⁴⁰⁶

Ao contrário de Locke, Smith antecipa o conceito político de fraternidade quando, ao recorrer ao pensamento abstrato da humanidade em geral, orienta a consciência para a vigilância abstrata que mantém sobre cada homem, por todo o tempo, uma humanidade supostamente onisciente. O modelo da “humanidade universal” é fundamental na versão do direito e da sociabilidade naturais propostos por Smith. É também uma premonição da construção das doutrinas posteriores ao capitalismo de “toda a humanidade” como foco principal do direito e da história.

Quando o ensinamento de Rousseau, de que a natureza humana é maleável recebeu o devido reconhecimento, passou a ser o argumento que impregnou todo o conjunto. Os paradoxos e irregularidades que o capitalismo liberal estava disposto a suportar, por considerar que se originavam na natureza dos homens, não poderiam ser tolerados pelo século XIX, que já não tinha necessidade de fazê-lo. A natureza, que dá origem a esses inconvenientes deve dar um passo avante e submeter-se à lei da transformação da natureza, ou seja, à história.

Inclusão e dignidade humana

Apesar das controvérsias, podemos concluir que não é por acaso que J.-J. Rousseau foi considerado por muitos o arauto e guia da Revolução Francesa. De Edmund Burke (1729-1797) a H.-A. Taine (1828-1893), passando por Edgar Quinet (1803-1875) e Louis Blanc (1811-1882), numerosos intérpretes destacaram a influência de Rousseau no processo revolucionário. Para Quinet, que considerava Rousseau o “legislador” da Revolução, *O contrato social* era o livro da lei da Revolução. Os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade política, formulados intuitiva e abstratamente por Rousseau, constituíram as coordenadas teóricas dos setores mais radicais da Revolução Francesa. Inspiraram sua segunda fase, quando foram destruídos os restos da monarquia e instalado o regime republicano, colocando-se de lado os ideais do liberalismo defendidos por Voltaire (1694-1778) e Montesquieu (1689-1755).

De fato, identificou-se em Rousseau o inspirador dos princípios praticados depois de 10 de agosto de 1792, onde a “República Jacobina” é considerada o apogeu dessa influência.

⁴⁰⁶ Adam Smith. *Teoria dos sentimentos morais*. p. 26.

O sufrágio universal e a exaltação da democracia direta parecem se conformar às lições do *Contrato social*. A política de economia dirigida parece estar de acordo com a idéia de que os indivíduos alienam, quando do pacto social, tanto sua pessoa quanto seus bens e os submetem à vontade geral. As medidas de proteção aos pobres têm origem na crítica às desigualdades de riqueza, registradas no *Segundo discurso*.

Outros, como Benjamin Constant, acreditaram ter encontrado no *Contrato social* a origem intelectual do aspecto autoritário e ditatorial da política jacobina de junho de 1793 a julho de 1794⁴⁰⁷. Segundo Constant, os líderes jacobinos teriam retirado de Rousseau a idéia de que os cidadãos devem ser subjugados para que a nação seja soberana, o indivíduo não é nada e o Estado é tudo. Os autores de corte conservador transformaram Rousseau numa das origens da dimensão “totalitária” da Revolução.

O fato incontestável é que a Revolução marca o encontro entre um grande pensamento e um movimento histórico. Caso fosse necessária apenas uma prova ela seria facilmente encontrada nos elogios que as Assembléias da Revolução fizeram a Rousseau, quando da transferência de suas cinzas para o Panteão. M. de Robespierre (1758-1794) se declara grande admirador de Rousseau e se refere às suas idéias constantemente em seus discursos:

Entre aqueles que, na época de que falo, sobressaíram na carreira das letras e da filosofia, um homem se mostrou digno do ministério de preceptor do gênero humano, pela elevação de sua alma e pela grandeza do seu caráter. Atacou a tirania com franqueza; falou com entusiasmo da divindade; sua eloquência máscula e proba pintou com traços flamejantes os encantos da virtude, defendeu aqueles dogmas consoladores que a razão oferece como apoio ao coração humano. A pureza de sua doutrina, sorvida na natureza e no ódio profundo ao vício, assim como seu desprezo invencível pelos sofistas intrigantes que usurpavam o nome dos filósofos, atraiu-lhe o ódio e a perseguição dos seus rivais e de seus falsos amigos. Ah! Se ele tivesse sido testemunha dessa Revolução da qual foi precursor, e que o levou ao Panthéon, quem pode duvidar que sua alma generosa tivesse abraçado a causa da justiça e da igualdade!⁴⁰⁸

Desde o mês de outubro de 1790, o busto de Rousseau acompanhado de um exemplar do *Contrato social* é colocado na sala da Assembléia. Em agosto de 1791, em virtude de uma petição, a Assembléia solicita novamente que se concedam a Rousseau as honras outorgadas pela pátria aos grandes homens. Nos últimos anos do século os ideólogos mais próximos aos dirigentes (Destutt de Tracy [1754-1836], Cabanis [1757-1808], Volney [1757-1820], entre outros) criticam Rousseau pelo fato de seu pensamento estar na origem do desvio, a um tempo

⁴⁰⁷ Benjamin Constant. *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997. p. 313.

⁴⁰⁸ Maximilien de Robespierre. *Discursos e relatórios na convenção*. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 1999. pp. 179-180.

autoritário e igualitarista da Revolução. Portanto, até quase 1795, os dirigentes revolucionários se reconheciam em Rousseau, embora isso não seja o bastante para que se considere que *O contrato social* tenha se constituído no livro da lei da Revolução, ou que os revolucionários tenham sido animados pela vontade decidida de pôr em prática os princípios abstratos estabelecidos por Rousseau nesse mesmo livro. Por outro lado, até cerca de 1791-1792 os adversários da Revolução também reivindicavam os escritos de Rousseau como representativos das suas idéias. Citam textos em que Rousseau afirma que “nenhum outro homem sensato” pode pretender alterar as máximas e as instituições da monarquia francesa que um período de 1300 anos estabelecera, sublinhando seu horror a qualquer tipo de violência.

Chamado a atuar na política concreta, quando convidado a elaborar o projeto de Constituição para a Córsega e a redigir a reforma das leis polonesas, Rousseau será moderado: a primeira tarefa do legislador é conhecer muito bem o povo para o qual irá redigir as leis. Cada caso será um caso, uma vez que não existe uma ação política absolutamente boa. A raríssima façanha de fazer com que um povo saia da servidão e recupere a liberdade, é o mesmo que recuperar a vida de um doente prestes a morrer. Foi assim que os protagonistas da Revolução Francesa de 1789 compreenderam o momento extraordinário que estavam vivendo e elegeram o autor do *Contrato social* como se fosse o primeiro revolucionário.

No entanto, as revoluções são exceções na vida dos povos. O instigante é que durante a Revolução Francesa a exceção virou regra e o *Contrato social* transformou-se numa espécie de manual prático de política. O fato de que os sucessivos dirigentes da Revolução se tenham proclamado herdeiros de Rousseau traz tantos problemas quanto os resolve, pois grandes diferenças se estabelecem entre as frações que dominaram sucessivamente a Assembléia. Se os homens da Constituinte, Robespierre e depois os Termidorianos se reconhecem sucessivamente em Rousseau, em que consiste exatamente a herança rousseuniana da Revolução, de que política concreta as idéias de Rousseau inspiraram? Robespierre e Saint-Just elogiaram Rousseau, mas a transferência das cinzas do genebrino para o Panteão é organizada pelos homens que acabam de derrubar o “tirano”. Se, no espírito dos contemporâneos, a imagem de Rousseau tivesse sido de imediato associada à ditadura da salvação pública, tais fenômenos seriam inexplicáveis.

A ascendência de Rousseau na mentalidade revolucionária se exerce, antes de tudo, por meio de certo número de idéias e de princípios gerais: regeneração, autonomia, unidade do povo, igualdade, liberdade, fraternidade ou bondade do povo e o ideal de virtude. Tais princípios ou idéias não são vazios, mas são compatíveis com diversas soluções políticas

concretas. Pode-se afirmar sem dúvidas que os revolucionários encontraram em Rousseau a inspiração de certas políticas, mas não das técnicas políticas e constitucionais. Os revolucionários e, depois, os constituintes americanos tinham encontrado em Montesquieu a idéia de separação dos poderes e do sistema de pesos e contrapesos. Em contexto completamente diferente, as revoluções socialistas encontrarão em formulações de Marx algumas idéias que tentarão colocar em prática: a propriedade coletiva dos meios de produção e a ditadura do proletariado. Não se pode pensar da mesma forma as relações entre Rousseau e a Revolução Francesa.

Se, por um lado, é possível a leitura que os revolucionários fizeram de Rousseau, por outro lado, existe um outro Rousseau, que terá o que dizer aos povos, não em épocas de revoluções, mas em tempos normais onde as leis vigorem e os cidadãos tenham que fazer valer as suas vontades.

Rousseau distingue a vontade geral da vontade particular, que tende a um interesse particular, e da vontade de todos, que é mera soma de vontades particulares e, como estas, tendem ao interesse privado. A vontade geral distingue-se especialmente pela qualidade, pelo seu caráter ético, ou seja, pelo interesse comum a que esta aspira e não pelo número de votos, portanto, teoricamente ela pode ser expressa também por uma única pessoa. Rousseau, todavia, introduz no *Contrato social* o critério da maioria como método empírico para reconhecê-la. A vontade geral, mesmo sem ser a rigor a vontade de todos, declara-se, na prática, através da vontade de muitos, onde os cidadãos participam do direito do voto. A vontade geral vem a ser assim a vontade racional do Estado, juntamente com a vontade racional do povo e do indivíduo, cujo querer está em conformidade com o do Estado. Com isso, Rousseau entende superar a antítese tradicional entre liberdade e autoridade, criando assim as bases para a teoria moderna da soberania popular.

Mas a história do conceito de vontade geral não termina com Rousseau. Se antes de 1789 o *Contrato social*, pelo menos na França, tem escassa difusão, durante a Revolução Francesa tornou-se popular. A partir desse momento, como assinalamos, o pensamento político de Rousseau passa a ser disputado tanto pelos partidários da tradição democrática liberal, como pelos que optam pela tradição democrática radical. Na Assembléia Nacional o nome de Rousseau é invocado para defender o corpo representativo como voz da vontade geral ou da soberania popular num momento em que o povo ainda precisa ser “iluminado”. Particularmente, os jacobinos propõem-se a realizar um Estado inspirado no *Contrato social* e fundado na “virtude” e no “patriotismo”, mas se considera que o povo ainda não é suficiente e adequadamente educado para expressar a vontade geral. Robespierre, então, passa a falar em

nome dela ou do povo e acusa todo dissidente de inimigo do povo ou do Estado, caracterizando, em nome destes princípios, aquele período implacável da Revolução Francesa, que passou para a história com o nome de Terror (junho 1793/ julho 1794). Depois de Robespierre, Babeuf (1760-1797), imbuído também do espírito de Rousseau, concebe a idéia da insurreição popular e da democracia direta. No primeiro momento, pensa que a vontade geral possa se expressar através de uma ditadura popular, mas, depois da queda de Robespierre (1794), decide que deve ser um grupo restrito e selecionado a conspirar para tomar o poder e, depois, representar a vontade do povo (Conjuração dos Iguais).

A teoria da vontade geral é, freqüentemente, relacionada com o pensamento marxista e com os seus herdeiros, enquanto que, também para estes, a sociedade livre é aquela em que todos obedecem à vontade geral. Trata-se somente de encontrar o tipo certo de sociedade na qual o interesse egoístico coincida com o interesse geral, o egocentrismo e o apego individual aos próprios fins utilitários sejam anulados e o indivíduo se realize na coletividade.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade* Rousseau afirma que além do amor de si mesmo existe um outro princípio anterior à razão, o qual provoca em nós uma natural repugnância de ver o sofrimento, dor ou morte de qualquer outro ser sensível, e especialmente um que seja da nossa própria espécie. É da combinação e acordo desses dois princípios que derivam as regras do direito natural. Rousseau pouco mais acrescenta sobre a base, natureza e funções dessa repugnância, que é uma disposição para a piedade, mas afirma que esse sentimento tem o potencial para combater os males causados pelo excessivo amor-próprio. Entretanto, é uma disposição que se extingue com muita facilidade no homem civilizado e que, antes do uso da razão ou força da lei ou do exercício da virtude consciente, ela tem o poder de nos induzir à prática de atos de generosidade, clemência e gentileza, os quais nos são todos agradáveis.

Rousseau retoma esse tema no *Emílio*⁴⁰⁹, onde esse sentimento se destaca como um fator fundamental em que ele espera basear a possibilidade e realidade de relações criativas, cooperativas e benévolas entre pessoas, numa escala individual e social. Por meio desse sentimento as pessoas podem chegar a sentir interesse benevolente recíproco e a querer a viver juntas, apoiando-se mutuamente. A sociedade humana poderia ser solidária em vez de fonte de sofrimento. A extensão desses sentimentos não é, porém, indefinida, ou melhor, quanto mais eles se estendem para além de amigos e companheiros, mais suscetíveis são de ser silenciados ou desviados por outros fatores intrusivos.

⁴⁰⁹ Ver Livro IV.

Essa é uma das razões pelas quais Rousseau pensa que, se queremos ter uma sociedade em que haja verdadeiro cuidado e compromisso com o bem-estar de todos, por todos, então essa sociedade deve ser pequena e as pessoas devem estar aptas a sentir seu destino comum e partilhar de um sentimento de herança comum. É possível que Rousseau subestimasse a capacidade humana para ampliar esse horizonte de interesses, de modo a incorporar o destino daqueles com quem nada temos de comum além de sermos humanos e sentirmos dor.

O próprio Rousseau considerava o *Emílio* a sua obra mais profunda: uma razão para compartilhar desse ponto de vista é o tratamento dado ali a essa questão. O foco de sua indagação volta-se para a possibilidade da regeneração do exercício da liberdade presente no estado de natureza. Em oposição à alienação do processo civilizatório, propõe aos homens a possibilidade de se desenvolverem e de progredirem com respeito à fraternidade e à igualdade. A faculdade de aperfeiçoar-se, que só o homem tem e que o distingue do animal, voltou-se contra ele mesmo para destruí-lo.

Rousseau argumenta que cometemos injustiça em relação aos outros, fazendo-os sofrer males fundamentais, não só por atos ativamente nocivos, mas também por negligência ou indiferença. Mas ele é suficientemente realista para perceber que a preocupação pela sorte dos outros, que é o único sentimento capaz de motivar sistematicamente as pessoas a zelar pelo bem dos outros, não é indefinidamente extensível. Numa grande sociedade muitas pessoas serão maltratadas ou ignoradas apenas porque é impossível para o indivíduo possuir um sentimento tão poderoso de comunidade que os sofrimentos de outrem sejam sentidos quase tão intensamente quanto os próprios. Ao articular esses elementos fundamentais do conceito de fraternidade política, Rousseau estava propondo na prática a sua concepção de direitos humanos básicos, cuja negação significa a negação da dignidade humana.

Reproduzimos um texto encontrado no *Discurso sobre a economia política*:

As vantagens da sociedade não são todas dos poderosos e dos ricos? Os cargos rendosos não são todos a eles destinados? As honrarias e os privilégios não são todos reservados a eles? A autoridade do Estado não está sempre à disposição deles? Quando um homem de posição rouba seus credores ou comete outras imposturas, ele então não tem certeza da impunidade? As trapaças que faz, os atos de violência que comete, mesmo homicídios e assassinatos, não o tornam culpado; tais coisas são encobertas e depois de seis meses, ninguém fala mais delas. Mas se este mesmo homem for roubado, toda a polícia é imediatamente acionada e aí do infeliz sobre o

qual ele lançar a sua suspeita. (...) Todas essas deferências não lhe custam um centavo sequer; são o direito do homem rico e não o preço da riqueza⁴¹⁰.

Em outras palavras, contra os modernos e atualíssimos Leviatãs Jean-Jacques Rousseau nos indica a possibilidade de rever o contrato e desejar a construção de um novo Estado e ordenamento jurídico que não sejam determinados prioritariamente pela lógica da auto-preservação e do seu uso para garantir a propriedade privada excludente (a origem da sua crise), mas, ao contrário, seja iluminado por um conjunto de normas universais que a Revolução Francesa traduziu por liberdade, igualdade e fraternidade e que tinham por finalidade liberar os seres humanos de todas as formas de opressão, dominação, alienação e aviltamento.

Liberdade, tolerância e consenso

John Stuart Mill foi testemunha do advento da industrialização, a maior mudança já ocorrida na vida humana depois da invenção da agricultura e da metalurgia, da escrita, da cidade e do Estado, segundo Eric Hobsbawm⁴¹¹. A questão que mobilizava as elites políticas inglesas dessa época era a incorporação pacífica da massa de trabalhadores empobrecidos pelo processo de industrialização e que traziam suas reivindicações ao sistema político. Na obra de Mill encontraremos traços de todas as fases pelas quais passou o movimento liberal inglês, desde o utilitarismo radical dos primeiros anos do século XIX até seu período democrático, onde se vai defender o direito de voto universal e as reformas sociais. Com Mill o liberalismo supera seu viés conservador, defensor do voto censitário e da cidadania restrita, para incorporar em sua agenda todo um elenco de reformas que vão desde o voto universal, passa pelas reivindicações do movimento operário inglês e chega à emancipação da mulher.

Podemos concluir que sua obra pode ser considerada como uma articulação entre o pensamento liberal e os ideais democráticos do século XIX e se caracteriza pelo reconhecimento de que a participação política não é e não pode ser encarada como um privilégio de alguns poucos.

No pensamento de Mill a sociedade evolui graças a um consenso de funções. A sociedade se adapta, de maneira orgânica e imperfeitamente, às necessidades humanas. A percepção da historicidade das formações sociais, das complexidades e das genealogias da

⁴¹⁰ Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres complètes*. Paris: Éditions Gallimard, 1959-1995. 5 v. Discours sur l'économie politique, v. 3. p. 241. Tradução nossa.

⁴¹¹ Eric Hobsbawm. *A era das revoluções – 1789-1848*. 17ª ed. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003. p. 16.

moral, agrega à concepção ética de Mill uma densidade que não encontramos em J. Bentham, nem nas discussões utilitaristas do século XIX. No entanto, a concepção da moralidade, da justiça e dos direitos que Mill incorpora a essa visão ampla do caráter e da sociedade, deve muito a Bentham.

No capítulo V de *Utilitarismo*⁴¹² Mill examina o conceito de justiça. A noção de que a idéia de que existem certas coisas às quais somos constrangidos ou forçados a fazer, sob pena de sermos castigados, está no centro da idéia de obrigação de justiça, Mill percebe que esta noção não

(...) nos permite distinguir a obrigação de justiça da obrigação moral em geral. A verdade é, com efeito, que a idéia de sanção penal, a qual constitui a essência da lei, faz parte não só da concepção da injustiça, mas da de qualquer espécie de ação maléfica. Jamais qualificamos uma ação maléfica, sem que queiramos indicar que a pessoa deve ser de uma maneira ou outra punida por praticá-la; se não pela lei, ao menos pela opinião de seu semelhante; se não pela opinião, pela censura de sua própria consciência. Este parece ser o ponto de inflexão da distinção entre a moralidade e a mera conveniência. Faz parte da noção de Dever, sob todas as formas, que uma pessoa possa de direito ser obrigada a cumprir o seu dever. O Dever é uma coisa que pode ser *exigida* de uma pessoa, tal como se exige o pagamento de uma dívida⁴¹³.

Essa não é uma explicação positiva, mas normativa, da moralidade: o mal moral deve ser punido pela lei, pela opinião pública ou pela consciência. A explicação seria tautológica se o dever em questão fosse um dever moral. Mas, conforme Mill, o princípio de utilidade é o princípio último da teleologia. A doutrina dos fins, descrita por Mill no *Sistema de lógica* como sendo formada pelos princípios da razão prática. Dessa forma, o dever é o dever da razão prática que, ao fazer uso apropriado das leis da natureza, produz algo como a arte de viver. A moralidade é apenas uma subdivisão dessa arte. Os conceitos e os julgamentos morais provêm dos sentimentos morais, dos sentimentos que estão implicados na culpabilidade e na condenação, mas em princípio eles dependem de uma doutrina racional dos fins. Essa doutrina dos fins, segundo Mill, é o princípio de utilidade, que não explica as fontes dos nossos sentimentos morais, mas lhes dá um critério externo.

Essa explicação da moralidade faz parte de uma análise dos direitos, da justiça e da segurança que Mill toma emprestado de Bentham. Um indivíduo usufrui de um direito moral sobre uma coisa se existe uma obrigação moral da sociedade em protegê-la na posse dessa coisa. As obrigações de justiça são diferentes das obrigações morais em geral pela existência

⁴¹² J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 241.

⁴¹³ J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 252.

de direitos correlatos. “O domínio da justiça compreende não só o que é bom fazer e mau não fazer, mas também o que um indivíduo pode reclamar de nós em virtude de seu direito moral. (...) Onde quer que haja um direito, há um caso de justiça e não de beneficência”.⁴¹⁴

Fazer cumprir os direitos é uma das tarefas mais importantes da sociedade. É dessa função que depende nossa segurança, que é “o mais vital dos nossos interesses, conforme cada um pode bem sentir”⁴¹⁵. Por esse motivo, a exigência de justiça acaba por ser percebida como uma exigência de uma espécie superior a qualquer outra reivindicação de utilidade.

A palavra justiça designa certas categorias de regras morais que mais estreitamente dizem respeito às condições essenciais do bem-estar humano e que, portanto, são mais rigorosamente obrigatórias do que todas as outras regras de conduta da vida. E a noção de um direito pertencente ao indivíduo, que nos parece ser um elemento essencial da idéia de justiça, implica e atesta essa força superior de obrigação.⁴¹⁶

O que devem ser essas regras morais que dizem respeito às condições essenciais do bem-estar humano é exposto por Mill, em detalhes, em seus diversos textos sobre as questões sociais. Em *Utilitarismo*, ele se dedica a uma tarefa mais abstrata: mostrar como os direitos relativos à justiça são prioritários sobre a promoção direta da utilidade geral pelos indivíduos ou pelo Estado, da mesma maneira que eles se sobressaem sobre a busca privada de fins pessoais. Sua posição é mais complexa que a dos filósofos que, na tradição kantiana, afirmam, segundo a expressão de John Rawls (1921-2002), que o justo precede o bem. Em Mill, o bem precede filosoficamente o justo, mas o justo constrange a procura prática do bem.

A parte mais celebrada da filosofia social de Mill está em seu ensaio *A liberdade*, conforme já assinalamos. Tal como sua complexa teoria da justiça, ela exige tratamento à parte, mas o liberalismo de Mill não se baseia nem sobre o contrato social nem sobre os direitos naturais. Ao contrário, em *A liberdade* apela para a utilidade em seu sentido mais amplo, fundamentada nos interesses permanentes do homem considerado como um ser capaz de progredir.

Considero a utilidade como a solução última de todas as questões éticas, devendo-se empregá-la, porém, em seu sentido amplo, a saber, a utilidade fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser de progresso. Tais interesses autorizam a sujeição da espontaneidade individual ao controle externo, mas apenas em relação às ações de cada um que afetam o interesse de outras pessoas.⁴¹⁷

⁴¹⁴ J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 254-255.

⁴¹⁵ J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 261.

⁴¹⁶ J. S. Mill. *Utilitarismo*. p. 269.

⁴¹⁷ J. S. Mill. *A liberdade*. p. 19.

Mill imagina a natureza humana superior, capaz de um desenvolvimento pela cultura de si mesmo, a qual ele acredita estar presente em todos os seres humanos. O argumento que defende tal cultura de si mesmo é o que abre caminho aos prazeres humanos superiores. Mas, trata-se de uma cultura de si mesmo, primeiro porque as potencialidades humanas são diferentes e melhor conhecidas por cada indivíduo, segundo, porque é somente quando os seres humanos trabalham em seus próprios projetos de vida que eles manifestam uma liberdade moral da qual uma natureza superior não poderia se dispensar.

A importância de que se reveste a livre cultura de si na idéia que Mill tem dos seres humanos e a concepção dos direitos que acabamos de mencionar será complementada pela liberdade individual como um direito fundamental, pois a afirmação de si é uma das condições essenciais do bem-estar humano. É assim que Mill é conduzido ao famoso princípio enunciado por ele em *A liberdade*:

Esse princípio é o de que a autoproteção constitui a única finalidade pela qual se garante à humanidade, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um. O único propósito de se exercer legitimamente o poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano aos demais. Seu próprio bem, físico ou moral, não é garantia suficiente. Não pode ser legitimamente compelido a fazer ou deixar fazer por ser melhor para ele, porque o fará feliz, porque, na opinião dos outros, fazê-lo seria sábio ou mesmo acertado.⁴¹⁸

Mill defende esse princípio de liberdade não apenas se fundamentando sobre as possibilidades que ele oferece a cada um de realizar suas potencialidades individuais como ele o entende, mas também porque, ao liberar os talentos, a criatividade e o dinamismo, ele cria as condições sociais do progresso moral e intelectual. O argumento de Mill permanece como sendo um dos mais fortes de um liberalismo fundamentado sobre uma ética teleológica, que é uma fonte na qual os liberais teleológicos poderão sempre beber, quer aceitem ou não a concepção que Mill tem do bem humano ou da sua concepção agregada do bem de todos.

Como não poderia deixar de ser, Mill também pensa a Revolução Francesa: tal como outros liberais da sua época, tem sobre ela uma opinião ambígua ou dividida. Mill defendia o fim do Antigo Regime e nutria uma simpatia pelos fins morais da Revolução – a liberdade, a igualdade, às quais virá se juntar, na Declaração dos Direitos colocada no começo da Constituição de 1848, a fraternidade – mas não pelo terror, nem pelo despotismo de um grande homem. Para evitar a catástrofe do terror e do despotismo, o progresso moral da humanidade não poderia tolerar que se recomeçasse a história a partir do ponto zero.

⁴¹⁸ J. S. Mill. *A liberdade*. pp. 17-18.

John Stuart Mill sublinha a importância da relação entre a tolerância e o pluralismo. Mill inquietava-se com a tendência ao conformismo que caracterizava a Inglaterra vitoriana e seu ensaio *A liberdade* (1859) é uma defesa ampliada de sua liberdade individual, face ao conformismo imposto pela sociedade e pelos costumes sociais⁴¹⁹. Apesar de seu ensaio tratar, como seu título o indica, da liberdade, ele oferece, no entanto, análises importantes sobre a tolerância e é considerado o mais importante texto do século XIX sobre esse assunto. A defesa da tolerância proposta por Mill difere da de Locke em três aspectos. Em primeiro lugar, Mill se interessa pela tolerância em geral e não se limita à tolerância religiosa. Em segundo lugar e por essa razão, Mill se distingue de Locke pela atenção que ele dá à intolerância, e não simplesmente à sua pretensa irracionalidade. Em terceiro lugar, e isso é muito importante, Mill ressalta o valor da diversidade e enfatiza que é bom que existam diversas maneiras de viver e experiências de vida diferentes nas sociedades humanas.

O essencial da argumentação de Mill é que os indivíduos são fundamentalmente diferentes uns dos outros e que o Estado, ou a sociedade, não é fundado para imiscuir-se nas atividades ou nos atos dos indivíduos, salvo se precisar fazê-lo para se proteger. Mill defende, portanto, a tolerância em nome da soberania do indivíduo, mas também em virtude da diversidade dos seres humanos.

Mill não emprega o termo autonomia, mas esse conceito está implícito na defesa da tolerância. A tolerância é, numa sociedade bem regrada, uma exigência porque os indivíduos que já são diferentes entre si, também são (ou deveriam ser) soberanos sobre si mesmos.

A defesa da tolerância proposta por Mill cedeu sua matéria ao debate moderno sobre esse conceito; nas obras filosóficas modernas, distinguem-se três maneiras principais de defender a tolerância, e cada uma está ligada à teoria de Mill. Essas defesas baseiam-se no ceticismo, na neutralidade do Estado ou na autonomia individual. Além do mais, cada uma dessas diferenças atrai mais nossa atenção para a relação que existe entre tolerância e pluralismo.

Em suma, para Mill a fraternidade entre os homens será traduzida pelo grau de liberdade, tolerância e pluralismo das sociedades que se colocam em diálogo. Uma sociedade livre, uma vez que permite a diversidade e o conflito como forças motrizes das reformas e do desenvolvimento social, cria as condições para que a fraternidade, a justiça e a verdade subsistam. A liberdade é o substrato necessário para que toda a humanidade se desenvolva, a fraternidade se estabeleça e o ingrediente necessário para se alcançar a verdade.

⁴¹⁹ J. S. Mill. *A liberdade*. p. 1.

Brasil: humanidade/fraternidade

A história política brasileira será um capítulo à parte na história dos países sul-americanos no século XIX. Ao contrário dos países de colonização espanhola, a monarquia marcou uma fase decisiva da formação do Brasil como nação. Nesse período, o ano de 1868, lembrado pela queda do Gabinete Zacarias de Góis, foi decisivo para o prestígio das nossas instituições. Pode-se mesmo afirmar que a queda deste gabinete marca o processo da desintegração do sistema monárquico, cuja crise se radicaliza com o fim da escravatura.

Para conhecer este período riquíssimo da nossa história é imprescindível conhecer a obra de Joaquim Nabuco que, ao lado de Luís Guimarães (1851-1944), Olavo Bilac (1865-1918) e Raimundo Correia (1859-1911), entre outros, “são ainda espíritos europeus, e o foram até verificar a existência, no continente americano, de fortes elementos de uma cultura própria, nascidos, muito embora, da adaptação da cultura européia”⁴²⁰.

Reconhecendo também a importância da obra de Joaquim Nabuco, o historiador Evaldo Cabral de Mello declara considerar *O abolicionismo* um dos textos fundadores da sociologia brasileira. Segundo Mello, é nesse livro que Nabuco sustenta ter sido a escravidão a instituição que não apenas formou o Brasil como nação, mas de ser aquela que mais ilumina nosso passado. A partir dela é que se definiram entre nós a economia, a organização social e a estrutura de classes, o Estado, o poder político e a própria cultura. Foi ali também que Nabuco vislumbrou pela primeira vez o surgimento de uma raça brasileira, tal como a conhecemos em nossos dias. Uma raça de mestiços, formada pelo conagraçamento de todos os povos construtores da nossa nacionalidade.

Nabuco foi o primeiro a articular numa visão da sociedade brasileira a intuição de que o regime servil é a variável sociológica que a explica da maneira mais abrangente. Ela não constitui um fenômeno a mais, importante sim mas a ser levado em conta em igualdade de condições com vários outros, mas aquele que ilumina mais poderosamente o nosso passado. Com referência à escravidão, definiu-se entre nós a economia, a organização social e a posição das classes, a estrutura do Estado e do poder político, o próprio sistema de idéias.⁴²¹

Porém, como já assinalamos no capítulo 4, Nabuco usa a palavra fraternidade apenas duas vezes nas obras *Minha formação* e *O abolicionismo*, mas, por outro lado, usa

⁴²⁰ João Cruz Costa. *História das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 367.

⁴²¹ Evaldo Cabral de Mello. *Um imenso Portugal*. História e historiografia. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 244.

insistentemente palavras e expressões que têm origem nos vocábulos humano/humanidade (humanidade, ser humano, dignidade humana, sentimento humano, humanitário, sofrimento humano, solidariedade humana, amor da humanidade, enfeitado da humanidade, desumanidade, consciência humana, humanidade inteira, proprietário de homens) com as mais diferentes acepções, algumas delas, inclusive, com o mesmo significado político da idéia de fraternidade, tal como foi concebida durante a Revolução Francesa (*esprit de fraternité*). Ora, a idéia que está por trás do conceito de fraternidade algumas vezes é designada por outras palavras, notadamente por humanismo, dignidade humana e humanidade.

Assim como outros termos que tiveram uma trajetória paralela na história das idéias, na filosofia e no uso popular (por exemplo, liberalismo ou idealismo), o conceito de humanismo também sofreu um excesso de definições de tal modo que quando as consideramos conjuntamente não é incomum perguntar se existe alguém que não seja um humanista.

Uns podem, por exemplo, definir humanismo pelo período histórico: humanismo clássico, humanismo renascentista, humanismo iluminista. Ou podem adotar a definição que liga humanismo com um filósofo em particular ou um movimento filosófico, como o humanismo marxista, o humanismo heideggeriano ou o humanismo existencialista. Alguém poderia chegar a definir humanismo por seus temas constituintes ou alegados: humanismo centrado nas virtudes humanas tais como benevolência, humanidade – pessoas independentes em oposição a pessoas concebidas dentro de uma ordem divina transcendente – o aprendizado humano estruturado como o clássico estudo das humanidades.

Desta maneira, um excesso de definições sinalizadoras, muitas delas apontando para diferentes direções, sugere que o humanismo é mais uma série de definições inter-relacionadas do que questões substantivas sobre a plausibilidade de um aspecto particular das doutrinas filosóficas. Paul Kristeller sugere que:

A palavra, a julgar por tudo quanto até agora sabemos acerca do seu primeiro aparecimento, parece ter se originado na gíria estudantil das universidades italianas, onde o professor de disciplinas humanistas começou a ser chamado humanista, por analogia com os seus colegas em disciplinas mais antigas, aos quais desde há vários séculos se aplicavam os termos de legista, jurista, canonista e artista. O termo humanista, cunhado no clímax do período do Renascimento, era, por seu turno, derivado de um termo mais antigo, ou seja, de *studia humanitatis* “disciplinas humanistas”.⁴²²

⁴²² P. Kristeller. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 17.

O humanismo iluminista, que nos interessa particularmente, tem o sentido próximo a termos atuais como “secular” ou “humanismo científico”. Humanismo iluminista pode significar o homem de letras, o filósofo e o cientista (por exemplo, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, D’Alembert, Locke, Hume, Condorcet e mesmo Kant) que viveram nos séculos XVIII e XIX e acreditavam que a referência da existência humana não foi a revelação da vontade divina, mas a conformação da vida humana e da sociedade de acordo com a razão. Para esses pensadores, a dignidade humana não era uma função de uma alegada origem divina, mas das possibilidades racionais condicionadas pela existência terrena. O fim dos indivíduos não é a imediata adoração de Deus nem a celestial cidade abençoada, mas antes a realização daqueles projetos apropriados para esse mundo, sugeridos pela razão e o raciocínio.

O que orienta o projeto do humanismo iluminista é a tentativa de substituir a crença tradicional de que o conceito de ser humano só faz sentido dentro do contexto que fala sobre transcendência, ordem divina e fé, pela convicção de que a idéia de pessoa é corretamente compreendida no contexto da razão, liberdade para auto-criação e um ceticismo fundamental. Humanismo iluminista é fundamentalmente a redefinição da natureza das pessoas na estrutura conceitual de suas próprias realizações, antes que uma imposição que vem de fora. Nesse sentido, falar de humanismo cristão significa cair numa contradição fundamental, visto que isso admite uma ontologia anterior da divindade que é contrária à essência dos seres humanos. Para os intelectuais que forjaram as idéias do humanismo iluminista não há semelhante estrutura, nem semelhante Deus transcendental, nem semelhante pré-ordenação que possa avaliar a vida boa dos indivíduos ou das sociedades humanas.

Além deste foco geral no mundo dos indivíduos, é preciso ser acrescentado um segundo aspecto do humanismo iluminista, sua concepção de razão. O humanismo iluminista se aproxima de um acordo na sua ética e máxima política, no seu compromisso com a disciplina da razão na qual a verdade aparece, pública e privadamente, não como dogma, mas como argumento e contra-argumento, e em seu compromisso para com as virtudes da beneficência e não com os malefícios. Nesse sentido, não é incorreto afirmar que muito do que hoje em dia é descrito como uma sociedade liberal – liberdades básicas, instituições livres, diversidade e tolerância, o sentido de ordem sem autoridade – pode certamente ser traçado pela concepção do humanismo iluminista da razão.

Portanto, o humanismo iluminista também pode ser compreendido de diferentes maneiras, tendo como objetivo uma articulação entre a razão e a subjetividade: por meio do seu interesse no progresso material e intelectual; da sua defesa da liberdade literária; do seu

interesse no passado clássico; da sua crença na centralidade da ciência e no método científico; e também através das reformas sociais e da fraternidade (sua solidariedade pela humanidade). Em suma, o humanismo é a idéia de que um ser humano está destinado a obter, durante a vida, uma boa dose de felicidade humana.

Paul Vernière escreveu em seu artigo intitulado “A idéia de humanidade no século XVIII”:

Agora que ela passou a ser, no início do século do Iluminismo, a substituta da caridade cristã que o racionalismo contrapôs a uma teologia obscura e contestável, a idéia de humanidade irá se transformando, pouco a pouco, em uma idéia de força. Ela não é mais apenas o sentimento de uma comunidade e a condição da comunhão: ela postula uma ordem fundada sobre a igualdade dos homens.⁴²³

Assim, o sentido do termo humanidade também aproxima-se do de fraternidade cujo emprego se faz mais freqüente depois de 1789. Durante a Revolução Francesa a divisa “liberdade, igualdade e fraternidade” representou a rejeição ao antigo regime e, por alguns dos seus protagonistas, a rejeição da cultura cristã então dominante. A idéia admitida pelos historiadores é que “a fraternidade não se tornou um componente da tríade republicana na segunda república”⁴²⁴. Entretanto, o termo fraternidade foi forjado e ocasionalmente utilizado anteriormente à adoção oficial da divisa pela Constituição de 1848. Por exemplo, a inscrição da palavra fraternidade ao lado de liberdade e igualdade na bandeira da Guarda Nacional, em dezembro de 1790.

Por outro lado, durante a Revolução a idéia de fraternidade também marca uma etapa defensiva na evolução da idéia de humanidade: ela se coloca frontalmente contra os que ameaçam as cidades dos homens que estavam se estabelecendo.

A fraternidade significa amor à pátria, à pátria política imediata, uma pátria simbólica que engloba todas as pessoas que compartilham o mesmo *ethos*. (...) Será feito um apelo aos homens enquanto cidadãos para defenderem, em nome da humanidade, e até à morte, a comunidade que estiver ameaçada e os valores sobre os quais ela foi fundada: a liberdade e a igualdade. Será assim segundo as variações dos interesses ideológicos, serão irmãos porque são todos filhos de Deus, da razão e da pátria.⁴²⁵

Por todas essas aproximações, concluímos não ter sido por acaso que, em 12 documentos dos sediciosos baianos de 1798, reproduzidos em obra de Kátia M. de Queirós

⁴²³ P. Vernière. L'idée d'humanité au XVIII^e siècle. In: *Lumières ou clair obscur?*. Paris: PUF, 1987. pp. 187-188.

⁴²⁴ Marcel David. *Fraternité et Révolution française*. Paris: Aubier, 1987. pp. 10-11.

⁴²⁵ J. Boulad-Ayoub. *Contre nous de la tyrannie...: Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*. Lasalle: Hurtubise HMH, 1989. p. 58.

Mattoso⁴²⁶, os elementos do famoso dístico da Revolução Francesa, isolados ou conjuntamente, aparecem nos textos de 10 entre os 12 reproduzidos, evocando exatamente seus sentidos políticos. O conceito de liberdade aparece em nove deles, o de igualdade em cinco e o de fraternidade em quatro⁴²⁷.

Conforme J. G. A. Pocock, os textos apresentados reproduzem um discurso político nitidamente alinhado com uma determinada tradição e que se expressa de forma mais ou menos coerente⁴²⁸. Isso indica a presença de uma *intelligentsia* que, embora incipiente ou inculta, foi capaz de transformar esse discurso em ações e *performances*, ou seja, em atos de discurso passível de ser historiado⁴²⁹.

Como já assinalamos no capítulo 1, foi em consequência dessa intensa proximidade semântica entre os vocábulos fraternidade e humanidade que, no vol. III das *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia* (1835-1843), do Coronel Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva, anotado pelo Dr. Braz do Amaral, da Academia Brasileira de Letras da Bahia⁴³⁰, o anotador do Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro, ao relatar a sedição baiana de 1798, faz alusão claramente ao dístico revolucionário francês – apesar de o vocábulo fraternidade estar inequívoca e literalmente registrado, ao menos, em quatro dos documentos –, Dr. Braz do Amaral prefere usar o vocábulo humanidade em lugar de fraternidade: “As idéias de *humanidade*, liberdade e igualdade constituíam o fundo da aspiração dos conspiradores de 1798, estavam na bocca dos revolucionários e justificavam as aliciações que faziam, como melhor elemento de propaganda” (gn).

Em *Corcundas e constitucionais* Lucia Maria Bastos Pereira das Neves já registrava:

O terceiro vocábulo da tríade revolucionária que se relaciona ao advento do liberalismo e das idéias constitucionais no mundo luso-brasileiro é fraternidade. Não se tratava de uma palavra nova, pois pertencia ao vocabulário da Maçonaria com o sentido de solidariedade e de irmandade. (...) A palavra não foi tão freqüente quanto os

⁴²⁶ Kátia M. de Queirós Mattoso. *Presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*.

⁴²⁷ Os registros do conceito político de fraternidade são os seguintes: 1. Avizo (p. 148) “o tempo em que todos seremos irmãos”; 2. 8º Prelo (p. 153) – “a Liberdade, igualdade e fraternidade do Povo”; 3. 10º (p. 157) – “não haverá diferença só haverá liberdade, igualdade e fraternidade”; 11º (p. 158) – “ser exaltada a bandeira da igualdade, liberdade e fraternidade popular”.

⁴²⁸ J. G. A. Pocock. O conceito de linguagem e o *métier d'historien*. In: *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003. pp. 63-82.

⁴²⁹ Se, de fato, os pasquins foram escritos por Luís Gonzaga das Virgens, certamente foram inspirados ou nos discursos do Cipriano Barata ou em algum impresso (livro ou gazeta) consultado na biblioteca de Francisco Agostinho Gomes.

⁴³⁰ Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva. *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia* (1835-1843), vol. III, anotado pelo Dr. Braz do Amaral. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1919-1925.

termos liberdade e constituição nos escritos que circulavam tanto no Brasil, quanto em Portugal, no período de 1820 a 1823⁴³¹.

Se estamos diante de um deslocamento semântico por proximidade⁴³², como teria se dado o deslocamento do significado político de fraternidade em direção ao significante humanidade no Brasil, se os dicionários de língua portuguesa da época em estudo também não registravam a acepção política de fraternidade no verbete humanidade?

Robert Darnton, ao relatar a história da edição, publicação e comercialização da *Enciclopédia*, declara:

Os Países Baixos serviram também como entreposto das *Enciclopédias* destinadas a Portugal e Espanha, embora a STN usasse outras rotas além dessa – principalmente as estradas transalpinas para Turim e Gênova e a rota fluvial de Lyon a Marselha. (...) Mesmo depois de o tráfego normalizar-se nas rotas para Espanha e Portugal, os editores ainda precisavam enfrentar um problema maior: a Inquisição. Bertrand e outro livreiro estrangeiro em Lisboa, Jean-Baptiste Reycends, contrabandearam algumas cópias das *Enciclopédias in-quarto* e *in-octavo* para suas livrarias, juntamente com alguns *livres philosophiques* também proibidos na França⁴³³.

Lucia Maria Bastos Pereira das Neves completa Darnton:

Em primeiro lugar, contrariando as teses da historiografia tradicional, o ativo comércio de livros no Brasil, no início dos oitocentos, revela não só que era possível vender livros na colônia, como, mais importante, que havia um público que consumia essas obras e mesmo as lia, ou, então, seria inconcebível a manutenção das atividades de tantos livreiros, durante tanto tempo. Tratava-se, sem dúvida, apenas de uma elite, educada, em sua maioria, sob as mitigadas luzes portuguesas, na Universidade de Coimbra. Como convinha a tal ambiente, os livreiros tornaram acessíveis, sobretudo, obras de caráter pragmático, ligadas às tarefas profissionais, mas não ignoraram as modas dos tempos, divulgando escritos polêmicos e ou didáticos, sobre os acontecimentos recentes e idéias em voga, como a literatura antinapoleônica e os folhetos ligados ao constitucionalismo e à Regeneração Portuguesa, sem deixar de atender a alguns anseios culturais daquela parcela que estava em sintonia com o ocidente europeu, fazendo vir, ainda que *sous le manteau*, alguns clássicos da Ilustração, como Montesquieu, Rousseau e Diderot. Assim, também no Brasil, a Ilustração mostrou-se um bom negócio, desde que ela seja entendida não apenas sob “o facho da Revolução Francesa”, mas como um discurso que dava lugar a um projeto

⁴³¹ Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves. *Corcundas e constitucionais*. A cultura política da Independência (1820-1822). Rio de Janeiro: Revan/Faperj, 2003. p. 162.

⁴³² Ver, Javier Fernandez Sebastián. Liberalismos nascentes em el Atlántico Iberoamericano. “Liberal” como concepto y como identidad política, 1750-1850. Texto apresentado durante o Sexto Panel del Congreso Internacional “El lenguaje de la modernidad em Iberoamérica. Conceptos políticos en la era de las independencias”, mimeo, 2007. p. 11.

⁴³³ Robert Darnton. *O Iluminismo como negócio: a história da publicação da Enciclopédia, 1775-1800*. Trad. L. T. Motta e M. L. Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. pp. 246-247.

político e cultural, pautado no absolutismo esclarecido e “voltado para a felicidade pública e para a homogeneização das elites”⁴³⁴.

Jorge de Souza Araújo, ao comentar a composição da extraordinária biblioteca do cônego Luiz Vieira dos Santos a partir dos documentos de seqüestro dos bens dos inconfidentes mineiros, em 1789, reforça:

É significativa a influência da cultura francesa nos movimentos emancipacionistas brasileiros. Era-o na Inconfidência Mineira e na Conjuração dos Alfaiates, na Bahia, em 1798. A biblioteca do cônego, sobretudo, é representativa do ideário político e libertário próprio do perfil do leitor do período da Ilustração Setecentista. Livraria que, pelo conjunto e diversidade de títulos e assuntos e pelo número de volumes, é provavelmente a mais expressiva dentre as encontradas em nossa investigação, em fontes primárias ou secundárias, por seus títulos nos mais variados campos do conhecimento, em especial no que toca às influências de leitura comprometida com ideais libertadores na perspectiva da Revolução Francesa⁴³⁵.

Os pensadores do Iluminismo compreendiam a fraternidade menos como um ponto de partida e mais como um objetivo de longo prazo da ação política: a liberdade e a igualdade representam dois meios de se alcançar o ideal de fraternidade. Assim, podemos concluir que, na língua portuguesa e mais particularmente entre os intelectuais brasileiros, esse deslocamento conceitual por proximidade se deu por influência da *Enciclopédia* organizada por Diderot e D’Alembert.

Nesse período, algumas vezes a idéia que está por trás do conceito de fraternidade conforme foi concebido durante a Revolução Francesa é designada por outras palavras, notadamente pela palavra *humanidade*. A *Enciclopédia* de Diderot descreve o sentimento essencial de fraternidade no artigo “Humanidade”, embora atribuam isso menos a uma falha e mais em função da resistência do enciclopedista à conotação religiosa da palavra fraternidade⁴³⁶. De fato, na sociedade francesa o conceito de humanidade acompanhou o declínio dos valores cristãos para se tornar, no início do século XVIII, a virtude de um novo tipo de humanidade representada pelos *philosophes* e caracterizada por uma coloração política. O verbete “Humanidade” na *Enciclopédia* tem o seguinte texto:

⁴³⁴ Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves. Comércio de livros e censura de idéias: a actividade dos livreiros franceses no Brasil e a vigilância da Mesa do Desembargo do Paço (1795-1822). *Ler História*. Lisboa, 23: 61-78, 1993. pp. 72-73.

⁴³⁵ Jorge de Souza Araújo. *Perfil do leitor colonial*. Ilhéus: Editus/Universidade Estadual Santa Cruz, 1999. p. 443.

⁴³⁶ Charles D. Gonthier. *Liberty, Equality, Fraternity: The Forgotten Leg of the Trilogy*. *McGill Law Journal*, 2000. p. 571.

HUMANIDADE, s. f. (Moral) – Sentimento de benevolência por todos os homens, que não se inflama senão em uma alma grande e sensível. Este nobre e sublime entusiasmo se atormenta com as dificuldades dos outros e com a necessidade de socorrê-las, quer percorrer o universo para abolir a escravidão, a superstição, o vício e a infelicidade. Perdoa as falhas dos nossos semelhantes onde nós não as percebemos, mas torna-se severo diante dos crimes. Arranca das mãos dos celerados a arma que será funesta aos homens de bem, mas não nos permite entrar em meras questões particulares, ao contrário, nos torna melhores amigos, melhores cidadãos, melhores esposos. Sente-se bem ao distribuir a generosidade sobre aqueles que a natureza coloca perto de nós. Encontramos esta virtude, origem de tantas outras, em muitas cabeças, mas em muito poucos corações⁴³⁷.

Certamente essa poderia ser uma breve, mas intensa definição da idéia de fraternidade entre os povos imaginada por alguns revolucionários franceses e adotada de corpo e alma por Joaquim Nabuco na sua luta pelo fim da escravatura no Brasil. Infelizmente para nós, Nabuco e seus companheiros não tiveram forças ou condições concretas suficientes para dar continuidade à sua ação política. Uma vez conquistada a liberdade dos escravos, não fomos capazes de desenvolver uma ação de longo prazo de forma a alcançar a fraternidade política por meio da inclusão efetiva desses homens e mulheres à sociedade brasileira. A consequência disso foi que os “enjeitados da humanidade”, agora livres para vender sua mão-de-obra, passaram a formar os contingentes de marginalizados empobrecidos que ainda hoje habitam as favelas, as palafitas e as penitenciárias brasileiras. Em outras palavras, passaram a constituir a parte mais inferior de uma das sociedades mais desiguais do planeta.

R. Koselleck termina seu livro *Crítica e crise* com as seguintes palavras:

A utopia como resposta ao Absolutismo, inaugura o processo dos tempos modernos, que há muito havia deixado sua situação inicial para trás. Mas a herança do Iluminismo ainda é onipresente.

(...)

A separação da moral e da política conduziu à crítica soberana e legitimou uma tomada indireta do poder, cujo significado político efetivo permaneceu encoberto para os atores, precisamente em virtude do seu auto-entendimento dualista. Obscurecer a compreensão desta dissimulação como dissimulação era a função histórica da filosofia da história. Ela é a hipocrisia da hipocrisia em que a crítica se havia degenerado. Realizou-se assim um salto qualitativo que impedia todos os participantes de compreender seu próprio ofuscamento.

⁴³⁷ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*. Mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la partie Mathématique, par M. D'Alembert. A Lausanne et a Berne, Chez les Sociétés Typographiques, 1782. p. 8:383.

O anonimato político do Iluminismo cumpre-se na soberania da utopia. Desde então, o caráter problemático e a incerteza de todas as decisões históricas futuras parecem eliminados ou aparecem na má consciência daqueles que são suas vítimas. Pois a relação indireta com a política, a utopia – que, após a oposição secreta da sociedade ao soberano absoluto, veio dialeticamente à luz –, transformou-se nas mãos do homem dos tempos modernos em um capital sem provisão política. A conta foi apresentada pela primeira vez na Revolução Francesa⁴³⁸.

Embora não tenha se perdido completamente no esquecimento, a idéia de fraternidade, primeiro como metáfora e depois como programa de ação, jamais reencontrou o brilho ou a intensidade que conheceu durante a Revolução Francesa, ao contrário das idéias de liberdade e de igualdade. O abandono dessa idéia, um dos melhores exemplos da separação entre moral e política durante a modernidade, revela a raiz da crise da idéia política de fraternidade nos liberalismos dos séculos XVIII-XIX e que vai se refletir, cada um a seu modo, nas obras de Locke, Smith, Rousseau, Mill e Nabuco: uma utopia revolucionária que foi transformada em capital sem provisão política nas mãos do homem dos tempos modernos.

⁴³⁸ R. Koselleck. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, 1999. pp. 160-161.

REFERÊNCIAS

Montesquieu teve que trabalhar em segredo em seu *De l'Esprit des Lois*, Diderot foi posto na prisão por sua *Lettre sur les aveugles*, e tanto Rousseau quanto Voltaire tiveram que fugir do país. A *Encyclopédie* foi proibida, e também *Émile*, e, como diretor do comércio de livros, o próprio Malesherbes foi humilhado ao tentar proteger escritores. A arbitrariedade do sistema era lendária. Apesar de o Corão ter sido aprovado sob alegação de não ameaçar os princípios cristãos, uma simples lista de endereços de Paris foi condenada. Na década de 1750, 40% dos sentenciados à Bastilha eram ligados ao comércio de livros (136 de 339 prisioneiros) e na de 1760 a cifra era de 35% (126 de 354 prisioneiros).⁴³⁹

A liberalização da imprensa e a conseqüente desregulamentação da impressão e da edição levou a uma democratização sem precedentes da palavra impressa. O número de estabelecimentos nos dois ramos em Paris triplicou facilmente durante o período revolucionário, permitindo iniciativas sociais mais amplas e maior participação na produção da palavra impressa e, conseqüentemente, no intercâmbio público das idéias. Naturalmente, as formas literárias criadas pela imprensa libertada eram mais democráticas. As publicações efêmeras requereriam menos capital que a produção de livros e seu sucesso dependia de mercados mais extensivos que intensivos. Essas formas literárias eram produzidas para (e muitas vezes por) pessoas de pouco poder aquisitivo e pouco tempo disponível. Não se quer sugerir que não havia cultura literária popular antes da Revolução Francesa. Porém, com a declaração de liberdade de imprensa e com o colapso das instituições literárias do Antigo Regime, o centro de gravidade do comércio editorial mudou perceptivelmente da civilização elitista do “livro” para a cultura democrática do panfleto e da imprensa periódica.⁴⁴⁰

⁴³⁹ Raymond Birn. Malesherbes e o clamor por uma imprensa livre. In: Robert Darnton e Daniel Roche (orgs.). *Revolução impressa – A imprensa na França: 1775-1800*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 78-79.

⁴⁴⁰ Carla Hesse. Transformações econômicas na edição. In: Robert Darnton e Daniel Roche (orgs.). *Revolução impressa – A imprensa na França: 1775-1800*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 133.

Fontes

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. Trad. Anoar Aiex. In: *Locke*. Coleção Os pensadores, XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp. 7-35.

_____. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MILL, J. S. *A liberdade/Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. *O abolicionismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Publifolha/Nova Fronteira, 2000.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lia Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A riqueza das nações*, vols. 1 e 2. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, J. J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. Coleção Os pensadores, XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Do contrato social. In: *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. Coleção Os pensadores, XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Bibliografia

Dicionários

Grego

Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Histoire des mots, organizado por Pierre Chantraine, publicado com o apoio do CNRS (Centre National de Recherche Scientifique). Paris: Éditions Klincksieck, 1981.

Dictionnaire Grec Français organizado por A. Bailly, edição revista por L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Editions Hachette, 1950.

Latim

Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine – Histoire des Mots, organizado por A. Ernout e A. Meillet, 4ª edição. Paris: Éditions Klincksieck, 1985.

Oxford Latin Dictionary, edited by P. G. W. Glare. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Francês

Dictionnaire de l'Académie Française. Première édition. Paris: chez la veuve de Jean Baptiste Coignard, imprimeur ordinaire du Roy et de l'Académie, 1694.

Dictionnaire de l'Académie Française. 4^{ème} édition. Paris: chez la veuve de B. Brunet, 1762.

Dictionnaire de l'Académie Française. 5^{ème} édition. Revu, corrigé et augmenté par l'Académie elle-même. Paris: chez J. J. Smits et Ce., Imp.-Lib., 1798. L'an VII de la République.

Dictionnaire de l'Académie Française. 6^{ème} édition. Paris: Imprimerie et librairie de Firmin Didot Frères, impimeurs de l'Institut de France, 1835.

Dictionnaire de l'Académie Française. 8^{ème} édition, 1932-1935. Version informatisée <http://atil.atil.fr/academie.htm>, acessada em 25/10/2007.

Dictionnaire de l'Académie Française. 9^{ème} édition, 1992. Version informatisée <http://atil.atil.fr/academie9.htm>, acessada em 25/10/2007.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres. Mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la partie Mathématique, par M. D'Alembert. Tome XV. A Lausanne et a Berne, Chez les Sociétés Typographiques, 1782.

Grand Larousse de la langue française, tome 3^{ème} (Esc-Inc). Paris: Librairie Larousse, s/d.

Trésor de la Langue Française – Dictionnaire de la Langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960). Vol. 8. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

Alemão

Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, 21. unveränderte Auflage [edição inalterada], organizado por Friedrich Kluge. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975.

Vollständiges Wörterbuch der Deutschen und Französischen Sprache, nach den besten deutschen lexikografischen Werten, und der Wörterbuch der französischen Akademie, von Littré, etc., organizado por A. Birmann. Paris: Garnier, 1971.

Inglês

Supplement to the Oxford English Dictionary, vol. 1, editado por R. W. Burchfield. Oxford: Clarendon Press, 1972.

The Oxford English Dictionary, with an introduction, supplement, and bibliography of *A New English Dictionary on Historical Principles*, founded mainly on the materials collected by *The Philological Society*. Vols. I e IV. Editado por James A. H. Murray, Henry Bradley, W. A. Craigie, C. T. Onions. Oxford: Clarendon Press, 1933.

Português

Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa. Aulete. Lisboa: Imprensa Nacional, 1881.

Dicionário da Língua Portuguesa. Tomo segundo. Recopilado por Antonio de Moraes Silva. Lisboa: Typographia Lacérdina, 1813.

Dicionário da Língua Portuguesa. De José da Fonseca. Aumentado por J.-I. Roquete. Paris: J. P. Aillaud, 1833.

Dicionário da Língua Portuguesa. Tomo II. Composto por Antonio de Moraes Silva. 6ª edição melhorada e muito acrescentada pelo desembargador Agostinho de Mendonça Falcão, sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa. Lisboa: Tipografia de Antonio José da Rocha, 1858.

Dicionário da Língua Portuguesa. Tomo II. Por Antonio de Moraes Silva. 7ª edição melhorada e muito acrescentada. Lisboa: Tipografia de Joaquim Germano de Sousa Neves – Editor, 1878.

Dicionário da Língua Portuguesa. Volume II. Por Antonio de Moraes Silva. 8ª edição revista e melhorada. Rio de Janeiro: Editora – Empresa Literária Fluminense, 1891.

Grande Dicionário Português ou Tesouro da Língua Portuguesa. Editado por Dr. Fr. Domingos Vieira. Terceiro volume. Porto: Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1879.

Grande Dicionário da Língua Portuguesa. Vol. V. Editado por Antonio Moraes Silva, 10ª ed. revista, corrigida muito aumentada e atualizada por Augusto Moreno, Cardoso Junior e José Pedro Machado, s/d.

Novo Dicionário Crítico e Etimológico da Língua Portuguesa. Por Francisco Solano Constâncio. Paris: Oficina Tipográfica de Casimir. Editor, Ângelo Francisco Carneiro, 1836.

Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Por Eduardo de Faria. Lisboa: Tipografia José Carlos de Aguiar Vianna, 1849.

Vocabulário Português e Latino. Editado pelo Pe. D. Raphael Bluteau. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

Livros e artigos

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

AGULHON, M. Por que a República? In: *1848: o aprendizado da República*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Um estadista do império. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico, v. 1. São Paulo: Editora Senac, 1999.

ANDRADE, Olímpio de Souza. *Joaquim Nabuco e o pan-americanismo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

ANTOINE, G. *Liberté, égalité, fraternité ou les Fluctuations d'une devise*. Paris: Unesco, 1981.

ARANHA, Graça. *Machado de Assis e Joaquim Nabuco, comentários e notas à correspondência entre estes dois escritores*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1942.

ARAÚJO, Jorge de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Ilhéus: Editus/Universidade Estadual Santa Cruz, 1999.

ARENDR, H. *Essai sur la Révolution*. Paris: Gallimard, 1967.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomacos*. Madrid: Editora Aguillar, 1978.

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: EditoraUnB, 1997.

- ATTALI, J. *Fraternidades. Una nueva utopia*. Trad. Enrique Folch González. Barcelona: Paidós, 2000.
- BACZKO, Bronislaw. Iluminismo. In: Furet, François e Ozouf, Mona (orgs.). *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Trad. Henrique Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- BAIER, A. *Moral Prejudice*. Harvard: Harvard University Press, 1994.
- BAKER, Keith Michael (ed.). *The Political Culture of the Old Regime*. Oxford: Pergamon Press, 1987 (The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, v. 1).
- BARRETO, Vicente e PAIM, Antonio. *Evolução do pensamento político brasileiro*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/Edusp, 1989.
- BASTOS, A. W. *Conflitos sociais e limites do poder judiciário*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.
- BELO, José Maria. *Inteligência do Brasil. Ensaio sobre Machado de Assis, Euclides da Cunha e Joaquim Nabuco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.
- BENTHAM, J. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. Trad. Luiz João Baraúna. In: *J. Bentham/Stuart Mill*. Coleção Os pensadores, XXXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BERLIN, Isaiah. Introdução. In: *A liberdade/Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *O sentido de realidade*. Estudos das idéias e de sua história. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- _____. *Limites da utopia: capítulos da história das idéias*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BERNSTEIN, S. e MILZA, P. (orgs.) *História do século XIX*. Lisboa: Europa América, 1997.
- BIRN, Raymond. Malesherbes e o clamor por uma imprensa livre. In: Darnton, Robert e Roche, Daniel (orgs.). *Revolução impressa – A imprensa na França: 1775-1800*. Trad. Marcos Maffei Jordan. São Paulo: Edusp, 1996.
- BLANC, L. *Histoire de la Revolution Française*. 12 vols. Paris, 1847-62.
- BLOOM, Allan. Introdução. In: Rousseau, Jean-Jacques. *Politics and Arts: Letters to D'Alembert and writings for the Theater*. New England University Press, 2004.
- BOBBIO, N. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. São Paulo: Unesp, 2002.
- _____; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora UnB, 1997.
- _____. *Teoria geral da política*. A filosofia política e as lições dos clássicos. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BOTTOMORE, T. (ed.) *Dicionário do pensamento marxista*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. Trad. Sergio Miceli et al. São Paulo: Edusp, 1998.
- BOULAD-AYOUB, J. *Contre nous de la tyrannie...: Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*. Lasalle: Hurtubise HMM, 1989.

- BROADIE, A. (ed.). *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BUCHEZ, P. e ROUX, P-C. *Histoire Parlementaire de la Revolution française*. Prefácios dos tomos 1, 25 e 26. Paris, 1834-36.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Trad. de Renato de Assumpção Faria et al. Brasília: Editora UnB, 1997.
- BURKE, Peter. *Variedades da história cultural*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. *A arte da conversação*. Trad. Álvaro Luiz Hattner. São Paulo: Unesp, 2001.
- CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de ética e filosofia moral*, vols. 1 e 2. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althof et al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. No limiar do século XXI. *Tempo*, 1(2):7-30, 1996.
- CARDOSO, José Luís. Nas malhas do império: a economia política e a política colonial de D. Rodrigo de Souza Coutinho. In: _____. (org.). *A economia política e os dilemas do império luso-brasileiro (1790-1822)*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2001.
- CARVALHO, José Murilo de. O historiador às vésperas do terceiro milênio. In: *Pontos e bordados*. Escritos de história e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- _____. *D. Pedro II*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Minha formação. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico, v. 2. São Paulo: Editora Senac, 2001.
- CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*. Boston: Beacon Press, 1951.
- _____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- CHANTRINE, G. *Érasme et Luther, Libre et serf-arbitre: étude historique et theologique*. Paris/Namur: Lethielleux/Presses Univ. de Namur, 1981.
- CHARTIER, R. *Histoire de l'édition française*, vol. 2. Le livre triomphant 1660-1830. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *Práticas da leitura*. Trad. Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- CHATELET, F.; DUHAMEL, O. e PISIER, E. (orgs.) *Dicionário de obras políticas*. Trad. Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, s/d.
- COLLO, Paolo e SESSI, Frediano. *Diccionario de la tolerancia*. Trad. Héctor Arruabarrena. Bogotá: Editorial Norma, 2001.
- CONDORCET Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. São Paulo: Ed. da Unicamp, 1993.
- CONSTANT, Benjamin. *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997.
- CORTINA, Adela e MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.
- COSTA, Emilia Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

- CROPSEY, J. *Polity and economy: interpretation of the principles of Adam Smith*. Nova York: Greenwood, 1977.
- CRUZ COSTA, João. *História das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- DARNTON, Robert. *O Iluminismo como negócio: a história da publicação da Enciclopédia, 1775-1800*. Trad. L. T. Motta e M. L. Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- DARNTON, Robert e DUHAMEL, Olivier. *Democracia*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____ e ROCHE, Daniel (orgs.). *Revolução impressa. A imprensa na França: 1775-1800*. Trad. Marcos Maffei Jordan. São Paulo: Edusp, 1996.
- DAVID, Marcel. *Fraternité et Revolution française*. Paris: Aubier, 1987.
- _____. *Le Printemps de la fraternité. Génese et vicissitudes, 1830-1851*. Paris: Aubier, 1992.
- DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Trad. Wanda Caldeira Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Slavery and Human Progress*. Nova York: Oxford University Press, 1984.
- _____. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution: 1770-1823*. Ithaca-Londres: Cornell University Press.
- DE RUGGIERO, G. *Storia del liberalismo europeo*. Bari: Laterza, 1925.
- DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. In: Chatelet. F. et all. *Dicionário das obras políticas*. Trad. Gloria de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- _____. *Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- _____. "Rousseau and respect for persons". In: MENDUS, S. (org.). *Justifying toleration*. Cambridge: Cambridge University Press: 1988.
- DERATHE, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979.
- DESMOULINS, Benoit Camille. *Révolutions de France et de Brabant*, n. 35, 14.7.1790.
- DERRIDA, J. *Políticas da amizade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.
- DESCARTES, René. *Quarta meditação*. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- DUMONT, L. *Ensaio sobre o individualismo. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- DUPRONT, A. Sémantique historique et histoire. In: *Cahiers de Lexicologie*, vol. XIV – Formation et aspects du vocabulaire français XVII^e – XX^e siècles II, 1969, pp. 15-25.
- DUSSORT, H. *L'école de Marbourg*. Paris: PUF, 1963.
- ENGELS, F. Carlos Marx. Contribucion a la critica de la economia política. In: *Obras escogidas*, vol. 1. Moscou: Editorial Progreso, 1980.

ERASMO. *Oeuvres choisies*. Paris: Le Livre de Poche Classique, Librairie générale française, 1991.

EISENSTEIN, Elizabeth L. *A revolução da cultura impressa*. Os primórdios da Europa Moderna. Trad. Osvaldo Biato. São Paulo: Ática, 1998.

FALCON, Francisco. História das idéias. In: Cardoso, Ciro F. e Vainfas, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história*. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

_____. “Historicismo”: a atualidade de uma questão aparentemente inatual. *Tempo*, 2 (4):5-26, 1997.

_____. A identidade do historiador. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17:7-30, 1996.

FEBVRE, L. *Michelet e a Renascença*. São Paulo: Scritta, 1995.

FERES, Júnior, João e JASMIN, Marcelo Gantus (orgs.). *História dos conceitos*: diálogos transatlânticos. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, 2007.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier e FUENTES, Juan Francisco (dirs.). *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madri: Alianza Editorial, 2002.

_____. Liberalismos nascentes em el Atlántico Iberoamericano. “Liberal” como concepto y como identidad política, 1750-1850. Texto apresentado durante o Sexto Painel do Congresso Internacional “El lenguaje de la modernidad em Iberoamérica. Conceptos políticos en la era de las independencias”, mimeo, 2007.

FRAZER, E. e LACEY, N. *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*. Londres: Harvester Wheatsheaf, 1993.

FREYRE, Gilberto. *Joaquim Nabuco*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. www.fundaj.gov.br

FURET, F. *A Revolução em debate*. Trad. Regina Célia Bicalho Prates e Silva. Bauru: Edusc, 2001.

_____. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____ e OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

_____ e HALÉVI, Ran (orgs.). *Orateurs de la Révolution française – I Les Constituants*. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1989.

_____. *Marx e Revolução Francesa*. Lisboa: Edições 70, 1988.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2003.

_____ e KOSELLECK, Reinhardt. *Historia y hermeneutica*. Trad. Faustino Oncina. Barcelona: Paidós, 1997.

GODECHOT, Jacques. *A Revolução Francesa: uma cronologia comentada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

- GOICOCHEA, D.; LUIK, J. e MADIGAN, T. (eds.). *The Question of Humanism: Challenges and Possibilities*. New York: Prometheus Books, 1991.
- GOLDWIN, R. A. *Locke and property*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- GOMBRICH, E. H. *Para uma história cultural*. Trad. Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1994.
- GONTHIER, Charles D. Liberty, Equality, Fraternity: The Forgotten Leg of the Trilogy. *McGill Law Journal*, 2000.
- GOODY, Jack e WATT, Ian. The Consequences of Literacy. In: *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros*. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- GROSS, Jean-Pierre. Le banquet fraternel de L'na II. In: (orgs) BERTAUD, Jean-Paul. Brunel et al. *Mélanges Michel Vovelle*. Paris: Société des Études Robespierriestres, 1997.
- GROETHUYSEN, Bernard. *Filosofia de la Revolución francesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal e PRADO, Maria Emília (orgs.). *O liberalismo no Brasil imperial*. Origens, conceitos e prática. Rio de Janeiro: Revan/Eduerj, 2001.
- GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. Liberalismo moderado: postulados ideológicos e práticas políticas no período regencial (1831-1837). In: GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal e PRADO, Maria Emília (orgs.). *O liberalismo no Brasil imperial*. Origens, conceitos e prática. Rio de Janeiro: Revan/Eduerj, 2001.
- HÄBERLE, Peter. *Libertad, igualdad, fraternidad*. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado constitucional. Trad. Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. Madri: Editorial Trotta, 1998.
- HALL, S. et all. *Da ideologia*. Trad. Rita Lima. Rio de Janeiro; Zahar Editores, 1980.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- HÉBRARD, Jean. Três figuras de jovens leitores: alfabetização e escolarização do ponto de vista da História Cultural. In: ABREU, Márcia (org.). *Leitura, História e História da Leitura*. São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp, 1998.
- HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Letter on Humanism*. New York: Harper & Row, 1977.
- HESPANHA, António Manuel. A emergência da história. *Penélope*, 5:9-25, 1991.
- HESSE, Carla. Transformações econômicas na edição. In: Darnton, Robert e Roche, Daniel (orgs.). *Revolução impressa – A imprensa na França: 1775-1800*. Trad. Marcos Maffei Jordan. São Paulo: Edusp, 1996.
- HILL, C. H. *De la Reforma a la Revolución industrial, 1530-1780*. Trad. J. Beltrán Ferrer. Madri: Ariel, 1991.

HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções – 1789-1848*. 17ª ed. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *A era do capital – 1848-1875*. 9ª ed. Trad. Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *A era dos impérios – 1875-1914*. 8ª ed. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *Sobre história*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *Ecos da Marselhesa*. Dois séculos revêem a Revolução Francesa. Trad. Maria Célia Paoli. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

HONT, Istvan e IGNATIEFF, Michael (eds.). *Wealth & Virtue*. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HORTON e MENDUSS, S. *John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus*. Londres: Routledge, 1991.

HOUSTON, R. A. e WHYTE, I. D. Introduction: Scottish society in perspective. In: *Scottish Society, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

HUIZINGA, J. *El concepto de la historia y otros ensayos*. Trad. W. Roces. México: FCE, 1977.

HUME, D. Investigação sobre o entendimento humano. Trad. Leonel Vallandro. In: *Berkeley, Hume*. Coleção Os pensadores, XXII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

IGLÉSIAS, Francisco. Texto introdutório a O abolicionismo. In: *Intérpretes do Brasil*, vol. 1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguillar, 2002.

ISHAY, Micheline R. (org.). *Direitos humanos: uma antologia*. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: Edusp, 2006.

JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JR., João (orgs.) *História dos conceitos – Debates e perspectivas*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, 2006.

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? In: *Immanuel Kant – Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad. Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-textos, 2003.

_____. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Trad. Elías Palti. Barcelona: Paidós, 2001.

_____. “Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 11, 1967, p. 81-99.

_____. *Crítica e crise*. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, 1999.

_____. *Futuro. Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

_____. *historia/Historia*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madri: Editorial Trotta, 2004.

KRISTELLER, P. O. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanist Strains*. New York: Harper & Row, 1961.

_____. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KUKCLICK, Bruce. Siete pensadores y como crecieron: Descartes, Espinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. (orgs.) *La filosofía en la historia*. Trad. Eduardo Sinnott. Barcelona: Paidós, 1990.

KYMLICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

LANGLOIS, CH. V. e SEIGNOBOS, CH. *Introdução aos estudos históricos*. Trad. Laerte de Almeida Morais. São Paulo: Editora Renascença, 1946.

LASLETT, Peter. O livro. In: *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. O mundo que nós perdemos. In: GODINHO, Vitorino Magalhães (dir.). *A marcha da humanidade*. Trad. Alexandre Pinheiro Torres e Hermes Serrão. Lisboa : Cosmos, 1975.

LAUNAY, M. Problème de lexicologie politique selon Rousseau. In: *Cahiers de Lexicologie*, vol. XIII – Formation et aspects du vocabulaire français, XVII^e – XX^e siècles I, 1968, pp. 61-73.

LECLER, J. *Histoire de la tolérance au siècle de la Reforme*. 2 v. Paris, 1955.

LEFEBVRE, G. *El nacimiento de la historiografía moderna*. Trad. Alberto Méndez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1974.

LENTIN, A. (org.). *Enlightened absolutism (1760-1790)*. Newcastle: Averro Publications, 1985.

LEVEQUE, Pierre. *A aventura grega*. Coleção Rumos do Mundo, III. Trad. Raúl Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Edições Cosmos, 1967.

LYRA, Heitor. *História de D. Pedro II – Fastígio: 1870-1880*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp. 1977.

MACHADO, Fernando Augusto. *Rousseau em Portugal – Da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*. Porto: Campo das Letras, 2000.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAGID, Henry M. On the Logic of the Moral Sciences. *Economica*, New Series, vol. 34, n. 133, 1967.

MARCUSE, H. A tolerância repressiva. In: Marcuse, H.; Wolff, R. P.; e Moore Jr. B. *Crítica da tolerância*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARQUES, Tiago Pires. *Crime e castigo no liberalismo em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

MARQUES, Fernando Pereira. *Exército e sociedade em Portugal*. No declínio do antigo regime e advento do liberalismo. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Obras escogidas*, vol.1. Moscou: Progreso, 1963.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*. Salvador: Editora Itapuã, 1969.

McWILLIAMS, W. C. *The Idea of Fraternity in America*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1973.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Um imenso Portugal: história e historiografia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. Rer O abolicionismo. In: *Caderno Mais!*, Jornal Folha de S. Paulo, 27/2/2000, p. 18.

MEREU, I. *Historia de la intolerancia en Europa*. Trad. Rosa Rius e Pere Salvar. Barcelona: Paidós, 2003.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo – antigo e moderno*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MESQUITA, Antonio Pedro. *Liberalismo, democracia e o contrário*. Um século de pensamento político em Portugal (1820-1930). Lisboa: Edições Símbolo, 2006.

MICHELET, Jules. *Histoire de la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1939.

_____. *Journal*. Edição organizada por Paul Viallaneix. 2 vols. Paris: Gallimard, 1959-1962.

_____. *O povo. França – Condições Sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MILL, John Stuart. Sistema de lógica dedutiva e indutiva. Trad. João Marcos Coelho. In: *J. Bentham/Stuart Mill*. Coleção Os pensadores, XXXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Um exame da filosofia de Sir William Hamilton. Trad. João Marcos Coelho. In: *J. Bentham/Stuart Mill*. Coleção Os pensadores, XXXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *A sujeição das mulheres*. Trad. Benedita Bettencourt. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

_____. *Capítulos sobre socialismo*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

_____. *Utilitarianism, On liberty and representative government*. Londres: Dent & Sons, 1968.

MOUNNIER, Raymonde. Fraternisation. In: Souboul, Albert. *Dictionnaire Historique de la Révolution Française*. Paris: PUF, 1989.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de grandes filósofos*, vols. 1 e 2. Madri: Alianza Editorial, 1986.

_____. *Diccionario de filosofia*, vol. 2. Madri: Editorial Alianza, 1986.

MORNET, Daniel. *Les origines intellectuelles de la Revolution Française (1715-1787)*. 4ª ed. Paris: Librairie Armand Colin, 1947.

MOTZKIN, Gabriel. *Les voyages de l'intelligence: passage des idées et des hommes, Europe, Palestine, Israel*. Paris: CNRS Editions, 2002.

NABUCO, Joaquim. *Um estadista no Império*: Nabuco de Araújo. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NABUCO, Carolina. *A vida de Joaquim Nabuco*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

NAPOLEONI, Cláudio. *Smith, Ricardo, Marx*. Trad. José Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

NASCIMENTO, Milton Meira do. Rousseau: da servidão à liberdade. In: *Os clássicos da política*, vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1996.

_____. Reivindicar direitos segundo Rousseau. In: Quirino, Célia Galvão et all. (orgs.) *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Edusp,/ Fapesp, 1998.

NEVES, Guilherme Pereira das. De 1789 a 1798: percursos da francesia na Bahia. In: Silva, Maria Beatriz Nizza da (org.) *De Cabral a Pedro I – Aspectos da colonização portuguesa no Brasil*. Porto: Universidade Portucalense, 2001.

_____. A catedral submersa ou a história no Brasil do terceiro milênio. *Revista da SBPH*, Curitiba,13:93-100, 1997.

_____. Ilustração. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e constitucionais*. A cultura política da Independência (1820-1822). Rio de Janeiro: Revan/Faperj, 2003.

_____. Liberalismo político no Brasil: idéias, representações e práticas (1820-1823). In: GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal e PRADO, Maria Emília (orgs.). *O liberalismo no Brasil imperial*. Origens, conceitos e prática. Rio de Janeiro: Revan/Eduerj, 2001.

_____. Comércio de livros e censura de idéias: a actividade dos livreiros franceses no Brasil e a vigilância da Mesa do Desembargo do Paço (1795-1822). *Ler História*. Lisboa, 23:61-78, 1993.

_____ e MACHADO, H. F. *O império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

NOELLE-NEUMANN, E. *The spiral of silence: public opinion - our social skin*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. *As desventuras do liberalismo: Joaquim Nabuco, a monarquia e a república*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. O abolicionismo. In : MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico, v. 2. São Paulo: Editora Senac, 2001.

OCKHAM, William de. *Física e ética*. São Paulo: Editora Abril, 1973.

OZOUF, Jacques e FURET, François. *Lire et écrire*. Paris: Les Editions de Minuit, 1977.

OZOUF, Mona. Fraternidade. In: OZOUF, M. e FURET, F. (orgs.) *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

_____. “Liberté, égalité, fraternité”. In: NORA, P. (ed.). *Les lieux de la mémoire*, t. III. Paris: Gallimard, 1992.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.

PAVÓN, Dalmacio Negro. Prólogo. In: YUSTAS, Maria Fuencista Alcón. *El pensamiento político y jurídico de Adam Smith*. La idea de orden en el ambito humano. Madrid: UPCo, 1994.

PAGDEN, A. *La ilustración y sus enemigos*. Tradução de José Maria Hernández. Barcelona: Península/HCS, 2002.

_____. *Señores de todo el mundo*. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII). Trad. M. Dolors Gallart Iglesias. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

_____. (ed.). *The languages of political theory in early modern Europe*. Ideas in Context Series, ed. Quentin Skinner, em colaboração com Richard Rorty, J.B. Schneewind e Wolf Lepenies. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

PALLARES-BURKE, Maria Lucia Garcia. *The Spectator, O Teatro das Luzes*. Diálogo e imprensa no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1995.

PETROSYAN, M. *Humanism: Its Philosophical, Ethical and Sociological Aspects*. Moscou: Progreso, 1972.

PHILLIPS, D. *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

PHILONE~NKO, Alexis. In: CHÂTELLET, François, DUHAMEL, Olivier e PISIER, Evelyne. *Dicionário de obras políticas*. Trad. Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1993.

PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências*. A escravatura na época moderna. Lisboa: Edições Colibri, 1995.

PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*. Trad. Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. Conceitos e discursos: uma diferença cultural? Comentário sobre o *paper* de Melvin Richter. Trad. Janaína Oliveira e Marcelo Gantus Jasmin. In: Jasmin, Marcelo Gantus; Feres Jr., João (orgs.). *História dos conceitos – Debates e perspectivas*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, 2006.

_____. Introduction, the state of the art. In: _____. *Virtue, Commerce and History*. Cambridge, 1985.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. As origens da nossa época. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Publifolha/Brasiliense, 2000

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *O direito dos povos*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Justiça e democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REIS, J. C. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. O historicismo. A redescoberta da história. *Lócus – revista de história*, UFJF, v.8, n. 1, 2002: 9-27.

RÉMOND, R. (org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editoras UFRJ/FGV, 1996.

- RICHTER, Melvin. *The History of Political and Social Concepts: a Social Critical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- RICOUER, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- ROBESPIERRE, Maximilien de. *Discursos e relatórios na Convenção*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 1999.
- ROCHE, D. *Les républicains des lettres*. Paris: Seuil, 1988.
- ROMERO, Silvio. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Tip. Deutsche Zeitung, 1878.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. 5 vols. Paris: Gallimard, 1959-1995.
- _____. *Œuvres complètes*. 3 vols. Paris: Éditions du Seuil, 1967-1971.
- _____. *As confissões*. Trad. Wilson Louzada. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1983.
- _____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. Coleção Os pensadores, XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1995.
- ROSANVALLON, P. *O liberalismo econômico – História da idéia de mercado*. Trad. Antonio Penalves Rocha. Bauru: Edusc, 2002.
- _____. *A crise do Estado-providência*. Trad. Isabel Maria St. Aubyn. Lisboa: Editorial Inquérito, 1984.
- _____ e FITOUSSI, Jean-Paul. *A nova era das desigualdades*. Trad. Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta Editora, 1997.
- RÜSEN, J. A história entre a modernidade e a pós-modernidade. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 14, (26/27): 80-101, 1997.
- _____. *Razão histórica*. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Trad. E. de R. Martins. Brasília: Editora da UnB, 2001.
- SÁ, Vitor de. *Instauração do liberalismo em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 1987.
- SAID, Edward. *Humanismo e crítica democrática*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- SAINT-JUST, Louis Antoine Léon. *O espírito da Revolução e da Constituição na França*. São Paulo: UNESP, 1989.
- SALLES, Ricardo. *Nostalgia imperial*. A formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SANTIAGO, Silviano. Introdução. In: _____ (org.). *Intérpretes do Brasil*, v. 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002.
- SANTOS, José Maria dos. *A política geral no Brasil*. São Paulo: J. Magalhães, 1930.
- SARTRE, J.-P. *L'Existencialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.
- SCOT, John Duns. *Sobre o conhecimento humano*. Trad. Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973.

SCHIEDER, W. *Brüderlichkeit*. In: Otto BRUNNER, Werner CONZE e Reinhart KOSELLECK (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Conceitos Fundamentais na História: um léxico histórico sobre a linguagem política e social na Alemanha). Vol. 1. Stuttgart: 1972-1993.

SCHMIDT, C. B. e SKINNER, Q. (eds.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*. As tiranias da intimidade. Trad. Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

SILVA, Ignácio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia (1835-1843)*, v. III, anotado pelo Dr. Braz do Amaral. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1919-1925.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil – Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *Cultura no Brasil colônia*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. Conflitos raciais e sociais na sedição de 1798 na Bahia. In: ARAÚJO, Ubiratan Castro de et all. *II centenário da sedição de 1798 na Bahia*. Salvador/Brasília: Academia de Letras da Bahia/ Secretaria da Cultura e Turismo; Minc, 1999.

SINGER, Paul. John Stuart Mill: o homem e a obra. In: *Capítulos sobre o socialismo*. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 2001.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

_____. *Visões da política*. Sobre os métodos históricos. Trad. João Pedro George. Miraflores: Difel, 2005.

_____. (org.) *As ciências humanas e os seus grandes pensadores*. Trad. Teresa Curvelo. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1992.

_____. *Liberdade antes do liberalismo*. Trad. Raul Filker. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

_____. *El nacimiento del Estado*. Trad. Mariana Gainza. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2003.

SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. Trad. Rolando Roque da Silva. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

SODRÉ, Nelson Werneck. *A história militar do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SOLÉ, Jacques. *A Revolução Francesa em questões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

SPINOZA, Baruch. *Ética III*. Trad. Joaquim Ferreira Gomes. Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

STEPHEN, James Fritzjames. *Liberty, Equality, Fraternity*. And three brief essays. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

STRAUSS, L. e CROPSEY, J. (orgs.) *History of Political Philosophy*. Chicago: The University Chicago Press, 1987.

- TODOROV, T. *Las morales de la historia*. Trad. Marta Bertram Alcázar. Barcelona: Paidós, 1993.
- TOURAINÉ, A. *A crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 2003.
- VACHEROT, E. *La Démocratie*. Paris: F. Chamenot, 1860.
- VAINFAS, R. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das (orgs.). *Retratos do Império*. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EdUFF, 2006.
- VAN PARIJS, Ph. *Qu'est-ce qu'une société juste?* Paris: Le Seuil, 1991.
- VASCONCELOS, Bernardo de. Prefácio. In: *A sujeição das mulheres*. Coimbra: Almedina, 2006.
- VÁZQUEZ, Jesús María. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo et al. *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1986.
- VENTURI, Franco. *Utopia e reforma no Iluminismo*. Trad. M. Florenzano. Bauru: Edusc, 2003.
- VERNIÈRE, P. L'idée d'humanité au XVIII^e siècle. In: *Lumières ou clair obscur?*. Paris: PUF, 1987.
- VEYNE, Paul. Os conceitos em História. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Teoria da História*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- VIANA FILHO, Luís. *A vida de Joaquim Nabuco*. Porto: Lello & Irmão, 1985.
- _____. *Três estadistas: Rui, Nabuco, Rio Branco*. Rio de Janeiro/Brasília: Livraria José Olympio/INL-MEC, 1981.
- VIANNA, Oliveira. *Instituições políticas brasileiras*, vol. 1. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1955.
- VILE, M. J. C. *Constitutionalism and the separation of powers*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- VINCENT, Andrew. *Ideologias políticas modernas*. Trad. Ana Luísa Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- VOIGT, G. The Revival of Classical Antiquity or The First Century of Humanism. In: GOICOCHEA, D. et al. *The Question of Humanism: Challenges and Possibilities*. New York: Prometheus, 1991.
- VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na história – Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.
- _____. *A Revolução Francesa contra a Igreja – Da razão ao ser supremo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- WALDRON, J. Theoretical Foundations of Liberalism. *Philosophical Quarterly* 37: 127-50, 1987.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o liberalismo*. Em busca da reconstrução do mundo. Trad. Ricardo Aníbal Rosenbusch. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Trad. Francisco Álvarez. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo a la igualdad*. México: Fondo de Cultura, 1993.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

YOUNG, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ZIZEK, Slavoj. *Robespierre – Virtude e terror*. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

APÊNDICE

Joaquim Nabuco refere-se à idéia de humanidade/dignidade humana/sentimento humano com as mais diferentes acepções, algumas delas, inclusive, com o mesmo significado político da idéia de fraternidade, tal como foi concebida durante a Revolução Francesa. Para indicar a intensidade do uso dessas palavras e expressões por Nabuco, reproduzimos uma seleção de citações retiradas dessas duas obras.

*Minha formação*⁴⁴¹

“Em tudo isso, porém, há muito pouca política; nesses três quadros, por exemplo, a política suspende-se; o que há é o **drama humano universal** de que falei, transportado para nossa terra”. p. 36, (gn).

“A nossa imaginação não pode deixar de ser européia, isto é, de ser **humana**; ela não pára na Primeira Missa no Brasil, para continuar daí recompondo as tradições dos selvagens que guarneciam as nossas praias no momento da descoberta; segue pelas civilizações todas da **humanidade**, como a dos europeus, com quem temos o mesmo fundo comum de língua, religião, arte, direito e poesia, os mesmos séculos de civilização acumulada, e, portanto, desde que haja um raio de cultura, a mesma imaginação histórica”. p. 39, (gn).

“A instabilidade a que me refiro provém de que na América falta à paisagem, à vida, ao horizonte, à arquitetura, a tudo o que nos cerca, o fundo histórico, a **perspectiva humana**; que na Europa nos falta a pátria, isto é, a forma em que cada um de nós foi vazado ao nascer. De um lado do mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país. O sentimento

⁴⁴¹ Todas as citações foram transcritas do seguinte volume: Nabuco, Joaquim. *Minha formação* (texto integral). São Paulo: Martin Claret, 2005. Ao final da citação registramos a página correspondente.

em nós é brasileiro, a imaginação européia. As paisagens todas do Novo Mundo, a floresta amazônica ou os pampas argentinos, não valem para mim um trecho da Via Ápia, uma volta da estrada de Salerno a Amalfi, um pedaço do Cais do Sena à sombra do velho Louvre”. p. 40, (gn).

“Mas tudo isso é ainda, por assim dizer, um trecho do planeta de que a **humanidade** não tomou posse; e como um Paraíso Terrestre antes das primeiras lágrimas do homem, uma espécie de jardim infantil. Não quero dizer que haja duas **humanidades**, a alta e a baixa, e que nós sejamos desta última; talvez a **humanidade** se renove um dia pelos seus galhos americanos; mas, no século em que vivemos, o **espírito humano**, que é um só e terrivelmente centralista, está no outro lado do Atlântico; o Novo Mundo para tudo o que é imaginação estética ou histórica é uma verdadeira solidão, em que aquele espírito se sente tão longe das suas reminiscências, das suas associações de idéias, como se o passado todo da **raça humana** se lhe tivesse apagado da lembrança e ele devesse balbuciar de novo, soletrar outra vez, como criança, tudo o que aprendeu sob o céu da Ática”. p. 40, (gn).

“Há estudos, como as **humanidades**, que são apenas a habilitação do espírito para a carreira das letras; quem os tem pode dizer que possui a ferramenta do seu ofício; além da ferramenta, há, porém, que escolher o material”. p. 63, (gn).

“Foi em Londres, graças a uma concentração forçada, a qual não teria sido possível para mim senão em sua bruma, que a minha inteligência primeiro se fixou sobre **o enigma do destino humano** e das soluções até hoje achadas para ele e, insensivelmente, na escondida igreja dos Jesuítas, em Farm Street, onde os vibrantes açoitados do padre Gallway me fizeram sentir que a minha anestesia religiosa não era completa, depois do Oratório de Brompton, respirando aquela pura e diáfana atmosfera espiritual impregnada do hálito de Faber e Newman, pude reunir no meu coração os fragmentos quebrados da cruz e com ela recompor os sentimentos esquecidos da infância”. p. 75, (gn).

“Não posso negar que sofri o magnetismo da realeza, da aristocracia, da fortuna, da beleza, como senti o da inteligência e o da glória; felizmente, porém, nunca os senti sem a reação correspondente; não os senti mesmo, perdendo de todo a consciência de alguma coisa superior, **o sofrimento humano**, e foi graças a isso que não fiz mais que passar pela sociedade que me fascinava e troquei a vida diplomática pela advocacia dos escravos”. p. 80, (gn).

“O espírito político americano, com certas modalidades que não quero amesquinhar, mas que me parecem secundárias, é uma variedade do espírito inglês, o qual merece antes ser chamado espírito anglo-saxônio, porque é um espírito comum de raça, **de grande família humana**, superior a formas e acidentes de instituições”. p. 91, (gn).

“Isoladamente, o americano será, como eu disse, o mais livre de todos os homens; como cidadão, porém, não se pode dizer que o seu contrato de sociedade esteja revestido das mesmas garantias que o do inglês, por exemplo. A autoridade é menor sobre os seus ombros, mas a **solidariedade humana** é também mais frouxa em sua consciência”. p. 113, (gn).

“No fim desta fase de lazaronismo intelectual, quando sou pela primeira vez eleito para o Parlamento, eu tinha necessidade de outra provisão de sol interior; era-me preciso, não mais o diletantismo, mas a **paixão humana**, o interesse vivo, palpitante, absorvente, no destino e **na condição alheia, na sorte dos infelizes**; aproveitar a minha vida em qualquer obra de

misericórdia nacional; ajudar o meu país, prestar os ombros à minha época, para algum nobre empreendimento”. p. 129, (gn).

“Era preciso que o **interesse fosse humano, universal**; que a obra tivesse o caráter de finalidade, a certeza, a inerrância do absoluto, do divino, como têm as grandes redenções, as revoluções da caridade ou da justiça, as auroras da verdade e da consciência sobre o mundo. (...) Tal interesse só podia ser o da emancipação, e por felicidade da minha hora, eu trazia da infância e da adolescência o interesse, **a compaixão, o sentimento pelo escravo** – o bolbo que devia dar a única flor da minha carreira...”. p. 136, (gn).

“A **humanidade** estava por demais adiantada para que se pudesse ainda defender em princípio a escravidão, como o haviam feito nos Estados Unidos”. (...) No Brasil, a escravidão é uma fusão de raças; nos Estados Unidos, é a guerra entre elas”. p. 143, (gn).

“A diferença é grande, mesmo para as empresas mais justas e mais belas, se a levamos por diante com espírito da verdadeira caridade cristã, ou se não empregamos nelas senão essa espécie de estímulo pessoal a que em moral leiga se chama de **amor da humanidade**”. p. 154, (gn).

“O movimento contra a escravidão no Brasil foi um **movimento de caráter humanitário e social** antes que religioso (...)”. p. 154, (gn).

“A opinião pública do mundo parecia-me uma arma legítima de usar em uma questão que era da **humanidade** toda e não somente nossa”. p. 164, (gn).

“Com a encíclica prometida e já anunciada por toda a Europa, essas pastorais formariam um belo livro de **fraternidade humana**”. p. 172, (gn).

O abolicionismo⁴⁴²

“Já existe, felizmente, em nosso país, uma consciência nacional – em formação, é certo – que vai introduzindo o elemento da **dignidade humana** em nossa legislação, e para a qual a escravidão, apesar de hereditária, é uma verdadeira mancha de Caim que o Brasil traz na frente. Essa consciência que está temperando a nossa alma, e há de por fim **humanizá-la**, resulta da mistura de duas correntes diversas: o arrependimento dos descendentes de senhores, e a afinidade de sofrimento [piedade] dos herdeiros de escravos”. p. XXI, (gn).

“Assim como a palavra abolicionismo, a palavra escravidão é tomada neste livro em sentido lato. Esta não significa somente a relação do escravo para com o senhor; significa muito mais: a soma do poderio, influência, capital e clientela dos senhores todos; o feudalismo estabelecido no interior; a dependência do comércio, a religião, a pobreza, a indústria, o Parlamento, a Coroa, o Estado, enfim, se acham perante o poder agregado da minoria aristocrática, em cujas senzalas centenas de **milhares de entes humanos** vivem embrutecidos e moralmente mutilados pelo próprio regime a que estão sujeitos (...)”. p. 4, (gn).

⁴⁴² Todas as citações foram transcritas do seguinte volume: Nabuco, Joaquim. *O abolicionismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Publifolha/Nova Fronteira, 2000. Ao final da citação registramos a página correspondente.

“A simples subordinação do interesse de qualquer dos atuais partidos ao interesse da emancipação basta para mostrar que o partido abolicionista, quando surgir, há de satisfazer um **ideal de pátria mais elevado, compreensivo e humano**, do que o de qualquer dos outros partidos já formados, os quais são todos mais ou menos sustentados e bafejados pela escravidão”. p. 7, (gn).

“Supondo que a República seja a forma natural da democracia, ainda assim, o dever de **eleva os escravos a homens** precede a toda arquitetura democrática”. p. 8, (gn).

“É, com efeito, difícil hoje a um liberal ou conservador, convencido dos princípios cardeais do desenvolvimento social moderno e do direito inato – no estado de civilização – de cada homem à sua liberdade pessoal, e deve sê-lo muito mais para um republicano, fazer parte homogênea de organizações em cujo credo a mesma natureza humana pode servir para base da democracia e da escravidão, conferir a um indivíduo, ao mesmo tempo, o direito de tomar parte no governo do país e o de manter outros indivíduos – porque os comprou ou os herdou – em abjeta subserviência forçada, durante toda a vida. Conservadores constitucionais; liberais, que se indignam contra o governo pessoal; republicanos, que consideram degradante o governo monárquico da Inglaterra e da Bélgica, exercitando dentro das porteiras das suas fazendas, sobre centenas de **entes rebaixados da dignidade de pessoa (...)**”. p. 9, (gn).

“Nesse sentido, deve-se dizer que o abolicionista é o advogado gratuito de duas classes sociais que, de outra forma, não teriam meios de reivindicar os seus direitos, nem consciência deles. Essas classes são: os escravos e os ingênuos. Os motivos pelos quais essa procuração tácita impõe-nos uma obrigação irrenunciável não são puramente – para muitos não são mesmo principalmente – **motivos de humanidade, compaixão e defesa generosa do fraco e do oprimido**”. p. 13, (gn).

“Em semelhante luta, a violência, o crime, o desencadeamento de ódios acalentados, só pode ser prejudicial ao lado que tem por si o direito, a justiça, a procuração dos oprimidos e **os votos da humanidade toda**”. p. 18, (gn).

“Essa frase condena por perversos todos os que têm levantado no coração dos oprimidos, **durante a vida da humanidade**, esperanças irrealizáveis”. p. 19, (gn).

“Para ele, pregador leigo da religião católica, perverso não é quem oprime, viola o direito, prostitui o Evangelho, ultraja a pátria, **diminui a humanidade**: mas sim o que diz ao oprimido, nesse caso o escravo:” p. 19, (gn).

“As seguintes palavras do *Manifesto da sociedade brasileira contra a escravidão* expressam todo o pensamento abolicionista: ‘O futuro dos escravos depende, em grande parte, dos seus senhores; a nossa propaganda não pode, por consequência, tender a criar entre senhores e escravos senão **sentimentos de benevolência e solidariedade**. Os que, por motivo dela, sujeitarem os seus escravos a tratos piores, **são homens** que têm em si mesmos a possibilidade de serem bárbaros e não têm a de serem justos’”. p. 21, (gn).

“Trinta anos de escravidão com as suas degradações, os seus castigos corporais, as suas vendas de homens, mulheres e crianças, como animais domésticos e coisas impostos a um milhão e meio de **criaturas humanas**, é um prazo demasiado longo para que os **amigos da humanidade** o aceitem resignados” - Victor Schoelcher, epígrafe ao capítulo V (“A causa está vencida”). p. 23, (gn).

“Desapareça o abolicionismo (...) e a morte continuará a ser, como é hoje, a maior das probabilidades, e a única certeza, que eles têm de sair um dia do cativo. Isso quanto à duração deste; quanto à sua natureza, é hoje o que foi sempre. Nas mãos de um bom senhor, o escravo pode ter uma vida feliz, **como a do animal bem tratado** e predileto; nas mãos de um mau senhor, ou de uma má senhora (...) não há como descrever a vida de um desses infelizes”. p. 25, (gn).

“Ninguém compete em sofrimento com esse órfão do destino, **esse enjeitado da humanidade**, que antes de nascer estremece sob o chicote vibrado nas costas da mãe (...)”. p. 27, (gn).

“Esse mesmo Estado que não se importa com essa onzena **levantada sobre a carne humana** e extorquida à ponta de açoite, esteve muito tempo preocupado em conseguir sobre a sua fiança para os proprietários territoriais, dinheiro a sete por cento ao ano garantido pela hipoteca desses mesmos escravos”. p. 29, nota 1, (gn).

“Esse projeto para o abolicionismo atual é insuficiente, apesar de que muitas das suas providências seriam ainda hoje um **progresso humanitário em nossa lei**; mas se houvesse sido adotado naquela época, e sobretudo se o ‘patriarca da Independência’ houvesse podido insuflar nos nossos estadistas desde então o espírito largo e generoso de liberdade e justiça que o animava, a escravidão teria por certo desaparecido do Brasil há mais de meio século”. pp. 35-36, (gn).

“Não há na lei de 28 de setembro nada nesse sentido, que revele cuidado e desvelo pela **natureza humana no escravo**: o legislador neste caso cumpriu apenas um dever, sem amor, quase sem simpatia (...)”. p. 37, (gn).

“Nessa mensagem diziam esses homens, a maior parte deles conhecidos no mundo inteiro; ‘Vossa Majestade é poderoso no seu Império; uma vontade de Vossa majestade pode produzir a liberdade de dois milhões de homens’. Não era assim a emancipação das gerações futuras que eles reclamavam em nome da **humanidade e da justiça**; era a emancipação dos próprios escravos existentes, esses e não outros”. p. 44, (gn).

“A iniciativa tomada contra a escravidão no Paraguai pelo conde d’Eu, marido da princesa imperial, como general em chefe do nosso Exército, foi outro compromisso aceito à face do mundo. (...) Esse Exército, cuja coragem e perseverança habilitou o príncipe que o comandava a impor ao inimigo o seu **desejo humanitário**, como uma ordem que foi logo obedecida, era composto em parte de homens que tinham passado pelo cativo”. p. 45, (gn).

“Essa dívida de honra só pode ser negada, admitindo-se o princípio de que é legítimo e honesto para uma nação derribar no território inimigo, por ela ocupado e à sua completa mercê, **com o pretexto de humanidade do cristianismo**, uma instituição da qual está firmemente resolvida a tirar dentro das suas fronteiras todo o lucro possível até a extinção das últimas vítimas”. p. 47, (gn).

“Assim ao mesmo tempo e pelo mesmo ato se faz um grande serviço **à emancipação, que é a causa da humanidade** e outro grande serviço à guerra, que é a causa nacional... Se empregamos os escravos na causa da nossa Independência, por que os não empregaremos nessa guerra?”. p. 48, nota 2, (gn).

“Apesar de tudo, porém, o simples princípio fundamental em que ela assenta basta para fazer dessa lei o primeiro ato de **legislação humanitária** da nossa História”. p. 51, (gn).

“Basta-me dizer que a história não oferece no seu longo decurso um crime geral que, pela perversidade, horror, e infinidade dos crimes particulares que o compõem, pela sua duração, pelos seus motivos sórdidos, **pela desumanidade do seu sistema complexo de medidas**, pelos proventos dele tirados, pelo número das suas vítimas, e por todas as suas conseqüências, possa de longe ser comparado à colonização africana da América”. p. 63, (gn).

“**O verdadeiro patriotismo, isto é, o que concilia a pátria com a humanidade**, não pretende mais que o Brasil tivesse o direito de ir com a sua bandeira, à sombra do direito das gentes, criado para a proteção e não para a destruição da nossa espécie, roubar homens da África e transportá-los para o seu território”. p. 69, (gn).

“À geração educada na tolerância do tráfico sucedeu outra que o considera o maior de todos os crimes, e que, se não desenterra do livro negro da Secretaria de Justiça os nomes e os atos dos traficantes, para não causar pena desnecessária a pessoas que nada têm com isso, não julga menos dignos da **maior de todas as censuras da consciência humana** os atos pelos quais, por dinheiro, e só por dinheiro, bandidos do comércio ensoparam durante meio século as mãos no sangue de milhões de desgraçados que nenhum mal lhes havia feito”. p. 76, (gn).

“Pouco tempo falta para que **a humanidade inteira** estabeleça, proteja e garanta por meio do direito internacional o princípio seguinte: Não há propriedade do homem sobre o homem. A escravidão está em contradição com os direitos que confere **a natureza humana**, e com os princípios reconhecidos por **toda a humanidade**”. Epígrafe do capítulo XI, de autoria de Bluntschli, publicista suíço, discípulo de Savigny. p. 79, (gn).

“Não me era necessário provar a ilegalidade de um regime que é contrário aos princípios fundamentais do direito moderno e que viola a noção mesma do que é **o homem perante a lei internacional**. Nenhum Estado deve ter a liberdade de pôr-se assim fora da **comunhão civilizada do mundo**, e não tarda, com efeito, o dia em que a escravidão seja considerada legalmente como já o é moralmente, um **atentado contra a humanidade toda**”. p. 79, (gn).

“Esses princípios formam uma espécie de direito natural resultado das **conquistas do homem na sua longa evolução**; eles são a soma dos direitos com que nasce em cada comunhão **o indivíduo**, por mais humilde que seja”. p. 79, (gn).

“Como a antropofagia, o cativo da mulher, a autoridade irresponsável do pai, a pirataria, as perseguições religiosas, as proscricções políticas, a mutilação dos prisioneiros, a poligamia e tantas outras instituições ou costumes, **a escravidão é um fato que não pertence naturalmente ao estágio a que chegou o homem**”. p. 79, (gn).

“A servidão foi abolida na Itália, na Inglaterra, na França, mais tarde na Alemanha e em nossos dias na Rússia. Formou-se assim pouco a pouco um *Direito europeu* proibindo a escravidão na Europa e elevando a liberdade pessoal à classe do **direito natural do homem**. (...) esse **direito humanitário** penetrou na América do Norte e é hoje reconhecido por todo o mundo cristão. (...) A soberania dos Estados não se pode exercer de modo a anular **o direito mais elevado, o mais geral da humanidade**, porque os Estados são um organismo humano, e devem respeitar os direitos em toda a parte reconhecidos aos homens”. p. 82, nota 1, (gn).

“A escravidão não é um contrato de locação de serviços que imponha ao que se obrigou certo número de deveres definidos para com o locatário. **É a posse, o domínio, o seqüestro de um homem** – corpo, inteligência, forças, movimentos, atividade – e só acaba com a morte”. p. 90, (gn).

“O limite da crueldade do senhor está, pois, na passividade do escravo. Desde que esta cessa, aparece aquela; e como a posição do **proprietário de homens** no meio do seu povo sublevado seria a mais perigosa, e, por causa da família, a mais aterradora possível, cada senhor, em todos os momentos da sua vida, vive exposto à contingência de ser bárbaro, e, para evitar maiores desgraças, coagido a ser severo”. p. 94, (gn).

“O bom senhor de um mau escravo seria mais do que um *acidente feliz*; o que nós conhecemos é o bom senhor do escravo que renunciou à própria individualidade, e é um cadáver moral; mas esse é bom porque trata bem, materialmente falando, o escravo – não porque procure levantar nele o homem aviltado nem ressuscitar a **dignidade humana** morta”. p. 94, (gn).

“No ponto a que chegamos, olhando para o passado, nós, brasileiros, descendentes ou da raça que escreveu **essa triste página da humanidade** ou da raça com cujo sangue ela foi escrita, ou da fusão de uma e outra, não devemos perder tempo a envergonhar-nos desse longo passado que não podemos lavar, dessa hereditariedade que não há como repelir”. p. 101, (gn).

“Esse terrível azorrague não açoitou somente as costas do homem negro, macerou as carnes de um povo todo. Pela ação das leis sociais poderosas, que decorrem da **moralidade humana**, essa fábrica de espoliação não podia realizar bem algum, e foi, com efeito, um flagelo que imprimiu na face da sociedade e da terra todos os sinais da decadência prematura”. p. 113, (gn).

“Longe de serem países livres, os estados ao sul do Potomac eram sociedades organizadas sobre a violação de todos os **direitos da humanidade**”. p. 121, (gn).

“Escravidão e indústria são termos que se excluíram sempre, como escravidão e colonização. O espírito da primeira, espalhando-se por um país, mata cada uma das **faculdades humanas de que provém a indústria**: a iniciativa, a invenção, a energia individual; e cada um dos elementos de que ela precisa: a associação de capitais, a abundância de trabalho, a educação técnica dos operários, a confiança no futuro”. p. 126, (gn).

“Além de ser artificial e prematuro, o atual desenvolvimento da classe dos remunerados pelo Tesouro, sendo, como é a cifra da despesa nacional, superior às nossas forças, a escravidão, fechando todas as outras avenidas, como vimos, da indústria, do comércio, da ciência, das letras, criou em torno desse exército ativo uma reserva de pretendentes, cujo número realmente não se pode contar, e que, com exceção dos que estão consumindo, ociosamente, as fortunas que herdaram e dos que estão explorando a escravidão com a alma do **proprietário de homens**, pode calcular-se quase exatamente, pelo recenseamento dos que sabem ler e escrever”. p. 129, (gn).

“Este livro todo é uma resposta àquela pergunta. Vinte anos mais de escravidão, é a morte do país. Esse período é com efeito muito curto na história nacional, como por sua vez **a história nacional é um momento na vida da humanidade**, e esta um instante na da Terra, e assim

por diante: mas vinte anos de escravidão quer dizer a ruína de duas gerações mais: a que há pouco entrou na vida civil, e a que for educada por essa. Isto é o adiamento por um século da consciência livre do país”. p. 146, (gn).

“Uma onça de ciência vale mais do que uma tonelada de fé. Assim também o mínimo dos **sentimentos nobres da humanidade** acaba por destruir o maior de todos os monopólios dirigido contra ele”. p. 151, (gn).

“Queremos que se ilumine e se esclareça toda aquela parte toda aquela parte do espírito do senhor, que está na sombra: o sentimento de que esse, que ele chama de escravo, é um ente tão livre como ele pelo direito do nosso século; e que se levante todo o caráter, edificado abaixo do nível da **dignidade humana**, do que se chama o outro senhor, e se lhe insufla a alma do cidadão que ele há de ser; isto é, que um e outro sejam arrancados a essa fatalidade brasileira – a escravidão – que moralmente arruína a ambos”. p. 161, (gn).

“Não é porém, a mortificação desinteressada e insuspeita, dos que amam e admiram a nossa natureza, que nos causam o maior dano: é sim, a reputação que temos em toda a América do Sul, de país de escravos, isto é, de sermos uma nação endurecida, áspera, insensível ao lado humano das coisas; é, mais ainda, essa reputação – injusta, porque o povo brasileiro não pratica a escravidão e é vítima dela – transmitida ao mundo inteiro e infiltrada no **espírito da humanidade civilizada**”. p. 163, (gn).

“Deixá-la dissolver-se e desaparecer, insensivelmente, como ela pretende, é manter um foco de infecção moral permanente no meio da sociedade durante duas gerações mais, tornando, por longo tempo, endêmico o servilismo, e **a exploração do homem pelo homem**, em todo o nosso território”. p. 164. (gn)

“O outro é o herdeiro do nome e do sangue de José Bonifácio, a cujos ouvidos devem ecoar as últimas palavras da *Representação* à Constituinte, como um apelo irresistível de além-túmulo, e cuja carreira política será julgada pela História como a de um sofista eloqüente, se ela não colocar ainda os **sentimentos de justiça** [fraternidade?], **liberdade e igualdade**, que tratou de despertar em nós”. p. 167, (gn).

“Compare-se com o Brasil atual da escravidão o ideal de pátria que nós, abolicionistas, sustentamos: (...) um país que de alguma forma trabalhe originalmente para a **obra da humanidade** e para o adiantamento da América do Sul”. Op. cit., p. 170. (gn)

“Nenhuma das grandes causas nacionais que produziram, como seus advogados, os **maiores espíritos da humanidade**, teve nunca melhores fundamentos do que a nossa. Torne-se cada brasileiro de coração um instrumento dela; aceitem os moços, desde que entrarem na vida civil, o compromisso de não negociar em carne humana; prefiram uma carreira obscura de trabalho honesto a acumular riquezas fazendo ouro dos sofrimentos inexprimíveis de outros homens”. p. 172, (gn).

“Recepção feita ao dr. Avellaneda, ex-presidente da Argentina, por um dos nossos principais fazendeiros, um líder da classe, e um dos homens mais esclarecidos que ela possui, o sr. Barão de Rio Branco. ‘Entrando-se, deparava-se com um com um verdadeiro bosque semeado de lanternas venezianas, escudos alegóricos, com dísticos onde se liam, por exemplo: *Aos promotores da indústria, salve!*; *A fraternidade dos povos é um sorriso de Deus*, etc.... Formou-se então uma quadrilha dentro de um círculo gigantesco formado pelos 400 escravos

da fazenda, os quais ergueram entusiásticos vivas aos seus carinhosos senhores'. Com a lembrança recente dessa festa brasileira e **desse contraste da fraternidade dos povos com a escravidão**, o dr. Avellaneda terá lido com dobrado orgulho de argentino os seguintes trechos da última mensagem do seu sucessor: 'Em 1881 chegaram 32.817 imigrantes, e em 1882 entraram em nossos portos 51.503... Esta marcha progressiva da imigração é puramente espontânea". p. 173, nota 5, (gn).

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)