

Amanda Caroline Vieira Costa
João Vitor Siqueira do Amaral
Marcelo Sevaybricker Moreira
Ruliane Aparecida Silva Santos
Vivian de Jesus Nunes da Silva

Uma breve introdução à teoria política: a modernidade e suas tradições

**Uma breve introdução
à teoria política: a
modernidade e
suas tradições**

Amanda Caroline Vieira Costa
João Vitor Siqueira do Amaral
Marcelo Sevaybricker Moreira
Ruliane Aparecida Silva Santos
Vivian de Jesus Nunes da Silva

Uma breve introdução à teoria política: a modernidade e suas tradições



Lavras - MG

2023

© Editora UFLA 2023 by Amanda Caroline Vieira Costa, João Vitor Siqueira do Amaral, Marcelo Sevaybricker Moreira, Ruliane Aparecida Silva Santos, Vivian de Jesus Nunes da Silva. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida, por qualquer meio ou forma, sem a autorização escrita e prévia dos detentores do copyright.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso de imagens e/ou textos de outro(s) autor(es), é de inteira responsabilidade do(s) autor(es) e/ou organizador(es).

Direitos de publicação reservados à Editora UFLA.

Impresso no Brasil - ISBN: 978-85-8127-179-8

UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS

Reitor: João Chrysostomo de Resende Júnior

Vice-Reitor: Valter Carvalho de Andrade Júnior

Pró-Reitor de Pesquisa: Luciano José Pereira

CONSELHO EDITORIAL

Flávio Monteiro de Oliveira (Presidente), Patrícia Carvalho de Morais (Vice-Presidente), Andreia da Silva Coutinho, Camila Souza de Oliveira Guimarães, Dalys Toledo Castanheira, Eliza Maria Ferreira, Fernanda Gomes e Souza Borges, Giancarla Aparecida Botelho Santos, Giovanna Rodrigues Cabral, Ilsa do Carmo Vieira Goulart, Maria das Graças Cardoso, Michael Silveira Thebaldi, Patrícia Aparecida Ferreira, Robson André Armindo, Roney Alves da Rocha, Rony Antônio Ferreira, Suely de Fátima Costa, Zuy Maria Magriotis

EXPEDIENTE EDITORA UFLA

Flávio Monteiro de Oliveira (Diretor)	Patrícia Carvalho de Morais (Vice-Diretora)
Alice de Fátima Vilela	Renata de Lima Rezende
Damiana Joana Geraldo Souza	Vítor Lúcio da Silva Neves
Késia Portela de Assis	Walquíria Pinheiro Lima Bello
Marco Aurélio Costa Santiago	

Revisão de português: Fábio Nani Carvalho Costa (Trindade Monografias & Edições)

Referências: Alice da Silva Castro Vianna (Armazém das Letras)

Ficha catalográfica elaborada pelo Setor de Processos Técnicos da Biblioteca Universitária da UFLA

Uma breve introdução à teoria política : a modernidade e suas tradições / Amanda Caroline Vieira Costa ... [et al.]. – Lavras : Ed. UFLA, 2023.
161 p. ; 21 cm.

Bibliografia.

1. Teoria política. 2. Modernidade. 3. Tradições intelectuais. I. Costa, Amanda Caroline Vieira. II. Amaral, João Vitor Siqueira do. III. Moreira, Marcelo Sevaybricker. IV. Santos, Ruliane Aparecida Silva. V. Silva, Vivian de Jesus Nunes da. VI. Universidade Federal de Lavras.

CDD – 320.01

Ficha elaborada por Eduardo César Borges (CRB 6/2832)

EDITORA UFLA

Campus Universitário da UFLA, Andar Térreo do Centro de Eventos, Cx. Postal 3037,
CEP 37200-900 - Lavras/MG, Tel: (35) 3829-1532 - (35) 3829-1551

E-mail: editora@ufla.br, Homepage: www.editora.ufla.br

Agradecimentos

Após inumeráveis esforços, é com imensa alegria e satisfação que entregamos ao público a primeira edição da obra “Uma breve introdução à Teoria Política: a Modernidade e suas tradições”. Agradecemos especialmente:

À Universidade Federal de Lavras (UFLA) e à Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (PROEC), que ofereceu bolsas a alguns dos estudantes de graduação e autores deste livro, por meio do Projeto de Extensão “Diálogos com a Cidade”.

À Editora UFLA e à equipe, responsável pela edição e publicação deste livro.

Ao Departamento de Ciências Humanas (DCH), Departamento de Direito (DID), e Departamento de Administração Pública (DAP).

A todos/as colegas que participaram e auxiliaram indiretamente a produção dessa obra.

Apresentação

Este livro é fruto de um trabalho coletivo, envolvendo um professor e quatro estudantes de graduação da Universidade Federal de Lavras (UFLA) e que também participaram, na condição de bolsistas (UFLA), ou como voluntários, do *Diálogos com a cidade*, projeto de extensão, iniciado em 2017 e sediado no Departamento de Ciências Humanas (DCH). Ele procura sintetizar o trabalho realizado em sala de aula com a disciplina de Ciência Política, por aproximadamente oito anos, na UFLA, lecionada pelo professor Marcelo Sevaybricker Moreira.

No entanto, considerando que o ensino não é, nem deve ser, uma “via de mão única”, a síntese desse processo de aprendizagem tinha que ser construída também a partir da visão dos estudantes, de suas preocupações, interesses e interpretações, atuando em condição de plena igualdade com o docente. Assim sendo, couberam a todos os mencionados, o árduo trabalho de pesquisar, discutir e redigir todo o livro; uma obra, pois, escrita a dez mãos.

Este livro pretende subsidiar o estudo futuro dos estudantes da UFLA e, eventualmente, de outras instituições de ensino, além de demais interessados em política, tendo como objeto específico a formação e as principais características do pensamento político moderno. Neste sentido, ele retoma a história do pensamento político moderno e procura indicar, em alguns casos, alguns de seus desdobramentos na atualidade. Seu recorte é dado, portanto, pelo que se convencionou chamar de teoria política - área de especialização da ciência política contemporânea.

Considerando esse recorte, o livro foi organizado em cinco capítulos, além de uma Introdução e as Considerações Finais. Na Introdução, procurou-se definir, ainda que provisoriamente, o próprio

campo epistêmico da ciência política e da teoria política, e suas relações com outros saberes, em especial com a filosofia política. No primeiro capítulo, discute-se o conceito de modernidade, marco temporal que delimita o escopo deste livro. Os três capítulos subsequentes abordam três tradições de pensamento político fundamentais nas sociedades modernas: o liberalismo, o republicanismo e o socialismo. Cada uma dessas tradições apresenta perspectivas diferentes sobre indagações centrais da política moderna, tais como, por exemplo, “o que é ser livre?”, “quais devem ser as funções do Estado em relação à sociedade?” e “de que modo as pessoas devem participar da vida pública?”. Em seguida, apresenta-se ao leitor um capítulo adicional, no qual se discutem, muito sumariamente, duas tradições de pensamento político que se formam mais tardiamente, por volta do século XIX, mas que têm raízes ainda no século XVIII e que se fazem particularmente presentes na cena contemporânea, quais sejam: o conservadorismo e o feminismo. Ao longo dos capítulos, procuramos também indicar leituras complementares que possam servir para ilustrar o conteúdo desta obra e que podem subsidiar o trabalho em sala de aula - objetivo último desta obra, que por ora vem à lume. Por fim, nas Considerações Finais deste livro, retomamos os principais argumentos desenvolvidos nas seções anteriores, procurando apresentá-los esquemática e sinteticamente.

Dados dos autores

Amanda Caroline Vieira Costa

É licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras, onde foi bolsista de extensão no Projeto “Diálogos com a Cidade” (2019-2020). Seus interesses de pesquisa estão associados à filosofia política contemporânea.

João Vitor Siqueira do Amaral

É licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras, onde foi monitor da disciplina de graduação de Ciência Política (2019-2020). Seus interesses de pesquisa estão associados à filosofia política moderna e à tradição jusnaturalista.

Marcelo Sevaybricker Moreira

É doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais e professor da Universidade Federal de Lavras. Realizou estágio de pós-doutorado na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires. Seus interesses de pesquisa estão associados à teoria política e ao pensamento político brasileiro.

Ruliane Aparecida Silva Santos

É graduanda em Direito pela Universidade Federal de Lavras, onde foi bolsista no Projeto de Extensão “Diálogos com a cidade” (2019-2020). Seus interesses de pesquisa estão relacionados às tradições contemporâneas de pensamento político.

Vivian de Jesus Nunes da Silva

É graduanda em Direito pela Universidade Federal de Lavras, onde foi bolsista no Projeto “Diálogos com a cidade” (2019-2020). Seus interesses de pesquisa estão associados à Teoria do Estado e às tradições contemporâneas de pensamento político.

Sumário

Introdução - Ciência e teoria política: o que são?	9
Capítulo 1 - A modernidade e as tradições de pensamento político	19
1.1 A formação do pensamento político moderno	25
1.2 As tradições de pensamento político	31
Capítulo 2 - O liberalismo	40
2.1 Contexto de formação e especificidades históricas e nacionais	41
2.2 Constitucionalismo: direitos fundamentais e controle do poder do Estado	46
2.3 Liberdade: indivíduo, sociedade e Estado	52
2.4 Propriedade privada: trabalho e desigualdades	62
Capítulo 3 - O republicanismo	71
3.1 Origens, formação e transformação	72
3.2 A ideia de república em Platão, Aristóteles e Cícero	79
3.3 O republicanismo moderno: Maquiavel e Rousseau	82
Capítulo 4 - O socialismo	95
4.1 O contexto histórico: a emergência do capitalismo e de seus conflitos	96
4.2 Os primeiros socialistas	103
4.3 O comunismo	110
4.4 O anarquismo	120
Capítulo 5 - Modernidade, conservadorismo e feminismo	129
5.1 O conservadorismo	130
5.2 O feminismo	139
Considerações finais	152

Introdução

Ciência e teoria política: o que são?

Frequentemente, deparamo-nos com o termo ciência política (daqui em diante, abreviado para CP) e o associamos a um saber cujo objetivo é o de compreender os fenômenos políticos, de um modo geral. Não é à toa que vemos com bastante frequência na internet, na TV ou no rádio, cientistas políticos comentando as principais notícias da política regional, nacional ou internacional. Entretanto, o que é a CP? Em que medida e como ela é diferente de outras ciências que também tratam da vida social, como a filosofia, a história, a economia, a sociologia, a psicologia e o direito, por exemplo? Quais são as suas especificidades? Quando e por que ela surge como um campo do conhecimento científico próprio?

Em sentido estrito, podemos definir a CP como “qualquer estudo dos fenômenos e das estruturas políticas” (BOBBIO, 1998, p. 164), mas, para conduzir esse estudo, é necessário sabermos que existe um certo método a ser seguido e que a mesma disciplina contém diversas ramificações. É possível, assim, dizer que a CP consiste em uma forma de conhecimento especializado, com técnicas de pesquisas, conceitos e tradições de pensamento próprias. Nesse sentido, ainda que tenha muitos pontos de contato com alguns dos saberes acima mencionados, ela é uma forma de conhecimento razoavelmente independente e com características próprias.

Historicamente falando, a CP é pensada como um saber em separado das outras ciências humanas, é algo muito recente. Assim

concebida, ela é, sobretudo, uma invenção estadunidense¹. Foi nos Estados Unidos, no final do século XIX, que a moderna CP surgiu, como um desdobramento da sociologia e do direito, designando uma área de pesquisa e ensino específica e também uma profissão. Em 1857, foi criada a primeira disciplina de CP e, em 1880, o primeiro departamento, na Universidade de Columbia. Em 1903, foi criada a IPSA (*International Political Science Association*), instituição até hoje existente.

A ciência política é uma invenção americana. Apesar de aparentemente exagerada, essa afirmação é em boa medida verdadeira. Claro que a ideia de um esforço sistemático de compreensão da política é coisa bem mais antiga (...). Em suma, a invenção do estudo sistemático da política não pode ser atribuída aos americanos. O que estes fizeram, de fato, foi criar uma profissão acadêmica especializada no estudo da política e institucionalmente separada da História e da Filosofia. Mais tarde essa disciplina se diferenciaria também da Sociologia, da Psicologia e da Antropologia. (...) Em parte, por ter sido a vanguarda na criação da Ciência Política, a academia americana tornou-se modelo para os departamentos da Ciência Política em outros países e polo exportador de tendências teóricas e temáticas (FERES JR., 2000, p. 97-98).

Mas mais do que apenas espaços acadêmicos e práticas de pesquisa diversas das até então existentes, constitui-se e se legitima, a essa época, nos Estados Unidos, um novo discurso sobre a política. Como observa Lessa (2011, p. 29), ocorre a constituição de uma “comunidade epistêmica”, dotada de “identidade, recursos próprios, hábitos institucionais e linguagens próprias e compartilhadas e formas de expressão e presenças públicas”.

¹Claro que isso não quer dizer que outros países não tenham sua história independente e mesmo anterior à formação da CP, mas que foi nos EUA que se estabeleceu a CP hegemônica, referência para várias outras nações, inclusive o Brasil. Um caso interessante é o da CP italiana, discutida por Álvaro Bianchi e Luciana Aliaga (2012) e novamente por Bianchi (2017).

Ainda que com certas peculiaridades, a moderna CP foi se expandindo mundo afora, como no Brasil, que, a partir dos anos 1960, viu se formarem os primeiros centros e cursos especializados na área. Aqui também, a formação da CP envolveu um movimento de diferenciação disciplinar e de formação de uma comunidade acadêmica independente. A CP brasileira surge a partir do legado, mas também com o desafio, de lidar com um rico e amplo passado de estudos sobre política, formulados pelo menos desde o início do século XIX (com a Independência do país, em 1822, oriundos especialmente da área do direito, curso bastante tradicional em nossa história e ao qual recorriam todos aqueles interessados em compreender a política nacional). Nesse mesmo sentido, os cientistas políticos brasileiros procuraram, então, em alguns casos, apropriar-se desse legado intelectual e, em outros, recusar esse legado, ao mesmo tempo em que inovaram ao tratar dos fenômenos nacionais e internacionais.

Deixando de lado a discussão sobre a formação e a institucionalização da moderna CP, é importante informar minimamente em que medida a sua *abordagem* difere de outras formas de investigação sobre a realidade social e política. Sobre isso, Norberto Bobbio (1998) lembra-nos de que o termo é ambíguo, pois pode ser compreendido de maneira mais ampla – como toda e qualquer forma de estudo racional sobre a política, o que incluiria, por exemplo, a obra de Aristóteles, *A política* – ou, de modo mais restrito, – como um tipo de pesquisa, de natureza empírica sobre os fenômenos políticos, como seria próprio somente de obras mais recentes (do século XX em diante). De acordo com esse segundo sentido, historicamente mais relacionado à matriz cultural estadunidense, a CP se caracteriza pelo emprego sistemático de técnicas estatísticas e outras ferramentas típicas das ciências exatas, com o propósito de coletar, organizar e interpretar dados a fim de

explicar e prever os eventos que ocorrem nas sociedades. Para validar os resultados de suas pesquisas, a moderna CP submete seus juízos a processos de verificação e de fundamentação empírica, utilizando, inclusive, programas computacionais, com softwares e técnicas estatísticas e de análise de dados.

Como mencionado, a função última ou prática da CP é a de explicar e também prever os fenômenos políticos. Quando a previsão se mostra incorreta, pode-se dizer que a compreensão não foi suficiente. No entanto, é preciso pontuar que o grande acúmulo de dados e a multiplicidade de fatores fazem com que a função preditiva da CP seja uma tarefa muito complexa. Para além do amontoado de dados, uma das maiores dificuldades da CP está no fato de ser um estudo do homem e de suas relações, o que gera variáveis que complexificam mais ainda os resultados, visto que os homens são animais teleológicos (cumprem ações e servem a coisas úteis para obter seus objetivos), simbólicos (se comunicam com semelhantes através da linguagem, o que exige interpretação) e, por fim, ideológicos (utilizam de valores culturais a fim de racionalizar seus comportamentos). Nesse sentido, fazer ciência sobre a vida política dos seres humanos é talvez mais difícil do que investigar cientificamente os corpos inanimados, ou a vida de qualquer outro animal, que se comportam com mais regularidade do que os humanos.

Um modo usual de definição dessa forma de conhecimento e de sua abordagem típica é também mediante a sua diferenciação com a filosofia política (doravante FP). Como se sabe, no Ocidente, pelo menos, desde Sócrates (469-399 a.C.), Platão (428-348 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.), há discursos racionalmente justificados a respeito dos assuntos da *politiké*, isto é, da política, ou ainda, da vida comum na cidade. Ora, se isso é verdade, não seria a moderna CP uma “filha bastarda” dessa

tradição? Em que difere a abordagem da CP da abordagem usualmente adotada pelos filósofos que investigam a política?

De acordo com Bobbio (2000), a FP pode ser compreendida em quatro sentidos fundamentais.

O primeiro deles seria a busca pela definição racional de um Estado ideal, a *politeia*, dos gregos, ou a *res publica*, dos romanos. Esse seria o sentido de FP contido na obra *A República*, de Platão, na qual é realizada uma discussão sobre o que é a justiça, com o objetivo, racionalmente, de buscar qual o melhor modelo de organização sociopolítica. Nessa acepção, nota Bobbio (2000), há uma distinção e uma profunda divergência entre FP e CP, pois essa última se dedicaria menos em determinar como a política “deve ser” e mais em procurar explicar “como ela é”. Ainda que não seja correto afirmar que a CP não tenha uma dimensão normativa e prescritiva – como quando sugere a adoção de uma reforma eleitoral em um país, por exemplo – fato é que os ideais e as utopias políticas acabaram sendo mais aceitos e formulados no âmbito da FP do que da CP.

Um segundo modo de se compreender a FP é como a procura por um critério de legitimação do poder político, tal como discutido de modo paradigmático nas obras dos filósofos contractualistas, como Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Nesse sentido, fazer FP implica procurar determinar sob que condições os cidadãos devem ou não obedecer ao poder soberano e quais são, portanto, as condições ideais de seu exercício. Se compreendermos a FP dessa segunda forma, pondera Bobbio (2000), então é certo que a CP é diferente da primeira, mas não diverge dela de modo absoluto, pois, ao se fazer a análise dos problemas reais da política, é inevitável avaliar em que medida o uso do poder político é (ou não) legítimo.

É igualmente possível compreender que a FP é uma tentativa de delimitar a especificidade do político, isto é, diferenciando-a de outras esferas da vida prática humana, tais como a moralidade, isto é, o conjunto de valores (o bem, a justiça etc.), ou a religião, que também organizam a vida de qualquer sociedade. Nessa acepção, a FP procuraria demonstrar em que medida os fenômenos da política não podem ser traduzidos simplesmente em fenômenos de outras “esferas”. Para Bobbio (2000), o livro *O príncipe*, de Nicolau Maquiavel (1469-1527), seria representativo dessa terceira forma de se fazer FP, forma quase indistinta da moderna CP, pois, lembra esse autor, essa ciência frequentemente procura delimitar seu objeto de estudo, asseverando, por exemplo, o potencial explicativo das instituições políticas (como o sistema partidário, por exemplo) na dinâmica da sociedade.

Por fim, a FP pode consistir em uma espécie de “metaciência”, isto é, uma forma de exame crítico dos discursos proferidos por outras ciências, inclusive a CP. Nesse caso, FP e CP são complementares e promovem um enriquecimento mútuo: enquanto a CP fornece a “matéria-prima”, por assim dizer, a FP faculta à primeira uma crítica a respeito de si própria, de modo a favorecer o seu desenvolvimento.

Por essas diferenciações, percebe-se que a abordagem da FP tende a ser mais uma operação crítica com o objetivo de se interrogar sobre fundamentos da política. Segundo Bobbio (2000), na filosofia, adota-se mais uma metodologia especulativa, caminho um pouco distinto do usualmente trilhado pelos cientistas políticos:

Enquanto a ciência política tem uma função essencialmente descritiva ou explicativa, a filosofia como teoria da ótima república tem uma função essencialmente prescritiva: o objeto da primeira é a política tal como é (a “verdade efetiva”); o objeto da segunda, a política tal como deveria ser (BOBBIO, 2000, p. 69).

Fazendo um balanço breve, é possível dizer também que, a partir do século XX, a CP torna-se uma forma de conhecimento científico bastante profissionalizada, que envolve um número enorme de pesquisadores, atuando principalmente em instituições públicas e privadas, voltadas para o ensino, a extensão e a pesquisa. No Brasil, por exemplo, há inúmeros cursos de graduação e de pós-graduação na área. Além disso, os cientistas políticos atuam profissionalmente em outros órgãos públicos que não de ensino, na imprensa (como comentarista e em colunas de opinião, como já mencionado), nos partidos políticos, nos movimentos sociais (nos quais, às vezes, militam), em ONGs e em institutos de pesquisa, como o Datafolha, por exemplo.

A identificação de um campo próprio de conhecimento não significa, todavia, uma separação total das outras formas de conhecimento, como vimos no caso das relações entre FP e CP. Essas separações são, em grande medida, contestáveis e devem ser tomadas com prudência, a fim de não dificultar a interdisciplinaridade entre essas áreas. A própria CP reconhece como parte importante de seu ofício os conhecimentos da história, da psicologia, da economia, ou mesmo a discussão filosófica, isto é, a busca por definições precisas e por argumentos minimamente persuasivos sobre seus temas de estudo.

Essa parte mais abstrata e reflexiva é, no âmbito da CP, denominada de teoria política (também por questão de economia textual, chamada aqui de TP), que pode ser caracterizada como uma subárea de especialização dessa ciência, no Brasil e no mundo. Outras subáreas da CP são: comportamento político; mídia e opinião pública; estudos legislativos; política externa; políticas públicas; gênero e feminismo; direito e judiciário; segurança pública².

²Para saber mais sobre a história da CP, sobretudo no Brasil, e de suas áreas de especialização, recomendamos o excelente livro *A ciência política no Brasil* (AVRITZER; MILANI; BRAGA, 2016).

Como se vê, a CP engloba um leque muitíssimo amplo de assuntos, com diferentes e complexas agendas de pesquisa. Sendo este livro uma mera introdução à CP, era inevitável adotar aqui um recorte, deixando de lado muitas questões, assuntos e abordagens que devem ser investigadas, posteriormente, pelo leitor que quiser se aprofundar na área. Escolhemos, portanto, tratar de algumas temáticas da CP a partir do *olhar* específico da TP, ainda que, circunstancialmente, alguns estudos de outras áreas de especialização sejam também mencionados.

Mas por que a TP? Quais são as razões desta escolha? Acreditamos que uma formação teórica mais consistente de um educando não-especialista em CP (como na área de administração pública, direito ou filosofia, para citar três cursos de graduação para os quais esta disciplina é ofertada na UFLA) pode facultar a ele uma perspectiva mais crítica, capaz de desnaturalizar e problematizar certas visões correntes no senso comum sobre a política.

Nesse sentido, a abordagem adotada neste material didático aproxima-se muito da abordagem da FP, ainda que, no Brasil, essa tenha se dedicado mais à exegese de textos e autores clássicos (também aqui discutidos). No entanto, através da TP, esperamos não limitar a discussão à interpretação correta dos textos de certo cânone da filosofia ocidental, mas, a partir dele, procurar discutir temas e problemas que também têm uma interface com o tempo presente. Assim, ao revelar, por exemplo, como a liberdade humana pode ser conceituada de modo variado, esperamos que o leitor procure avaliar mais criticamente os discursos usualmente formulados em torno dela, em nossa vida cotidiana, ponderando como cada definição propicia compreender certos fenômenos do real, mas não outros. Ou, quando avaliamos como a questão do estatuto da propriedade privada é particularmente controversa (concebida de modo diferente por Locke

e Rousseau, entre outros), esperamos que a/o estudante possa refletir mais sobre as escolhas e crenças adotadas, bastante naturalizadas, em uma sociedade capitalista. Ao mesmo tempo, esperamos instigar, ainda que muito topicamente, a discussão atual sobre esses temas, por exemplo, abordando a questão da liberdade de expressão nas redes sociais ou da concentração de terras no Brasil, para mencionar tópicos associados a essas problemáticas.

Nossa proposta aqui, então, é apresentar um rápido (e, certamente, simplório e provisório) panorama das principais perspectivas teóricas sobre a política que surgem com o alvorecer da modernidade e que, em alguma medida, ainda estão presentes nos diversos debates e assuntos tratados pela moderna CP. Por questões de limite do próprio texto, considerações sobre o pensamento político antigo ou contemporâneo serão bastante marginais neste trabalho.

Referências bibliográficas

AVRITZER, L.; MILANI, C. R. S.; BRAGA, M. S. **A Ciência Política no Brasil** (1960-2015). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

BIANCHI, Á.; ALIAGA, L. Pareto e Gramsci: itinerários de uma ciência política italiana. Lisboa: **Análise Social**, v. 203, n. 2, p. 1-22, abril 2012.

BIANCHI, Á. A difícil institucionalização da ciência política italiana: de Muratti a Mussolini. Rio de Janeiro: **Dados**, v. 60, n. 3, p. 793-823, 2017.

BOBBIO, N. *et al.* (orgs.). **Dicionário de Política**. 11. ed. Brasília: UNB, 1998.

_____. **Teoria Geral da Política**: a filosofia política e as lições dos clássicos. 14. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

FERES JUNIOR, J. Aprendendo com os erros dos outros: o que a história da ciência política americana tem para nos contar. Curitiba: **Revista Sociologia e Política**, v. 15, p. 97-100, nov. 2000.

LESSA, R. Da interpretação à ciência: por uma história filosófica do conhecimento político no Brasil. São Paulo: **Lua Nova**, n. 82, p. 17-60, 2011.

Capítulo 1

A modernidade e as tradições de pensamento político

Como dissemos na *Introdução*, nosso curso de CP está focado na formação do pensamento político moderno. Para boa parte dos estudiosos, se não compreendermos os seus fundamentos, não seremos capazes de entender o que somos hoje, por que vivemos sob um Estado nacional, por que nós pensamos como indivíduos necessariamente livres e portadores de certos direitos, por que associamos a política às instituições de representação política etc. Ou seja, ainda viveremos politicamente, mas de modo menos consciente e, portanto, menos livre, posto que mais condicionado por forças que desconhecemos e que nos formam. Isso significa que quanto mais informados e mais reflexivos formos sobre as relações políticas que nos rodeiam, maior será o nosso controle e a nossa capacidade de influenciar sobre elas.

Mas, para entender minimamente o pensamento político moderno, – assunto a ser tratado com mais detalhes em cada um dos próximos capítulos desta obra –, é preciso, primeiramente, começar respondendo: o que significa ser moderno? Para responder a esta questão, por seu turno, é preciso compreender os fatores que tornaram a modernidade um momento histórico com características específicas e um período tão importante para a história de muitos povos, ao menos, do Ocidente.

Coloquialmente, a palavra “moderno” é usada para descrever algo novo, inovador, transformador. É comum também a associação entre esse termo e a ideia de progresso, isto é, de um desenvolvimento

contínuo e progressivo das sociedades ao longo da história. Lembremos dos dizeres que constam em nossa bandeira nacional - “ordem e progresso” - estabelecidos após a Proclamação da República, em 1889, no contexto de um país ansioso por se livrar da imagem do atraso³.

As primeiras ocorrências do termo “moderno” se deram já nos primeiros séculos depois de Cristo, aproximadamente no século V d.C. O termo latino *modernus* nasce com o intuito de estabelecer uma separação entre a tradição greco-romana, (ou também chamada de tradição pagã), e a tradição cristã, em um momento em que o cristianismo se tornava cada vez mais influente culturalmente e à frente de muitas instituições. De acordo com Danilo Marcondes (1997), há ainda o uso do termo “moderno” na filosofia medieval, no que tange à área da Lógica. A palavra teria sido associada ao filósofo e teólogo Guilherme de Ockham (1285-1347), por conta de seus estudos lógicos e metafísicos nos quais ele foi nomeado como defensor de uma *via moderna* do pensamento.

Hoje, contudo, o termo é empregado mais precisamente para descrever um certo período histórico, que se inicia por volta do século XVII (quando a tradição cristã perde muita influência e uma nova cultura surge, racionalista e laica) até o início século XX, quando, convencionalmente, se compreende que a própria modernidade entra em crise (especialmente com as duas Grandes Guerras e a primeira grande crise do capitalismo, em 1929)⁴.

A partir da era moderna, a busca pela verdade dissocia-se da exegese dos textos sagrados, da Bíblia, especialmente, estando mais ligada agora ao uso da razão e das faculdades da percepção (visão,

³Sobre isso, recomendamos a leitura do belíssimo livro *A formação das almas*, do cientista político e historiador mineiro José Murilo de Carvalho (1995).

⁴Não nos debruçaremos, todavia, sobre o controverso “término” da modernidade. Em torno a essa polêmica, muitos termos são propostos para caracterizar o tempo presente: pós-modernidade, hipermodernidade etc.

olfato, audição, tato e paladar). Essa era histórica seria caracterizada, segundo alguns estudiosos, por certos fatores e eventos:

Quatro fatores históricos principais podem ser atribuídos à origem, por vezes de forma contraditória, da filosofia moderna, bem como à influência de seu surgimento e desenvolvimento: o humanismo renascentista do séc. XV, a descoberta do Novo Mundo (1492), a Reforma protestante do séc. XVI e a revolução científica do séc. XVII. Vamos analisar em maior detalhe como contribuem decisivamente para a formação do pensamento moderno, sem ignorarmos, no entanto, outros fatores históricos como o desenvolvimento do mercantilismo enquanto novo modelo econômico que supera progressivamente a economia feudal, e o surgimento e consolidação dos Estados nacionais (Espanha e Portugal, Países Baixos, Inglaterra e França), que substituem o modelo político do feudalismo. Mais uma vez, devemos insistir que se trata de um processo de transição, já que concepções tradicionalistas continuam a vigorar ainda nos sécs. XVI-XVII, e partes da Europa ainda vivem sob o feudalismo nesse período (MARCONDES, 1997, p. 141).

Marcondes (1997) salienta, como se vê, quatro marcos históricos definidores da modernidade. Em primeiro lugar, o surgimento do humanismo renascentista, na Itália do século XV, que partia dos ideais platônicos por respostas metafísicas (como qual é a natureza de Deus), mas entendendo o homem como principal protagonista e fonte destes estudos. A era moderna passa, portanto, a ficar marcada pelo surgimento de uma cultura humanista que, de acordo com Nikolai Berdiaev (2017), não significou apenas uma nova moral e um renascimento das artes e das ciências, mas uma relação nova do ser humano com o universo.

A descoberta do Novo Mundo (1492), por seu turno, consiste no segundo marco histórico fundamental à definição da modernidade,

segundo a caracterização de Marcondes, momento no qual a Europa pôde, através da colonização, se apropriar de muitas terras e riquezas e conhecer novas culturas, que permitiram, por sua vez, avanços tecnológicos e filosóficos decisivos. Cumpre, nesse ponto, notar que o nosso país, o Brasil, sempre foi, em certo sentido, moderno, ainda que de um modo muito peculiar, isto é, integrado à ordem global como uma colônia de exportação (e não como nação independente), marcado pelo trabalho do negro escravizado, pelo latifúndio agroexportador e ainda sob o controle cultural da Igreja Católica (portanto, bastante resistente às mudanças culturais típicas da modernidade).

Assim, deve-se esclarecer, desde já, que não há uma única modernidade, mas muitas. Além da europeia (ela própria uma generalização, considerando as especificidades de cada nação), as modernidades tardias, periféricas, colonizadas etc. que caracterizam o processo de conquista de novos territórios pelos europeus. Cada país tem, assim, o seu próprio processo de modernização, isto é, de transformação de uma sociedade de tipo tradicional ou arcaica para uma de tipo moderna.

Este processo, além de ter que lidar com essas características regionais específicas, esteve associado à violência e mesmo à destruição de outros povos e culturas, vistas pelos agentes da modernização (sob a perspectiva evolucionista do progresso) como atrasados e selvagens. Nesse sentido, a própria ideia de modernidade, que, por um lado, remonta ao progresso e às luzes da razão, vem sendo usada, recorrentemente, para legitimar a dominação política sobre outras culturas. Não é casual que alguns adotem o termo “europeização” como sinônimo de “modernização”, dado que o Velho Mundo (ou uma idealização do que ele representaria) era assumido, implícita ou explicitamente, como o padrão universal de vida coletiva.

O terceiro elemento que caracteriza a era moderna, de acordo com Marcondes (1997), é a grande crise da Igreja Católica, resultante do surgimento do protestantismo. Esta é de longe uma das mais importantes transformações na história do Ocidente. Para um dos principais articuladores das novas religiões cristãs, Martinho Lutero (1483-1546), a Igreja devia retomar os seus princípios originais e desviar-se de toda a corrupção que caracterizava o clero católico. A Reforma valorizava, ademais, a individualidade do sujeito - ponto fundamental da cultura moderna - e sua busca por prosperidade econômica (condenado como um vício pelo catolicismo), o que gerou um progresso na economia da época⁵. Além disso, a Reforma implicou em uma redução gradativa da importância da Igreja Católica como ator político e as sociedades (modernas) passaram a ficar marcadas por um crescente pluralismo de crenças e valores.

Outro marco histórico importante para a era moderna é a Revolução Científica do século XVII, que tem, nos estudos do polonês Nicolau Copérnico (1473-1543), um bom indicador do nascimento de uma nova concepção de ciência. Copérnico, baseado na observação empírica dos astros, propunha que a Terra não é o centro do universo, mas sim o Sol, contrariando o entendimento estabelecido nos séculos anteriores. Perseguido pela Igreja Católica, Copérnico, dentre outros pensadores, (como Galileu Galilei [1564-1642], posteriormente), inaugurou um novo modo do “fazer científico”, compreendido cada vez mais como uma busca por respostas práticas e fundamentadas em provas experimentais, coletadas na natureza. Outros intelectuais poderiam ser citados aqui como expressão dessa nova mentalidade científica, que se constitui gradativamente por oposição às “trevas” do período medieval (concebido, então, pejorativamente), como o filósofo

⁵Sobre esse tema, vale a pena a leitura do clássico das ciências sociais, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber (2014).

francês René Descartes (1596-1650), que teve uma forte influência na definição do que, daí em diante, se concebe como conhecimento, ao enfatizar o papel da dúvida e da razão individual como provedora de respostas ao ser humano.

Outro aspecto mencionado na passagem acima citada, é o nascimento das sociedades mercantis. A partir do século XV, o modelo agrário feudal, baseado no trabalho servil (de vínculo permanente e de lealdade entre camponeses e seus senhores) dá lugar a um modelo econômico baseado na produção de mercadorias (associado à conquista de novos territórios), que alimenta um comércio realizado mediante o ouro e a prata. Como nota Leo Huberman (1986), o camponês rompe as amarras que o prendiam à terra, as cidades crescem e novas ideias surgem em oposição às crenças religiosas que condenavam a acumulação material, a cobrança de juros etc. Ideias essas em prol da liberdade individual (da liberdade de comércio, contra a cobrança abusiva de impostos etc.) e que servirão como fundamento de legitimidade da nova ordem econômica, mais tardiamente chamada de capitalismo. Sociedades modernas passam, sobretudo a partir dos processos de Revolução Industrial no século XVIII e XIX, a serem associadas à economia de mercado e às práticas e ideias que lhe dão fundamento.

Um último evento histórico fundamental para a formação do período moderno é a formação dos Estados nacionais, processo gradativo que tem início já no século XII (com Portugal e Espanha), mas que se torna mais evidente a partir do século XVII, após o tratado de Westfália, a partir do qual firmou-se, ao menos na Europa, o princípio da soberania estatal. Doravante, cada um dos países passava a conter uma única autoridade nacional, reconhecido como senhor absoluto sobre seu território, sendo, como nota Max Weber (1864-1920), o ator político decisivo, inexistente na Idade Média e

na era pré-cristã, na medida em que conseguiu obter o monopólio do uso legítimo da violência (WEBER, 2015). Em outras palavras, essa era histórica ficou também caracterizada pela existência dessas instituições permanentes de poder político (que combatem as fontes de poder privado típicas do feudalismo), que legislam sobre a vida dos povos dentro dos seus territórios, podendo coagi-los, sempre que necessário, à obediência. Não é à toa que o Estado, por conseguinte, se constitui em tema por excelência do pensamento político moderno.

Diante disto, é possível identificar, didaticamente, os principais elementos da Modernidade, uma era que vigorou por três séculos (ou que ainda vigora, a depender da interpretação adotada), com a promessa de trazer conhecimento, liberdade individual, igualdade, prosperidade e segurança para os indivíduos. É essa promessa de progresso, em suma, que fez com que vários povos do mundo almejassem alcançar a “locomotiva” da modernidade, concebida, pois, como uma ruptura com o passado anacrônico e em direção a um futuro novo.

1.1 A formação do pensamento político moderno

Uma das áreas da cultura afetadas pela nova concepção de universo foi certamente a filosofia política (FP). A FP moderna se constituiu após um longo processo de transformação e de ruptura com a concepção clássica da política (antiga e medieval), e por uma “aplicação” do método científico na análise do ser humano e da sociedade.

Foi Hegel (1770-1831) quem, em *Lições da história da filosofia* (1837), elaborou a tradicional divisão da história da filosofia, diferenciando-a em três períodos: antiga, medieval e moderna. Como já dito, o posicionamento filosófico da Idade moderna caracteriza-se principalmente por uma investigação acerca da natureza humana e

do universo, contestando os dogmas religiosos (ainda que utilizem, algumas vezes, uma linguagem religiosa). Para exemplificar esse crescente distanciamento em relação às tradições filosóficas anteriores, poderíamos mencionar, aqui, diversos autores, mas alguns deles possuem certamente maior relevância, na medida em que se tornaram, com o passar do tempo, referências centrais dessa nova forma de pensar a política.

Em *A filosofia política de Hobbes*, Leo Strauss (2016) afirma que Hobbes foi frequentemente tomado como o verdadeiro criador da FP moderna, quando, na verdade, o mérito de tal feito seria de um autor anterior, qual seja, Maquiavel. Independentemente da polêmica em torno da “paternidade” da FP moderna (algo, obviamente, sempre contestável), ao analisar brevemente o pensamento desses dois filósofos, perceberemos o porquê de serem lembrados como referências dessa ruptura.

Um dos pontos mais destacados da obra de Maquiavel (1996) para a compreensão moderna da política é a defesa de sua independência parcial em relação à moral, isto é, a esfera dos valores que normatizam a conduta individual (em especial, a religião). Na tradição medieval, a política não era tratada sem as virtudes necessárias do governante (virtudes no sentido cristão da palavra, como a bondade e a generosidade, por exemplo), e nem sem o pressuposto de que o governo dos homens possui uma finalidade além daquela de estabelecer a ordem pública, quer dizer, a salvação da alma. Na concepção, por exemplo, do filósofo Tomás de Aquino (1225-1274), como os homens possuem a finalidade de alcançar o Bem Supremo, isto é, a salvação em Deus, o dever da política é auxiliá-los neste processo. Sendo a política uma criação dos homens (lei humana), ela estaria, segundo essa concepção, subordinada à lei eterna de Deus. E para que alcancem a

salvação, os homens devem seguir as virtudes necessárias exigidas pelos mandamentos bíblicos. Em resumo, no pensamento político medieval que antecede Maquiavel, a política só é avaliada em função de sua maior ou menor compatibilidade com a moralidade cristã.

A rigor, a concepção que Maquiavel apresenta sobre a política não é totalmente isenta de moralidade. Isso porque, ao descrever os deveres do “príncipe” (governante), o filósofo descreve as virtudes necessárias para essa “função”. No entanto, diferentemente dos livros até escritos em sua época sobre “como se governar”, Maquiavel defende que a política se constitui em uma esfera de relações sociais dotada de certa especificidade. Quer dizer, nem sempre as normas religiosas de conduta individual (como aquela que nos recomenda a honrar a palavra dada, por exemplo), devem ser diretamente aplicadas aos “negócios da cidade”. O ponto de discordância de Maquiavel em relação ao cristianismo não é por conta da religião em si, mas do modo como ela nos faz compreender e agir na política.

Para ele, vários filósofos (alguns, inclusive, não-cristãos), descreviam a política mais a partir de um ideal, um dever-ser, do que propriamente a partir de uma análise “realista” sobre o modo como os seres humanos se comportam. Exatamente por querer compreender a política como ela é, e não como deveria ser, Maquiavel recomenda ao governante, no capítulo XVII do livro *O Príncipe* (1532), que considere que os humanos:

São ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar e, enquanto lhes fizeres bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, o patrimônio, a vida e os filhos, como disse acima, desde que o perigo esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se (MAQUIAVEL, 1996, p. 80).

Seu ponto de partida é, por conseguinte, “a verdade efetiva das coisas”. Isso não significa que Maquiavel compreenda que a natureza humana seja efetivamente assim. Não era sua intenção polemizar com os teóricos da natureza humana, ou assumir uma posição dogmática em relação ao tema. O ponto principal, para ele, é que, para quem governa (o príncipe, no caso do governo de um só, ou os cidadãos, no caso de uma república), é mais prudente assumir que os seres humanos são assim, pois, dessa forma, pode-se agir preventivamente contra certas ações que produzem um mal público.

Por conta dessas e outras recomendações, Maquiavel (1996) foi associado à defesa de um Estado forte (dos tiranos), quando, por exemplo, afirma que é mais vantajoso que o líder político seja temido do que amado. Na verdade, segundo o autor, o ideal é que seja ambas as coisas, mas como é difícil conciliá-las, o temor é a melhor forma de coagir os homens perversos, visto que não dão valor para laços de reconhecimento, como o amor, e podem quebrá-los facilmente, caso queiram algo. Para o filósofo de Florença, o governante deve compreender que as decisões políticas estão relacionadas, em resumo, com a urgência e oportunidade, e não simplesmente com princípios morais.

Além de propor uma análise a partir da “verdade efetiva das coisas”, Maquiavel foi um autor fundamental para a formação do pensamento político moderno, na medida em que procurou basear seus juízos em exemplos colhidos na observação da própria história italiana (vivenciada diretamente por ele, quando ocupou o cargo na Segunda Chancelaria de Florença), e na história dos povos, conhecida a partir da leitura dos textos de historiadores e filósofos do passado⁶.

Como dissemos no início, além do florentino, outro filósofo é considerado fundamental no processo de constituição do pensamento político moderno: o inglês Thomas Hobbes. O seu pensamento político

⁶Para saber mais sobre a vida e a obra de Maquiavel, recomendamos a leitura de Skinner (2010).

é desenvolvido em diversas obras, sendo a mais conhecida delas o *Leviatã* (1651), escrita em latim (para um público mais restrito), mas também em inglês, para que mais pessoas pudessem lê-lo.

Para Hobbes (2014), é possível imaginar que, antes do surgimento da sociedade política, existia um estado natural, no qual os homens viviam livremente e em condição de igualdade. Todos tinham, cada qual, um poder natural, e precisamente por conta desse poder, todos estavam sujeitos às mesmas condições. Nessa condição natural, não havia, pois, uma autoridade capaz de garantir a ordem, nem tampouco havia leis a determinar o “certo” e o “errado”, ou o “meu” e o “teu”. Por conta desse grau amplo de liberdade de ação, da falta de autoridade e da permanente disputa entre os humanos por bens e status, a condição entre os homens é de uma guerra constante de todos contra todos, isto é, de perpétua insegurança. Dada a possibilidade de agressão mútua, conclui o filósofo, os indivíduos perceberam ser necessário que se estabelecesse um poder soberano, que garanta a segurança de todos. Através de um contrato firmado entre os súditos (autor do contrato), forma-se, então, o Estado (ator do contrato) que, por meio da violência e do medo, instaura a esperança de uma vida melhor, na medida em que garante a ordem pública, rompendo com o estado natural.

Percebe-se, aqui, um elemento fundamental do pensamento político moderno: a importância dada pela FP ao indivíduo, no caso de Hobbes, compreendido como a unidade básica para a formação da sociedade política. Na ilustração de capa da primeira edição da obra *Leviatã*, feita pelo francês Abraham Bosse, buscou-se representar as principais ideias do livro. Ao centro, destaca-se uma grande figura, composta por outras pequenas, erguendo-se por trás de uma montanha e de uma cidade. Trata-se do próprio “Leviatã”, Estado centralizador, dotado de poder civil (isto é, a capacidade de impor

leis a todos – representado pela espada) e de poder eclesiástico (isto é, a capacidade de controlar as crenças dos súditos – simbolizado pelo cetro), e que tem o seu corpo formado pelos próprios indivíduos que fizeram o pacto. Não é demais dizer que, ao serem autores do pacto, os cidadãos se faziam representados pelo Estado/Leviatã que, como mero ator do pacto, não podia, segundo Hobbes (2014), ser responsabilizado pelos seus atos.

Podemos destacar outros traços de suas obras que foram, ainda que indiretamente, fundamentais à formação da FP moderna e também da CP. Primeiramente, o seu desejo de romper com a tradição mais especulativa sobre a política. Como nota Renato Janine Ribeiro (2002), Hobbes pretendia realizar, na área da filosofia prática (ou moral), o mesmo que havia sido feito na física, ciência a qual ele também se dedicava. Seguindo o método galilaico, segundo o qual devia se dividir um objeto em seus elementos constituintes para, uma vez analisados, compô-los novamente no objeto original complexo, Hobbes pretendia fundar a verdadeira CP, rompendo radicalmente com o modo como a política era, até então, compreendida. Através de uma “geometrização” da política, isto é, a partir de um método de análise segundo o qual, partindo do elemento mais simples, se chega, por dedução, ao mais complexo, o filósofo inglês julgava (não muito modestamente), que a CP não era mais antiga do que o seu livro *Do Cidadão* (RIBEIRO, 2002).

Ainda que as filosofias maquiaveliana e hobbesiana tenham sido, por muito tempo, mal vistas e, por essa razão, em grande medida, distorcidas, a verdade é que a ruptura produzida por esses dois pensadores contribuiu para que os modos tradicionais de compreensão da política fossem abandonados e para que, então, surgisse uma nova ciência da política, menos preocupada com dogmas religiosos e valores morais, menos dirigida para especular como a política deveria ser, e mais

dirigida para uma compreensão realista e fundamentada da sociedade, baseada no comportamento individual.

Apresentamos, aqui, de modo muito breve e simplificado, as principais ideias de Maquiavel (1996) e Hobbes (2014), que marcaram o pensamento político moderno e influenciaram diversos pensadores de períodos seguintes, incluindo aqueles que se dedicaram a fundar a moderna CP. Diferentemente do que muitos politólogos foram capazes de reconhecer, as ideias desses “filósofos” não são irrelevantes ou ultrapassadas, tendo contribuído para o nascimento dessa nova ciência, revelando que a fronteira entre CP e FP é, como já dissemos, difícil de ser traçada de modo absoluto.

Para organizar o campo do pensamento político moderno, adotaremos, neste livro, a ideia de tradições de pensamento político, recurso analítico que nos permite abordar mais facilmente as principais ideias, autores e perspectivas. Antes de terminar este primeiro capítulo, cumpre esclarecer, por conseguinte, o que significa essa ideia.

1.2 As tradições de pensamento político

Desde a chamada “virada linguística”, em meados do século XX, as ciências humanas começaram a dedicar especial atenção à questão das linguagens e dos discursos políticos. A política passa a ser concebida, então, como sendo constituída por “atos de fala”, isto é, discursos que são proferidos com a intenção de agir (dimensão ilocucionária, “o que se diz”) sobre um determinado público, que por sua vez, o recebe de uma forma específica (perlocucionário, “os efeitos do que se diz”). Tomar a política como espaço mediado e formado pela linguagem significa ultrapassar a preocupação exclusiva com a dimensão locucionária (“o que ele diz”) das obras políticas. Nesse sentido, as obras sobre política passaram a ser compreendidas

como atos que disputam o significado dos termos, em um determinado contexto, uma vez que é por meio dessa disputa que determinadas linguagens se tornam hegemônicas, e outras são esquecidas ou interditas do debate público. Ao mesmo tempo, os discursos sobre a política revelam uma visão de mundo particular, na medida em que eles são compostos por valores, perspectivas etc.

Concordando com o cientista político Mark Bevir (2008), para iniciar a interpretação de um texto, é rico postular a existência de *tradições*, não como essências fixas no tempo e uniformes, mas como conjunto de crenças e valores cultivados, retrospectivamente, ao longo do tempo. Até porque esses autores reportam aos seus antecessores ao elaborar o seu pensamento político. A tradição fornece um pano de fundo que permite a compreensão dos discursos de um autor, mas, certamente, não é critério suficiente, pois, em seu interior, é possível identificar diferenças e discordâncias. Considerar que dois ou mais autores se inserem em uma tradição de pensamento não implica homogeneizar os seus “atos de fala”, mas inseri-los inicialmente num mapa mais geral de entendimento, que deve ser complementado com uma análise detida e paciente da obra e do contexto intelectual de cada um deles. De modo sintético, pode-se dizer que as tradições são elos de continuidades de ideias, práticas e valores, transmitidas oralmente e (principalmente) mediante a escrita, estabelecidas, mais ou menos conscientemente, por indivíduos e grupos sociais situados em momentos históricos diferentes.

Para exemplificar, vejamos dois casos: os autores d’*Os federalistas* (conjunto de artigos publicados na imprensa estadunidense entre 1787 e 1788), a serem discutidos no próximo capítulo deste livro, se apropriam da obra *O espírito das leis* (1748), de Montesquieu (1689-1755), para justificar o estabelecimento de uma nova Constituição para

os Estados Unidos da América. Hannah Arendt (1906-1975), pensadora alemã do século XX, volta-se em *A condição humana* (1958) à obra do filósofo grego Aristóteles, do século IV a.C., para, identificando-se com o seu pensamento, restabelecer o sentido original de política e diferenciar-se daqueles que a compreendiam por associação à esfera estatal de exercício da violência. Nos dois casos, estabelece-se, por meio dos “atos de fala” dos pensadores mais recentes, um “vínculo”, por afinidade, com um passado intelectual (claramente interpretado de modo *sui generis* por eles).

Também é verdade que o estabelecimento de uma tradição ou uma linhagem intelectual frequentemente ocorre por oposição a outra tradição ou autor. Nos nossos exemplos anteriores, percebe-se que os autores d’*Os federalistas* se opunham a certas correntes radicais da Inglaterra e da Europa (uma variante do republicanismo, do qual trataremos adiante) que concebiam a democracia direta e participativa como forma ideal de governo. Contra tal tese, James Madison (1751-1836), John Jay (1745-1829) e Alexander Hamilton (1755-1804) defendem, para as treze colônias da América, recém-independentes da Inglaterra, um governo representativo de tipo oligárquico, tecendo críticas à pólis grega, vista como um modelo de democracia marcada por paixões, manipulação e crises. Do mesmo modo, Arendt, ao recuperar a filosofia aristotélica, se engaja contra certas concepções do seu tempo e que associam a política à dimensão estatal de controle social, como é o caso da filosofia de Karl Marx (1818-1883). Nesse sentido, se o estabelecimento de uma tradição, como um ato ulterior no tempo (*ex post facto*), pressupõe a identificação de um pensador com um autor do passado, ele também ocorre por oposição ou diferenciação a outras linguagens da política, como ficará evidente nos próximos capítulos, quando, por exemplo, mostrarmos como Marx procura renovar a

tradição socialista a partir de uma crítica ao liberalismo e aos socialistas que o antecederam (chamados por ele de utópicos).

Mas, nosso leitor poderia legitimamente se perguntar: não bastaria abordar cada uma dessas obras “clássicas” do pensamento político moderno de modo isolado? Quem responde é Mark Bevir:

A tradição fornece, assim, apenas um ponto de partida que nos permite explicar por que as pessoas abraçaram determinadas crenças. Não fornecem um contexto que aumente a nossa compreensão das crenças das pessoas. (...) Uma das propriedades comuns a todas as tradições é que, embora os indivíduos comecem com elas, eles não se limitam aos modos porque os indivíduos poderiam desenvolvê-las (...). Eis por que as tradições não bastam para explicar por que alguém adotou determinada rede de crenças. Os indivíduos podem estender, modificar e até mesmo rejeitar as tradições que herdaram (BEVIR, 2008, p. 276).

Isso significa que a tradição serve para “situar” inicialmente as crenças de um autor, contextualizando-as, ainda que, como já foi dito, esse recurso não seja nunca um critério suficiente, pois, no interior de cada tradição, é possível identificar especificidades e diferenças.

Outra ressalva importante a ser feita em relação às tradições é que, normalmente, elas “se misturam” nas obras de cada pensador da política. O processo de reflexão e compreensão da realidade social demanda trabalho duro, mas também imaginação, inventividade e experimentação. Ao longo desse processo, cada pensador busca, no passado, variadas referências para compreender os fenômenos que o intrigam. Isso significa que ele recorre, mais ou menos conscientemente, a textos do passado que se inscrevem em distintas tradições. Para retomar um dos exemplos anteriores, os autores d’*Os federalistas*

tinham em autores como John Locke e Montesquieu (definidos posteriormente como liberais) uma referência importante, mas também em autores da tradição republicana romana e inglesa, como Políbio (203-120 a.C.), Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), John Milton (1608-1674) e James Harrington (1611-1677)⁷.

Assim, é preciso muita cautela para que a ideia de tradição não se torne um rótulo e uma grosseira simplificação dos processos complexos das histórias das ideias. Também é importante estar ciente de que nem sempre os pensadores se identificam precisamente como participantes da tradição liberal ou socialista, assim nomeadas.

Antes de passar, pois, nos próximos capítulos, à análise mais detalhada das principais tradições políticas da era Moderna, descrevemos, em forma de tópicos e mais sucintamente, para fins didáticos, cada uma delas:

a) **Liberalismo**: Nascida inicialmente no século XVII, com difusão forte e inicial no mundo anglo-saxão, esta tradição se espalha por todo o globo e é tida como a corrente política hegemônica a partir do século XIX e XX. O termo tem significado bastante variável, mas, em geral, baseia-se na ideia de que o indivíduo é portador de direitos (de liberdade) e que o Estado é criado para garantir esses direitos. Dentre esses direitos, está a propriedade privada, compreendida como “domínio sobre si” e condição indispensável ao desenvolvimento individual. Precisamente por isso, o capitalismo - modelo socioeconômico baseado na propriedade privada - é defendido pelo liberalismo como aquele que é mais compatível com a liberdade humana. Ademais, ainda que considerem o Estado um ator indispensável da vida social, os liberais o veem com apreensão, dado o seu poder frente às liberdades individuais. Por isso, são,

⁷Sobre a relação desses “pais-fundadores” dos Estados Unidos com a tradição republicana, sugerimos a leitura de: Bignotto (2013) e Carvalho (2014).

normalmente, defensores da criação de mecanismos de contenção do poder estatal.

b) **Republicanismo**: Nascida na Antiguidade (Grécia e Roma), essa tradição deriva do termo latino *res publica* e se refere a um entendimento da política como atividade humana voltada para o bem público e que permite a realização da *liberdade*, entendida como ausência de dominação e participação ativa na organização política. O republicanismo, mais do que o liberalismo, defende a necessidade do compromisso dos indivíduos com sua comunidade, enaltecendo os deveres, as virtudes cívicas e o bem comum, além, obviamente, dos direitos que marcam a vida livre do cidadão. Trata-se, ademais, de uma tradição crítica à mercantilização da sociedade, às tendências individualistas da Modernidade, associadas às desigualdades geradas pelo capitalismo.

c) **Socialismo**: Corrente teórico-política ligada à organização política dos trabalhadores assalariados, no contexto de formação do capitalismo industrial, visto como um modo de organização social injusto e que impede a liberdade humana. Propõe medidas de limitação e/ou erradicação da propriedade privada, e/ou controle da riqueza socialmente produzida pelos trabalhadores. Embora não tenham inventado esta tradição, Karl Marx e Friedrich Engels (1820-1895) fundam um modo próprio de compreensão do socialismo (o socialismo científico, ou comunismo), segundo o qual a sociedade moderna e capitalista está inerentemente fadada à crise. A fim de consolidar e promover a sua superação, defendem a tomada do aparato estatal por parte dos trabalhadores (instaurando, temporariamente, uma “ditadura do proletariado”), o que os colocou em rota de colisão com outra corrente do socialismo oitocentista, o anarquismo (ou anarco-socialismo), defendido, entre outros, por Mikhail Bakunin (1814-1876).

Além dessas três tradições do pensamento político moderno, é possível identificar, em meados do século XVIII e XIX, elementos que serviram, posteriormente, para a formação da tradição conservadora e do feminismo. Não sendo tipicamente tradições originais modernas, optamos por tratá-las mais rapidamente e em conjunto em um único capítulo. Vejamos, brevemente, as características principais dessas duas tradições:

d) **Conservadorismo:** Compreendido como uma reação aos avanços da Modernidade, que impactaram em todas as relações sociais (na política, na família, no mercado etc.), a tradição conservadora pode ser compreendida como um apelo à prudência, à experiência e à religião, servindo como uma espécie de contrapeso às correntes que enaltecem (ainda que com ressalvas) a mudança social, isto é, o liberalismo, o socialismo e o feminismo. Sob esse aspecto, o conservadorismo se aproxima do republicanismo (por exemplo, em relação à sua crítica ao individualismo moderno) e do liberalismo (em relação aos seus receios frente à paixão moderna pela igualdade), mas, ao contrário desses, tende a reivindicar o respeito à religião e aos costumes como elementos necessariamente fundamentais de organização da vida social.

e) **Feminismo:** Como o socialismo, a tradição feminista consiste em uma articulação inerente entre militância política e teoria política. Tendo suas raízes ainda nas chamadas “revoluções burguesas”, em particular na Revolução Francesa (1789), o feminismo está associado à crítica e contestação das assimetrias entre homens e mulheres, aos papéis sociais atribuídos a elas e à dominação a qual elas estão sujeitas, quer na esfera pública, quer na esfera do lar. Contra a tradição liberal, o feminismo questiona a separação entre esfera privada e pública e a despolitização da primeira, que assegura a dominação das mulheres pelos homens. Contra a tradição conservadora, o feminismo reafirma

a necessidade de transformação da cultura e das práticas sociais a fim de garantir igualdade e liberdade para todos, efetivamente.

Nos próximos capítulos, apresentaremos, em separado, um panorama sobre cada uma dessas tradições de pensamento e de prática política, fundamentais na era moderna.

Referências bibliográficas

BERDIAEV, N. **Uma Nova Idade Média**. Curitiba: Editora Arcádia, 2017.

BEVIR, M. **A lógica da história das ideias**. São Paulo: Edusc, 2008.

BIGNOTTO, N (Org.). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

CARVALHO, J. M. de. **A formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARVALHO, M. **Um entendimento da república em O Federalista**: república antes que democracia. 2014. 171p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/BH, 2014.

HUBERMAN, L. **História da riqueza do homem**. 21. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1986.

MARCONDES, D. **Iniciação da História da Filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

HOBBS, T. **Leviatã**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RIBEIRO, R. J. **Apresentação**. In: HOBBS, T. Do cidadão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SKINNER, Q. **Maquiavel**. Porto Alegre: L&PM Pockets, 2010.

STRAUSS, L. **A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese**. São Paulo: É Realizações, 2016.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. José Carlos Macedo. Ed. Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

WEBER, M. **A política como profissão e vocação**. In: WEBER, M. Escritos políticos. BARBOSA, R.; BARBOSA, K. (Trad.). São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

Capítulo 2

O liberalismo

Neste capítulo, abordaremos, de maneira introdutória e simplificada, a principal tradição de pensamento político da Modernidade, o liberalismo. Dizer isso não implica em desmerecer as outras tradições de pensamento. Ao salientarmos uma maior proeminência comparativa do liberalismo, queremos apenas destacar como essa tradição, para o bem e para o mal, formou decisivamente a nossa compreensão do mundo, nossas relações sociais, nossas leis e instituições políticas, nossos hábitos e valores, ao menos para grande parte dos habitantes dos países situados no Ocidente. Mesmo quando o liberalismo não se materializou e se concretizou em práticas políticas concretas, ele frequentemente tornou-se um ideário acalentado por movimentos sociais, indivíduos e partidos políticos, que viam nele a solução para os problemas que vivenciavam, como foi o caso dos países de modernização tardia, como o Brasil, por exemplo, que, desde o período imperial, produziu ideias e instituições de inspiração liberal. Como veremos, mesmo as outras tradições de pensamento político, a serem discutidas nos demais capítulos deste livro, em grande medida, herdaram elementos do liberalismo e reagiram criticamente a eles, como é o caso evidente do socialismo. Como um modo de compreender essa influência formativa do liberalismo em nossas vidas, passamos, a seguir, à sua exposição.

2.1 Contexto de formação e especificidades históricas e nacionais

O termo liberalismo é bastante recorrente nas discussões políticas e acadêmicas. Normalmente, esta palavra é associada à defesa das liberdades individuais, seja no campo político, econômico ou moral. Porém, não devemos pensar o liberalismo como uma única tradição, como se ele tivesse um desenvolvimento linear e homogêneo. A origem do termo “liberal” está ligada a concepções variadas sobre a política e a sociedade, formuladas em contextos históricos, geográficos e filosóficos diferentes.⁸ Nesse sentido, encontramos uma versão do liberalismo, de tipo oligárquico e proprietarista, na obra de John Locke (que, todavia, nem se pensava propriamente como um liberal), em um contexto no qual o principal conflito político estava relacionado ao desejo de alguns grupos de limitar o poder do rei e impedi-lo de agir arbitrariamente. Outra versão dessa tradição, de tipo democrática e igualitária ou social, pode ser identificada na obra de John Stuart Mill (1806-1873), para quem, no contexto do capitalismo industrial, o confronto entre capitalistas e trabalhadores ameaçava a ordem social. Talvez, melhor do que falar em liberalismo, no singular, seja mais apropriado falar em liberalismos, no plural. Mas, se isso é verdade, será possível identificar alguns elementos comuns, mais básicos e permanentes dessa tradição?

José Guilherme Merquior (2016, p. 30) descreve o liberalismo como “um fenômeno histórico com muitos aspectos” e acrescenta que ele “difícilmente pode ser definido”. No início de sua formação, no século XVII, não havia propriamente essa denominação. Por isso,

⁸Embora o termo liberal e liberalismo só tenham se consolidado a partir do século XIX, utilizaremos ele para descrever pensamentos, autores e obras anteriores a esse período, conscientes da limitação e de certo anacronismo dessa abordagem, justificável por este livro se constituir em uma introdução à ciência e à teoria política.

Merquior (2016) denomina alguns primeiros autores de “protoliberalis”, isto é, como aqueles que contribuíram para a formação do liberalismo, como é o caso de Locke, já mencionado, e Adam Smith (1723-1790), dentre outros. Radicais, republicanos, dentre outros nomes, eram utilizados à época para descrever alguns desses intelectuais que, hoje, retrospectivamente, denominamos de liberais. Da Inglaterra, durante a Revolução Gloriosa, a partir de 1688, à França Iluminista e do contexto da *Declaração universal dos direitos do homem e do cidadão*, em 1789; do processo de Independência dos Estados Unidos, em 1776, à Revolução Industrial do século XVIII; todos esses foram acontecimentos fundamentais para a formação do liberalismo.

Merquior (2016) lembra que a origem do liberalismo se deu na Inglaterra do século XVII, com um caráter eminentemente político (mais do que econômico), na luta pela implementação de um regime constitucional, isto é, no qual os poderes do rei estão limitados por um outro poder independente (o Parlamento), constituindo um regime político oposto ao absolutismo e que preza pelas liberdades individuais, dentre elas, a religiosa (ponto de inúmeros e sangrentos conflitos em toda a Europa até o século XVII). Logo, a Inglaterra se tornaria uma referência política, por conta das suas ideias de elogio das liberdades individuais e de controle do poder do Estado, que acabaram se espalhando por todo mundo (e para outros países do mundo, inclusive para as suas colônias, como os Estados Unidos da América). Entretanto, apesar de o liberalismo inglês ter se tornado uma referência mundial, a defesa pelas liberdades se expressou de modo diferente em outros países. Na França e nos Estados Unidos, por exemplo, o liberalismo ganha “cores” específicas, decorrentes das condições particulares de cada uma dessas nações. Como se sabe, a Revolução Americana, muitas vezes interpretada como uma revolução liberal (embora, certamente, também

movida pelo ideário republicano), influenciou diversos processos e movimentos históricos, como, no caso brasileiro, as Inconfidências baiana e mineira. Além disso, o formato institucional estabelecido pelos *founding fathers* (a ideia de federação e de separação tripartite e da balança dos poderes do Estado) acabou servindo de modelo para várias nações, como o Brasil, a partir de 1889.

Começando pela Inglaterra, temos um horizonte intelectual fundado pelo filósofo Thomas Hobbes e modificado por John Locke e John Stuart Mill, dentre outros nomes menos conhecidos. Essa tradição inglesa define a liberdade como ausência de interferência sobre a vontade individual, ou, parafrazeando Hobbes (2014, p. 179), “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer”. O conceito hobbesiano de liberdade, que se tornou uma referência principal para a formação da tradição liberal, concebe a liberdade não como exterior ou antagônica à lei, pois depende dela, já que, na ausência de uma lei e de uma autoridade comum a todos (o Estado), os indivíduos podem fazer o que bem entenderem, de modo que ninguém pode gozar, de fato, de liberdade.

Enquanto isso, a tradição liberal na França contará com pensadores como Montesquieu e Benjamin Constant (1767-1830)⁹. Charles-Louis de Secondat, ou o barão de lá Brède e de Montesquieu toma precisamente a Inglaterra, já citada, como um exemplo de país livre na era Moderna. Diferentemente das repúblicas do passado grego

⁹Para Merquior (2016), a figura mais marcante da “escola liberal francesa” foi Rousseau, recordando vários autores e retornando ao princípio republicano. Segundo Merquior (2016, p. 90-91), para o suíço “a forma mais elevada de liberdade consistia na autodeterminação, e a política devia refletir a autonomia da personalidade”. Porém, esta categorização de Rousseau como um liberal possui inúmeros problemas. Por isso, outros comentaristas (nos quais nos baseamos) afirmam que este filósofo possui uma ligação maior com o republicanismo (com o ideal das comunidades políticas do passado clássico) do que com o liberalismo. O que está em jogo também, nesse caso, é em que medida o republicanismo se constitui em uma tradição de pensamento e prática política dotada de características específicas e distintas do liberalismo. Voltaremos a isso no próximo capítulo.

e romano, para esse autor, a liberdade individual, no contexto em que ele escrevia, pode ser mais bem realizada por uma monarquia constitucional, isto é, um regime em que só um governa (e não muitos), mas de modo limitado. Para evitar que a monarquia se transforme em despotismo, quer dizer, o governo de um só com poderes absolutos, Montesquieu (2000) recomenda o império da lei e o sistema de pesos e contrapesos criado pela existência de três poderes do Estado, separados e independentes entre si (o Executivo, o Judiciário e o Legislativo). Constant, um liberal francês do século XIX, está fundamentalmente preocupado com os excessos da paixão pela igualdade, vivenciados após a Revolução Francesa. Contra uma república participativa e igualitária, ele defende o governo representativo como a melhor forma de realizar a liberdade, compreendendo a liberdade como segurança do indivíduo contra o abuso do poder, tal como tradicionalmente configurado no direito de ir e vir, de não ser preso e condenado senão em acordo com a lei e tendo direito à ampla defesa etc. Cumpre, desde já, anotar que esses ideais constituem a base do que se convencionou chamar de “Estado de direito”, forma estatal tipicamente moderna e adotada por inúmeras nações até os dias de hoje.

Em relação aos Estados Unidos, devemos ter em mente que essa vertente do liberalismo é, ao menos inicialmente, fruto mais de necessidades político-práticas do que de pretensões filosóficas. Os autores d’*Os federalistas*, James Madison, Alexander Hamilton e John Jay (1993), principal escrito do liberalismo estadunidense até o século XVIII, perceberam, logo após a independência das treze colônias, que seria essencial criar uma nova Constituição que regesse o país (substituindo os chamados “Artigos da Confederação”, leis que vigoravam na região entre 1777 e 1788), de modo a propiciar a liberdade individual, o controle do poder do Estado, a segurança

nacional (contra, especialmente, uma retomada da colônia pela metrópole) e a prosperidade econômica. Para tal, esses três autores dedicaram-se a escrever oitenta e cinco artigos, que foram publicados, anonimamente, em jornais de Nova York, entre 1787 e 1788, a fim de fazer a defesa da nova Constituição. Os ensaios pretendiam influir sobre a eleição de delegados na convenção estadual que poderia ratificá-la ou não (ela foi finalmente aprovada em 1786, junto a uma “Carta de direitos”, condição imposta por alguns estados, que temiam estar se submetendo a um poder potencialmente tirânico – a União, ou o governo federal). O texto foi utilizado para procurar convencer os delegados contrários da utilidade e conveniência da nova carta constitucional, tendo sido publicado na forma de livro já naquela época. Ele combina elementos do pensamento liberal, mas também do republicanismo, como a defesa do ativismo do cidadão – concebido como elemento fundamental para a felicidade pública.

Diferentemente dos casos inglês e francês, no liberalismo estadunidense, fica bastante evidente o receio de que um novo Estado nacional (o governo central) pudesse eliminar as liberdades e autonomias locais das treze províncias que o constituíam originalmente. Além disso, nos Estados Unidos, a monarquia (elogjada por Montesquieu) não era uma opção aceitável, visto que essa forma de governo era diretamente associada à Inglaterra, país contra o qual eles lutaram por quase duas décadas. Outro problema mais premente nos Estados Unidos do que na Inglaterra e na França era a massiva presença de negros escravizados dentro do território nacional. Curiosamente, a preocupação fundante do liberalismo estadunidense foi promover a liberdade dos cidadãos (homens proprietários, brancos e livres), sem, ao mesmo tempo, eliminar a autonomia dos entes locais, inclusive no que tange à manutenção da escravidão. Trata-se, pois, de um liberalismo defensor da liberdade para

os “homens livres”, não para os escravos, e que adotará a república (redefinida por eles), contra uma proposta de monarquia constitucional ou de governo democrático-popular¹⁰.

Após esta breve introdução sobre as principais linhagens ou correntes que formaram o liberalismo na era Moderna, trataremos, agora, de alguns temas importantes para essa tradição.

2.2 Constitucionalismo: direitos fundamentais e controle do poder do Estado

Como vimos na seção anterior, nas linhagens de pensamento inglesa e francesa, o liberalismo esteve mais próximo de uma reivindicação de liberdade de coerção externa e limitação do poder estatal do que propriamente de uma defesa do mercado e a livre-iniciativa na economia. Nesses contextos, o termo constitucionalismo remete a um conjunto de normas com o objetivo de sustentar o governo da lei, regular, legitimar, e limitar os direitos do povo e das autoridades estatais.

Embora existam discussões a respeito de o constitucionalismo remeter a fundamentos mais remotos (como em Roma, ou entre os medievais), seremos sucintos em expor aqui suas especificidades no âmbito moderno, principalmente através das ideias de Locke, Montesquieu e dos autores do texto *Os federalistas*.

Locke (1998), em seu *Segundo Tratado do Governo Civil* (publicado originalmente em 1689), reforçou a teoria dos direitos naturais, teoria segundo a qual os homens possuem direitos inatos (à vida, à liberdade e à propriedade), que não podem ser retirados ou legitimamente violados, e defendia, por conseguinte, um “governo da lei”, que preservasse esses

¹⁰Como é discutido de modo muito interessante em *Contra-história do liberalismo*, o liberalismo - a despeito de se apresentar como defensor da liberdade - foi durante muito tempo compatível com o trabalho escravo negro, com a dominação colonial de outros povos e também com a exclusão social e política de pobres e mulheres (LOSURDO, 2006).

direitos. Para Locke (1998), o consenso dos indivíduos é, portanto, o fundamento da legitimidade do governo (e não a natureza ou a vontade divina, que não estabelecem uma autoridade comum). Sua tese contratualista de que o Estado surge através de um livre acordo entre os indivíduos com o fim de proteger e garantir os direitos naturais alimentou a ideia de que o Estado existe para servir ao povo, e não o contrário.

Devemos nos lembrar de que, até este período, predominava uma visão religiosa sobre o fundamento do poder político (o “direito divino dos reis”), tal como exemplificado pelo livro *Patriarca*, de Robert Filmer (1588-1653), que sustenta que Deus concedeu a Adão (o homem originário) o direito de governar todos os seres da terra, direito transferido por hereditariedade a seus descendentes. Locke (1998) recusou tal tese, caracterizada por ele como absurda e que justificaria um poder absoluto dos monarcas; como dito, para Locke, o poder político nasce, artificialmente, do consentimento de homens livres.

Assim sendo, o governante só tem direito de exigir obediência de seus súditos na medida em que ele assegura os seus direitos naturais. Caso contrário, os indivíduos podem se revoltar contra o soberano, que se coloca, segundo essa compreensão, em estado de guerra contra a sociedade civil. A fim de evitar que o chefe do Estado tire a sociedade, alerta o filósofo de Oxford, cumpre separar o poder de fazer as leis (conferido a um conjunto de homens que representa a sociedade, no Parlamento), do poder de executá-las (conferido, no caso inglês, ao rei). Um Estado com soberania limitada e com mecanismos de controle sobre ele, por parte da sociedade civil: este é o ideal constitucional e liberal de Locke (1998)¹¹.

A temática da relação entre sociedade e Estado volta a ser objeto de discussão na obra de Montesquieu (2000), menos de um século

¹¹Além dos poderes Executivo e Legislativo, Locke (1998) defende que deve haver, em separado, o poder Federativo, responsável por estabelecer as relações de paz e de guerra com outras nações.

depois, no contexto da França absolutista. Esse desenvolveu uma teoria constitucionalista em sua obra *O Espírito das Leis* (1748), com a finalidade de aumentar e/ou preservar a liberdade. O francês, discorrendo sobre os tipos de governo ao longo da história, analisou-os de forma comparativa, com a finalidade de mostrar em quais deles se oferecia uma liberdade política maior. Para ele, haveria três formas de governo: a monarquia, na qual um só governa, mas com poderes limitados (pelas leis, mas também por conta da existência dos nobres, que refreiam o poder real, funcionando como um “corpo intermediário” entre esse e o povo); a república, marcada pela igualdade, na qual muitos governam (ou melhor, apenas aqueles qualificados como cidadãos); e o despotismo, no qual um só governa, mas de modo absoluto, isto é, sem limites, como seria típico dos grandes Estados do Oriente (MONTESQUIEU, 2000). Sua conclusão, ao fazer esta análise comparativa, foi de que, na era Moderna, os sistemas nos quais havia uma limitação do poder eram também aqueles nos quais a liberdade prevalecia.

Montesquieu (2000) toma a Inglaterra do século XVIII como referência de governo compatível com a liberdade, já que vigorava ali a separação entre os poderes do Estado, de modo que os cidadãos não eram oprimidos por um poder arbitrário. O autor nos explica que, caso o poder Executivo estivesse unido ao Legislativo, o monarca poderia criar leis tirânicas para executá-las segundo sua própria vontade. Ou, se houvesse união entre o Legislativo e Judiciário, aconteceria o mesmo com o juiz: ele criaria as leis para julgá-las conforme quisesse. Portanto, esse exemplo demonstra a necessidade da divisão de poderes, pois isso significa menor concentração de poder em apenas um ator, diminuindo a chance do poder usurpador. Cabe notar que, embora Montesquieu seja usualmente lembrado ao se falar da divisão em três partes dos poderes do Estado, ele não concebia esses poderes e sua interdependência

do mesmo modo como é praticado em alguns sistemas políticos da contemporaneidade. Por exemplo, diferentemente dos Judiciários atuantes que temos hoje no Brasil, o filósofo francês concebe esse poder como temporário e nulo de vontade. Diferentemente do Executivo e do Legislativo, o primeiro poder não pode querer algo, não pode, pois, ter um projeto político próprio, de organização da sociedade.

Outros grandes representantes do constitucionalismo, herdeiros do pensamento de Locke e de Montesquieu, foram os autores d'*Os artigos federalistas*, James Madison, John Jay e Alexander Hamilton, dentre vários outros pensadores e políticos do período, também responsáveis pela elaboração da Constituição Americana. É dessa tradição que nós, brasileiros, herdamos, mais diretamente, a noção de uma divisão tripartite de poderes que exercem um controle mútuo, e dotados de um Judiciário que realiza o chamado “controle de constitucionalidade” sobre os demais poderes.

Após o longo processo, violento, inclusive, de independência da Coroa inglesa, as treze colônias do Norte da América se viram diante do desafio de instituir um novo corpo político, tendo que lidar com a tarefa de equilibrar os diferentes interesses e suas facções, compreendendo por facção todo grupo unido em torno de interesses comuns. Os mencionados *founding fathers* estavam preocupados, principalmente, com a formação de uma grande facção, formada de trabalhadores e homens sem posse, que pudessem colocar em risco os fundamentos da liberdade individual (a propriedade privada, especialmente).

Outra questão fundamental era como conciliar liberdade e autonomia aos cidadãos locais de cada uma das treze províncias e, ao mesmo tempo, garantir que houvesse um governo comum capaz de garantir a ordem interna (mediando os conflitos entre os estados e as facções) e impedindo as ameaças externas (particularmente, no

contexto que se segue a Independência, não reconhecida pela Inglaterra imediatamente). A solução monárquica, como já dito, estava fora de cogitação para a maior parte deles, porque remetia precisamente ao governo metropolitano.

Considerando a tipologia de Montesquieu (2000), a república também não era vista propriamente como viável pelos *founding fathers*, pois, tradicionalmente, o governo republicano era aplicado a pequenos territórios, nos quais uma comunidade de iguais e de pessoas próximas umas das outras governavam a si próprias, sendo, desta feita, mais próprio às sociedades da Antiguidade.¹² O governo despótico era compreendido como uma forma de governo a ser sistematicamente combatida, adotada apenas por povos que – por questões raciais, culturais, geográficas etc. – tinham que se submeter a um senhor absoluto. A solução dada por esses liberais estadunidenses será a de ressignificar a ideia de república, dissociada de uma democracia direta e participativa, e significando, com o termo, um governo representativo, marcado pela eletividade dos mandatários, pela defesa dos direitos individuais, pelo controle recíproco dos poderes e pelo ideal de comunidade de cidadãos engajados na defesa da liberdade e do bem comum.

Aplicada agora a um enorme território, a república proposta pelos autores *d'Os artigos federalistas* (MADISON; HAMILTON; JAY, 1993) propunha, ademais, adoção de um modelo federativo, um arranjo político de descentralização política e administrativa, que garantia alguma autonomia aos estados e aumentava a participação política local. A esperança desses autores é que, dada a diversidade de interesses dispersos em todo o território nacional, a formação de

¹²Este é um tema riquíssimo para a teoria política contemporânea. Vários autores, dentre eles Quentin Skinner (1999), Philip Pettit (1997), no Atlântico Norte, e Lilia Schwarcz e Heloísa Starling (2015), no Brasil, tem tentado problematizar a hegemonia liberal no pensamento político atual, reivindicando a atualidade e importância dos valores republicanos, que não deveriam ser tomados como necessariamente ultrapassados.

uma facção majoritária que pudesse usurpar os direitos dos outros se tornaria menos provável. Por outro lado, ao se unir sob um mesmo governo nacional, essa federação de repúblicas se protegia de eventuais ataques do estrangeiro, além de ter um árbitro para uma eventual disputa interna entre os treze estados.

O fato de eles pensarem um novo corpo político à luz da ideia de república, mesmo que ressignificada, não é algo de pouca monta. Certamente, o ideário republicano, particularmente formado a partir dos escritos de historiadores e de filósofos romanos, influenciou bastante os “pais-fundadores” dos Estados Unidos, inclusive em torno da ideia de deveres e de obrigações cívicas, o que nos sugere, como já dito, que *Os artigos federalistas* (MADISON; HAMILTON; JAY, 1993) podem ser concebidos como um escrito que mistura ideias do liberalismo e do republicanism (tema do nosso próximo capítulo).

Importa também destacar que, tanto na compilação de artigos d’*Os artigos federalistas*, quanto historicamente, é correto dizer que o liberalismo estadunidense não é, em sua origem, democrático (MADISON; HAMILTON; JAY, 1993). Não só nos Estados Unidos, mas também na Inglaterra e França do século XVIII, fato é que a defesa dos direitos individuais e de contenção do poder do Estado – princípios fundamentais do liberalismo clássico – não implicava na defesa da participação e na inclusão de todos – pauta da democracia. No contexto de fundação dos Estados Unidos, em particular, embora houvesse, sim, políticos à época que defendiam a extensão dos direitos políticos, a concepção que acabou vigorando foi de tipo oligárquica, e não democrática. Mulheres, negros escravizados (muitos dos próprios “pais-fundadores” eram proprietários de escravos, como o próprio Thomas Jefferson, principal autor da Declaração de Independência e terceiro presidente dos Estados Unidos da América), homens pobres ou sem renda e trabalho regular, além dos

indígenas (alvo da ganância e da violência branca e “civilizadora”) foram explicitamente proscritos da vida pública e dos direitos assegurados na Constituição de 1787, e na Carta de direitos (*Bill of rights*), ratificados pela chamada Convenção da Filadélfia¹³.

2.3 Liberdade: indivíduo, sociedade e Estado

Dentre o vasto campo de princípios do liberalismo, o que mais se destaca é a busca por liberdade. *Libertas*, em latim, e de maneira genérica, descreve a condição na qual o indivíduo dispõe do livre arbítrio para agir de maneira independente, com plena autonomia de suas capacidades e na expressão de suas características essenciais. A partir dessa noção mais geral, tem-se, mais concretamente, a liberdade de ir e vir, a de expressão, a religiosa, a de imprensa, e a já mencionada liberdade política, da qual trataremos nesta seção.

No entanto, a definição etimológica da liberdade é insuficiente para quem quer realmente compreender o mundo político e os conflitos que o perpassam. Com efeito, esses conflitos são gerados, entre outros motivos, pelos modos diferentes de se definir a liberdade. E o liberalismo, como tradição formativa da Modernidade, teve um papel decisivo na definição do que usualmente se entende por esse termo.

A tradição liberal inglesa (que começa em Hobbes e tem importantes desdobramentos nas obras de John Locke, Jeremy Bentham [1748-1832] e John Stuart Mill), pensa a liberdade como ausência de coerção, isto é, a situação na qual o indivíduo é livre para agir com independência, ou, na opinião de Hobbes, na “ausência de obstáculos externos”. Para Hobbes, essa é a nossa condição inata e natural, na ausência de um Estado ou autoridade capaz de impor

¹³Losurdo (2006), em um interessante livro sobre o liberalismo, ressalta a contradição entre o discurso em prol da liberdade e as práticas escravistas, patriarcais e colonialistas dos liberais.

uma lei comum. No entanto, como já vimos, se todos têm esse poder de agir de modo irrestrito, todos podem fazer o que querem: roubar e matar os seus semelhantes, inclusive. Assim, conclui Hobbes (2014), é por serem naturalmente livres que os homens entram em conflito uns com os outros, o que gera um medo generalizado. Para fugir desse estado natural de “guerra de todos contra todos”, os indivíduos chegam à conclusão racional de que a única forma de garantir sua sobrevivência é abdicando dessa liberdade absoluta e transferindo total e incondicionalmente esse poder natural à autoridade política. A partir de então, os indivíduos só são livres para fazer aquilo que é permitido por lei, sendo que esta é feita unicamente pelo Estado-Leviatã. É esta defesa hobbesiana de que o Estado deve garantir, pela lei, a conservação de todos, que leva Leo Strauss a defender que:

Se podemos chamar o liberalismo político a doutrina que considera os direitos do homem, por contraposição aos seus deveres, como o facto político fundamental, e que identifica a função do Estado com a proteção e salvaguarda desses direitos, então temos que dizer que Hobbes foi o fundador do liberalismo (STRAUSS, 2009, p. 157).

De acordo com o historiador de Cambridge, Quentin Skinner (1998), a liberdade, antes de Hobbes, não era, entretanto, propriamente pensada nesses termos (como ausência de obstáculos externos), podendo ser concebida também como autogoverno, ou como ausência de dependência. Assim, nesse último caso, se sou governado por um Estado benevolente, que não interfere sobre as minhas vontades, nem age como um tirano, eu seria livre, no sentido dado por Hobbes à palavra, sentido esse herdado pela tradição liberal. No entanto, se se concebe liberdade diferentemente, como ausência de dependência, um Estado que está fora do meu controle, mesmo

que benevolente, elimina minha liberdade, na medida em que dependo dele de modo permanente. Analisando o início do *Bellum Catilinae*, de Salustio, sobre a história da ascensão da república romana juntamente com a teoria neo-romana dos Estados livres, Skinner (1998) revela que esses autores concebiam a liberdade do homem privado como sendo a mesma que a liberdade da comunidade. A partir da substituição do monarca romano pelas magistraturas anuais, o povo teria se tornado livre, e com isso, a sociedade passou a prosperar. Desse modo, podemos perceber que a liberdade do homem está muito atrelada à vida em sociedade e à relação do mesmo com o tipo de governo, pois, para os autores neo-romanos (ou republicanos), um Estado que é livre promove o bem e os direitos do povo, e, portanto, só se pode desfrutar da liberdade civil quando o sujeito vive nesse tipo de Estado. Como argumenta Skinner (1998), Hobbes foi particularmente exitoso em consolidar um sentido de liberdade que acabou dominando o imaginário coletivo – o sentido “liberal” de ausência de coerção.

Na mesma toada, Locke (1998) argumenta que os homens nascem livres, isto é, com um poder natural de fazer o que bem entendem.

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 (LOCKE, 1998, p. 401).

Diferentemente de Hobbes, segundo Locke (1998), após o contrato que dá origem à sociedade política, cada indivíduo deve

permanecer com alguma liberdade. Se a liberdade é o que legitima a existência de um governo, ela também é, junto à propriedade e à vida, o que deve orientar o exercício do poder político. Dessa forma, precisamente pelo fato de os indivíduos manterem alguma liberdade após o estabelecimento do contrato social (ao contrário do que pensava Hobbes), Locke (1998) defendia que, em caso de desrespeito desses direitos por parte do governante, os governados teriam o direito de se revoltar contra ele. Trata-se da temática fundamental do direito à rebelião (ou da desobediência civil), que incluía o direito de pegar em armas e matar o rei (regicídio), como ato extremo para garantir a liberdade.

Outro autor fundamental na constituição desse modo liberal de se conceber a liberdade foi Benjamin Constant (1767-1830) que, em seu discurso “A liberdade dos antigos comparada com a dos modernos” (1819), distingue dois tipos de liberdade: a primeira, como participação política nos debates e nas decisões tomadas em assembleias, típica dos povos do passado (gregos e romanos), e a segunda, característica da era Moderna, como a ausência de interferência arbitrária do Estado, sendo a participação política limitada à eleição de representantes políticos. Diz ele:

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios (CONSTANT, 1980, p. 7).

Segundo o autor, nos dias atuais, a palavra liberdade quer dizer o direito de não se submeter àquilo que não for definido em lei, de não ser preso e maltratado por motivos de vontades arbitrárias; o direito de dizer a opinião e escolher o próprio trabalho; de ir e vir sem prestar contas;

de se reunir com outros indivíduos segundo suas inclinações e de influir sobre a administração do governo por representações e reivindicações, as quais a autoridade deve levar em consideração (CONSTANT, 1980).¹⁴

Para Constant (1980), um dos grandes incentivadores dessa independência individual do homem moderno é o comércio, pois ele reforça a autoestima do indivíduo, além de atender às suas necessidades. Comparada a essa concepção, a liberdade dos antigos era exercida de modo coletivo e direto, por meio do qual o povo deliberava nas praças sobre a guerra e a paz, tratados de aliança etc. Por outro lado, admitiam a submissão do indivíduo às autoridades estatais, tendo suas ações privadas sujeitas à vigilância, sem independência individual e de religião. Desconheciam, em resumo, a “liberdade dos modernos” que, na sua opinião, é assegurada pelo direito à representação política, isto é, a garantia de que os mandatários serão escolhidos pelo próprio povo.

Para justificar sua defesa do governo representativo, como compatível com a liberdade, Constant retoma, em parte, o argumento de Montesquieu (2000) sobre as repúblicas, qual seja, o de que a liberdade, compreendida como participação política ativa, já não é mais possível. Diferentemente de um cidadão grego ou romano da era pré-cristã, não dispomos de escravos para garantir o nosso sustento, estamos envolvidos com o comércio e com a nossa vida individual (da qual não estamos dispostos a abdicar), além do fato de as comunidades políticas de hoje se organizarem em grandes territórios nacionais e com enorme contingente populacional, o que inviabiliza, ou, pelo menos, dificulta bastante a participação contínua do cidadão comum. O que nos resta,

¹⁴Note-se que tais direitos constituem as garantias básicas do que se convencionou chamar contemporaneamente de “Estado de direito”, como se caracteriza, por exemplo, o caso brasileiro a partir da Constituição de 1988. No entanto, entre a lei e o fato, como se sabe, persiste um abismo: várias brasileiras e brasileiros, especialmente os mais vulneráveis (pobres, negros, mulheres, indígenas, presos etc.) tem seus direitos fundamentais cotidiana e sistematicamente violados, inclusive por agentes do estado, como as polícias civil e militar.

diria esse pensador, é a liberdade privada, concebida como segurança contra o abuso de poder, o que só pode ser assegurado, como se disse, por meio de um governo marcado pela representação política e pela separação de poderes. Percebe-se, aqui, algo muito curioso: como o liberalismo, em alguns casos (como em *Os artigos federalistas*) se confunde e se mistura com o republicanismo, em outros casos (como no de Hobbes e de Constant), mais evidentemente, disputa com ele o campo das ideias e nega a sua atualidade¹⁵.

Note-se que, apesar de poder se manifestar em relação à política, na liberdade dos modernos, o cidadão o faz por meio de reivindicações e principalmente através de seus representantes, tendo tempo para tratar de seus assuntos privados, sem a obrigação de participar de maneira ativa de cada uma das decisões da comunidade. Já a liberdade dos antigos, apesar de mais participativa, carrega em si o fardo de não terem resguardados os direitos individuais. Lembremos, por exemplo, Sócrates, o notório filósofo da Atenas democrática, que foi condenado à morte por um júri popular, sob as acusações de não crer nos deuses da cidade, introduzir o credo em novos deuses e ensinar doutrinas indevidas aos jovens que o procuravam (práticas que seriam, obviamente, toleradas em um sistema político liberal).

Constant, ao final de “A liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, conclui que o grande risco da Modernidade (além do despotismo e da privação da liberdade individual), é a apatia política dos cidadãos, que, cada vez mais interessados em seus assuntos particulares, descuidam do que fazem os seus governantes. O liberal francês defende, então, que a liberdade moderna precisa,

¹⁵Newton Bignotto (2003) faz uma análise crítica bastante interessante dos argumentos de Benjamin Constant a partir de uma perspectiva que na contemporaneidade tem-se chamado de neorepublicanismo. Cumpre salientar que esses argumentos são reformulados em outro texto fundamental da teoria política contemporânea, escrito por outro pensador liberal, Isaiah Berlin (2002), em “Dois conceitos de liberdade”, que, analogamente a Constant, fala em “liberdade positiva” e “liberdade negativa”.

minimamente, de algum grau da participação política dos cidadãos comuns, que devem fiscalizar os governantes no exercício de suas funções. Uma combinação entre os dois tipos de liberdade, argumenta Constant, seria o ideal para garantir ordem pública e liberdade individual. Mas, cumpre indagar: se ele está certo em relação às condições sociais da Modernidade, será que essa combinação é viável? Como limitar o individualismo crescente, uma tendência histórica da Modernidade e que estaria na base da apatia política, sem violar a própria liberdade individual?

O inglês John Stuart Mill (2017) é outro expoente fundamental da definição de liberdade. No clássico *Sobre a Liberdade*, escrito em 1859, ele argumenta sobre o direito do indivíduo de agir livremente, sem intervenções externas, defendendo a liberdade de se expressar sem coerção. O único caso no qual a intervenção sobre a liberdade se justifica é para impedir dano a outrem. Fora isso, a independência do indivíduo sobre sua vida é absoluta: sobre o seu corpo, suas crenças e opiniões, suas preferências e seu direito de associação.

O texto milliano representa, pois, um importante elogio da liberdade humana e de uma sociedade tolerante e plural (MILL, 2017). Quer dizer, de acordo com esse filósofo inglês, que podemos divergir dos nossos semelhantes em relação às suas opiniões, ao seu modo de vida, às suas escolhas etc.; podemos, inclusive, tentar convencê-lo e dissuadi-lo dessas escolhas, ideias, atitudes etc., mas não temos o direito de impedi-los de serem livres nessas três esferas, a não ser que eles estejam produzindo evidente dano a outro. “Nenhuma sociedade é livre, qualquer que seja a sua forma de governo, se nela não se respeitam, em geral, essas liberdades. E nenhuma sociedade é completamente livre se nela essas liberdades não forem absolutas e sem reservas” (MILL, 2017, p. 38).

Mill (2017) argumenta que a liberdade individual é de suma importância na construção do conhecimento (por meio da discussão livre de ideias) e na formação moral e cívica do indivíduo, promovendo benefícios para o indivíduo e para sua comunidade.

Como dito, na sua visão, a interferência só se justifica em casos excepcionais, quando a ação individual produz dano a outra pessoa. De qualquer forma, a questão não parece plenamente respondida: o que é o dano? Como constatá-lo? Ao proferir uma fala racista, por exemplo, eu estaria utilizando adequadamente do meu direito à liberdade de expressão, ou estaria produzindo dano a outrem? Falando apenas genericamente, Mill (2017) reconhece que nem sempre as pessoas fazem um uso adequado das suas liberdades, mas ele entende que cabe à opinião pública, a crítica das ações que abusam da liberdade, contra falas ofensivas e caluniosas; não ao Estado, que não teria o direito de proibir um discurso dessa natureza.

Além disso, a interferência sobre a liberdade do indivíduo é também justificada quando ele ignora os efeitos de suas escolhas morais. Mill (2017) pensa, aqui, em casos de indivíduos que não são capazes ainda de agir racionalmente e com responsabilidade, como as crianças, mas também os “povos selvagens”. Vê-se como, no contexto do Império inglês oitocentista, a defesa liberal milliana de liberdade encontra uma outra limitação: os preconceitos etnocêntricos de sua própria filosofia contra as culturas distintas dos povos ditos civilizados (da Europa Ocidental e do Norte da América). Para esses casos, Mill (2018) entende que um governo despótico pode ser bastante funcional, inculcando na população a virtude política mais básica, qual seja, a obediência. Como se vê, seu pensamento progressista e liberal ia ao encontro da atuação

do Império Britânico da época, legitimando a colonização de novos territórios e culturas¹⁶.

Dentro desses limites e em relação aos povos civilizados que não deveriam viver tutelados, Mill (2017) propõe a organização da sociedade em termos do pluralismo democrático, no qual, como se disse, a opinião pública esclarecida serviria como contrapeso a eventuais excessos dos indivíduos. Para ele, o maior risco das sociedades contemporâneas não é o do excesso de liberdade, mas da limitação silenciosa da individualidade, o que outro liberal do século XIX, o francês Alexis de Tocqueville (2019) chamou de tirania da maioria, quer dizer, a imposição e restrição da liberdade individual por meio da “voz” da sociedade (com seus padrões, preconceitos etc.). Essa nova forma de tirania, para esses autores, estaria associada à paixão dos modernos pela igualdade de condições, que vê qualquer diferença entre os indivíduos como sinônimo de privilégio.

Contra essa nova ameaça, Mill (2017) clamava por uma sociedade liberal e democrática: liberal, pois garantia os direitos fundamentais a todos (incluindo mulheres, pobres, e eliminando a escravidão, condenada por ele mesmo quando aplicada aos ditos “povos selvagens”) e democrática, dado que deveria procurar ampliar os espaços de participação política, para além apenas do momento eleitoral.

Em *Considerações sobre o governo representativo*, Mill (2018) discorre sobre as funções do governo, afirmando que elas estão associadas ao desenvolvimento intelectual e moral do indivíduo. O melhor governo é aquele que, em resumo, melhora o seu povo, o que, no caso de povos civilizados, poderia ser mais bem realizado a partir da participação de cada cidadão na esfera pública. Um governo representativo de tipo democrático, marcado, pois, por direitos

¹⁶Sobre os preconceitos, práticas e juízos etnocêntricos do pensamento liberal dos séculos XVIII e XIX, sugerimos, mais uma vez, a leitura do livro de Domenico Losurdo (2006).

políticos ampliados, ainda que diferenciados, tendo em vista o grau de escolarização de cada um (em função do peso variável de cada voto, tal como ele propõe).

Para Mill (2018), a participação política não serve apenas para garantir os direitos individuais (contra a ameaça de um poder arbitrário), mas também para desenvolver moral e intelectualmente o indivíduo. Tal como um músculo que, nunca exercitado, acaba atrofiando, a pessoa que se vê proscrita do mundo público se degenera, ou, antes, nunca se desenvolve. Ao ser incluída, o fato de ter de debater e deliberar junto a seus concidadãos faz com que ela amplie o seu leque de capacidades e aptidões.

Assim, se temos, na figura antes vista de Locke, um exemplo de um liberal oligárquico e escravagista, temos também, nessa mesma tradição (no caso de Mill), um exemplo de como o liberalismo se tornou, com o passar do tempo, democrático e inclusivo – o que evidencia o que dissemos no início deste capítulo a respeito da heterogeneidade das tradições de pensamento político.

Percebe-se, de qualquer forma, a despeito dessas nuances e especificidades, como todos os autores aqui avaliados (Locke, Montesquieu, Constant, Mill) partem de uma concepção de liberdade como não-interferência, concepção que, como se viu, remonta, curiosamente, a um pensador não tipicamente liberal (Hobbes). Há que se fazer algumas considerações críticas a essa concepção que está entranhada na tradição liberal.

A primeira coisa a ser dita é como a liberdade pode ser pensada como um atributo individual, mas não coletivo. Ou seja, no limite, seria possível, em uma mesma sociedade, existirem pessoas livres e outras não. Talvez, por isso, essa tradição, na sua versão mais clássica, não tenha se colocado contra, e em alguns casos, até a favor da privação

de liberdade, como em relação aos negros escravizados, indígenas e às mulheres.

Além disso, a concepção liberal não consegue dar uma resposta satisfatória a respeito dos limites da liberdade individual, como no caso do conceito de dano, proposto muito genericamente por Mill e que seria um critério insuficiente ou problemático para lidar com problemas políticos concretos da atualidade, como os chamados “discursos de ódio”. Por fim, parece que a liberdade definida pelos liberais abstrai as condições reais dos indivíduos, por exemplo, no que tange ao acesso aos bens materiais e às oportunidades de vida. Em uma sociedade profundamente desigual, no que diz respeito à distribuição das riquezas, por exemplo, seria possível a liberdade de todos? É o que trataremos na próxima seção.

2.4 Propriedade privada: trabalho e desigualdades

Para iniciar este último tópico, começamos com uma breve explicação da origem do termo propriedade, recorrendo a algumas noções prévias do que é o direito. O conceito de direito obteve várias modificações no decorrer da história. O primeiro, do jurista romano Eneu Domício Ulpiano (150-228 d. C), propõe o direito (*ius*) como uma garantia que apenas a justiça pode fornecer. Desta maneira, é papel do juiz oferecer o que é mais justo e de direito de cada cidadão.

Para além dessa noção, existe também o conceito de direito com um forte vínculo a coisas materiais ou, como chamado pelos romanos, *dominium*. Os debates entre teóricos da Antiguidade e da Idade Média renderam várias definições, algumas delas em torno da junção de ambos os termos *ius* e *dominium* e, até esse momento, a noção de

ius dominium esteve fortemente atrelada à de bens materiais. Durante a Idade Média, o jurista Francisco Accursio (1182-1263) apresenta *dominium* ou direito à propriedade, como aquilo tudo que é próprio de um sujeito, que pode lhe ser retirado, seja algo objetivo ou subjetivo. No mesmo período, o pensador Jean Gerson (1363-1429) aponta para uma construção do *ius dominium* mais abrangente, uma junção do conceito de propriedade ao direito natural, que leva à definição do direito à propriedade de bens materiais e da própria vida.

Na Modernidade, devemos destacar, pelo menos, três autores fundamentais na tradição liberal para pensar a questão do direito à propriedade: John Locke, Adam Smith e John Stuart Mill. Como comentam Yara Frateschi, Flamarion Caldeira Ramos e Rúrion Melo (2012), Locke fundamenta sua teoria da propriedade na doutrina do direito natural (o jusnaturalismo). Para ele, a razão é uma ferramenta capaz de conceber ideias e a relação entre elas. Dentre essas ideias, está incluso o direito natural, que permite ao sujeito compreender noções como trabalho, pessoa e propriedade. Desta forma, o indivíduo possui a ideia de que ele é proprietário de determinados bens, sendo um deles a sua própria vida. Ao passo que o sujeito entende o seu corpo como propriedade dele mesmo, compreende também que, ao exercer trabalho sobre a natureza, ele cria algo novo que lhe pertence.

O direito à propriedade é nessa medida estabelecido pela simples consideração das relações internas existentes entre as ideias de pessoa, trabalho e propriedade, relações tão necessárias quanto 2 e 2 são 4. Também para Locke as relações matemáticas são um modelo de racionalidade. E, na medida em que obedece a esse modelo, o direito natural pode ser perfeitamente estabelecido e conhecido pela razão (FRATESCHI; RAMOS; MELO, 2012, p. 113- 114).

Locke (1998) afirma que tudo que está na Terra ou na natureza é de bem comum para o gozo de toda a humanidade (dado a ela por Deus).¹⁷ Nessa situação original e edênica de abundância, o homem interage com a natureza, por meio do trabalho, transformando-a.

Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade (LOCKE, 1998, p. 42).

Corpo e bem natural se misturam, por conseguinte, por meio do trabalho, criando algo que inexistia anteriormente e passa a ser propriedade daquele que labora. No entanto, só é direito dele aquilo que seja necessário para sua sobrevivência na Terra, visto que tudo que está na Terra deve ser suficiente para a sobrevivência de todos, diz Locke. Caso o plantio e a colheita de um homem excedam o necessário para sua sobrevivência, esse sujeito perderia, a princípio, segundo a lei natural, o direito de uso daquela terra, pois faz um uso irracional dos bens concedidos aos homens por Deus (a mercadoria produzida por ele, não poderia ser totalmente consumida e pereceria com o tempo). Assim, imagina Locke, caso a ambição individual fosse contida, seria possível o sustento de todo e qualquer homem vivo na Terra.

Como cada homem tinha o direito a tudo em que podia aplicar o seu trabalho, não tinha a tentação de trabalhar mais do que para o que pudesse usar. Isso não deixava espaço para controvérsia quanto ao título, nem para usurpação do direito dos outros. A

¹⁷Note-se como esse tipo de pensamento é antropocêntrico, isto é, concebe toda a vida no planeta em função dos interesses do ser humano. Essa característica, contudo, está longe de ser um traço exclusivo da obra lockeana, sendo comum a praticamente todo pensamento político ocidental. Esse ponto é particularmente importante para compreender a força do "especismo" na cultura ocidental, entendendo pelo termo o preconceito que legitima o sofrimento e a exploração de todos os animais não humanos (SINGER, 2010).

parte que cada um talhava para si era facilmente reconhecível; era tão inútil quanto desonesto talhar uma parte grande demais ou tomar mais que o necessário (LOCKE, 1998, p. 49).

Locke (1998) afirma que nada na Terra deve limitar a liberdade do homem, a não ser os limites da própria lei natural e as leis estabelecidas por um governo civil que, por meio do consenso, pode criar leis que limitem as ações do homem. Poderíamos, então, nos perguntar: como surgiram as desigualdades entre os homens? Elas estão de acordo com o direito natural? A resposta lockeana é bastante ambígua: por um lado, ele diz que cada um só deve desejar aquilo que necessita e qualquer acumulação de riquezas viola a “razão de ser” do estado de natureza, impedindo que os demais gozem dos bens da Terra dados por Deus. Por outro lado, com a invenção da moeda, uma convenção social, a acumulação de riquezas passa a ser viável e aceita, na medida em que se pode trocar mercadorias perecíveis por ouro ou prata (não-perecíveis). Nesse sentido, em um contexto de escassez, um indivíduo pode legitimamente acumular ilimitadamente as riquezas produzidas pelo seu trabalho, mesmo que isso crie dificuldades para que os outros membros da sociedade possam também ter acesso às riquezas.

Como argumenta Frateschi, previamente a Adam Smith, Locke já havia feito uma análise “liberal” de como o mercado e a economia mundial se organizavam. A preocupação se dava no ponto da produção e acumulação de bens e produtos, tanto no nível micro (referente ao indivíduo), quanto no nível macro (dos países). Pensando nisso, Smith teoriza sobre o desenvolvimento da economia e o livre mercado. A sua teoria econômica se fundamenta em uma análise da moralidade, razão e dos sentimentos humanos. Em *Teoria do Sentimento Moral*, escrito em 1759, Smith alega que o fim último da natureza humana é o da própria preservação. Para isto, o homem vive em uma linha tênue entre sua

moralidade e seus sentimentos, os quais podem ser divergentes em determinados momentos. Para que seja possível ordenar os sentimentos do homem, é necessário que haja uma economia equilibrada e que sane as necessidades humanas. Em *As Riquezas das Nações*, texto de 1776, Smith demonstra ser inviável separar a riqueza da nação do bem-estar dos indivíduos nela inseridos. O sujeito, por meio da busca por sua sobrevivência individual, realiza um papel importantíssimo na economia nacional, ou seja, ao acumular propriedades e riquezas, ele aumenta o valor do produto da economia de seu país. A valorização do produto e o aumento de riquezas advêm, assim, da produtividade de cada sujeito, e a produtividade se realiza por meio da divisão do trabalho. A *mão invisível* do mercado é, então, o moto-contínuo da sociedade. A busca pela preservação e enriquecimento constituem a economia mundial, e o que mantém as nações prosperando são os desejos de ganho do próprio indivíduo. Cumpre destacar como a ideia de sujeito auto-interessado, desejoso de bens materiais, é aqui naturalizada, isto é, tomada como uma condição inata e permanente nos seres humanos, tanto em Locke, quanto em Smith. Mais do que isso: para esse último autor, o desejo de ganho de cada indivíduo promove a prosperidade de toda a sociedade¹⁸.

Por último e não menos importante, vejamos Mill, aqui já mencionado em relação ao debate sobre a liberdade. Diferente de muitos outros liberais, Mill (2017) foi o precursor do liberalismo igualitário¹⁹, pois buscou percorrer um caminho de propostas voltadas para solucionar desigualdades econômicas no mundo. Embora

¹⁸Uma referência crítica a respeito desse aspecto da tradição liberal pode ser encontrada no livro de C. B. Macpherson (1979), que procura elaborar uma concepção de democracia que não esteja fundamentada nesse “indivíduo possessivo” do capitalismo e do liberalismo, mas nos laços de solidariedade constituídos pela participação popular.

¹⁹O liberalismo social ou igualitário tem no século XX importantes desdobramentos nas obras do economista John Maynard Keynes (principal referência para a construção dos chamados Estados de bem-estar social) e do filósofo John Rawls (nome fundamental para o debate sobre a justiça na contemporaneidade).

defendesse a legitimidade do direito individual à propriedade privada, entendia que a economia capitalista deveria ser corrigida quando resultasse em grandes disparidades sociais.

O filósofo considera a distribuição atual das propriedades como injusta, já que são reguladas pelos homens, e não por um juiz imparcial sobre a questão (MILL, 2017). Os indivíduos propõem leis arbitrárias em busca de seus próprios benefícios, deixando grande parte da sociedade na miséria. Ele alega que a propriedade privada, que advém da força de trabalho de muitos, ao final de sua produção, dificilmente retorna ao verdadeiro produtor, e sempre volta ao empregador, que se delicia das riquezas que resultaram do trabalho exercido por outros. Desta maneira, para Mill (2017), seria dever do Estado intervir sobre a economia para corrigir os efeitos negativos do modo de acumulação capitalista. Como proposta, ele afirma que é papel do Estado promover auxílio para aqueles que mais necessitam, reservando parte de seu capital no fomento a atividades rurais ou fornecendo terras para famílias pobres se estabilizarem financeiramente.

Assim, se, em Locke e Smith, podemos encontrar uma linhagem tipicamente proprietarista do liberalismo, segundo a qual o direito individual à propriedade é justo e deve ser preservado de qualquer interferência, em Mill, encontramos uma versão do liberalismo que poderíamos caracterizar como igualitária, segundo a qual esse direito deve ser conciliado com a justiça social. Para Mill (2017), o conflito em torno da igualdade (incluindo, especialmente, as posses das riquezas socialmente constituídas) constitui um problema político de primeira grandeza e caberia ao Estado e às elites políticas, instruídas e dirigidas em prol do bem comum, criar leis e instituições políticas para controlar e corrigir os problemas sociais produzidos pela economia capitalista.

Diferentemente do pensamento de Locke e Smith, o pensamento milliano se forma no contexto do capitalismo industrial do século XIX, marcado, sobretudo, pelo conflito entre trabalhadores assalariados e empregadores e capitalistas (inclusive sua proposta de diferenciar o peso dos votos segundo o grau de escolaridade dos eleitores reage, precisamente, à necessidade de se mediar o conflito entre patrões e empregados, dando mais poder de decisão às elites intelectuais). A miséria do povo, contrastada com a vida luxuosa das elites, causa revolta e, inclusive, serve de combustível para os conflitos sociais e para o socialismo que se forma e cresce no século XIX. Como veremos no quarto capítulo, a partir do final do século XVIII, em especial com a Revolução Francesa, a questão social (da distribuição das riquezas e das oportunidades) passa a ser um tema central do debate político, avaliado não apenas pelo liberalismo igualitário de Mill, mas também pelos pensadores da tradição socialista, que, então, se forma e que, diferentemente do primeiro, questiona os fundamentos da ordem liberal (ou burguesa, como se denomina à época), dentre eles a propriedade privada e a própria necessidade de um Estado.

Referências bibliográficas

BERLIN, I. **Dois conceitos de liberdade**. In: HARD, H.; HAUSHEER, R. (Orgs). Estudos sobre a humanidade. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

BIGNOTTO, N. República dos antigos, república dos modernos. **Revista USP**, São Paulo, n. 59, p. 36-45, 2003.

CONSTANT, B. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais, 1980.

FRATESCHI, Y.; RAMOS, F.; MELO, R. **Manual de Filosofia Política**. Editora Saraiva, 2012.

HOBBS, T. **Leviatã**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

LOSURDO, D. **Contra-História do Liberalismo**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2006.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. De Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MADISON, J.; HAMILTON, A.; JAY, J. **Os artigos federalistas** (1787-1788). Edição Integral. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

MERQUIOR, J. G. **O liberalismo, antigo e moderno**. 3. ed. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.

MILL, J. S. **Sobre a liberdade**. Sobre a sujeição das mulheres. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. **Considerações sobre o governo representativo**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000.

PETTIT, P. **Republicanism**: uma teoria sobre la libertad y el gobierno. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999.

SCHWARCZ, L.; STARLING, H. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCOVILLE, E. H. M.; OLIVEIRA, G. B. As contribuições e o pensamento de John Stuart Mill na economia. **Revista FAE**, v. 17, n. 1, p. 80-95, jan./jun. de 2014.

SINGER, P. **Libertação animal**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SKINNER, Q. **Liberdade antes do Liberalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

STRAUSS, L. **História da Filosofia Política**. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

TOCQUEVILLE, A. de. **A democracia na América**. Edição Integral. São Paulo: Edipro: 2019.

Capítulo 3

O republicanismo

Neste capítulo, trataremos de uma tradição política que se desenvolveu e produziu desfechos práticos na Modernidade, mas cujas origens remetem à Antiguidade, isto é, à era pré-cristã. Assim, historicamente, o republicanismo é uma tradição anterior ao próprio liberalismo e há quem pense este último como uma espécie de remodelagem do primeiro às condições da Modernidade (KALYVAS; KATZNELSON, 2008).

Em geral, quando a palavra “república” é dita, imaginamos uma forma de governo oposta à monarquia, e não imaginamos que esse termo está associado a uma concepção filosófica mais profunda e ampla, para a qual o que é “público” deve prevalecer em relação ao resto. Os desfechos do republicanismo podem ser reconhecidos em diversos momentos da história, já mencionados neste trabalho, como a Revolução Gloriosa (1886), a Independência dos Estados Unidos (1776), a Revolução Francesa (1789), e até mesmo o fim do período imperial brasileiro (1889), entre outros. Além disso, certamente, os ideais republicanos influenciaram, de maneira distinta e com intensidade diferente, alguns pensadores ligados às outras tradições de pensamento político, como o liberalismo de John Locke e dos “pais-fundadores” dos Estados Unidos da América, ou o socialismo, nos textos do jovem Marx. Nosso objetivo, aqui, mais limitado, é esclarecer minimamente as características e influências exercidas por essa tradição, ainda muito pouco conhecida do grande público no Brasil.

3.1 Origens, formação e transformação

O termo “república” tem sua origem no termo latino *res publica* e é de difícil tradução, normalmente sendo compreendido como sinônimo de “coisa pública”, ou seja, aqueles princípios e bens que pertencem e devem organizar toda comunidade. Em geral, quando se fala na “república”, a primeira coisa que nos vem à cabeça, como já foi dito, é um sistema político distinto da monarquia, eletivo (isto é, não hereditário). Entretanto, até o século XVII, pensadores e políticos republicanos compreendiam que a figura do rei e a própria nobreza não eram necessariamente incompatíveis com o ideal republicano. Como nota Renato Janine Ribeiro (2008, p. 11): “A monarquia já foi a antagonista da república, mas não entenderemos nada dessa última se continuarmos a opô-las. Hoje, há monarquias que respeitam mais a lei do que regimes que se dizem republicanos, mas são ditaduras”.

De um modo geral, a república diz respeito a um princípio político de acordo com o qual o que deve predominar é o interesse público, visto como algo prioritário e superior aos interesses individuais. Nela, as virtudes (*virtú*), compreendidas como as qualidades que um indivíduo deve ter para ser um cidadão, são condição fundamental à ordem social e consistem em antepor o bem da comunidade contra o individualismo, o egoísmo, a descrença no bem comum, todos eles fontes de corrupção da política (outro tema fundamental do republicanismo, tratado adiante).

Podemos compreender que os pilares fundamentais da ideia de república surgem a partir da democracia ateniense (a *pólis*) e, especialmente, de Roma, sob a nova forma de poder instituída após a derrubada da monarquia, no ano de 509 a.C. A implementação deste novo modelo político contou com a fundação do Senado, o órgão de

maior poder político, cujas ações dependiam das deliberações de seus integrantes, representantes das famílias mais ricas de Roma.

Nesse contexto, uma das figuras mais importantes foi o político e filósofo Marco Túlio Cícero, que, de acordo com Norberto Bobbio (1998), ressaltou a necessidade da virtude cívica e a conformidade das ações individuais com uma lei comum, que é o modo pelo qual uma comunidade afirma a justiça. Cícero defende a necessidade de sacrifícios individuais em nome da pátria (RAMOS; MELO; FRATESCHI, 2011). O cidadão-ideal desse período é, portanto, o soldado, que sacrifica sua própria existência em prol da defesa e da integridade de sua comunidade política, entrando para a história ao obter a glória. Para esse filósofo romano, o amor à pátria é considerado um dever incondicional de reconhecimento pelo lugar do qual recebemos nossa identidade, nossos costumes e a nossa língua.

Este princípio republicano, criado na Grécia e aperfeiçoado por Roma, perdurou durante a Idade Média. Ainda de acordo com Bobbio (1998), entre o fim do Império Romano e o início da Idade Moderna, os princípios republicanos se mesclaram com os mandamentos cristãos, através do conceito da virtude cívica e de justiça nas pequenas comunidades da Europa. Durante a Idade Média, uma nova concepção política se eleva, a chamada *respublica christiana* (república cristã), na qual a ordem e unidade da sociedade cristã eram mantidas sob a coordenação de dois poderes principais: a Igreja e o Reino, poderes instituídos por Deus para manter a paz e a justiça na Terra. A tradição republicana antiga foi, em suma, apropriada e modificada para se conformar aos novos tempos, nos quais a esfera pública deixa de ter o encanto que tinha outrora, quando comparada ao reino dos céus.

Na Idade Moderna, o republicanismo é recuperado e atualizado, de forma secularizada, com uma revalorização do ser humano e

de suas faculdades (como dissemos no capítulo 1). Com fortes inspirações humanistas e influenciados pelos conceitos dos antigos, autores como Francisco Petrarca (1304-1374), Leonardo Bruni (1370-1444) e Maquiavel (1469-1527) enfatizam a importância dos valores que nortearam os governos antigos e seus cidadãos livres, como a participação política dos cidadãos, a igualdade perante a lei, a liberdade política etc. Em longa, mas esclarecedora passagem, Lynch e Cassimiro (2020) resumem o ideal republicano recuperado na Modernidade:

Criada a partir da herança aristotélica por romanos como Políbio, Cícero e Tito Lívio, a linguagem do republicanismo cívico havia sido recuperada na Renascença por autores como Maquiavel e Guicciardini na Itália, e depois por Harrington e Sidney na Inglaterra. Os republicanos vituperavam a tirania e cogitavam das formas porque poderiam organizar uma comunidade política a partir do ideal da república romana. Como os antigos, aproveitando a experiência da história, mestra da vida, os republicanos acreditavam que deveriam viver sem sombra de poder arbitrário. A liberdade dependia da participação dos cidadãos nos negócios públicos, da ausência de impedimentos externos e da submissão de todos às leis da república. Recuperaram assim o apreço pela virtude cívica e o compromisso com a vida ativa, com seus atributos de frugalidade, patriotismo e integridade. Recuperaram também o ideal da constituição mista como a única própria para limitar e balancear o poder, submetendo os governantes ao império da lei (...). Adequadamente assegurado por um governo misto de monarquia, aristocracia e democracia, o regime republicano equilibrava o desejo dos governantes em oprimir com o desejo dos governados de liberdade, permitindo que o conflito político se desenrolasse sem risco de subversão. A corrupção seguia como o principal elemento de corrosão da virtude da república, provocada pela prevalência do particularismo sobre o bem comum, quase sempre manifesto pela vontade irrefreável de

poder dos poderosos. Daí porque o combate ao luxo e o amor à frugalidade, pelos exemplos, pelo culto religioso e pela educação cívica e militar, deveriam ser incentivados continuamente a fim de manter os cidadãos dentro do círculo da virtude e da solidariedade (LYNCH; CASSIMIRO, 2020, p. 2-3).

Assim, tanto na Itália renascentista, quanto na Inglaterra do século XVII, com os críticos do absolutismo real, o republicanismo é retomado, na era Moderna, como uma tradição fundamental para a organização livre da vida social. Outro marco do republicanismo moderno foi, como já dito, a fundação dos Estados Unidos da América. De acordo com o *Dicionário de Política*, organizado por Bobbio (1998), como a república é compreendida como expressão de uma relativa igualdade (daqueles considerados cidadãos), em uma monarquia, este princípio não estaria totalmente consumado, pois, nele, há uma desigualdade estrutural em benefício da nobreza. Além da desilusão com a monarquia por parte dos norte-americanos (em relação ao seu primeiro inimigo, a Inglaterra), os primeiros cidadãos estadunidenses chamaram o novo Estado de república, por não existir ali este poder monárquico, por haver um sistema representativo limitado e indireto, no qual os cidadãos elegem representantes regionais e há uma separação de poderes do Estado baseada em um sistema de equilíbrio mútuo²⁰. Seu funcionamento, a partir de uma delimitação das esferas dos estados e da União, constituía uma república plural e subdividida, cuja vontade da federação era resultado de uma conformidade entre os Estados. De

²⁰Como dissemos no capítulo 2, na visão dos fundadores d'*Os artigos federalistas* uma república federativa marcada por certa autonomia aos entes federados e por um governo representativo era uma forma de governo melhor do que a democracia popular dos antigos, mais suscetível a crises. Este é um texto que por muitos foi compreendido como uma obra da tradição liberal, mas que, de fato, mistura ideias liberais com o ideal republicano. Importa lembrar também que, originalmente, os revoltosos das treze colônias não tinham a pretensão de se separar do Império Britânico, mas apenas refrear a voracidade fiscal da Coroa. Sobre esse processo histórico e suas ideias, ver: Bailyn (2003); Starling (2013).

qualquer forma, a partir da Revolução Americana, a república passa a designar (diferentemente da era clássica e medieval) uma forma não ou mesmo anti-monárquica e eletiva de organização do poder.

Em seguida aos Estados Unidos, foi a vez de a França instituir também sua república. Antes do processo da Revolução Francesa (1789), a burguesia reivindicava à Corte uma solução para a crise econômica que pairava sobre o país (e que produzia terrível desigualdade, miséria, fome etc.) e uma amplitude nos direitos e participação política. Porém, não obtendo resposta, iniciaram o processo de Revolução, com o objetivo de romper com os laços do sistema anterior (o *Anciën Regime*) e instaurar um governo que atendesse às suas reivindicações. Inicialmente, o fim do regime monárquico não era o objetivo dos revolucionários, mas, após a queda da Corte, eles fundaram, em 1793, uma república “una e indivisível”, que proclamava a universalidade dos cidadãos e a impossibilidade de divisão da vontade deliberada no corpo legislativo (inspirados no princípio da soberania popular e indivisa de Rousseau, que veremos adiante).

As mulheres foram, contraditoriamente, excluídas desses direitos, como denunciou acertadamente Olympe de Gouges (1748-1793), uma republicana condenada à guilhotina pelos líderes da Revolução, como Jean-Paul Marat (1743-1793) e Maximilien de Robespierre (1758-1794). Enquanto a república dos Estados Unidos rejeitava uma soberania una, delimitando os poderes entre os estados e União e constituindo um governo descentralizado, a França optou justamente por uma república unificada. Um dos possíveis determinantes desta diferença entre as duas repúblicas talvez seja a extensão territorial de ambas, sendo muito mais coerente um governo uno em um Estado Nacional menor como o da França do

que nos Estados Unidos, com dimensões continentais e com grandes diferenças culturais entre os estados (além do já mencionado receio dos cidadãos estadunidenses contra um poder central, após décadas de luta violenta contra o poder da Coroa britânica).

Casos semelhantes de instituição de governos republicanos ocorreram na América Latina, como o processo de Independência das colônias espanholas. Lideradas pelos filhos de europeus nascidos no Novo Mundo (os chamados crioulos), como Simón Bolívar (1783-1830), o resultado foi a criação de inúmeras repúblicas no século XIX, como, por exemplo, Argentina, Uruguai, Chile etc. (na realidade, longe do ideal bolivariano, que buscava fundar uma única e grande república a integrar todos os territórios libertados do domínio espanhol).

Aproximadamente um século depois da Revolução Francesa, foi proclamada, na ex-colônia portuguesa das Américas, a República (1889), a maior monarquia, até então, do Novo Mundo. Cabe lembrar também que a reivindicação por um governo republicano no Brasil não era coisa tão nova, sendo parte do ideário de algumas revoltas regionais nas décadas anteriores. Entre os militares brasileiros, expoentes do movimento da Proclamação da República (apoiados, então, pelos donos de escravos que se revoltaram contra o rei por conta da Abolição, em 1888), o republicanismo foi adotado por esse grupo social mais por conveniência e por influência do positivismo, doutrina advinda através dos escritos do francês Auguste Comte. O fim da monarquia no Brasil significava, para os positivistas, algo bem mais profundo do que a instauração de um regime republicano (que teoricamente teria o objetivo de ampliar as liberdades e a participação política). Até porque, logo após a Proclamação, instaurou-se uma ditadura militar conhecida como República da Espada (1889-1894), e após ela, um período chamado posteriormente de República Velha

(1894-1930), marcado por forte controle oligárquico por parte dos dirigentes dos estados mais importantes do país. A participação eleitoral, por exemplo, não foi incrementada com o início de nossa República, mantendo-se, essencialmente, nos mesmos e baixíssimos níveis do Império (devido à exclusão das mulheres e dos analfabetos). De acordo com Torres (2017), o fim da monarquia significava, para os positivistas, não apenas um novo sistema de governo:

Negava-se no império do encanecido imperador, não um sistema político, não um regime como tal, mas todo um mundo de valores culturais em que a figura majestosa do velho monarca não era senão o símbolo visível. A república não era apenas, propriamente, a expressão de uma “forma de governo”, mas de uma visão da vida. Era a vitória do futuro sobre o passado, da ciência sobre a religião, do homem sobre Deus. Não nos esqueçamos de que, para o conceito positivista de república, o essencial não era a eletividade do chefe de estado (o que, convém assinalar, não aceitavam os positivistas ortodoxos), mas o fato de não ser ele hereditário, considerada a transmissão na linha do sangue, como expressão do direito divino, ou, pelo menos, de uma origem divina da autoridade (TORRES, 2017, p. 296).

Vê-se, portanto, como a ideia de república, que remonta originalmente à experiência antiga grega, foi diversamente mobilizada e apropriada ao longo da história, constituindo-se em um elemento fundamental não apenas na história das ideias políticas modernas, mas também na história das instituições políticas de diversos povos. Passaremos, a seguir, à análise de alguns dos principais pensadores da tradição republicana: primeiramente, de autores situados na Antiguidade clássica, para, em seguida, abordar dois nomes do republicanismo moderno.

3.2 A ideia de república em Platão, Aristóteles e Cícero

Platão é conhecido por ter escrito *A República* (376 a.C.), livro redigido em forma de diálogo. A obra é dividida em dez partes ou livros, cada um deles com a pretensão de formular questões sobre a política e a sociedade, para chegar a um ideal de vida coletiva, isto é, uma *politeia*, termo grego traduzido posteriormente para o latim como *res publica* (que significava originalmente menos uma forma de governo e mais um regime constitucional orientado para o interesse público). Todos envolvidos no diálogo, principalmente Sócrates, buscam encontrar uma definição racional de *justiça*. A complexidade da obra platônica não nos permite, aqui, resumir em poucas palavras uma definição final do que, então, seria o seu ideal de república. De qualquer forma, é certo que esse ideal estava ligado a uma concepção de organização social de caráter aristocrático, mas que, diferentemente das aristocracias até então existentes, os “melhores” (*aristoi*) seriam definidos pelo seu saber e seu compromisso com a verdade, e não em função de suas riquezas, como costumemente ocorre em sociedades aristocráticas. Essa concepção platônica fundamenta também a ideia de um rei-filósofo, isto é, o governante máximo dessa comunidade, dado que é orientado pela busca da verdade. A subordinação dos indivíduos (divididos, desde o nascimento, em grupos sociais distintos) ao interesse coletivo – definido racionalmente e em conformidade com o Bem – é também outra marca da *politeia* platônica.

Assim como Platão, Aristóteles também discorreu sobre o tema. Aluno da Academia de Platão por aproximadamente uma década, Aristóteles, no livro *A Política*, trata também desse regime ideal (a *politeia*). O estagirita concorda com seu mestre que o melhor

governo é o governo “dos melhores”, isto é, a aristocracia. No entanto, a virtude a ser buscada neste regime não pode ser a riqueza, já que alguns sujeitos podem agir arbitrariamente para conquistar seus bens (além disso, a riqueza não é um bem em si, mas apenas um meio para outros bens).

Porém, nesse regime ideal, existe ainda a necessidade de uma economia que envolva dinheiro e envolva o comércio. A proposta de Aristóteles é, portanto, que alguns sujeitos possam desfrutar dos bens e dos prazeres da *pólis*, já que, em muitos momentos, serão responsáveis pela atividade política e também por sua segurança. Assim, é preciso que outra parcela da população seja de “não-livres”, ou de “semi-livres”, posto que responsáveis pela subsistência de todos. Vê-se, portanto, como o ideal republicano (assim como o liberalismo), em sua origem, previa a escravidão, vista pelo filósofo de Estagira como um fato natural. Para Aristóteles, há alguns povos que nasceram para ser escravizados, ao passo que outros, como os gregos, nasceram para a vida livre, para se autogovernar.

Outra característica dessa *politeia* aristotélica é ser organizada em uma cidade pequena, já que nesta é mais fácil de se manter a ordem. Cidades grandes, apesar do maior poder bélico e uma maior circulação de dinheiro, tendem a perder o controle sobre seus territórios. Circunscrita em uma pequena comunidade de iguais, que deveriam ter, acrescenta o estagirita, costumes semelhantes a fim de fortalecer os vínculos comuns.

A república aristotélica, tampouco, se confunde com a forma de governo corrompida das massas, ou da maioria, isto é, a democracia. Ao contrário, a república é marcada pela moderação, e não pelos excessos da plebe, ainda que, como a democracia, seja caracterizada igualmente pelas liberdades dos cidadãos.

O filósofo e político romano Cícero contribuiu também de modo decisivo para a construção do ideal de república na Antiguidade. Para ele, a república gira em torno de um valor, que é a abdicação do bem-estar individual pelo bem da pátria. Deste modo, a concepção estoica de Cícero acerca dos prazeres e dos desejos individuais é de que eles são frutos do egoísmo e da irracionalidade (o que é bastante diferente do senso comum moderno, na qual o indivíduo se pensa no direito de satisfazer os seus desejos). Para o escritor, a virtude pública, ou seja, a presença nas decisões nos debates e na construção da comunidade, deve vir em primeiro lugar, visto que a pátria é o lugar que nos forma.

A República é coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum (CÍCERO, 2019, p. 35-36).

Apoiando-se em Aristóteles e definindo a república como um regime misto, Cícero (1985) assevera que, nela, as qualidades de cada uma das formas originais de governo (monarquia, aristocracia e democracia) estão mescladas, já que cada uma dessas, por si, não é capaz de construir uma sociedade minimamente agradável. Um grande exemplo desta mistura de formas de governo é a república romana, que, em seus melhores dias, foi capaz de trazer à tona os melhores princípios de cada regime: a unidade da monarquia, a excelência da aristocracia e a liberdade dos cidadãos na democracia. Sobre a obra ciceroniana, Yara Frateschi (2012) resume:

As concepções políticas encontradas em *Da República* estabelecem alguns princípios fundamentais do ideário republicano: a manutenção da comunidade política depende da coesão de seus membros, alcançada pela participação numa forma de ação coletiva em defesa do bem público; a base dessa coesão é o patriotismo e a dedicação ao bem comum; o bem comum é assegurado com uma arquitetura constitucional, o governo misto, capaz de dar expressão aos interesses comuns; a igualdade de todos os cidadãos perante a lei garante a liberdade dos cidadãos e da comunidade; a comunidade política está sustentada na virtude de seus cidadãos, que deve se efetivar na atividade pública; as virtudes dos cidadãos são desenvolvidas e aperfeiçoadas quando exercitadas no interior de instituições que promovam a efetiva participação política; e a atividade cívica forma o espírito público sobre o qual se fundamenta a liberdade política (FRATESCHI, 2012, p. 85).

Muitos pensadores, na Modernidade, questionaram esse ideal de cidadão virtuoso do republicanismo clássico que, especialmente no texto de Cícero, parece descrever um ser humano absolutamente incomum, quase um mártir, dado que precisa abnegar seus prazeres e interesses em prol da *res publica*. Como sociedades complexas e diversas, como as que se formam na era Moderna, podem depender da existência desses indivíduos? Sociedades essas marcadas por um crescente individualismo e pela heterogeneidade de crenças e costumes. Será a república um ideal inerentemente anacrônico para os dias de hoje?

3.3 O republicanismo moderno: Maquiavel e Rousseau

Nicolau Maquiavel foi um dos principais pensadores republicanos da era Moderna, como já dissemos. Sua obra *Discurso*

sobre a primeira década de Tito Lívio (1531) foi escrita em torno da ideia de república, diferentemente de sua obra mais famosa *O Príncipe* (1532), que trata das monarquias (ou, como ele chamava, os principados). É preciso enfatizar que ambas as obras foram publicadas apenas após sua morte.

O *Discurso* foi dividido em três importantes pontos: o desenvolvimento político de Roma; a expansão territorial de Roma, por meio do poder bélico; e o papel dos cidadãos para manutenção da liberdade na república. O primeiro momento, que consiste na demonstração do desenvolvimento político de Roma, tem como propósito recordar o êxito da República romana em relação à liberdade de seus cidadãos. Isto quer dizer que, para Maquiavel (1994), o dinamismo do governo de Roma, deixando suas portas abertas para diversos povos, levou à sua expansão territorial (diferentemente de regimes como o de Esparta, que se manteve recluso de outras sociedades).

Outra tese curiosa de Maquiavel (1994) é a de que a grandeza de Roma, reconhecida por historiadores e filósofos há séculos, foi gerada precisamente por conta dos seus conflitos fundamentais, entre os “grandes” (ou “nobres”) e o povo, e principalmente por causa das instituições republicanas que canalizavam esses conflitos, garantindo a manutenção da ordem ao mesmo tempo que a liberdade dos cidadãos. Assim, a grande virtude dos legisladores de Roma foi a de criar instituições que souberam lidar com os diferentes “humores” da vida social: o desejo dos nobres de aumentar o seu domínio e o desejo do povo de não ser ainda mais dominado. Contra certa concepção cristã, Maquiavel (1994) revela, a partir da análise da história romana, que a política, para ser bem-organizada, não precisa ser um espaço de harmonia e concórdia. No caso das repúblicas, seria ainda possível

conciliar a ordem (também conquistada nos principados) com a liberdade humana (ausente naqueles). Nesse sentido, é fundamental que os fundadores do corpo político e/ou os legisladores saibam utilizar as experiências do passado para criar um bom governo em seu próprio tempo. Assim, nascem as instituições que criam as leis e limitam as partes em conflito, para que o desejo de um grupo não se sobressaia sobre o desejo de outro. A partir do momento em que as leis são incapazes de suprir as demandas dos “muitos” (o povo) e dos “poucos” (os nobres), os dois grupos que formam sempre as sociedades, inicia-se um processo de corrupção, compreendida na gramática republicana não apenas como atos de desvio de dinheiro público (como usualmente concebemos esse fenômeno), mas como um processo de degradação dos fundamentos da ordem pública, criado por qualquer conduta individualista que coloque o interesse público em risco. Neste grave momento, Maquiavel (1996) pondera ser necessário, às vezes, o uso da violência, a fim de que seja retomada a ordem novamente.

A despeito do reconhecimento da necessidade de um poder centralizador, a depender das circunstâncias, Maquiavel (1994) assegura que a república é uma forma de governo superior aos principados, já que, nela, os cidadãos têm maior liberdade para desfrutar de seus bens. São eles, os cidadãos comuns, guardiões mais confiáveis da ordem pública e da liberdade do que os nobres ou os príncipes. Por essa razão, esse filósofo pode ser compreendido como um republicano moderno²¹.

Maquiavel (1994) diferencia dois tipos de repúblicas: as aristocráticas, nas quais os indivíduos qualificados como cidadãos e, portanto, com direito à participação e decisão política, são poucos; e as repúblicas-democráticas, nas quais a participação política é estendida

²¹Essa interpretação, adotada, por exemplo, por Bignotto (1991), Pocock (2003), dentre outros, mas está longe de ser consensual. Ver, por exemplo, McCormick (2013).

para uma parcela maior da população, inclusive, dos setores mais pobres do corpo político.

Baseando-se nos exemplos da história romana e na “verdade efetiva das coisas”, Maquiavel (1994) esperava poder instruir seus contemporâneos, para que eles pudessem agir com senso de oportunidade e responsabilidade pública e, se possível, além de garantir o respeito à lei, pudessem promover uma sociedade livre, na qual o cidadão engajado na defesa do interesse comum seria o fator decisivo.

O republicanismo moderno recebeu um novo alento no século XVIII, com a obra do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau. Embora sua obra seja objeto de várias controvérsias, fato é que Rousseau mobiliza, em seus escritos, diversos temas consagrados pela tradição republicana (ainda que divirja dela em relação a outros tópicos). Vejamos como a questão da república figura em sua obra.

Em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (publicado em 1755), também chamado de *Segundo Discurso*, Rousseau (2001) assinala o seguinte:

Concebo na espécie humana duas espécies de desigualdade: uma, que chamo de natural ou física, porque é estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença de idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito, ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção, e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Consiste esta nos diferentes privilégios que gozam alguns com prejuízo dos outros, como ser mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que os outros, ou mesmo fazerem-se obedecer por eles (ROUSSEAU, 2001, p. 39).

De partida, cumpre notar como Rousseau critica as sociedades de seu tempo, nas quais vigoram inúmeros privilégios, que acabam

por eliminar a liberdade. O filósofo genebrino assinala que há um momento no qual surgem desigualdades, que constituem os males que assolam as sociedades. Segundo ele, trata-se “de marcar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, a natureza foi submetida à lei” (ROUSSEAU, 2001, p. 39).

De acordo com Rousseau (2001), antes de os indivíduos viverem em sociedade, vivia-se em um estado de natureza. Neste estado, o homem vive isolado, disperso entre os animais, utilizando suas capacidades naturais para suprir necessidades essenciais, movido pelo seu instinto de sobrevivência (“amor de si”) e pela piedade (frente ao sofrimento alheio), paixões comuns a todos os animais. Mas o homem se distingue das outras criaturas pela sua faculdade de aperfeiçoar-se (“perfectibilidade”), que faz com que ele se desenvolva, alterando a si próprio e ao seu meio. A perfectibilidade permitiu aos seres humanos desenvolver o pensamento racional, a linguagem articulada e as técnicas, como a agricultura e a metalurgia.

Além de suas capacidades físicas e psicológicas, as diferenças entre o homem selvagem e o homem socializado existem também em relação à moral e às virtudes. O homem se difere dos animais por sua capacidade de escolha, sua liberdade natural. Enquanto os animais seguem apenas seus instintos, o homem escolhe rejeitar ou aceitar por um ato de liberdade, mesmo que este ato seja desvantajoso. Rousseau (2001) dá o exemplo dos homens imorais que se entregam aos excessos, aos vícios, em nome do prazer, que lhes podem desencadear tanto a doença quanto a morte. Já o homem selvagem ignora tanto as virtudes como os vícios; ele é amoral, praticando o bem por desconhecer o mal, os vícios, como se vivesse em um estado de inocência (daí que a ideia de um “bom selvagem”, atribuída, erroneamente, a Rousseau seja um contrassenso).

Em determinado momento, em decorrência do aumento das interações sociais com seus semelhantes, este *amor-de-si* é suplantado pelo *amor-próprio*, isto é, uma preferência por si mesmo que ultrapassa a vontade da autoconservação. Segundo a nova paixão que guia a conduta humana, mais importante do que saciar suas necessidades básicas, é parecer ser superior aos demais e que esses se sintam inferiores ao primeiro. O “amor-próprio” faz, por conseguinte, com que o ser humano se afaste de sua própria natureza (buscada pelo “amor-de-si”), fazendo com que sua vida seja algo inautêntico, marcada pela superfluidade, vaidade, orgulho etc.

E com esta paixão corruptura, diz o filósofo de Genebra, surge a propriedade privada (ROUSSEAU, 2001). Com o desenvolvimento dela e pelo rendimento do trabalho, multiplicam-se as desigualdades, inicialmente entre pobres e ricos, mas compreendidas mais amplamente, por Rousseau, como todo tipo de privilégio criado para alimentar o “amor-próprio”. A propriedade privada, portanto, é uma invenção da vida em sociedade, não algo naturalmente decorrente do trabalho humano, nem tampouco algo existente no estado de natureza. E, para ele, é ela que fundamenta, em última instância, as formas de dominação que vigoram nas decadentes sociedades modernas (entre pobres e ricos, entre senhores e escravos e entre governantes e governados).

Comparado à vida natural, o ser humano agora se acha imerso em uma rede de interações sociais de falsidade e dominação. Esse autor vai além, afirmando que o “homem selvagem” possui instintos e habilidades muito mais desenvolvidas que as dos homens em sociedade que, segundo suas palavras, tornou-se “sociável e escravo, torna-se fraco, medroso, submisso; e sua maneira de viver mole e efeminada acaba de debilitar, ao mesmo tempo, a sua força e a sua coragem” (ROUSSEAU, 2001, p. 39).

Em resumo, para Rousseau (2001), os seres humanos não são inerentemente desiguais (tendo apenas desigualdades naturais) e os privilégios existentes não são legitimados pela lei natural. A condição do homem social, marcada pelos vícios e pelo individualismo excessivo, constitui um momento de infelicidade, pois todos acabam vivendo uma existência inautêntica, infeliz e de opressão (ainda que alguns se regozijem no luxo e nos prazeres sensíveis).

Cabe, paradoxalmente, à engenhosidade e à perfectibilidade humanas (“causas” de nossa decadência) encontrar uma solução para as sociedades degeneradas nas quais vivemos. Mas, no texto do *Segundo Discurso*, o filósofo conclui sem propriamente apresentar um projeto de renovação da sociedade, apenas constatando que as comunidades humanas que podemos encontrar são fruto da corrupção humana. Uma república, isto é, uma boa sociedade, precisa romper com o reino das desigualdades e de seus efeitos nocivos sobre a ordem pública, já que um indivíduo pobre, por exemplo, facilmente alienará a sua liberdade, sua vida e dignidade em troca da sobrevivência. Não há liberdade, em resumo, entre desiguais. Não há, tampouco, liberdade em uma sociedade movida apenas pelo interesse próprio. É na obra *Do Contrato Social* (1762), que Rousseau (2016) apresenta uma “solução” para esta situação ilegítima:

O homem nasceu livre e em toda parte é posto a ferros. Quem se julga o senhor dos outros não deixa de ser tão escravo quanto eles. Como se produziu esta mudança? Ignoro. O que pode torná-la ilegítima? Acredito poder resolver esta questão (ROUSSEAU, 2016, p. 23).

Como dito, para o genebrino (2001), por meio do processo de socialização, o homem transforma o *amor-de-si* em *amor-próprio*, e através disso, nasce o desejo de ser superior aos demais, a

propriedade, e por fim, a sociedade civil. Além disto, surge a dominação de uns poucos sobre muitos.

Suponho que os homens chegados a um ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza vencem, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para manter-se nesse estado. Esse estado primitivo, então, não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser. **Ora, como os homens não podem engendrar-se novas forças, mas somente unir e dirigir as que existem, eles não têm outro meio para se conservar senão formar por agregação uma soma de forças que possa prevalecer sobre a resistência, colocá-las em jogo por uma só motivação e fazê-las agir de comum acordo. Essa soma de forças só pode nascer da cooperação de muitos** (ROUSSEAU, 2016, p. 33, grifo nosso).

Ou seja, os homens não escolhem viver em sociedade. E esta união de forças consiste no que Rousseau (2016) chama de primeiro *pacto social*. Com esta união, surge um pacto de governo, a fundação de uma instituição de governo, mas com uma possibilidade negativa: essa associação se torna tirânica, pois ela não visa o bem comum, existindo tão simplesmente para legitimar e manter o reino das desigualdades e da dominação, criado a partir da propriedade privada. No texto do *Segundo Discurso*, portanto, o Estado é definido meramente como uma instituição ilegítima e usurpadora. Trata-se de um subterfúgio dos poderosos que, falsamente, apresentam o governo como uma instituição que a todos representa, mas que só age em nome dos seus privilégios.

Contra o que muitos pensam, a proposta política rousseauiana não consiste em um retorno nostálgico à natureza, a uma condição pré-social (até porque esse estado de natureza pode nunca ter

efetivamente existido, como esclarece o autor no *Segundo Discurso*). Para ele, a superação das sociedades degeneradas tampouco passa por uma solução individualista, mas, sim, por uma refundação da comunidade política, isto é, pela criação de uma comunidade voltada para o bem comum, isto é, uma república (ROUSSEAU, 2016). Como a sociedade civil, nascida do *primeiro pacto*, permaneceu com uma série de desigualdades e a possibilidade de tirania, é necessário, pois, um *segundo pacto*, para fundar agora uma república, quer dizer, a comunidade marcada pela igualdade e pela liberdade.

De acordo com o cidadão de Genebra, a república é uma forma de governo que pode reduzir as desigualdades existentes na sociedade civil, e além disso, é uma forma de autoridade legítima, pois nasce de um consentimento geral dos homens (ROUSSEAU, 2016). A diferença dela para os Estados até então existentes é que o homem passa a ser um cidadão, e não apenas um súdito, como anteriormente: ele não é apenas um objeto da política, mas um sujeito dela. Assim, além da liberdade civil (segurança do cidadão contra o arbítrio de particulares ou dos governantes), ele passa a ter a liberdade política, já que não deve obedecer, mas legislar e participar da vontade geral.

Mas como, então, o pacto social poderia ser vantajoso para todos os indivíduos? Para Rousseau (2016), a troca de liberdade natural por direitos artificiais poderia ser vantajosa, pois, apesar de a liberdade ser absoluta, no sentido de desobrigações morais de uns para com os outros, as ações dos homens eram limitadas pelos atos dos semelhantes, já que a vaidade e a escassez os tornavam assediados pelos demais. Dessa maneira, embora seja um sacrifício entregar-se à comunidade, os associados mantêm, com essa entrega, o que lhes restam de bens em segurança, uma vez que tais bens são protegidos por toda a comunidade, gerando liberdade por meio da

garantia legal da posse de si mesmo e dos bens individuais e podendo escolher o tipo de vida que almejam.

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça, portanto, senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente. Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social (ROUSSEAU, 2016, p. 24).

Por fim, quanto à liberdade dos associados em relação ao Estado, Rousseau (2016) argumenta que, apesar de a autoridade estatal exigir obediência de qualquer membro, ela não pode fazê-lo por qualquer motivo, podendo tais membros se submeterem somente à vontade geral, em nome do bem comum, visto que o Estado só poderia colocar limites às liberdades civis dos indivíduos da comunidade se isto fosse relevante para o bem da república.

Há que se notar que, por conta de sua concepção segundo a qual o povo é soberano absoluto, Rousseau (2016) entra em conflito com a defesa da soberania limitada, adotada não apenas por liberais, mas pela tradição republicana, como por Cícero, mais favorável, como se viu, a um governo misto. A proposta política rousseauiana, exposta em *Do contrato social*, identifica a melhor forma de governo, a república, com a própria democracia (mas não pensada como democracia representativa e sim como democracia participativa). Há que se lembrar que não se trata de um ideal segundo o qual há um Estado separado e independente, da sociedade, com poderes ilimitados sobre ela, mas, ao contrário, de uma sociedade que governa a si mesma, impondo, de modo não-condicionado, a vontade geral sobre todos.

A permanência da república democrática de Rousseau, contudo, não requer apenas condições ideais, materializadas em instituições e

leis. É necessária uma educação cívica, que forme os indivíduos para a vida coletiva, instruindo-os a saber ponderar seus interesses frente ao bem da coletividade. Esse é o tema fundamental de outra obra sua, o *Emílio*, publicado em 1762, e que procura descrever todas as etapas da pedagogia cívica rousseauiana.

Conclui-se, assim, que na sociedade civil fundada pelo segundo contrato social, os associados do pacto deveriam ser livres para viver como desejarem, nos limites do bem comum definido por eles em condição de igualdade, devendo o governo proteger essa liberdade de todos os modos de coação. Segundo Norberto Bobbio (1998), na época de Rousseau, a República ganha um novo significado:

Na cultura do século XVIII, o mito da República está, deste modo, estreitamente ligado à exaltação do pequeno Estado, o único que consente a democracia direta, reconhecida como a única forma legítima de democracia. O modelo em que se inspirou Rousseau em seu Contrato social é precisamente o de Genebra, um modelo novo em confronto com as demais Repúblicas até então idealizadas [...] (BOBBIO, 1998, p. 1108).

Este novo conceito de soberania popular e exaltação de sua participação na política influenciou alguns processos políticos mundo afora, especialmente, a Revolução Francesa. Assim como o liberalismo, por assim dizer, que se tornou democrático com o passar dos séculos, o republicanismo, tradição, originalmente, com forte acento aristocrático, converteu-se ao princípio da democracia sob a pena de Jean-Jacques Rousseau.

Referências bibliográficas

BAILYN, B. **As origens ideológicas da revolução americana**. Bauru: EDUSC, 2003.

BIGNOTTO, N. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Loyola, 1991.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO G. **Dicionário de Política**. Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CÍCERO, M. T. **Da república**. Brasília: Senado Federal, 2019.

FRATESCHI, Y.; RAMOS, F.; MELO, R. **Manual de Filosofia Política**. Editora Saraiva, 2012.

KALYVAS, A.; KATZNELSON, I. **Liberal beginnings**. Making a republic for the moderns. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LYNCH, C.; CASSIMIRO, P. As metamorfoses ideológicas do pensamento britânico setecentista. Do republicanismo de Bolingbroke ao liberalismo de Burke (1720-1770). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 35, n. 102, 2020.

MAQUIAVEL, N. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

_____. **O Príncipe**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

McCORMICK, J. Democracia maquiaveliana: controlando as elites com populismo feroz. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 12, p. 253-298, 2013.

PAVIANI, J. **Platão & a República**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2003.

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

POCOCK, J. **The Machiavellian moment**: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 2003.

RIBEIRO, R. J. **A República**. São Paulo: Publifolha, 2008.

ROUSSEAU, J. **Discurso sobre a Origem e os fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Editora Ridendo Castigat Mores, 2001.

_____. **Do Contrato Social**. Porto Alegre, RS: Editora L&PM, 2016.

STARLING, H. **A matriz norte-americana**. In: BIGNOTTO, Newton (org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

SIMPSON, M. **Rousseau's Theory of Freedom**. New York: Continuum Studies in Philosophy, 2006.

STRAUSS, L.; CROPSEY, J. **História da Filosofia Política**. Rio de Janeiro. Editora Forense, 2013.

TORRES, J. C. O. **Interpretação da Realidade Brasileira: introdução à história das ideias políticas no Brasil**. Brasília: Edições Câmara, 2017.

Capítulo 4

O socialismo

Tão importante na história das ideias políticas quanto o liberalismo e o republicanismo, o socialismo pode ser concebido como uma tradição segundo a qual a teoria e a prática política são absolutamente indissociáveis (diferentemente das duas primeiras tradições). Não que pensadores liberais e republicanos (como Locke e Maquiavel, respectivamente) não estivessem interessados em “intervir” nos rumos políticos de seu tempo. Muito pelo contrário. Como já notou Quentin Skinner (1969), todo escrito político deve ser compreendido não como uma mera peça de curiosidade intelectual, mas como um ato que procura influenciar na realidade política de cada época.

Mas quando afirmamos que, no caso da tradição socialista, teoria e práxis formam um amálgama, por assim dizer, queremos destacar não apenas que a primeira sempre foi concebida para resolver questões da vida cotidiana (o que é verdade em relação à teoria política, de um modo geral), mas especialmente que ela foi elaborada pelos próprios atores sociais, diretamente engajados na luta política de seu tempo. Seus principais expoentes são, ao mesmo tempo, pensadores e militantes socialistas (como também ocorre no feminismo, estudado adiante).

Por essa razão, não é possível, particularmente nesse caso, ignorar que a tradição socialista nasce no bojo do movimento dos trabalhadores desencadeado pelo surgimento do capitalismo industrial no mundo, a partir do final do século XVIII (HOBSEBAWM, 2015). Consonante com essa ideia, iniciaremos este capítulo discutindo

não apenas o contexto político institucional no qual esta tradição emergiu, mas também a história da organização e mobilização da classe trabalhadora. Em seguida, abordaremos, de modo introdutório e didático, três correntes internas a essa tradição: os chamados de “socialistas utópicos” ou primeiros socialistas, os comunistas ou socialistas científicos (dentre os quais, destacamos a obra do filósofo alemão Karl Marx) e os anarquistas ou anarco-socialistas (dando especial atenção para a obra do pensador russo Mikhail Bakunin).

Esperamos, com esta modesta contribuição, apresentar, de modo claro e minimamente sistemático, as principais ideias do socialismo, algumas de suas divisões internas e as principais pautas políticas desta tradição, bem como salientar a sua importância na formação da Modernidade.

4.1 O contexto histórico: a emergência do capitalismo e de seus conflitos

Como comenta o historiador inglês Eric Hobsbawm (2015, p. 756), entre a irrupção da Revolução Francesa, em 1789, e a “Primavera dos Povos”, em 1848, surgiu, em oposição às correntes do liberalismo (de Adam Smith e sua defesa do individualismo, à filosofia utilitarista de Bentham, voltada para a correção dos problemas sociais gerados no bojo da sociedade moderna), o socialismo. Como uma filosofia mais radical do que o liberalismo e o utilitarismo, ambos ainda presos à esperança de que o progresso histórico traria naturalmente soluções para os conflitos cada vez mais salientes, o socialismo nasce intimamente atrelado ao que Hobsbawm (2015) chama de “revolução dupla”: de um lado, a Revolução na França e o processo concomitante de contestação crescente dos privilégios e das desigualdades sociais e, de outro lado, a Revolução Industrial, que desestabilizou radicalmente

a cultura e a sociedade da época (processo iniciado, como se sabe, na Inglaterra). Não é casual, por conseguinte, que os primeiros teóricos do socialismo sejam precisamente ingleses e franceses, países nos quais se forma, originalmente, o que denominamos de modo de produção capitalista (além dos Países Baixos e os Estados Unidos da América).

“Filho” do processo traumático de formação das sociedades modernas, as primeiras expressões públicas do socialismo estiveram diretamente relacionadas à reivindicação das camadas mais baixas para que sua vida anterior fosse restaurada, ou para que elas também pudessem gozar das benesses da sociedade industrial. Enquanto o mundo era radicalmente modificado pela invenção da navegação a vapor, do tear mecânico, da eletrificação industrial, das ferrovias, entre outras novidades tecnológicas, que viabilizaram a produção e distribuição de mercadorias em larga escala, um novo ator político se constituía: o proletariado.

Na primeira metade do século XIX, ainda que diminuto quando comparado aos artesãos, ao campesinato e aos pequenos comerciantes, o operariado fabril vai, aos poucos, ganhando a cena pública na medida em que a industrialização se acelera e que ele se organiza politicamente. Além da industrialização, a herança do jacobinismo (ou radicalismo) francês é decisiva para a formação inicial da tradição socialista europeia e dos trabalhadores que, aos poucos, conquistam consciência de classe. Os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, ainda não plenamente efetivados, funcionavam como uma bateria moral e ideológica para que as classes baixas permanecessem reivindicando melhorias, a despeito da destruição do *Antigo regime*, produzida pela classe burguesa.

Nesse sentido, o sociólogo James Jasper comenta acertadamente que o movimento dos trabalhadores é o primeiro movimento social, stricto

sensu, nascido do sentimento compartilhado de serem injustamente excluídos da riqueza produzida pela sociedade moderna. Por movimento social, diz ele, entende-se “iniciativas de grupos e indivíduos que, deliberada e persistentemente, procuram “promover ou obstruir mudanças jurídicas e sociais de longo alcance, basicamente fora dos canais institucionais normais sancionados pelas autoridades” (JASPER, 2016, p. 23). Pode-se dizer, então, que a retórica emancipatória do pensamento político moderno e as desigualdades sociais produzidas sistematicamente pela economia de mercado propiciaram o surgimento desse primeiro movimento social da história ocidental.

Como comenta Teixeira (2002, p. 13), foi somente “no século XIX que se deu a verdadeira transformação social que tornou o modo de produção capitalista dominante em escala planetária”. Ou seja, ainda que a dissolução do Antigo Regime tenha raízes mais profundas (como no caso da Revolução Francesa, em 1789, e o ideário igualitário que a fundamenta) é somente em meados do século XIX que o sistema fabril-capitalista se generaliza nos países da Europa Ocidental e no norte da América, com a introdução da maquinaria moderna (substituindo a produção manufatureira e artesanal). Neste processo, forma-se não apenas uma nova classe trabalhadora (assalariada, urbana e vinculada à indústria), mas uma classe com consciência política e organizada para a luta em prol de direitos e da melhoria de vida.

Esta consciência, manifesta-se, primeiramente, através das primeiras reações violentas e quase espontâneas contra a maquinaria, iniciadas já em 1758. Protestos, sabotagem e vandalismo passam a ser prática cotidiana nas unidades fabris, realizadas por pessoas que viam sua existência crescentemente degradada. Como reação, na Inglaterra, por exemplo, o Parlamento cria leis que consideram um crime capital a destruição dos equipamentos de trabalho, o que não

impediu, contudo, que ela continuasse a ocorrer (TEIXEIRA, 2002). O Estado-nação se arma, pois, contra essas manifestações que, desde a origem, vão ser consideradas assunto de polícia, antes que de política social.

Aos poucos, o ludismo (destruição das máquinas) é substituído pela criação de associações e ligas de ajuda mútua, sindicatos (*trade unions*) e partidos políticos, isto é, quando se constata que a transformação e a precarização de suas vidas (marcadas, até então, por um ritmo menos acelerado de trabalho, organizado para a subsistência e de acordo com o tempo da natureza²²), não havia sido causada pelas próprias máquinas, estranhos objetos que eles agora têm que operar, mas pelos seus patrões – pela burguesia industrial e os financistas que nela investem. A revolta e a crítica se insurgem igualmente contra os grandes proprietários de terra, que passam a incorporar e concentrar esse bem valioso e, até então, disperso como terras comunais (antes ocupadas por muitos desses novos trabalhadores das fábricas). Mesmo no campo, as relações sociais, portanto, são gradativamente mercantilizadas: os laços de fidelidade pessoal e a economia de subsistência que marcavam a servidão de milhares de pessoas no continente (típicos do modo de produção feudal) dão lugar a contratos de trabalho assalariado sem qualquer amparo legal ou de previdência, para aqueles que adoeciam e para os idosos.

Hobsbawm (2015) nos alerta também para a heterogeneidade e a vagueza política da tradição socialista até 1848. Não devemos, pois, pensar em uma classe trabalhadora bem-organizada institucionalmente e homogênea do ponto de vista ideológico e sociológico à essa época.

²²A própria noção de tempo foi drasticamente alterada à época: se antes o trabalho era realizado seguindo as estações climáticas, o pôr do sol, os ciclos da lua etc., agora ele passa a ser regulado, cada vez com mais precisão. A utilização do relógio, como instrumento do cotidiano (artefato até então circunscrito aos mosteiros religiosos), está associada ao processo de emergência do capitalismo industrial. Sobre isso, recomendamos a leitura do belo texto “A ditadura do relógio” (WOODCOCK, 1998).

O processo de formação do proletariado é complexo, variável de nação para nação e marcado por fraturas e contradições:

O movimento trabalhista deste período, portanto, não foi estritamente um “movimento proletário” nem em sua composição nem em sua ideologia e programa, isto é, não foi apenas um movimento de trabalhadores fabris e industriais ou, nem mesmo, limitado a trabalhadores assalariados. Foi antes uma frente comum de todas as forças e tendências que representavam o trabalhador pobre, principalmente urbano. Esta frente comum existia havia muito tempo, mas desde a Revolução Francesa sua liderança e inspiração vinha da classe média liberal e radical. Como já vimos o “jacobinismo” e não o “sansculotismo” (e muito menos as aspirações dos proletários imaturos) foi o que deu unidade à tradição popular parisiense. A novidade da situação depois de 1815 era o fato de que a frente comum era de maneira crescente e direta contrária à classe média liberal e aos reis e aristocratas, e que o que lhe dava unidade eram o programa e a ideologia do proletariado, ainda que por essa época a classe trabalhadora fabril e industrial mal existisse, e no seu todo fosse politicamente muito menos madura do que outros grupos de trabalhadores pobres. Tanto os pobres quanto os ricos tinham tendência a assimilar politicamente toda a “massa urbana existente abaixo do nível médio da sociedade” ao “proletariado” ou à “classe trabalhadora”. Todos os que se sentiam perturbados pelo “crescente sentimento geral e vivo de que há uma desarmonia interna no atual estado de coisas, e que tal situação não pode durar” se inclinavam para o socialismo como a única crítica alternativa intelectualmente válida (HOBSBAWM, 2015, p. 950-952).

É esta “desarmonia” que se torna, portanto, o ponto fundamental de clivagem na política, a partir do século XIX, e que alimenta, por assim dizer, a tradição socialista (embora, como vimos, outras tradições, como o liberalismo, também abordem a mesma temática). Sem poder

tratar de todas as suas principais correntes e manifestações, cumpre, contudo, lembrar, aqui, de alguns de seus momentos.

É o caso, por exemplo, do cartismo. Em 1838, a *Working Men's Association*, uma associação de trabalhadores na Inglaterra, divulgou a “Carta do Povo” (daí o nome cartismo), com um conjunto de reivindicações relacionadas às condições de trabalho (como a exigência de regulamentação do trabalho infantil, a jornada de trabalho de 10 horas diárias e pelo fim das *Working houses* - asilos para desempregados, mas que funcionavam como verdadeiras prisões e campos de trabalho forçado (TEIXEIRA, 2002, p. 23) e pela extensão dos direitos políticos (como o sufrágio masculino, abolindo o critério censitário, a renovação anual da Câmara dos Comuns e o voto secreto). Coagido pelas forças do Estado inglês e prejudicado pela incapacidade política de suas lideranças, o cartismo, primeira forma específica desse movimento social organizado e ideológico dos trabalhadores assalariados, definiu até desaparecer na década seguinte (TEIXEIRA, 2002).

Neste contexto, era comum a irrupção de insurgências localizadas, como a protagonizada pelos operários da seda de Lyon, em 1831. A conhecida revolta dos *Canuts*, organizada em torno da melhoria de salário, é considerada a primeira mobilização dos trabalhadores em solo francês, e foi duramente reprimida pela Guarda Nacional, tendo como consequência o assassinato de cem trabalhadores.

Também era comum a organização de sociedades secretas, como a Sociedade das Estações, criada em 1837 por Armand Barbès [1809-1870] e Auguste Blanqui [1805-1881], importante teórico socialista e que influi na formação do ideário comunista, e que reivindicava não apenas reformas pontuais (como as melhorias das condições laborais), mas o fim do Estado e da propriedade privada. Como pondera José Paulo Netto (2020), essas associações

clandestinas foram bastante comuns na década de 1830, quando, em geral, vigorava a censura e a proibição do direito de greve. Nelas, militam pequenos artesãos, pequeno-burgueses, trabalhadores fabris etc., e surgem rupturas internas a respeito do que é realmente o socialismo e quais estratégias deveriam ser adotadas para alcançá-lo. Esse é um ponto que dividiu também as lideranças e as organizações de trabalhadores: se eles deveriam procurar atuar em acordo com a lei e como entidades públicas, como os partidos, ou se deveriam transgredir as normas do Estado e atuar mais contenciosamente, inclusive, por meios violentos.

Não é desnecessário lembrar, que além das ações repressivas dos governantes contra o movimento operário, vigoravam péssimas condições de trabalho e vida nesses países. Jornadas de trabalho, em média, de 14 a 16 horas, trabalho infantil e remuneração pífia e desigual entre os gêneros (sendo as mulheres, além de mais mal remuneradas do que os homens, constantemente assediadas no espaço de trabalho), com a ausência de qualquer preocupação com a segurança do trabalho e de legislação social aos desempregados e incapacitados.

Mas é a década seguinte, a de 1840, que passou à história como o principal momento de levante dos trabalhadores, a chamada “Primavera dos Povos”. Em diversas localidades da Europa (França, Império Austro-Húngaro, Renânia, Itália e Polônia), trabalhadores urbanos e camponeses se insurgiram contra a nova ordem social, clamando por igualdade e justiça social. Qualificado pelo próprio Marx, n’*O dezoito de Brumário de Luís Bonaparte*, como “um raio em céu azul”, o ano de 1848 evidenciou, ao mesmo tempo, a força do novo ator político, o proletariado, mas também sua incipiência. Marx, Engels, Louis Blanc (1811-1888), Louis-Auguste Blanqui, Bakunin, dentre outros, integravam o variado cardápio de tendências radicaís-

socialistas que participaram, organizaram e refletiram a respeito daquele fatídico ano. Uma revolução mundial dos trabalhadores parecia, verdadeiramente, um acontecimento iminente. Mas, como um “raio em céu azul”, a esperança não se concretizou. Assim, as lideranças políticas e intelectuais, que já divergiam a respeito do que seria uma sociedade livre, quais seriam os seus fundamentos e por quais caminhos a classe trabalhadora a alcançaria, viram-se com a tarefa adicional de compreender por quê, a despeito da crescente força política, a revolução proletária não conseguia vencer as forças políticas de conservação do status quo. Se o mundo moderno parecia estar à beira de um colapso, isso não significava, necessariamente, que algo novo o substituiria imediatamente.

Nesse contexto de formação do pensamento socialista, é possível, retrospectivamente, diferenciar três correntes fundamentais: o primeiro socialismo, o comunismo e o anarquismo, de que falaremos a seguir.

4.2 Os primeiros socialistas

Com relação a essa variante da tradição socialista, vale destacar que a expressão “socialismo utópico” possui certa peculiaridade, pois não foi um termo estabelecido pelos próprios autores enquadrados nesta vertente.²³ Este termo foi utilizado primeiramente por críticos e comentadores desta linha de pensamento, como Karl Marx e Friedrich Engels, que, na obra *Manifesto do Partido Comunista* (1848), utilizam-na para designar os primeiros pensadores que desenvolveram uma literatura socialista, expondo a oposição entre determinadas classes sociais. Mas por que chamá-los de utópicos?

²³ Nesse sentido, a expressão “primeiro socialismo”, talvez, seja menos carregada e mais adequada do que “socialismo utópico”.

De acordo com Martin Buber (1971), a utopia é um retrato daquilo que “deve ser”, do que um pensador desejaria que viesse a ser. A utopia²⁴ é, portanto, um quadro de imagens de uma realidade perfeita ou desejável, todavia diferente da visão religiosa: pois, para se realizar a perfeição da utopia, é necessária uma força humana que trilhe um caminho ativo no presente, não dependendo de um ato divino. Mas, apesar de não possuírem uma visão divina, os socialismos utópicos possuem uma forma essencialmente profética, um esquema fictício para se atingir determinado objetivo (BUBER, 1971, p. 18-22). Também em um sentido crítico, Marx e Engels (2010) afirmam:

os socialistas e comunistas utópicos não encontram tampouco as condições materiais para a libertação do proletariado e procuram uma ciência social, leis sociais, que crie essas condições. No lugar da atividade social, aparece necessariamente sua atividade inventiva, pessoal; **no lugar das condições históricas da libertação, apenas condições fantasiosas; no lugar da organização paulatina do proletariado até se constituir em classe, apenas a organização de uma sociedade inventada por eles** (MARX; ENGELS, 2010, p. 60, grifo nosso).

Em o *Manifesto do Partido Comunista*, três nomes são ressaltados como os principais pensadores desse segmento: Saint-Simon (1760-1825), Robert Owen (1771-1858) e Charles Fourier (1772-1837).

Apesar de se considerar, normalmente, que o termo “socialismo” foi adotado pela primeira vez no jornal *Le semeur*, em 1831 (WALTER, 2011, p. 24), a invenção da palavra é atribuída a Saint-Simon. Nascido de uma linhagem nobre e dotado de uma educação marcada pelos princípios liberais, Saint-Simon, ainda jovem, entrou para o serviço

²⁴O termo “utopia” é proveniente do grego (ουτοπία), e tem como significado um lugar ou uma condição ideal, que não exista, mas que possa ser construída.

militar e partiu para ajudar na Guerra da Independência dos Estados Unidos. Voltando à Europa e encantado com uma sociedade produtiva, rica, e sem distinções em classes de nascimento (com a importante exceção dos escravos), cresce-lhe a disposição em apoiar as ideias da Revolução Francesa e, por isso, renuncia ao seu título de nobreza.

Revelada a sua oposição às distinções de nascimento em classes, percebemos sua contraposição à mais alta casta da sociedade europeia no século XIX, o Estado monárquico, símbolo supremo desta segregação nobiliárquica. De acordo com Jean Christian Petitfils (1977), na base das ideias políticas de Saint-Simon, encontra-se, diversas vezes, a afirmação da necessidade de uma verdadeira ciência do homem, fundada em uma observação das realidades políticas e sociais. Esse conhecimento prático deveria permitir aos “produtores” (todos os trabalhadores) “libertar-se da tutela intelectual do clero e das castas feudais, e adquirir consciência do papel que lhes cabe” (PETITFILS, 1977, p. 55).

Conforme Buber (1971), podemos interpretar o pensamento de Saint-Simon como uma percepção de uma cisão do conjunto social em duas ordens diferentes e antagônicas, sendo elas a ordem coercitiva do Estado, de um lado, e a ordem espontânea da sociedade, de outro. Até então, toda a sociedade teria sido regida por um governo composto de “legistas” e militares; porém, com o progresso, ela deveria ser governada pelos líderes naturais da sociedade, que são, segundo ele, os chefes de sua produção (BUBER, 1971, p. 28). As camadas sociais mais exploradas são, portanto, aquelas que compõem a classe produtora da sociedade, tanto o proletariado como os industriais. A massa dos produtores é, neste caso, a vítima daqueles que controlam a direção suprema da sociedade. Por isso, para Saint-Simon, o confronto político fundamental deverá se dar entre a massa dos produtores (os

“industriais”) e a massa daqueles que os exploram (os “zangões”), que dependem de toda sua produção e ainda assim os governam.

Este pensamento embrionário do socialismo contribuirá para a formação posterior de outros pensamentos cujo objeto é a luta de classes. Do mesmo modo, sua defesa de uma sociedade baseada na ciência e na indústria marca a tradição socialista (que apenas excepcionalmente defende o retorno a uma sociedade de base agrária) e a própria formação do pensamento social moderno. Autores como Auguste Comte, considerado um fundador da sociologia e referência fundamental do positivismo, inspiraram-se explicitamente nos escritos saint-simonianos.

Cumpramos esclarecer, contudo, que apesar de sua importância como uma espécie de primeiro “fundador” do socialismo, seu pensamento tinha um caráter elitista e antidemocrático. Em sua proposta de reforma, a sociedade deveria ser organizada pelos “industriais”, grupo que, na base, seria formado pelos camponeses e artesãos e comandados por uma cúpula de banqueiros (TEIXEIRA, 2002, p. 47-48).

Outra personalidade central do primeiro socialismo foi Robert Owen. Nascido no País de Gales (pertencente ao Reino Unido), em 1771, e vindo de uma família de artesãos, em plena Revolução Industrial, tornou-se operário, exercendo diversas funções em fábricas de sua região. Autodidata e agnóstico, cresce no ramo industrial, e mais tarde, vem a ser coproprietário de uma fábrica em New Lanark²⁵, que será de enorme importância para consumir suas ideias políticas. A doutrina de Owen, diferentemente de outros autores da época, é fruto de atividades puramente práticas no próprio sistema fabril, com ideias que propõem melhores condições de vida aos operários. Como esclarece Buber (1971), Owen alcança as ideias da vida comunitária,

²⁵Vila na Escócia, famosa por seus moinhos de processamento de algodão e participação importante na primeira Revolução Industrial.

de uma convivência duradoura e genuína entre as pessoas, na qual o usufruto mútuo da propriedade garante o bem comum.

(...) é a administração em comum, na qual podem existir bens pessoais fora dos comunais, apesar de que, em virtude da constituição da economia comum, as diferenças de propriedade permaneçam dentro de limites muito reduzidos, e, em consequência da reciprocidade do auxílio mútuo e da colaboração, [...] vem a se realizar aquilo que aqui se denomina “propriedade e usufruto mútuos”, ou seja, participação adequada de cada membro na vida dos demais. É justamente nesta concepção que se baseia o plano de Owen (BUBER, 1971, p. 33).

Em 1797, ao adquirir a fábrica em New Lanark, Owen reorganiza seu processo produtivo, implementando suas ideias com o objetivo de transformar a realidade social dos trabalhadores empregados, considerando que, na época, as condições dos operários na Inglaterra eram extremamente precárias. Entre suas iniciativas, estiveram o aumento de salários, a diminuição da jornada de trabalho e a criação de ambientes saudáveis para alimentação e descanso. Mas Owen não se limitou a propor mudanças na reorganização do processo produtivo, e apresentou um novo projeto político-pedagógico, no qual três aspectos se destacam: a proibição do trabalho infantil, baseado no direito universal à infância; a criação de um espaço livre, no qual os filhos dos trabalhadores pudessem desenvolver sua imaginação; e a adoção de novos métodos de ensino, com o banimento de castigos e prêmios. Owen avaliava que, enquanto os interesses permanecerem individualizados, a sociedade não se edificaria à base de vínculos autênticos. Para alterar o sistema vigente, seria necessária uma reabilitação educacional dos indivíduos e, principalmente, das relações entre governantes e governados. Além disso, acreditava que a transformação social seria

efetuada anteriormente nas pequenas aldeias e comunidades, para, mais tarde, atingir toda a sociedade (BUBER, 1971, p. 34).

O sucesso dessa iniciativa em New Lanark concedeu a Owen uma reputação significativa. Logo, a produtividade do local aumentou, de tal modo que diversos observadores estrangeiros o visitavam para compreender o novo processo ali em curso. Ele aplicou, com muito sucesso, a valorização do indivíduo e de sua formação moral, criando uma associação cooperativa. Como parte de seu projeto pedagógico de fundação de uma nova sociedade, o pensador galês mudou-se, em 1824, para os Estados Unidos, fundando lá uma comunidade exemplar – a New Harmony. Baseada em uma concepção denominada de socialismo mutualista e cooperativismo, a trajetória de vida de Owen revela também um traço que o diferencia dos outros socialistas utópicos: sua preferência pelo agrarismo. Seu objetivo prático era dissolver a grande indústria em pequenas aldeias modelos de indústria rural, nas quais não vigoraria mais o princípio da propriedade privada.

Por fim, falemos agora sobre Charles Fourier, outro expoente socialista desse período. Nascido na França, em 1772, filho de um homem de negócios, recebe, após a morte de seu pai, uma herança que lhe permite viajar por toda a Europa. Trabalha em vários lugares por onde passa, conhecendo muito bem o mercado e a vontade dos mercadores e comerciantes. Em meio a um mundo já avançado industrialmente, reavalia o processo revolucionário quando se depara com alguns problemas da Revolução Francesa. Por conta dessa decepção, Fourier anseia edificar seu ideal de sociedade justa, livre e igualitária, mas descrente em relação ao método revolucionário como alternativa.

Em 1807, publica seu primeiro livro, *A teoria dos quatro movimentos*, na qual divide toda a história da humanidade em quatro partes: selvageria, barbárie, patriarcado e civilização, sendo que a

última delas seria o berço da sociedade industrial, e na qual, segundo ele, a miséria se disfarça em meio à abundância. Sua concepção socialista está associada a uma visão holística, organizada pelo princípio newtoniano da atração universal, que regeria o mundo físico e social. Deus havia organizado o cosmos com base nesse princípio e os seres humanos civilizados (isto é, capitalistas), teriam se afastado deste caminho natural.

Assim, um aspecto importante de ser destacado no pensamento de Fourier é sua crítica não apenas ao modelo econômico da época, mas a toda realidade social em que vivia. Como diz José Barros (2011), com base em uma concepção de harmonia social, ele critica as desigualdades, o casamento monogâmico, o trabalho imposto como obrigação e a tendência à especialização, vistos como tendências absurdas, que expressavam uma sociedade doente e impunham aos indivíduos uma vida inferior àquela que eles realmente poderiam usufruir²⁶.

Com seu objetivo de ver uma nova ordem social, passa a difundir seus princípios e se dirigir aos ricos e poderosos, contando com a possibilidade de convencê-los a se juntarem a ele em seu sonho socialista e financiar suas ideias. Uma dessas ideias seria a de ver uma sociedade formada por “falanstérios”: pequenas comunidades, com uma população de aproximadamente 1.500 pessoas, nas quais todos viveriam harmoniosamente, com muitos espaços de socialização e, inclusive, com refeições coletivas e sem “contratos” matrimoniais. Fourier acreditava que, se a ideia de casamento fosse derrubada, todo o resto da sociedade se arrumaria espontaneamente, conduzindo a uma sociedade justa. Cumpre, por fim, acrescentar que, como Saint-Simon, Fourier não era um democrata e não era contra a propriedade

²⁶Há, em sua filosofia, uma concepção naturalista do homem, como escravo de todas as convenções sociais criadas artificialmente com a fundação de uma civilização. Provavelmente, uma influência da filosofia de Jean-Jacques Rousseau, já tratada no capítulo anterior.

privada. Isso, todavia, não o impediu de se colocar contra qualquer forma de autoritarismo e favorável à formação de uma federação de associações livres (falanstérios).

4.3 O comunismo

A crítica de Marx e Engels (2010) a esses primeiros socialistas não é tão-somente às finalidades que querem atingir, mas também em relação aos meios a que recorrem.

Querem melhorar a condição de todos os segmentos sociais, também dos mais bem-situados. Por isso, apelam a toda a sociedade, sem diferenciação. Na verdade, preferencialmente à classe dominante [...]. Por isso, rejeitam toda ação política, quer dizer, revolucionária; querem atingir seu objetivo por meios pacíficos e tentam abrir caminho para o novo evangelho social pela força do exemplo, por meio de experimentos inexpressivos que, naturalmente, sempre fracassam (MARX; ENGELS, 2010, p. 61).

Essa segunda vertente do socialismo é conhecida também como socialismo científico ou socialismo marxista, por ter sido criado, sobretudo, por Karl Marx (em parceria com Friedrich Engels). Ao contrário dos primeiros socialistas, que propunham um novo modelo de sociedade visando a igualdade entre as classes, os comunistas propõem uma mudança social radical, por meio de uma compreensão crítica e fundamentada cientificamente no modo de produção vigente, o capitalismo.

De acordo com essa vertente, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade que organizam o pensamento social desde, pelo menos, a Revolução Francesa, só poderiam ser plenamente realizados por meio

da supressão da sociedade de classes, o que implicava na eliminação da propriedade privada e também do Estado. Se, antes, como em Saint-Simon, Owen e Fourier, a palavra de ordem era reforma, com Marx, Engels e os que se filiam a essa corrente socialista, a palavra de ordem passa a ser revolução, isto é, transformação radical dos fundamentos da sociedade. Por questão de espaço e por ser este escrito um material didático e introdutório à teoria política, trataremos apenas da obra do próprio Marx, ainda que, certamente, Engels, dentre outros, tenham dado contribuições significativas para a formação do comunismo.

Nascido em 1818, em Trier, na Renânia (uma das 39 unidades que compunham a Confederação Germânica²⁷), Karl Marx teve sua formação superior inicial em direito e filosofia. Todavia, ao longo de sua trajetória intelectual, é como jornalista (meio principal de ganho de vida), como livre-pensador (profundamente versado em teoria política e economia política) e, principalmente, como dirigente e militante do movimento dos trabalhadores na Europa que Marx viveu sua vida, marcada por profundas privações materiais, dramas familiares e perseguição política. Aos 65 anos, em 1885, o “doutor terrorista vermelho” (NETTO, 2020, p. 36), falecia em Londres (último local dos seus exílios), legando à humanidade, certamente, a mais importante teoria política socialista, ainda que sua obra seja (pelas próprias condições nas quais foi escrita) fragmentada e inacabada. Essa justificativa é importante para esclarecer o maior espaço dedicado, neste trabalho, à sua vida e obra.

Seguindo aqui a classificação proposta por Amaro Fleck (2015), é possível diferenciar, didaticamente, quatro grandes fases na obra de Marx, marcadas pelo lugar em que ele residia à época: a alemã, a francesa, a belga e a inglesa.

²⁷Como se sabe, o Estado alemão só será unificado tardiamente, em 1871.

Após se graduar em Direito (seguindo os passos de seu pai) e doutorar-se em Filosofia, Marx começa a se envolver com intelectuais críticos da sociedade alemã de sua época, os chamados “hegelianos de esquerda”. Do mesmo modo, começa a escrever para um jornal liberal crítico ao Estado Prussiano, comandado por Frederico Guilherme IV, até porque seus posicionamentos político-críticos inviabilizaram seu ingresso nas universidades da época. É no periódico *Gazeta Renana* que Marx publica seus primeiros escritos, defendendo a liberdade de imprensa, por exemplo, e tornando-se, aos 25 anos, aproximadamente, um jovem relativamente conhecido no meio liberal. É desta época, o conhecido ensaio *Sobre a questão judaica*, no qual o jovem Marx ataca o crítico e liberal Bruno Bauer, sobre as relações entre política e religião. Nele, Marx já diferencia a emancipação política da emancipação social, caracterizando a primeira como a conquista dos direitos nos marcos do Estado liberal, algo importante para a liberdade humana, mas diferenciando-a de um processo de eliminação de todas as formas de opressão, que exigiria uma transformação muito mais profunda. Também, nessa primeira fase, Marx dedica-se, após se demitir da direção da *Gazeta Renana*, ao estudo da obra hegeliana, com o título *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, no qual ele se apropria da dialética hegeliana, mas a supera, incorporando um método radical de análise do real, e rechaça, como um democrata radical que era à época, as conclusões do sistema do famoso filósofo alemão, que referendavam a monarquia constitucional, como o modo de realização do Espírito na política.

Devido às perseguições que sofria e ao atraso político de sua terra natal, Marx decide se autoexilar na França, em Paris, no final de 1843. Esta fase de quinze meses é marcada por importantes inflexões em sua obra. Em primeiro lugar, o filósofo toma contato

com o proletariado, inexistente na Renânia, e com muitas das suas lideranças. Tal fato alterou decisivamente a obra marxiana, cada vez mais voltada para a análise da realidade capitalista e para a classe que garante sua produção e reprodução contínuas. Outro acontecimento decisivo da fase francesa é o seu encontro com Engels, cujo texto “A condição da classe trabalhadora na Inglaterra” já havia sido publicado na *Gazeta Renana*. Engels, cujo pai possuía fábricas na Inglaterra e ansiava para que o filho o substituísse na direção dos negócios familiares, não apenas tornou-se, a partir de então, o principal parceiro intelectual e suporte financeiro de Marx, mas também um nome importantíssimo da tradição comunista. A partir do contato com a obra engelsiana, é nessa segunda fase que se opera, do ponto de vista das áreas do conhecimento, a segunda grande inflexão temática da trajetória de Marx: se ele, aos anos 30, afastava-se do campo de estudos do Direito para se aproximar da Filosofia, agora, na década de 40, abandonava sua recente companheira para abraçar o campo da Economia Política, dedicando-se, cada vez mais, à crítica dos autores ingleses, sobretudo, formadores desse campo, como Adam Smith e David Ricardo, que não apenas apresentaram um conjunto de teses para compreender o capitalismo, como também para legitimá-lo. Representativos da fase parisiense, são os *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos quais Marx dedica-se a pensar a questão da alienação (tema originalmente corrente nas discussões sobre religião) a partir da análise do mundo do trabalho. Aqui, o proletariado já figura como ator político universal, que eliminando os laços sociais que o oprimem, ou seja, a propriedade privada e o trabalho assalariado, acaba por promover a emancipação de toda a humanidade.

Em 1845, sob pressão do Estado prussiano, Marx é expulso da França e se muda para a Bélgica, onde passa os três próximos anos.

Ali, ele elabora a obra mais conhecida de sua parceria com Engels, o *Manifesto do Partido Comunista*, texto encomendado pela Liga dos Justos, associação de trabalhadores na qual os dois passam a atuar e que, a partir daí, passa a se chamar Liga dos Comunistas. Substituindo o lema republicano-democrático de “Todos os homens são irmãos” por “Proletários de todo o mundo: uni-vos”, o *Manifesto Comunista* propõe uma visão materialista e dialética da história, segundo a qual o modo de produção capitalista irá sucumbir a partir de suas próprias contradições, dando lugar a um novo tipo de sociedade (a comunista). Novamente, a utopia de um novo mundo é apresentada como um ideal para todos os “despossuídos”, mas tal utopia não é decorrente de reformas pontuais, nem tampouco um resultado da vontade de alguns sábios ilustrados; antes, decorre do próprio movimento da história, de superação dialética, na qual à imensa capacidade produtiva capitalista (obra da ação revolucionária da burguesia) se acrescenta uma sociedade sem classes e sem opressão (obra dos trabalhadores fabris).

Com forte conotação política, como aponta Osvaldo Coggiola (2018), já que clama pela ascensão e união dos trabalhadores do mundo, o *Manifesto* tem como objetivo alertar os trabalhadores para o seu papel na revolução e sobre os meios para que isso se realize. Diferentemente das revoluções burguesas – formas da emancipação política – a revolução proletária consiste na emancipação plena, eliminando tanto as bases da opressão política (o capitalismo e a propriedade dos meios de produção de riquezas), quanto da opressão política (o Estado).

A derrubada do capitalismo não seria o resultado automático das suas contradições, mas da organização consciente dos trabalhadores. A perspectiva da revolução proletária (ou comunista) encontrava-se vinculada a: a) A maturidade social e política do proletariado para realizá-la, o que

dependia: b) Das condições materiais objetivas, medidas pela própria maturidade do capitalismo, em escala internacional (COGGIOLA, 2018, p. 25).

Voltando à descrição da trajetória de Marx, em 1849, ele vê o cerco político se fechar novamente e, então, se muda para Londres. É importante lembrar que 1848 é o ano da sublevação dos trabalhadores em diversos países e regiões da Europa, como já dito no início deste capítulo. Como reação conservadora à “Primavera dos povos”, organizações de trabalhadores são fechadas, lideranças são perseguidas e a imprensa é sistematicamente censurada.

Além de ter ensejado o terceiro exílio do autor, esta será uma época de intenso aprendizado para Marx, cada vez mais dedicado aos estudos econômicos, o que não impediu que produzisse excelentes textos de análise da realidade política, como *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, publicado em 1852, em um jornal nova-iorquino. Diferentemente do *Manifesto* – panfleto marcado por certa simplificação teórica, dado que voltado para o grande público – *n’Dezoito de Brumário*, Marx mostra-se um fino analista da dimensão política, ao demonstrar que, contra o levante de trabalhadores de 1848, as diversas frações de classe da burguesia francesa acabam por desconsiderar suas diferenças e se unir contra o inimigo comum, o proletariado, apelando à restauração monárquica, através da figura burlesca e patética de Luís Bonaparte (sobrinho do notório Imperador). Em certa medida, o texto pode ser compreendido como um balanço histórico daquele que esteve diretamente envolvido com a conscientização e a mobilização da classe trabalhadora e viu a revolução comunista naufragar à época.

No entanto, a obra de maior fôlego na fase inglesa foi *O Capital*, originalmente planejada para ser lançada em quatro volumes. Marx,

entretanto, só viu o primeiro deles ser publicado, em 1867. Os demais seriam editados e publicados a partir de seus rascunhos, encontrados após a sua morte, por Friedrich Engels, em mais dois volumes. A despeito da linguagem extremamente complicada, a teoria por ele elaborada sobre o capital foi reconhecida, ainda à época, como fundamental. O ponto de partida do volume I d'*O Capital* é a explicação de o que é a *mercadoria*. Trata-se de um objeto externo que tem como principal objetivo suprir as necessidades dos sujeitos, sendo produzido apenas para ser vendido, deste modo, possuir *valor de uso* (ser útil para uma necessidade) e *valor de troca* (tempo de trabalho despendido na sua produção). Como exemplifica Fleck (2015), ao esclarecer que nem tudo que é produzido pelo homem é necessariamente uma mercadoria.

Se alguém tem uma horta em casa e planta tomates para comê-los, ou mesmo para oferecer aos amigos ou parentes, seus tomates não são mercadorias. Eles certamente têm uma utilidade e, por conseguinte, um valor de uso, mas não tiveram valor de troca (FLECK, 2015, p. 53).

Para além de explicar o que é uma *mercadoria*, a pretensão d'*O capital* é mostrar como acontecem as trocas simples de mercado, como se tornam o ponto central das relações humanas para a concretização do sistema capitalista. Como dito anteriormente, a mercadoria possui dois valores, o valor de uso e o valor (definido pelo tempo despendido na produção de um produto). No entanto, definir o valor de um objeto é uma tarefa complicada, visto que o valor se define pelo tempo que uma pessoa leva para produzi-lo. Assim, a questão que se coloca é quanto tempo leva para uma pessoa transformar um objeto em mercadoria, posto que cada objeto possui tempo e uma técnica específica para ser produzido e estar pronto para venda e consumo. Neste sentido, o filósofo diz que é preciso supor algo universal de todo objeto, que

define seu valor como uma “objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa de trabalho humano indiferenciado, i.e., de dispêndio de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio” (MARX, 2011, p. 116). Ademais, é preciso enfatizar que cada pessoa possui uma maneira de realizar seu trabalho. Algumas pessoas levam mais tempo que outras para produzir um mesmo objeto e/ou mercadoria, o que dificulta ainda mais mensurar o valor de cada mercadoria. Desta maneira, para se calcular o valor de um objeto, é preciso que se analise todo o contexto em que essas pessoas estão trabalhando, com quais matérias-primas e instrumentos etc., para se chegar a um denominador comum de quanto tempo levaria, em média, para um objeto ser produzido.

Uma vez esclarecido, em linhas gerais, o que seria mercadoria e o valor que ela possui dentro do sistema capitalista, passemos a outros dois conceitos importantes d’*O capital*, o fetichismo da mercadoria e o mais-valor. O primeiro diz respeito a algo suprassensível da mercadoria. Diferentemente do valor, o valor de uso, objetivo, é facilmente mensurável, já que supre as necessidades físicas ou mentais de um sujeito. No entanto, ao passo que o objeto assume posição de mercadoria, existe o valor incutido nele, calculado por meio do tempo médio de trabalho necessário para produzi-lo. Para Marx, a mercadoria possui esse valor duplo de uso e de troca, denominado de fetichismo. “O mistério está, por conseguinte, na própria forma da mercadoria, no fato de ela ser, concomitantemente, enquanto valor de uso, algo sensível, e enquanto valor, algo suprassensível” (FLECK, 2015, p. 64).

Quanto ao mais-valor, cumpre esclarecer que se trata de conceito diretamente relacionado à exploração do trabalho. Como dito, o valor de uma mercadoria se refere tanto ao seu valor de uso, quanto ao tempo necessário despendido na produção da mesma. No

entanto, bem como os objetos que se transformam em mercadoria, a força de trabalho também é uma mercadoria, ou seja, possui um valor a partir do tempo despendido pelo trabalhador. Assim, o preço pago pela força de trabalho é medido pelo tempo gasto, pelos meios usados para a produção (maquinário, matéria-prima etc.) e também pelas necessidades do trabalhador. Assim, o valor pago não poderá exceder o mínimo necessário para que o empregado se mantenha vivo, devendo viabilizar que ele se alimente, tenha acesso à moradia e também crie sua prole, que futuramente servirá como força de trabalho.

Neste sentido, existe um valor mínimo inicial (capital) para que um empresário comece um negócio, e um valor mensal que mantém sua produção ativa, sendo evidente que o preço inicial difere substancialmente do valor mensal (salário, manutenção, vestuário, matéria-prima etc.). O mais-valor está incluído no valor gerado pelo empregado, que, ao final do mês, produz a mesma quantidade de mercadoria de quando teve o valor inicial investido. Sendo que o valor que o empresário deve investir mensalmente é menor que o valor inicial. Neste caso, o próprio investimento deve pagar o valor que mantém seu negócio funcionando e, ao mesmo tempo, gerar lucro/excedente, caso contrário, não haveria razões para que sua empresa continue aberta. Assim, para que a empresa se mantenha ativa, é preciso que haja uma exploração do empregado, que tem papel fundamental no aumento de riquezas do empresário. A mais-valia se concretiza, pois o valor pago ao trabalhador não excede os gastos do capitalista, que necessariamente paga o estritamente suficiente para que o empregado sobreviva e seja capaz de produzir, todo mês, algo a mais do que o valor investido na produção.

O modo de produção capitalista é, sobretudo na forma de criação de excedente do capital industrial, assim algo muito distinto da forma em que à primeira vista aparece. Em vez de uma relação

entre iguais e mutuamente benéfica, é a continuação da antiga exploração sob novas vestes. A diferença crucial é que tal exploração agora é indireta. Se o servo sabe o quanto trabalha para si mesmo e sua família e o quanto para seu senhor, o trabalhador industrial não tem esta informação (FLECK, 2015, p. 79).

Ao lado da preocupação em formular uma teoria sistemática e fundamentada empiricamente do capitalismo, Marx continuou, durante mais três décadas dessa “fase inglesa”, dedicando-se à organização da classe trabalhadora. Desse período, conhecemos, por exemplo, cartas trocadas entre Marx e os líderes populistas russos, que haviam traduzido o primeiro volume de sua obra *O capital*, e se pretendiam liderar um movimento contra o czarismo (a Revolução Russa, contudo, só ocorreria décadas depois).

Igualmente representativo da militância de Marx desse período, é o escrito *Crítica ao Programa de Gotha*, texto no qual o filósofo de Trier critica o programa do novo partido operário alemão (criado a partir de uma fusão de dois partidos, realizada na cidade de Gotha), alegando ser ele um retrocesso em relação ao *Manifesto Comunista*. Neste texto, Marx fala também sobre a polêmica transição do capitalismo para o comunismo, no qual o proletariado, tomando para si as armas do Estado, instituiria uma ditadura, a fim de eliminar a propriedade dos meios de produção, expropriada pela burguesia. Somente após esse período de transição (a “ditadura do proletariado”), o comunismo, isto é, uma sociedade sem classes e sem Estado, poderia vigorar. Entretanto, contrariando alguns dos seus interlocutores, Marx não dava maiores detalhes do que seria essa sociedade futura comunista, até porque, se o fizesse, incorreria em contradição com o seu método de pesquisa, segundo o qual a vida social é sempre condicionada pelo seu próprio tempo.

Expressivo também da sua atividade mais diretamente prática, Marx fundou à época, junto com Engels e outras lideranças do movimento socialista, a Primeira Internacional Socialista, associação que procurava promover a integração e a organização política do proletariado em escala planetária. Contra as perspectivas mais reformistas e localizadas do primeiro socialismo, percebe-se o caráter mais revolucionário e cosmopolita do comunismo. Entretanto, entre 1870 e 1871, as divergências e os conflitos de Marx e Engels com outras correntes da tradição socialista evidenciaram também as inúmeras dificuldades da associação. Os anarquistas, liderados, em especial, por Bakunin, são expulsos da associação, ao cabo da Primeira Internacional, que passa cada vez mais a seguir os princípios do marxismo.

4.4 O anarquismo

Tendo sua origem no século XIX, o anarquismo, de um modo geral, considera que a função de qualquer autoridade é a manutenção do domínio de um grupo sobre outro, especialmente o Estado que, por ser detentor da força, mantém a desigualdade social não colocando ao alcance de todos a propriedade sobre os meios de subsistência. A sociedade imaginada pelos anarquistas é marcada por relações sociais igualitárias e horizontais, nas relações de trabalho, na organização política, mas também nas relações familiares e na educação.

Contra a ideia usualmente associada pelo senso comum, anarquia não é sinônimo de desordem ou de caos, como argumenta Errico Malatesta (1853-1932), mas de uma sociedade que se auto-organiza e que, dessa forma, rechaça qualquer poder acima e superior a ela, quer seja o Estado, quer seja a Igreja, por exemplo. Como um modo radicalmente militante, posto que requer o comprometimento de cada cidadão com a vida pública, igualitário, dada a sua recusa às

hierarquias, o anarquismo pode ser compreendido como uma corrente da tradição socialista radical, forjada, como o comunismo e o primeiro socialismo, também no bojo das lutas da classe trabalhadora.

Muitos teóricos anarquistas do século XIX poderiam ser estudados aqui, como, por exemplo, Pierre-Joseph Proudhon (1808-1865), militante francês contra o qual Marx escreveu *A miséria da filosofia* (livro cujo título é uma ironia em relação a uma obra publicada pelo francês, *A filosofia da miséria*). Filho de uma cozinheira e um cervejeiro, Proudhon publicou inúmeros textos de caráter panfletário (como o muito conhecido “A propriedade é um roubo”), além de ter se envolvido diretamente com a política de seu tempo. No fatídico ano de 1848, como efeito das reivindicações dos trabalhadores parisienses por mudanças mais profundas, Proudhon é eleito deputado da Assembleia Nacional, cargo que utilizará para fazer oposição a Luís Bonaparte, até ser por ele preso, em 1849. O italiano Malatesta, aqui também já mencionado, é outro autor importante para a formação dessa tradição. Vindo de uma família de classe alta, o jovem estudante de medicina se envolve com o movimento estudantil e republicano da Itália, em princípios do século XIX, abraçando a causa de Giuseppe Mazzini, considerado um dos principais protagonistas na unificação daquela nação. Em 1871, toma conhecimento face-a-face com a Comuna de Paris, mais um levante popular naquela cidade duramente reprimida pelas forças estatais. A partir daí, identifica-se com o ideário anarquista e viaja por diversas nações da Europa, da África e da América do Sul, onde atua sempre no sentido de ajudar a organizar a classe operária. Entretanto, vamos nos dedicar aqui a tratar da obra de outro “incendiário” do século XIX, que, como dito, entrou em rota de colisão com Marx e Engels na Primeira Internacional.

Mikhail Bakunin foi um teórico político e revolucionário russo, o qual, dentre suas diversas concepções políticas, a que mais se destaca

é a de que as instituições estatais e religiosas devem ser extintas para que os interesses da sociedade sejam satisfeitos. Em “A Igreja e o Estado”, esse autor defende que os interesses gerais que o Estado deveria representar são, na verdade, uma mentira, operada pela negação total dos interesses reais das regiões e de parte significativa dos indivíduos que estão submetidos ao poder estatal. Nesse sentido, o pensador russo sintetiza: “O Estado é um enorme matadouro, um vasto cemitério no qual, sob a sombra e o pretexto de abstração, todas as reais aspirações e forças ativas de um país deixaram-se enterrar generosa e pacificamente” (BAKUNIN, 2019a, p. 365-366).

Na visão do autor, como nenhuma abstração existe por si ou para si mesma, a abstração religiosa, isto é, Deus, representaria os interesses reais de uma casta privilegiada, o clero. De modo complementar, o Estado seria uma abstração que representaria a classe que é o principal agente de exploração humana: a burguesia.

Bakunin (2019b) defendia uma organização social radicalmente democrática (organizada “de baixo para cima”), através de uma livre associação dos operários, ocorrendo a mudança política primeiro nessas associações, depois em comunas, regiões, países e, por fim, no âmbito federativo internacional, no qual a liberdade e a felicidade geral poderiam ser estabelecidas buscando a harmonia dos interesses individuais e coletivos. Essa harmonia não teria, ainda, sido viabilizada por culpa do Estado, que sempre sacrificou os interesses da maioria em benefício de uma minoria privilegiada.

Em “A ilusão do sufrágio universal”, Bakunin (2019b) se posiciona a respeito do sistema político vigente na Europa e da luta da classe trabalhadora. Já se disse aqui que a abolição do voto censitário, dentre outras demandas de extensão dos direitos políticos, fazia parte das primeiras organizações de trabalhadores, como o cartismo inglês.

Os anarquistas, de um modo geral, e Bakunin (2019b), em particular, sustentam, ao contrário, que o voto não passa de uma ilusão. Para ele, mesmo nas formas democráticas de governo, ainda que possam ser boas as intenções dos governantes, eles não se veem como iguais ao restante da sociedade e exercem seu poder sobre ela. Ademais, porque o povo não tem tempo livre, ou não tem educação necessária para participar da política, ao passo que a burguesia possui ambos, essa acaba se constituindo em uma classe privilegiada, sendo a igualdade política prevista na ordem liberal apenas um mecanismo ilusório e ineficiente.

No texto “Os perigos de um estado marxista”, Bakunin (2019c) polemiza com os comunistas, ao mencionar que o Estado apenas se mantém forte e íntegro se ele for tomado como o fim supremo para os seus cidadãos. Segundo essa moralidade patriótica, tudo aquilo que contribuir para o aumento dos poderes estatais será considerado bom, e o que for oposto a isso será mau. Bakunin (2019c), contudo, critica essa moralidade, afirmando que ela se forma em detrimento dos ensinamentos morais verdadeiramente universais e racionais. O aparato estatal, na concepção do autor, é sempre algo arbitrário, que centraliza todos os interesses positivos e individuais do povo, que lutam e destroem uns aos outros para que sejam absorvidos pela abstração do interesse comum, no qual todas as vontades individuais se anulam e formam a “vontade popular. Bakunin (2019c) dúvida da promessa de um Estado popular ou proletário, segundo o qual não haveria classe ou interesse privilegiado. Enquanto houver alguma classe, haverá um governo que domina as massas, legitimado pelo discurso científico e que se impõe coercitivamente. Contra a ditadura do proletariado, isto é, o Estado marxista, concebido como instrumento necessário para realizar a transição entre capitalismo e comunismo, Bakunin (2019d) e outros anarquistas defendem a ação direta dos oprimidos, de um

modo geral (e não só do operariado fabril), contra o Estado e contra qualquer tipo de autoridade que reivindique um poder permanente perante e sobre a sociedade.

Vê-se, portanto, como o que chamamos de tradição socialista é composto, na realidade, por concepções múltiplas acerca da vida social. Certamente, há pontos de convergência entre os anarquistas e comunistas. Ambos são críticos da sociedade capitalista e do Estado e se colocam em prol da classe trabalhadora, inclusive do ponto de vista prático-organizativo. No entanto, por detrás desse aparente consenso, há discordâncias substantivas.

Para Marx e Engels, os anarquistas, além de os acusarem sem fundamento de ser “estatistas”, possuem uma visão precária da realidade social e dos modos de transformá-la, posto que destituída de fundamento científico. Precisamente por isso, teriam também uma concepção voluntarista e ingênua da revolução, concebendo-a como um ato isolado de mera tomada e destruição do Estado. É bem verdade que, comparada à obra marxiana ou engelsiana, os escritos dos pensadores anarquistas são dispersos, fragmentados e pouco densos teoricamente. Em geral, foram mais pensados como um instrumento a apoiar e a instigar a luta social, do que propriamente como um conjunto de princípios científicos, racionalmente estruturados.

Por outro lado, e precisamente por isso, os anarquistas acusam os comunistas de serem cientificistas, de terem uma visão dogmática que impede o livre debate de ideias, além de serem igualmente autoritários, de modo que tanto a ditadura burguesa, quanto a “ditadura do proletariado” devem ser igualmente criticadas. Longe de ser meramente uma controvérsia intelectual, o debate entre Marx e Bakunin, por exemplo, revela distintos caminhos de organização da classe trabalhadora, que passavam pela disputa do aparato estatal,

embora não se resumissem a isso (no caso de Marx), ou pela ação direta e de auto-organização dos trabalhadores (no caso de Bakunin)²⁸.

Contra a tese da necessidade de um Estado, Bakunin (2019d), em “O que é autoridade?”, argumenta que a própria natureza não possui leis e age de forma aleatória. A inteligência humana, ao contrário, observando a natureza, procura regularidades, reunindo os fenômenos em um sistema estruturado em leis. Essas supostas “leis naturais”, por seu turno, acabam sendo utilizadas pelos homens para legitimar as autoridades e o Estado. O pensador russo, contudo, afirma não ser contrário à toda e qualquer autoridade, mas que se recusa a reconhecer de modo absoluto e que não se contenta em ouvir apenas uma delas. Preferia, ao invés disso, consultar várias, comparar suas opiniões e escolher a mais sensata, já que a confiança absoluta numa pessoa poderia ser fatal para sua razão e para sua liberdade.

Inclino-me diante da autoridade de certos homens porque minha razão assim ordena que eu faça. Tenho plena consciência da minha incapacidade para apreender, em todas as suas minúcias, grandes áreas do conhecimento humano. Mesmo a maior das inteligências não teria condições de apreender o todo. Daí vem a necessidade de uma divisão na tarefa de abranger vários aspectos do conhecimento, relativos tanto à ciência quanto à indústria. Dar e receber – tal é a vida humana. Cada um de nós ordena e, por sua vez, recebe ordens. Não há, portanto, nenhuma autoridade que possa ser fixa e constante, mas sim uma troca contínua, mútua, temporária e – acima de tudo – voluntária de autoridade e subordinação (BAKUNIN, 2019d, p. 691-692).

²⁸Há um intrigante e bem-humorado texto ficcional, escrito Maurice Cranston (2011), que narra uma suposta conversa, em Londres, em 1864, entre Bakunin, recém-liberto de uma prisão na Sibéria, e Marx, na qual se evidenciam não apenas divergências teóricas e políticas, mas desavenças pessoais entre eles.

Expressando ideia comum ao anarquismo, esse autor demonstra não reconhecer uma autoridade fixa, constante e universal, dispondo que, ainda que esse ser existisse, caso fosse do seu interesse impor sua autoridade sobre os demais, seria necessário expulsá-lo, já que seus atos reduziriam os homens à condição de escravos e imbecis.²⁹

Referências bibliográficas

BAKUNIN, M. **A Igreja e o Estado**. In: WOODCOCK, G. (Org.). Os grandes escritos anarquistas. Porto Alegre: LP&M, 2019a.

_____. **A ilusão do sufrágio**. In: WOODCOCK, G. (Org.). Os grandes escritos anarquistas. Porto Alegre: LP&M, 2019b.

_____. **Os perigos de um Estado marxista**. In: WOODCOCK, G. (Org.). Os grandes escritos anarquistas. Porto Alegre: LP&M, 2019c.

_____. **O que é autoridade?** In: WOODCOCK, G. (Org.). Os grandes escritos anarquistas. Porto Alegre: LP&M, 2019d.

BARROS, J. D. Os falanstérios e a crítica da sociedade industrial: revisitando Charles Fourier. Londrina: **Revista Mediações**, v. 16, p. 239-255, 2011.

BEMVINDO, V. A Concepção Socialista de Educação Politécnica: Contribuições dos Socialistas Utópicos, Libertários e Científicos. Campinas: **Revista HISTEDBR On-line**, v. 16, n. 70, p. 138-162, 2016.

²⁹Pode-se estabelecer um paralelo muito interessante com esse argumento do anarquismo: no livro *Sociedade contra o Estado*, o antropólogo francês Pierre Clastres (2014), que realizou um longo trabalho de campo junto a algumas tribos na América do Sul, afirma que esses povos não são incapazes de constituir um Estado, como os colonizadores, preconceituosamente, pensavam, mas que se recusam a isso, ainda que, eventualmente (como em tempo de guerra), possam reconhecer esse poder externo a eles. Trata-se, pois, de uma cultura na qual a liberdade e a independência individual e coletiva não podem ser trocadas pela ordem e pela obediência.

BUBER, M. **O Socialismo Utópico**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1971.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

COGGIOLA, O. Do comunismo ao marxismo. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 10, n. 1, p. 16-33, mai. 2018.

CRANSTON, M. **Diálogo imaginário entre Marx e Bakunin**. São Paulo: Hedra, 2011.

FLECK, A. **Tópicos em filosofia política**: introdução ao pensamento de Marx. Guia de estudos. Lavras: UFLA, 2015.

HOBSBAWM, E. **A era das revoluções (1789-1848)**. 33. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

HUBERMAN, L. **História da riqueza do homem**. 21. ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1986.

JASPER, J. **Protesto**: uma introdução aos movimentos sociais. São Paulo: Zahar, 2016.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. Boitempo, São Paulo. 2010.

MARX, K. **O Capital**: Crítica da economia política. 2. ed. Boitempo, 2011.

NETTO, J. P. **Karl Marx**: uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.

PETITFILS, J. C. **Os Socialismos Utópicos**. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1977.

TEIXEIRA, A. (Org.). **Utópicos, heréticos e malditos**: os precursores do pensamento social de nossa época. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2002.

SKINNER, Q. Meaning and understand in the history of ideas. **History and Theory**, vol. 8, n. 1, p. 3-53, 1969.

WALTER, C. **O Socialismo Utópico e a Crítica à Razão Utilitária**. Porto Alegre: UFRGS – Departamento de Ciências Econômicas, 2011.

WOODCOCK, G. **A ditadura do relógio**. In: WOODCOCK, G. (Org.). Os grandes escritos anarquistas. Porto Alegre: L&PM, 2019.

Capítulo 5

Modernidade, conservadorismo e feminismo

Na era Moderna, ocorreu um conjunto de transformações significativas. Uma alteração radical das paisagens do planeta, com o aparecimento das indústrias, das estradas e linhas ferroviárias, atravessando os diversos continentes (além das novas embarcações que levaram o ser humano a descobrir terras nunca antes imaginadas), as gigantescas cidades, com um novo ritmo de vida etc. Além dessas mudanças mais evidentes do ponto de vista material, muitas modificações ocorreram nos costumes, nas ideias e crenças, nas instituições políticas etc.

Como pondera adequadamente Berman (1986), não apenas mudanças, mas mudanças aceleradas e incessantes. Um tempo que se refaz continuamente, transformando os seres humanos e o próprio planeta Terra. Precisamente por isso, o sociólogo estadunidense se valeu da célebre passagem do *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels (2010), para intitular a sua obra magna sobre o espírito da Modernidade: “Tudo o que é sólido se desmancha no ar” (BERMAN, 1986).

Não é de se admirar, portanto, que esse “novo espírito” tenha produzido, ao longo dos séculos, tanto medo, quanto esperança. Em grande medida, as duas tradições de pensamento político que se formam mais tardiamente às tradições antes estudadas neste livro, mas também reagindo à dinâmica da vida moderna, o conservadorismo e o feminismo são respostas, no plano das ideias e das práticas

políticas, aos dilemas relacionados ao par conceitual mudança *versus* conservação. Não é aleatório também que ambas as tradições tenham sua origem mais remota em um dos eventos mais importantes da era Moderna, mas certamente um dos que mais geraram expectativas de mudança e, paradoxalmente, desejo de conservação – a Revolução Francesa. Curiosamente, conservadorismo e feminismo remontam aos escritos de dois pensadores que foram impactados e que reagiram de maneira oposta aos acontecimentos de 1789. Vejamos!

5.1 O conservadorismo

Nos últimos anos, ouvimos, com cada vez mais frequência, os termos conservador e conservadorismo. Figuras como Margaret Thatcher, Ronald Reagan, ou até mesmo Donald Trump e Jair Bolsonaro, são constantemente associados ao tema. Todavia, embora haja essa popularização do conservadorismo, nem sempre seu significado é apresentado com clareza.

De acordo com o historiador Oliveira Torres (2017), para compreendermos melhor o conservadorismo, podemos compará-lo a outros comportamentos políticos diante das mudanças sociais, como o imobilismo, o reacionarismo e o progressismo. Em primeiro lugar, teríamos os imobilistas, que são aqueles que nada querem transformar na sociedade. Comparando-a a uma casa, Torres (2017) afirma que, mesmo a casa estando em ruínas, os imobilistas não a reformam. Além desses, teríamos os reacionários. Enquanto os primeiros pretendem preservar a sociedade do jeito em que se encontra, os reacionários pretendem retroceder no tempo. Se fosse possível, construiriam castelos medievais para se abrigarem e usariam armaduras e calções de veludo antigos. Mas como não é possível fazer isso em relação às vestimentas e arquitetura, eles fazem isso em relação às ideias

e aos costumes. Condenam as transformações recentes, rejeitam as propostas de reformas e querem voltar à sociedade do passado. De acordo com Torres (2017), haveria, ainda, os progressistas. Ao contrário dos anteriores, este grupo não busca a conservação. Busca-se especialmente o que é considerado novo e moderno, baseado em certa concepção de progresso: a história sempre evolui e desencadeia uma realidade cada vez melhor. Em comparação a todas essas possibilidades, há, enfim, os conservadores. Torres esclarece que estes não negam o que o passado construiu, como fazem os progressistas, e nem condenam o futuro, como fazem os reacionários. Há neles um sentido de continuidade histórica: muitos feitos do passado permitiram o avanço da civilização e, por isso, devem ser preservados – e, talvez, sejam necessárias algumas adaptações ao novo mundo para a sua preservação. O conservadorismo poderia ser descrito como um “estado de espírito” que identifica uma determinada ordem natural a qual estão sujeitas as comunidades humanas e que só reconhece as mudanças sociais como válidas quando elas não rompem com essa ordem natural.

Percebe-se como Torres (2017) define positivamente o conservadorismo, isto é, como uma posição intelectual mais realista e adequada frente à história e à realidade política (quando comparado ao imobilismo, ao reacionarismo e ao progressismo). Outros autores, em uma perspectiva diferente, definem o conservadorismo não tão elogiosamente, como uma espécie de reação intelectual e política frente ao processo de modernização que, como se sabe, desestabiliza as hierarquias e instituições estabelecidas. Christian Lynch (2017), por exemplo, afirma que o conservadorismo pode ser definido fundamentalmente a partir de três princípios. Em primeiro lugar, a proposta de que as mudanças sociais devam ocorrer sem subverter

a ordem social. Em segundo lugar, o pressuposto de que essa ordem tem origens extra-humanas, isto é, divinas e naturais, não estando, desta feita, sujeitas totalmente ao arbítrio e à ação humanas. E, por fim, o fato de que o conservadorismo é, em essência, um sistema teórico defensivo, que nasce sempre em reação ao avanço da modernização.

Como visto, se os dois primeiros pontos apresentados por Lynch (2017) convergem com a avaliação de Torres (2017), o terceiro aspecto sugere que menos do que uma visão mais realista, dentre outras possíveis, sobre a transformação social, o conservadorismo deve ser interpretado como uma reação de setores que se sentem ameaçados por ela. Isso explicaria por que as doutrinas conservadoras, em geral, não têm uma grande consistência teórica como outras tradições (como o liberalismo, o republicanismo, o socialismo e o feminismo), aproximando-se daquilo que Torres (2017) chama de um “estado de espírito”, acrescentaria Lynch (2017), reativo. Isso não significa que ele não tenha valor como fora de conhecimento, nem que ele não possa ter uma elevada capacidade de convencimento.

Para além deste ponto, veremos, a seguir, como essa tradição, constituída consciente e explicitamente apenas no século XX (através de autores contemporâneos como Russell Kirk e Roger Scruton), surge, curiosamente, a partir da pena de um político e intelectual, ainda no século XVIII, ligado factualmente à causa liberal e que interpretava os eventos revolucionários na França como uma perigosa ameaça à estabilidade da sociedade inglesa.

Para muitos estudiosos contemporâneos, a Revolução Francesa foi, de fato, um evento único. Outras revoluções, como mencionamos nos capítulos deste livro, já haviam ocorrido, como na Inglaterra e nos Estados Unidos da América, mas na França, uma monarquia absolutista, apoiada por uma nobreza e um clero dotados

de inúmeros privilégios, foi varrida do território francês através da mobilização política dos setores populares (contando, inclusive, com participação ativa de mulheres) e inspirou diversos outros movimentos políticos por liberdade e igualdade, no mundo. Diferentemente das anteriores, ali teria ocorrido uma verdadeira revolução democrática, sintetizam alguns (ARAÚJO et al., 2020).

Mas se, retrospectivamente, pode haver certo consenso a respeito da singularidade e da importância da Revolução Francesa; à época, aqueles eventos geraram sentimentos e reações muito diversas. Se não faltou quem exaltasse o “novo” regime e o texto da “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, não foram poucos os que denunciaram os “excessos” da revolução. Certamente, nesse conjunto, destaca-se Edmund Burke (1729-1797), ou melhor, o seu texto *Reflexões sobre a revolução na França*, publicado ainda em 1790.

Até então, um intelectual e político quase totalmente desconhecido, Burke (2017) era identificado como um parlamentar de origem irlandesa ligado ao partido Whig, isto é, um liberal inglês. Defensor da tolerância religiosa, da propriedade privada e da liberdade de comércio, suas críticas à intervenção britânica sobre a autonomia econômica das colônias da América do Norte, e principalmente, sua atuação como presidente da Comissão que investigou os abusos dos funcionários ingleses na Índia (na época, lembremos, também sob domínio da Inglaterra) levaram os seus leitores a uma grande surpresa ao se depararem com o texto de *Reflexões*.

Nesse panfleto político, escrito em forma de carta, endereçada a um jovem francês (que teria pedido a ele aconselhamento a respeito dos eventos na França), Burke (2017) formula um conjunto de argumentos que divergiam, em grande medida, da sua atuação como parlamentar. Nele, a Revolução em França é caracterizada como obra dos “homens

contemplativos”, isto é, movida pelos ideais da filosofia iluminista que, segundo seu autor, partiam da premissa errônea de que podiam organizar uma nova sociedade a partir de um ideal racional sobre o “bem viver”. Em função desses ideais, argumenta Burke (2017), todo tipo de arbitrariedade foi justificada e uma ordem social estável foi colocada por terra. Ao invés de identificar a consolidação de uma ordem social mais justa e livre, Burke (2017) avalia que a França posterior à tomada da Bastilha tornou-se sinônimo de desordem e de violação das liberdades.

O escrito teve enorme repercussão, sendo republicado e traduzido para outros idiomas, de modo imediato. Além disso, *Reflexões* retirou Burke do seu parcial anonimato e o colocou no centro de uma polêmica interpretativa que perdura até o presente: como qualificar o pensamento político desse autor? Seria ele um contrarrevolucionário? Um anti-iluminista? Essa polêmica, presente já em 1790 (o seu texto foi apropriado tanto pelos Whigs, quanto pelos Tories, isto é, o partido conservador inglês), se intensificou ainda mais no século XX, quando autores contrários à expansão do socialismo e da socialdemocracia identificaram Edmund Burke como o “pai” da tradição conservadora. Sem pretender, obviamente, resolver o “problema Burke”, vejamos por que esse autor foi identificado posteriormente como o patrono do conservadorismo e em que medida suas ideias o diferenciam dos autores e das tradições antes estudados nesta obra.

Importa, por ora, destacar alguns argumentos elaborados por Burke no texto supramencionado, a fim de compreender como eles acabaram constituindo os *tópos*, isto é, os modos mais comuns de se pensar e se argumentar sobre os temas da política a partir de uma perspectiva conservadora. E quais são os principais argumentos mobilizados por Burke (2017) em *Reflexões* contra a Revolução e em defesa da ordem existente e do passado?

Primeiramente, vale lembrar que se trata de um evento político que é protagonizado por certos indivíduos e grupos específicos, mas não por toda a população (daí porque ele fala em *Revolução na* ou *em França*, e não em *Revolução Francesa*). Como mencionado, esses indivíduos são políticos motivados pelos ideais iluministas, de Rousseau, dentre outros pensadores, que padeceriam, de um lado, de um fanatismo laico e, de outro, por um voluntarismo míope (além de interesses econômicos escusos, de plebeus ricos interessados em aumentar seu patrimônio). Pelo primeiro, engana-se ao assumir que a razão tem a capacidade de revelar plenamente a verdade e, pelo segundo preconceito, creem que, por meio dela e de seus planos abstratos, possam erigir uma sociedade a partir do nada.

Contra tais equívocos, Burke (2017) assevera que a ordem política não é construída automática e simplesmente pela vontade ou razão individuais. Ao contrário, ela é fruto de um acúmulo de costumes e preconceitos³⁰ que se estabilizam ao longo do tempo e que orientam a conduta humana. Segundo João Pereira Coutinho (2017, p. 23), “ao falarmos de “preconceito” na linguagem de Burke, não se pretende designar ideias ofensivas ou irracionais de indivíduos sobre terceiros. O preconceito é tido por Burke (2017) como “sabedoria sem reflexão”: o tempo trouxe até nós um patrimônio moral e institucional que, pela sua sobrevivência, deve ser tido em consideração nos cálculos políticos do governante. Nesse sentido, e enquadrando a noção de “preconceito” na sua expressão social e comunitária, não parece haver uma oposição entre “razão” e “preconceito”. Desta feita, em uma nação historicamente católica, como a França, o estabelecimento de um Estado laico, como

³⁰Segundo João Pereira Coutinho (2017, p. 23), “ao falarmos de “preconceito” na linguagem de Burke não se pretende designar ideias ofensivas ou irracionais de indivíduos sobre terceiros. O preconceito é tido por Burke como “sabedoria sem reflexão”: o tempo trouxe até nós um patrimônio moral e institucional que, pela sua sobrevivência, deve ser tido em consideração nos cálculos políticos do governante. Neste sentido, e enquadrando a noção de “preconceito” na sua expressão social e comunitária, não parece haver uma oposição entre “razão” e “preconceito”.

feito a partir de 1789, é um ato que atenta contra a estabilidade da ordem social e contra a própria liberdade de crença dos indivíduos.

A ideia de que a estabilidade política depende, sumamente, dos costumes e dos preconceitos ocupa um lugar central em *Reflexões* e na tradição conservadora que se forma posteriormente. Como dito, por preconceitos, Burke (2017) compreende não uma ideia deturpada, mas a sabedoria herdada de nossos antepassados, sedimentada pelo tempo e que deve orientar a ação humana. Nesse sentido, esclarece Burke (2017), a política, e mesmo a forma de governo, não é meramente uma questão de escolha, antes, de conveniência, ou, como resumem Christian Lynch e Paulo Cassimiro (2020):

[Para Burke] a política não era uma ciência abstrata, racionalista e universalista, mas uma arte voltada para a resolução de problemas práticos. Cada nação – Inglaterra, Irlanda, Estados Unidos, Índia, França – compreendia uma ecologia própria, que condicionava o ritmo da ação política: regras ou posturas que funcionavam em certos tempos e lugares não funcionavam em outros. Para conseguir manter o equilíbrio instável entre autoridade governamental e liberdade popular, de que Constituição da Grã-Bretanha exigia para substituir, o estadista deveria saber em que circunstâncias precisa favorecer esta ou aquela (LYNCH; CASIMIRO, 2020, p. 14).

O exemplo acima dado, acerca do catolicismo, não é aleatório. Outro *tópos* comum aos conservadores é precisamente a valorização da tradição religiosa. Não apenas como fator de estabilização da ordem social, mas também como seu fundamento. Nesse sentido, Burke afirma que Deus é o criador não só da natureza, mas também das sociedades. Contra as filosofias que acentuam o fundamento antropológico e artificial da ordem social (presente tanto no liberalismo lockeano, quanto no republicanismo democrático de Rousseau, por

exemplo), o parlamentar de Dublin³¹ destaca a assimetria entre o poder divino e o poder dos homens.

Essa assimetria evidencia outro elemento fundamental do discurso conservador de *Reflexões*: a questão das desigualdades, tidas por Burke (2017) como insuperáveis, posto que divinas e naturais. Nesse sentido, as posturas mais democráticas do jacobinismo francês se revelam, para ele, como absolutamente artificiais e sem fundamento. Contra a ideia geral de que “todos os homens são iguais”, inscrita como o primeiro artigo da “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, e contra a proposta de ampliação do sufrágio, Burke (2017) defende que grande parte da população não tem capacidade de governar e que os assuntos públicos devem ser deixados para aqueles dotados de mais responsabilidade e capacidade – os “homens práticos”.

Sob esse aspecto, esse autor é reconhecido pelos estudiosos como um importante intelectual que defende a supremacia do governo representativo frente à democracia direta, inclusive destacando o papel positivo dos partidos políticos (antes compreendidos como sinônimos de divisão e facção). Os “notáveis”, eleitos para deliberar por todos (e não os cidadãos comuns), possuem as virtudes cavalheirescas necessárias ao exercício do poder e, através dos partidos, organizam os legítimos interesses de toda a comunidade. Precisamente por conta desse ideal, Burke se insurge também contra uma ideia do representante como um mero porta-voz, ou delegado, do eleitorado. O parlamentar eleito (como o próprio Burke por quase trinta anos) deve ter independência para deliberar segundo o seu próprio juízo.³²

³¹Burke, natural de Dublin, na Irlanda, foi eleito na Câmara dos Comuns em 1765, na qual permaneceu por praticamente três décadas. Seu pensamento está muito marcado por esse espírito prático e por estar materializado, sobretudo, em cartas e discursos parlamentares.

³²A discussão sobre o mandato independente versus o mandato imperativo atravessa a história dos governos representativos, desde o século XVII até os nossos dias, como demonstra o cientista político francês no belo artigo “As metamorfoses do governo representativo” (MANIN, 1995).

Foi através desses argumentos que Burke (2017) se posicionou contrariamente aos eventos na França de sua época e foi, bem mais tardiamente, identificado como o personagem fundador da tradição conservadora, tão comentada hoje em dia.

Não se deve, contudo, concluir que seus argumentos significavam uma negação de qualquer mudança social ou mesmo uma postura contrarrevolucionária. Segundo ele, há revoluções que ocorrem ao encontro dos costumes e da ordem (como seria o caso exemplar, enaltecido por ele, da Inglaterra) e outras que ocorrem de encontro a esses elementos (o caso francês, notadamente). Tampouco se deve desconsiderar que *Reflexões* é um texto *sui generis*, que se destaca não apenas dos demais escritos desse autor, como de sua atuação parlamentar – marcadamente reformista, como sintetiza a tradutora desse livro para a língua portuguesa:

Quem lê as *Reflections on the Revolution in France*, e todos os textos de crítica à Revolução Francesa, pode ver em Burke apenas um conservador, um contra-revolucionário. Se esta imagem capta em parte o pensamento do autor, será certamente redutora e talvez mesmo desajustada se não se tiver em conta todo o percurso intelectual de Burke. É redutora porque Burke foi um empenhado reformador: toda a sua vida parlamentar e mesmo o cargo político que desempenhou se caracterizou pela reforma. E é desajustada, porque os motivos que o levam a opor-se à Revolução Francesa são distintos dos que inspiram outros críticos da mesma altura. Burke é o próprio a admitir que o Ancien Régime [antigo regime] carecia de reforma. A sua crítica feroz e lúcida à Revolução Francesa é uma crítica ao método revolucionário, à índole demolidora do processo, à arrogância intelectual jacobina que entende que pode fazer tabula rasa de todo o patrimônio anterior, e é também, e fundamentalmente, uma crítica à teoria do contrato social de Rousseau, que Burke julga

inspirar os políticos franceses. (...) Burke é um reformador e gosta de sublinhar a diferença entre dois processos: a mudança súbita, que caracteriza habitualmente uma revolução, e a reforma (...). A reforma caracteriza-se sobretudo pela capacidade em defender o que de bom existe. Em qualquer instituição, que serviu bem uma sociedade, há algo que vale a pena preservar e melhorar. Nenhuma realização humana é totalmente perfeita, e a melhor maneira de a ir aperfeiçoando é corrigi-la ao longo do tempo ajustando-a aos novos desafios. Com isto obtém-se algo que é obra de várias gerações e que acumula a sabedoria de todos os que sobre ela refletiram e para ela contribuíram (MOREIRA, 2015, p. 16).

Sem pretender, aqui, esgotar a análise do conservadorismo, procurou-se, por outro lado, destacar como, a partir desse escrito de Burke, em particular, constituiu-se retrospectivamente uma nova tradição de pensamento político que se faz presente no debate contemporâneo e que se apresenta como um elemento importante para compreender a complexidade formativa da era Moderna.

5.2 O feminismo

Assim como o conservadorismo, o feminismo tem sido muito debatido nos últimos tempos. Polêmicas e incompreensões têm marcado este debate, além de muita desinformação que é disseminada com fins políticos.

Sem pretender fazer uma análise exaustiva do tema, cumpre esclarecer, inicialmente, que o feminismo deve ser entendido, ao mesmo tempo, como um tipo de reflexão teórica e como um movimento social. Como uma forma de teoria, ele tem buscado desnudar os diversos mecanismos de opressão, dependência e exploração da mulher a partir de categorias como gênero, sexismo, misoginia, patriarcado etc., além de procurar identificar formas e estratégias de combate a esses

mecanismos. Como um movimento social, ele luta pela equidade das mulheres em vários espaços sociais, na política formal, no mercado de trabalho, nas relações familiares etc., buscando proporcionar às mulheres sua autonomia. Sob esse aspecto, o feminismo aproxima-se da tradição socialista, pois, em ambos os casos, práxis e teoria, ou militância e reflexão, compõem uma unidade indissociável e que se alimenta reciprocamente.

Há que se lembrar, ainda, que tal movimento é marcado por divergências internas dos grupos militantes, provenientes de diferenças teóricas, da falta de consenso sobre quais devem ser as bandeiras priorizadas, do dissenso sobre as estratégias a serem adotadas etc. Por essa razão, tem-se optado por falar em feminismos, e não em feminismo, no singular, para evidenciar a existência de variadas vertentes que, a despeito da sua heterogeneidade, reivindicam uma sociedade mais igualitária do ponto de vista do gênero. Temos um feminismo mais liberal (voltado, sobretudo, para a eliminação das desigualdades formais e informais que impedem as mulheres de concorrer às mesmas vagas do que os homens no mercado de trabalho e na política), um feminismo socialista (que compreende que a luta contra a opressão de gênero não pode ser dissociada da luta contra a opressão de classe e contra o capitalismo), um feminismo negro (que nasce como uma crítica ao próprio movimento feminista originário, particularmente organizado e mais atento às causas das mulheres brancas e de classe média), dentre outras correntes.

Cumpram-se também a inegável contribuição dessa tradição de pensamento e prática política para o processo de modernização e de promoção de justiça nas sociedades. Entre as algumas dessas conquistas estão as liberdades civis, visto que as mulheres não possuíam, originalmente, autonomia legal (como o direito ao divórcio e

à herança, por exemplo), estando submetidas à tutela de pais, irmãos ou maridos; o direito à educação, que possibilitou à mulher se desenvolver intelectualmente e exercer profissões que eram domínio exclusivo dos homens; os direitos políticos, estabelecendo que as mulheres teriam o direito de votar e de ser votadas nos mesmos termos que os homens; os direitos trabalhistas, como, por exemplo, a licença-maternidade remunerada; os direitos reprodutivos, que incluem o direito à informação sobre como prevenir uma gravidez, o acesso à contracepção e à interrupção da gravidez; o direito à proteção de sua integridade física, já que a violência doméstica e o feminicídio são problemas recorrentes, combatidos, por exemplo, com leis e políticas públicas, como, no Brasil, através das Delegacias das mulheres e da Lei Maria da Penha. Enfim, independentemente se concordamos ou não com o feminismo, fato é que ele alterou decisivamente o mundo político contemporâneo.

No entanto, é preciso lembrar que o reconhecimento desses direitos não é definitivo, pois retrocessos são sempre possíveis e nem mesmo a sua conquista significa propriamente o seu gozo efetivo.

Tampouco essa emancipação das mulheres ocorreu simultaneamente em todo o mundo, ou para todas as mulheres em um mesmo território. Por exemplo, enquanto as brasileiras do mercado formalizado passaram a ter os seus direitos sociais reconhecidos, com a Consolidação das Leis Trabalhistas (em 1943), as trabalhadoras ligadas à esfera do lar, como as empregadas domésticas (em sua maioria negras e pobres), só tiveram acesso aos mesmos direitos a partir de 2015 (com a PEC das domésticas). Ou, enquanto as mulheres passaram a votar, na Nova Zelândia, a partir de 1893, as brasileiras o fizeram a partir de 1932 e as suíças, em 1971. E, por fim, nos anos de 1960, enquanto as mulheres na Europa e nos Estados Unidos iam à esfera pública para denunciar as ideias e os costumes machistas das sociedades liberal-

democráticas, no Brasil, as mulheres tiveram que lutar por uma cultura política menos opressiva no contexto de uma ditadura militar.

Cumpram também dizer que, ainda hoje, em muitos países do mundo, elas continuam privadas (inclusive do ponto de vista formal) de vários direitos, como, por exemplo, do direito ao aborto (bastante restrito ainda no Brasil). Também foram, inclusive pela lei, mantidas em situação de evidente opressão, como através da tese brasileira da “legítima defesa da honra”, que assegurava a impunidade a inúmeros maridos que assassinaram suas esposas – tese essa só considerada inconstitucional pelo STF (Supremo Tribunal Federal), em 2021.

A despeito de tantas insuficiências e violências em relação às mulheres, o movimento feminista vive, ainda hoje, sob ataque de movimentos conservadores e/ou reacionários, pautados principalmente em dogmas religiosos, que defendem a submissão da mulher ao homem e que colocam em xeque a capacidade das mulheres, e/ou alegam que o feminismo seria um movimento para tornar as mulheres superiores aos homens (argumento comum na extrema-direita contemporânea). Ao contrário, como já defendia há muito a pensadora Mary Wollstonecraft (1759-1797): “Não desejo que as mulheres tenham poder sobre os homens, mas sobre si mesmas” (WOLLSTONECRAFT, 2017, p. 87). O problema se mostra ainda mais grave ao se constatarem algumas mulheres se posicionarem contra o feminismo, que tem como meta a luta e defesa de seus próprios direitos.

Por fim, vale lembrar que o movimento pelos direitos das mulheres segue em constante transformação. Não apenas ele ampliou suas proposições teóricas e sua pauta de reivindicação (trazendo à tona, por exemplo, as demandas das mulheres negras e do Sul global), mas também ampliou o seu alcance, por meio da internet e das redes sociais, com novas formas de mobilização e organização política.

Sem poder e nem pretender sumariar toda essa complexa e rica tradição, este livro se contentará, neste capítulo, em explorar algumas ideias dessa inglesa do século XVIII, Wollstonecraft, quando nem ainda havia um movimento social feminista no mundo, e envolvida na defesa da mesma Revolução Francesa atacada por Burke.

A literatura especializada compreende, usualmente, o feminismo a partir de principais três ondas históricas, tomando o termo “onda” por um momento de conformação de uma certa agenda de luta, de maior visibilidade pública e de intensificação dos protestos.

Ainda que não exista um consenso absoluto a respeito desse tipo de periodização (PINTO, 2010; GARCIA, 2011), usualmente, identifica-se uma primeira onda nas últimas décadas século XIX e que se encerra por volta dos anos de 1930, com a luta das chamadas sufragistas, em torno do reconhecimento às mulheres dos mesmos direitos políticos (sobretudo, o direito ao voto, ou sufrágio) e civis dos homens. Uma segunda onda teria se iniciado por volta da década de 1960, a partir da qual o feminismo passou a contestar mais fortemente as relações sociais, os valores e os costumes (inclusive os relativos ao casamento), de um modo geral, associando-se a outras articulações políticas, como os movimentos *hippie*, negro, ambientalista etc. Por fim, a terceira onda inicia-se por volta dos anos de 1980 e ainda está em curso, sendo marcada pelas novas tendências do feminismo contemporâneo (com especial atenção a grupos subalternos, até então pouco reconhecidos, dando maior visibilidade ao feminismo latino-americano, às questões trazidas pelo movimento LGBTQIA+, pelo movimento ambiental, dentre outros).

Nesse sentido, não é rigoroso dizer que existia feminismo nos séculos de formação da Modernidade, isto é, entre o século XVIII e XX (com exceção do final do século XIX). No entanto, é sabido que

as mulheres já lutavam por seus direitos básicos muito antes de haver organizações políticas específicas, ou mesmo publicações sobre o tema. Deste modo, quando pensamos no “feminismo” prévio à primeira onda, o mais correto é nomeá-lo como um tipo de feminismo pré-moderno ou de proto-feminismo. Existem diversas obras de mulheres e homens desse período, que podem ser caracterizadas como expressão desse proto-feminismo, dentre as quais destacaremos, aqui, a vida e obra de duas autoras: Olympe de Gouges (1748-1793) e Mary Wollstonecraft. Sobre a primeira, Carla Garcia (2011) informa:

Olympe de Gouges (pseudônimo de Marie Gouze), uma mulher do povo nascida em 1748, vivia em Paris escrevendo textos teatrais pouco antes de a Revolução começar. Em 1791, escreveu a famosa “Declaração dos Direitos das Mulheres e das Cidadãs” e a dedicou à rainha Maria Antonieta, a quem considerava uma mulher oprimida como as demais. A intenção da declaração era conscientizá-las de todos os seus direitos que estavam sendo negados e pedir sua reintegração para que pudessem ser cidadãs para todos os efeitos. A mulher nascia livre e igual ao homem e possuía os mesmos direitos inalienáveis: a liberdade, a propriedade e o direito à resistência à opressão. As mulheres deveriam participar na formação das leis tanto direta quanto indiretamente por meio da eleição de representantes. Com sua Declaração, de Gouges denunciava que a Revolução havia negado direitos políticos a elas e, portanto, que os revolucionários mentiam quando falavam de princípios universais como liberdade e igualdade, mas não toleravam mulheres livres e iguais (GARCIA, 2011, p. 43).

Escritora profícua e de reconhecido talento, tendo produzido manifestos, panfletos e peças de teatro, nas quais denunciava o confinamento das mulheres à esfera privada e a exploração dos negros escravizados (lembramos que, a despeito dos ideais de

liberdade e igualdade, a França não aboliu a escravidão em suas colônias), Gouges foi condenada à morte, na guilhotina, pelos próprios revolucionários, então, com o comando do Estado francês, que não reconhecia a legitimidade de seu clamor.

Wollstonecraft (2017), por seu turno, exerceu diversas profissões informais e formais, tendo uma vida bastante difícil e também bastante ativa. Como Olympe de Gouges, foi uma participante assídua da militância em sua época, lutando principalmente pela liberdade e dignidade das mulheres e dos escravos, no contexto do movimento abolicionista. Como comenta Angela Davis (2016), esse movimento teve grande importância na construção do próprio movimento feminista, representando uma espécie de primeira socialização política das mulheres que, então, se engajaram na defesa de suas próprias pautas.

Wollstonecraft (2017) publica seu primeiro escrito “*Thoughts on Education of Daughters*” (*Pensamentos sobre a Educação das Filhas*), em 1787, no intuito de criticar a educação proposta por Rousseau (avaliado, neste trabalho, no capítulo sobre republicanismo), assim como a estrutura educacional de sua época, como um todo. Ela, proprietária de uma escola à época, usa sua obra para propor um modelo educacional alternativo para as meninas (ainda que fundado em termos ainda conservadores – sob uma perspectiva feminista mais contemporânea). Essa escola é concebida como uma ferramenta para aprimorar os dotes domiciliares (não somente esses), apoiada no amor e no matrimônio para justificar o ensino para mulheres, a fim de que essas nunca se sentissem desoladas, pois possuiriam a companhia da sabedoria.

Dado o contexto revolucionário francês vivenciado pela autora, escreveu também “A Reivindicação dos Direitos dos Homens”, publicado anonimamente e em formato de panfleto, no ano de 1790,

no qual faz duras críticas a Burke, que, como vimos, defendia a manutenção e continuidade das monarquias em um tom misógino, na busca de manter uma ordem aristocrática. Ao contrário, Wollstonecraft (2017) defendia a adoção do modelo republicano (não implementado ainda na França àquela época), ao passo que criticava os argumentos sexistas de Burke em apoio ao Antigo Regime.

Em sua experiência como governanta, Wollstonecraft (2017) pôde compreender de perto como o ensino para mulheres e meninas estava defasado em relação aos homens e meninos. A partir de suas observações e também por meio da leitura de uma das obras mais influentes de sua época, *Emílio ou Da Educação* (1762), de Rousseau – que previa um papel ativo para os homens e cidadãos e um papel submisso e restrito à vida familiar, para as mulheres – Wollstonecraft (2017) publicou sua mais conhecida obra, *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792), na qual critica a teoria rousseuniana, que utiliza erroneamente a natureza para justificar uma suposta inferioridade, socialmente constituída, da mulher em relação aos homens.

Diferentemente do pensador genebrino (que concebe uma educação para mulheres voltada exclusivamente para a servidão matrimonial), Wollstonecraft (2017) parte da premissa de que, assim como qualquer homem, as mulheres também possuem alma e, possuindo alma, dispõem de uma capacidade equivalente de se emancipar e desenvolver seu intelecto. Com seu projeto pedagógico, a pensadora inglesa busca transformar as mulheres de seu tempo, tornando-as iguais em capacidades a seus maridos, de forma que não dependam financeira ou emocionalmente deles. Embora não reconheça uma diferença entre o intelecto masculino e feminino, Wollstonecraft (2017) compreende que a força física entre os sexos é distinta.

(...) só o cultivo da razão em todos os âmbitos pode contribuir para a extinção do jugo dos tiranos que é, para Wollstonecraft, a consequência inevitável de uma sociedade em que seja incentivada uma busca desenfreada de prazer que ela considera seria antinatural. Trata-se, em última instância, de promover, a partir de um novo modelo da educação das mulheres, uma mentalidade segundo a qual indivíduos, em parceria, colaborem para o desenvolvimento da virtude uns dos outros, de modo a cultivar uma sociedade em que não tenham lugar os tiranos formados pelo ócio e pela exploração (BALIEIRO, 2015. p. 58).

Para a pensadora inglesa, o casamento, nas condições do século XVIII (às vezes, próximas às condições de hoje), se assemelha muito a uma *prostituição legal*, visto que as mulheres devem sempre estar prontas para oferecer seus corpos a seus maridos, a troco de muita violência, de tal modo que o ideal é sempre se manter longe do altar. Para retratar suas concepções acerca do casamento, Wollstonecraft (2017) publicou, em 1798, um conto nomeado *The Wrongs of Woman, or Maria* (romance não finalizado), no qual relata a história de uma mulher que foi internada em um manicômio, após sofrer uma série de violências de seu marido³³.

Levando em conta os ideais de Mary Wollstonecraft (2017), é preciso reconhecer que ela teve papel fundamental na construção de uma teoria política feminista, já que o direito à educação buscado pelo movimento objetivava o livre desenvolvimento feminino, concebendo a mulher como ser racional, revigorando-a pela virtude e pela razão. Como visto, na obra “Reivindicação dos direitos da mulher”, a

³³Vale notar que Wollstonecraft faleceu por complicações no parto, daquela que viria a se tornar outra importante intelectual inglesa e um nome de destaque na literatura mundial, Mary Wollstonecraft Shelley, autora do romance *Frankenstein: ou o Prometeu Moderno*. Filha de Wollstonecraft com o filósofo anarquista William Godwin, Mary Shelley publicou anonimamente seu principal livro, em 1818, sofrendo, como sua mãe, pessoalmente por conta de uma cultura que não reconhecia às mulheres igualdade de condições.

autora critica a naturalização das desigualdades entre os “sexos”, ponto comum a quase todos os tratados filosóficos e pedagógicos do período, pois, esclarece ela, são as formas desiguais de criar as mulheres que as tornam inferiores aos homens, e não a própria natureza (WOLLSTONECRAFT, 2017). Enquanto a educação feminina enfatizava demasiadamente a beleza, o casamento, o sentimentalismo e a vaidade – treinando as meninas para serem, como se disse mais contemporaneamente, “belas, recatadas e do lar” – a educação dos meninos os torna fortes, ativos e críticos. Nesse sentido, essa autora propõe uma educação voltada para a formação de cidadãos e cidadãs que ainda faz sentido, em pleno século XXI:

Deixemos que uma nação ilustrada experimente que efeitos a razão teria ao devolvê-las à natureza e a sua obrigação; e, ao permitir-lhes compartilhar com os homens as vantagens da educação e do governo, vejamos se evoluem à medida que aumentam sua sabedoria e sua liberdade. O experimento não lhes pode ser prejudicial, pois não está em poder do homem torná-las mais insignificantes do que são no presente (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 212).

É possível dizer também que o pensamento político de Wollstonecraft (2017) politizava a esfera privada (o espaço do lar, das relações familiares, do casamento etc.), já que ela evidenciava a patente contradição entre uma filosofia “ilustrada”, que propunha a libertação dos homens no espaço público, enquanto, no privado, esses mesmos “homens livres” mantinham suas mulheres aprisionadas. Como vimos, ela concebia o casamento, tal como praticado então, como uma espécie de escravidão doméstica, que produzia a cegueira intelectual e moral nas mulheres. Diferentemente da tradição liberal – para a qual a esfera privada é precisamente aquela que não pode sofrer

interferência da lei e do Estado – o pensamento de Wollstonecraft (2017) reivindica que os assuntos de âmbito privado deveriam ser tratados também como assuntos de interesse público.

Importante notar, também, que temas caros à tradição republicana aparecem na obra dessa pensadora inglesa, como, por exemplo, a questão da corrupção. Procurando denunciar a exclusão das mulheres da vida pública (da política, da educação, do trabalho etc.), Wollstonecraft (2017) argumenta que a dominação das mulheres as torna piores (mais superficiais, menos capazes etc.), mas também os homens. Maridos, irmãos e filhos convivem permanentemente com mulheres “escravizadas” e, assim, também são brutalizados e degenerados por esse tipo de sociedade. Ainda que as culturas de cada época, a de Wollstonecraft e a nossa, sejam muito diversas, é importante destacar como o seu pensamento foi fundamental para a formação posterior do feminismo, não apenas uma teoria política fundamental para compreender as possibilidades e limites da era Moderna, mas também um movimento social que continua combatendo as diversas formas de injustiças a que estão sujeitas as mulheres.

Referências bibliográficas

BALIEIRO, M. F. R. As mulheres, a educação e a república: Mary Wollstonecraft leitora de Rousseau. **Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea**, v. 3, n. 1-2, p. 49-59, 2015.

BERMAN, M. **Tudo o que é sólido se desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução na França**. 4. ed. Campinas: Vide Editorial, 2017.

COUTINHO, J. P. **Prefácio**. Reflexões sobre a Revolução na França. 4. ed. Campinas: Vide Editorial, 2017.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2016.

D'ANGELO, H. **Mary Wollstonecraft, autora de um dos primeiros textos feministas**. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/mary-wollstonecraft-220-anos-de-morte/>>. Acesso em: 28 de out. de 2021.

GARCIA, C. C. **Breve história do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2011.

LYNCH, C. Conservadorismo caleidoscópico: Edmund Burke e o pensamento político do Brasil oitocentista. **Lua Nova**, n. 100, p. 313-362, 2017.

LYNCH, C.; CASSIMIRO, P. As metamorfoses ideológicas do pensamento britânico oitocentista: do republicanismo de Bolingbroke ao liberalismo de Burke (1720-1770). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 35, n. 102, p. 1-19, 2020.

MANIN, B. As metamorfoses do governo representativo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 10, n. 29, p. 1-24, 1995.

MIGUEL, L. F. **Mary Wollstonecraft e as origens do feminismo**. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2015/04/27/mary-wollstonecraft-e-as-origens-do-feminismo/>>. Acesso em: 28 de out. de 2021.

MOREIRA, I. **Edmund Burke**: um percurso biográfico-literário. In: BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução na França. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PINTO, C. Feminismo, história e poder. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, 2010.

TORRES, J. C. O. **Os construtores do Império**: ideias e lutas do Partido Conservador brasileiro. 1. ed. Brasília: Edições Câmara, 2017.

WOLLSTONECRAFT, M. **Reivindicação dos direitos da mulher**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2017.

Considerações finais

Este livro procurou, como em um voo panorâmico, apresentar um longo e complexo processo histórico, no qual surgiu e se desenvolveu o pensamento político moderno. Em grande medida, tal pensamento estabeleceu as bases não apenas das práticas políticas correntes nos dias de hoje, como também da própria ciência que avalia tais práticas – a chamada ciência política. Claro, como em um voo panorâmico, muito detalhe deixa de ser notado. Mas, para uma introdução, tal visão geral fornece um ponto de partida a partir do qual cada leitor pode, daqui em diante, aprofundar, segundo o seu próprio interesse, o estudo de cada autor, obra, conceito ou tradição política.

O recorte escolhido para este livro foi a própria modernidade, período histórico de difícil conceituação. Recorremos, aqui, à ideia de um tempo que, paradoxalmente, se caracteriza por nunca ser exatamente o mesmo, ou melhor, por ser constituído de incessantes e aceleradas modificações. Não nos referimos apenas ao desenvolvimento tecnológico – a invenção da máquina a vapor, da eletricidade, da vacina, do microscópio, da internet etc. – embora, é verdade, essa seja a face mais evidente do que é qualificado como “moderno”. Mas, ao longo desses últimos séculos, o conhecimento, os hábitos, os padrões de comportamento e os valores mudaram também radicalmente.

Na incapacidade, aqui, de tentar apreender o sentido último da modernidade, talvez seja interessante retomar a passagem elaborada por Marx e Engels (2010, p. 43), no *Manifesto Comunista*, na qual eles afirmam que o capitalismo é marcado pelo fato de que “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar”. Marx e Engels tratavam, em

particular, da constante revolução dos meios de produção (instrumentos utilizados para produção de riquezas, como ferramentas e máquinas, por exemplo) que, por sua vez, gera um constante revolvimento das relações sociais de produção, assentadas com base nesses meios.

Como se sabe, essa bela expressão foi apropriada como título de um livro já clássico sobre a modernidade, do sociólogo estadunidense Marshall Berman (1986). Analisando como filósofos e poetas descreveram esse tempo histórico (tais como Goethe, Baudelaire, Dostoievski e Marx), Berman (1986) evidencia como a era moderna, com seu admirável volume de mudanças e novidades, foi sempre vista com admiração e temor, gerando prazer, expectativa, sonho, mas também frustração, ressentimento e ódio. Nesse sentido, se esse tempo é o de emergência de um novo modo de produção (MARX; ENGELS, 2010), ele é também um tempo de desorientação e de revolta. A quebra das máquinas feita pelos primeiros trabalhadores a se sujeitarem ao regime do trabalho assalariado por jornadas extenuantes em troca de um salário de miséria, na Inglaterra do século XIX, representa, como já vimos, uma primeira reação popular ao modo de vida moderno. Um tempo, portanto, atravessado de contradições e que, na visão de Marx e Engels (2010), aponta para uma superação dessas contradições no futuro.

Assim, as sociedades modernas são caracterizadas pela ideia do progresso que, por definição, faz com que seus membros esperem do futuro uma vida melhor. Uma vida mais livre – considerando os limites estabelecidos ao poder dos governantes e dos demais indivíduos, e os direitos da cidadania moderna, promulgadas pelas constituições; mais justa – dada a promessa do Estado moderno de a todos representar; mais próspera e cômoda – dado o espetacular incremento na capacidade dos seres humanos de produzirem

riquezas, desde o advento do capitalismo; e menos ignorante – dada a libertação da ciência frente aos dogmas da Igreja.

Obviamente, muitas dessas expectativas não se cumpriram, quer porque as condições para a sua realização não estavam dadas, ou não foram alcançadas, quer porque novas dificuldades surgem no caminho. Por exemplo: essa sociedade que projeta sua realização sempre adiante está agora seriamente ameaçada pelas próprias condições de vida na Terra, deterioradas pela ação predatória, não do ser humano, de um modo genérico, mas precisamente dos povos ditos “modernos” (capitalistas, industrializados, ocidentais etc.), que, no seu insaciável desejo de produzir mais e mais, pode por em risco a existência de todas as espécies.

Além disso, se a modernidade é esse tempo de tão elevadas e sempre alimentadas expectativas, o que “se espera” do futuro não é o mesmo. Lembremos que essas sociedades são igualmente marcadas por relações de poder econômico, político e social. Isso faz com que cada indivíduo, segundo o seu pertencimento de classe, sua nacionalidade, sua identidade de gênero e de raça, se veja de modo díspar diante da “locomotiva” do progresso. Dito de outro modo, a modernidade nunca representou a mesma coisa para todas as pessoas, até porque nem todos puderam gozar de seus benefícios. Um exemplo: ao mesmo tempo em que, no início da Revolução Industrial, alguns ingleses – homens proprietários, brancos, reconhecidos como portadores de direito – esperavam que esses “tempos de mudanças” trouxessem cada vez mais riqueza, os trabalhadores assalariados, as mulheres e os inúmeros povos colonizados pelo Império britânico viam essa locomotiva como algo indissociável da opressão e da exclusão social, política e cultural que viviam. Não que eles não desejassem as benesses prometidas pela modernidade; mas não podiam, por outro

lado, ignorar a face cruel dessa “locomotiva” que, ao tudo transformar, deixa, por assim dizer, um rastro de destruição.

E é preciso dizer também que a modernidade foi modificada por pressão e ação dos que dela foram e são excluídos. Isto é, o projeto da modernidade – de uma sociedade bem ordenada segundo os parâmetros dessa era histórica – não estavam plenamente definidos de partida, mas foram sendo modificados pelos diferentes atores sociais que eram “arrastados” pelo processo de modernização. Nesse sentido, o que conhecemos hoje, por exemplo, como Estado democrático de direito, invenção da era moderna no âmbito das instituições políticas e do direito, só existe porque inúmeros grupos sociais, como mulheres e negros, pressionaram para serem incluídos como portadores de direito e de cidadania.

Talvez, um dos mais interessantes exemplos dessas variadas contradições que caracterizam a modernidade e seu processo de formação sejam os eventos de 1789 e 1791. Como se sabe, no primeiro ano, foi deflagrado um dos mais importantes acontecimentos do mundo moderno: a Revolução Francesa. Mas pouco depois de promulgar a “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” – documento que exprime muitas ideias típicas do pensamento político moderno, como a ideia de igualdade e liberdade como algo inerente à condição de humanidade – a França teve que lidar com uma outra revolução, inesperada, em uma das suas colônias e protagonizada por negros escravizados (para os quais aquela Declaração não foi originalmente redigida). Como nos conta James (2003), que nos fala dos “jacobinos negros”, dois anos depois da tomada da Bastília, os colonos da ilha de São Domingos, na América Central, deram início a um novo processo revolucionário, inspirados pelos ideais professados no território francês. “Liberdade, igualdade e fraternidade”, sim, mas

por que não para todos? clamava o líder Toussaint L'Ouverture. Os negros de São Domingos decretaram o fim da escravidão (pela primeira vez na história mundial) e a independência do país, batizado, a partir de então, de Haiti. A evidente contradição entre um país que se refundou com base no princípio da igualdade e da liberdade de todos e que, não obstante, escravizava seres humanos para proveito próprio, não impediu, ademais, que os franceses se mobilizassem para reprimir duramente os haitianos. Tropas, a mando de Napoleão Bonaparte, foram enviadas para o Novo Mundo para tentar restabelecer o sistema escravista e o jugo colonial.

Importante esclarecer que destacar essas contradições e limites da modernidade não significa assumir, necessariamente, uma posição antimoderna. Ao contrário, desde o início, os grupos críticos do processo de modernização elogiavam os benefícios trazidos por esse novo tempo histórico. Cada vez mais direitos, assegurados constitucionalmente; maior controle sobre os processos naturais, como um maior controle sobre doenças e epidemias e uma maior capacidade de produção de alimentos e de outros bens; um conhecimento cada vez mais sofisticado e que gera tecnologias antes só imaginadas no terreno da ficção científica; são, enfim, muitos os proveitos da era moderna. Mas também é preciso reconhecer que essa mesma modernidade produziu mais desigualdade social, destruição do meio ambiente, opressão e genocídio de diversos grupos e etnias etc.

Como antes exposto, para tentar organizar minimamente este amplo, complexo e contraditório período histórico, organizamos este livro com base na categoria de tradições intelectuais e políticas, menos pensadas como um conjunto de doutrinas, coerentes e sistemáticas, e mais como uma construção retrospectiva do presente em relação ao passado e perpassada por lacunas e divergências. Nesse sentido,

vimos, nos capítulos anteriores, cinco formas fundamentais de se posicionar sobre a era moderna, suas promessas e seus limites: o liberalismo, o republicanismo, o socialismo e, ainda, o conservadorismo e o feminismo (considerando que essas últimas duas tradições são mais tardias, ainda que tão relevantes quanto as anteriores).

Primeiramente, apresentamos ao leitor o liberalismo. Nascido a partir dos ideais de um governo constitucional na Inglaterra do século XVII, o liberalismo se baseia na defesa dos direitos do indivíduo, tomado como unidade básica de formação da sociedade, inclusive com o direito à propriedade privada. Se, por um lado, o liberalismo foi fundamental para se contrapor às concepções absolutistas do poder – segundo as quais os governantes, descendentes diretos de Deus, deveriam possuir poderes ilimitados sobre seus súditos – por outro lado, ele se mostrou, desde sua origem, limitado em relação à capacidade de incluir novos atores sociais na dimensão da cidadania. Assim, os liberais – embora fossem ardorosos defensores da liberdade – frequentemente defenderam a exclusão dos trabalhadores sem posse e das mulheres, a dominação de outros povos (tidos como selvagens ou primitivos) e mesmo a escravidão. Embora houvesse vozes críticas que destacavam as contradições do discurso liberal, essa tradição esteve associada ao mundo anglófono (Inglaterra e Estados Unidos), no qual vicejaram o sequestro e a violência contra os povos da África – usualmente desumanizados e concebidos sob a lógica de serem propriedades de seus senhores. Não obstante essas limitações, o liberalismo segue sendo um discurso fundamental que, em certo sentido, pôs em movimento a própria modernidade em busca de seus ideais de liberdade e progresso. Além disso, em discussões contemporâneas sobre o papel do Estado em relação ao mercado, às injustiças sociais, à liberdade de expressão, por exemplo, ele segue sendo uma fonte inescapável de argumentos, ideias e conceitos.

Mas, como vimos, a modernidade se forma a partir de distintas perspectivas que, inclusive, se apresentam em uma relação crítica com o discurso hegemônico, isto é, a tradição liberal. Nesse sentido, abordamos, no capítulo subsequente, o republicanismo, matriz intelectual até mesmo mais antiga que o liberalismo, mas, em grande medida, obliterada por ele na era moderna. Segundo essa tradição, oriunda da experiência política clássica (Grécia e Roma), a política deve ser pensada não estrita ou prioritariamente em termos do indivíduo, significando, em última instância, o mundo comum, ou a esfera pública, que reúne e dá sentido às vidas particulares. Assim, diferentemente de um liberal típico, para um republicano, é a vida na *polis*, a vida do cidadão, que dignifica a existência humana, sendo a sua máxima realização. Isso significa que os interesses e necessidades comuns devem se sobrepor, se necessário, aos interesses individuais. Precisamente por isso, a tradição republicana dá maior ênfase do que o liberalismo, aos deveres e à necessidade de os indivíduos participarem da vida pública. Isso não significa que a república – termo, como vimos, de definição variável – pressuponha uma igualdade e uma participação de todos. Desde a antiguidade clássica, a república pode ser mais ou menos democrática e foi conciliada, inclusive, com a opressão de outros grupos – como os povos tiranizados pelas cidades-estados gregas (os “bárbaros), que eram convertidos em escravos. A despeito de tais limites, esta tradição mostra ter um repertório conceitual e discurso riquíssimo para debater diversos temas do mundo de hoje, como a questão da corrupção, pensada, nesta chave, não apenas como desvio de dinheiro público, mas como qualquer conduta individual que não pode ser conciliada com a vontade geral.

Em seguida, abordamos outra tradição crítica, esta sim, que nasce em reação à formação do mundo moderno – o socialismo.

Umbilicalmente ligada à organização política dos trabalhadores, essa tradição é marcada pela ideia de igualdade – concebida não apenas sob a chave da igualdade formal ou liberal – os direitos do cidadão – mas também sob a ideia de acesso mais justo às riquezas socialmente produzidas. Como resultado de uma sociedade crescentemente marcada pela abundância de bens, mas também pela universalização do assalariamento e pelo crescimento das desigualdades sociais, os socialistas procuram salientar os males, nem sempre considerados, do processo de modernização. Longe de serem meramente saudosistas de uma era pré-moderna, propõem, como no caso de Marx e Engels (2010), uma espécie de radicalização da modernidade – uma efetivação de suas promessas não cumpridas, o que exigiria, na visão desses autores, uma ruptura com a ordem vigente (a economia capitalista). Além disso, a tradição socialista é imprescindível para pensar uma atividade humana central na modernidade – o trabalho, atividade a qual a maioria dedica a maior parte da sua existência, ainda que a contragosto. Também por isso, a partir dessa tradição, foi possível pensar a política à luz dos conflitos materiais, ou, como diriam Marx e Engels, da luta de classes – dimensão fundamental a um estudioso da política contemporânea. No entanto, muitos analistas da política, avaliando retrospectivamente e à luz dos eventos do século XX, adoram declarar que o socialismo está morto (considerando, em particular, a derrocada do bloco soviético), quando ignoram que essa tradição se faz presente na atualidade de diversas formas: na legislação social e trabalhista mais rotineira que ampara o trabalhador hoje (como através do salário mínimo, por exemplo), nas formas de ação e mobilização de diversos movimentos sociais, no ideário dos partidos de esquerda etc.

Feito esse breve incursão nessas três tradições formativas da era moderna, não podemos deixar de falar de tradições que surgem

já ao final desse tempo histórico, mas que são também maneiras de lidar com as transformações que o caracterizam: o conservadorismo e o feminismo. fizemos isso de maneira mais breve, considerando o escopo deste livro (afinal, uma breve introdução). Destacamos como o conservadorismo pode ser compreendido como uma espécie de reação às transformações volumosas e rápidas que destruíram a sociedade tradicional e o Antigo Regime. Por essa razão, a tradição conservadora é marcada pela valorização dos prejuízos (no sentido dado ao termo por Burke), dos costumes, e reclama que a política seja considerada como uma dimensão que escapa, em parte, à vontade humana. Nesse sentido, a tradição conservadora revaloriza a dimensão religiosa como parte da análise política, indo de encontro a uma laicização crescente que acompanha a modernização. Isso não faz com que o conservadorismo se confunda com o reacionarismo: ao contrário, o que um conservador reivindica não é um retorno a um passado idealizado, mas um freio, por assim dizer, e um controle sobre os processos de mudança social.

Em uma perspectiva diametralmente oposta à conservadora, encontra-se a tradição feminista, que se forma somente a partir do século XIX e atrelada à luta das mulheres por igualdade e contra as diversas formas de opressão que as submetiam. Se no conservadorismo, as palavras de ordem, por assim dizer, são moderação e prudência, no feminismo, são urgência e mudança. Nas duas diversas ondas históricas, o feminismo evidenciou como o sonho da modernidade sempre foi concebido sob o signo da exclusão das mulheres. Na Revolução Francesa, os “homens” da “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” não significavam os seres humanos, mas efetivamente os indivíduos do sexo masculino. No capitalismo, elas foram incluídas na esfera pública, mas apenas na condição de trabalhadoras sub-remuneradas, assediadas por seus patrões e,

diriam as feministas contemporâneas, com a condição de continuarem a executar, não remuneradamente, diversas outras formas de trabalho (o cuidado com a casa, com os idosos, a educação das crianças etc.). Contra tais opressões, a tradição feminista se construiu com o desafio de desvelar a opressão oculta e desnaturalizar o domínio tido como natural e divino. Embora muitas conquistas tenham sido alcançadas do século XIX ao tempo presente, a verdade é que, tragicamente, as mulheres continuam a ter que fazer o mesmo que fizeram suas antepassadas – lutar e legitimar, pelo próprio discurso feminista, a luta contra esses elos que limitam sua autonomia e as oprimem.

Esperamos que, ao considerar a modernidade como um projeto “aberto” – que não estava dado em sua origem, ou que já foi realizado, mas como “algo que está sendo” e que “promete” –, nosso leitor possa conhecer e agir de modo menos dogmático na cena da política contemporânea. Claro, o conhecimento dessas tradições intelectuais longe está de representar uma solução para os dilemas do tempo presente, mas certamente pode ajudar nosso leitor a se guiar melhor no labirinto sinuoso que é a política.

Referências bibliográficas

BERMAN, M. **Tudo o que é sólido se desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

JAMES, C. **Los jacobinos negros**: Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haiti. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.



9 788581 271798