

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

DA SENZALA AO MERCADO
O LUGAR DA ESCRAVIDÃO NO PENSAMENTO LIBERAL BRASILEIRO
DO SÉCULO XIX

André Drumond Mello Silva

Belo Horizonte
2009

André Drumond Mello Silva

DA SENZALA AO MERCADO

O LUGAR DA ESCRAVIDÃO NO PENSAMENTO LIBERAL BRASILEIRO
DO SÉCULO XIX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de Concentração: Teoria Política

Orientador: Prof. Juarez Rocha Guimarães

Belo Horizonte
2009

Folha de aprovação

Dissertação intitulada “Da senzala ao mercado: o lugar da escravidão no pensamento liberal brasileiro do século XIX”, de autoria do mestrando André Drumond Mello Silva, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Professor Juarez Rocha Guimarães – DCP/UFMG - Orientador

Professora Vera Alice Cardoso - DCP/UFMG

Professor Newton Bignotto - FIL/UFMG

Professor Carlos Ranulfo de Melo
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciência Política
FAFICH/UFMG

Belo Horizonte

Agradecimentos

Ao professor Juarez Guimarães, pela orientação sempre presente e cuidadosa. Sem ater-me a meros formalismos, devo reconhecer que se existe algum mérito nesta dissertação, ele se deve à sua admirável sabedoria e à sua incansável dedicação. Um mestre com quem tenho a alegria e fortuna de conviver.

Aos meus pais, que partilharam comigo, seja perto, seja longe, todos os momentos da confecção desse texto. Deram-me força quando precisei (e precisei muito), e riram comigo o meu riso. Se existe alguma serenidade nestas linhas que se apresentam ao leitor, foi porque eles estiveram ao meu lado em todos os tempos tempestuosos.

Ao Bruno Drumond, meu irmão, e à Érica Alcântara, fiéis amigos e partícipes dos temperos e destemperos dessa vida. Minha admiração e profundo apreço.

Aos meus familiares, tios e primos, avó e avô (*in memoriam*) que sempre me acolheram com muito carinho, em meus intermitentes períodos de nomadismo. A eles o meu mais fraterno respeito e amizade.

Aos meus companheiros de república, sejam eles monarquistas, liberais ou poetas: Thiago Bittencourt, Frederico Batista Pereira e Thiago Antonio dos Santos.

Aos bons amigos e fiéis companheiros de jornada, mestre Fabrício Mendes Fialho, presidente Felipe Nunes, professor Luiz Abrahão, e companheiro Ronaldo Teodoro dos Santos; André Guimarães, Bruno Caixeta, Cássio Barbosa, Deivison Souza Cruz, Eliéser Ribeiro, camarada Francisco Mata Machado, Frederico Coutinho, Gabriela Moraes, Giuseppe Lobo, Guilherme Alberto Rodrigues, Ivânia Moraes, José Candido, Leticia Godinho, Maria Cristina Aires, Marina Amorim, Renato Francischini, Thiago Camargo, Thiago Rodrigues Silame. Foram eles que me acompanharam nos diversos descaminhos que percorri até a escrita final desse texto. Companheiros de jornadas na biblioteca, de salas de aula, de cantina, de boemia, de passeios e viagens. Partilharam das angústias e dos risos, dos altos e baixos desses anos de estudos e vivência.

Aos professores, Antonio Mitre, Bruno Reis, e Marlise Matos, cujo conselho e incentivo são marcantes para a minha ainda breve trajetória. Do Mitre, guardo uma enorme admiração por sua sabedoria, erudição e conselhos. Com poucas palavras sabe ser de enorme ajuda. Do Bruno, cativo a terna amizade do primeiro e sempre presente orientador. De uma perspicácia cativante, espírito valoroso, humano e admirável. Sempre acessível, sempre disponível para o que der e vier. Da Marlise, mantenho uma profunda gratidão e admiração. Agradeço, especialmente, pela constante lembrança da redobrada exigência que pesa sobre pesquisas pouco sensíveis à academia. Sou devedor de nossas conversas.

Ao professor Mario Fuks pelo incentivo marcante ao longo do mestrado.

Aos professores Vera Alice Cardoso e Newton Bignotto pela mais que atenta leitura do texto e arguição. Seus comentários esclareceram e ampliaram em muito a minha visão sobre os temas aqui trabalhados.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pelo financiamento que possibilitou uma dedicação exclusiva aos estudos e à dissertação.

À Adilsa Marisa, pela paciente e sempre cuidadosa assistência junto à Secretária do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Ciência Política da UFMG. Ao Alessandro Magno da Silva, pela serenidade e seriedade impressionantes com que conduz seu trabalho, seja quando na extinta Seção de Ensino da Pós-Graduação da FAFICH, seja hoje na Pós-Graduação do DCP.

Por fim, dou lugar a um sincero pedido de desculpas, as páginas que se seguem expressam ainda a imaturidade e a inexperiência de quem as escreve. Se em meio aos equívocos e imprecisões que cometi for salva alguma riqueza, ela é porque tive grandes inteligências me deram amparo.

Aos meus pais, meu porto seguro

Resumo

Esta dissertação pretende fazer uma interpretação do pensamento político liberal do Brasil do século XIX. Em geral associado a uma inadequação de lugar, pretendemos, através de uma apreciação histórica do liberalismo tanto no Brasil quanto na Inglaterra, afirmar que esta ampla tradição de pensamento descreveu uma trajetória que tem um marco inicial de defesa, para uma posterior crítica à escravidão. Para tanto, abordamos, no primeiro capítulo, quatro autores ingleses, Thomas Hobbes, John Locke, Jeremy Bentham e John Stuart Mill. No segundo capítulo, cinco autores brasileiros: José da Silva Lisboa, Frei Caneca, Bernardo Vasconcelos, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Temos, assim, dois objetivos. Em primeiro lugar, propor uma organização de leitura histórica do pensamento liberal tendo em vista a sua interpelação da escravidão; e, em segundo lugar, uma consideração acerca dos seus limites para formular um sentido emancipatório e não-opressivo de cidadania.

Palavras-chave:

Liberalismo, liberdade, escravidão, ideias fora do lugar.

Sumário

1. Introdução.....	9
2. Liberalismo e escravidão.....	14
2.1. Apresentação.....	14
2.2. A síntese liberal.....	15
2.3. Romance de formação da relação entre o liberalismo e a escravidão.....	22
2.3.1. Thomas Hobbes.....	23
2.3.2. John Locke.....	31
2.3.3. Jeremy Bentham.....	38
2.3.4. John Stuart Mill.....	45
2.4. Liberdade e escravidão civil na matriz liberal inglesa.....	53
3. O liberalismo no Brasil.....	58
3.1. Apresentação.....	58
3.2. Os liberais e a escravidão.....	59
3.2.1. Visconde de Cairu.....	59
3.2.2. Frei Caneca.....	69
3.2.3. Bernardo Vasconcelos.....	79
3.2.4. Joaquim Nabuco.....	88
3.2.5. Rui Barbosa.....	99
3.3. A escravidão no liberalismo brasileiro do século XIX.....	108
4. O lugar da escravidão no pensamento político liberal.....	112
Bibliografia.....	120

1. Introdução

O trabalho que ora se inicia endereça uma polêmica algo longeva no pensamento político e social brasileiro. As primeiras notas e referências desta polêmica talvez tenham tido lugar nos escritos de Joaquim Nabuco. Passando por autores como Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes e Raymundo Faoro, e mesmo mais contemporâneos (à exemplo de Wanderley Guilherme dos Santos, José Murilo de Carvalho, Alfredo Bosi, Emília Viotti da Costa, entre outros), ecoa um mal-estar acerca da trajetória histórica e ideológica do liberalismo no Brasil. Particularmente, o fato de que, quando de seu momento inicial de formação, no século XIX, serviu de suporte intelectual para a manutenção do trabalho escravo.

Visivelmente, duas leituras acerca desta acomodação foram se fixando. Uma delas, aquela que identifica uma incompatibilidade entre escravidão e liberalismo, tem no clássico ensaio de Roberto Schwarz, *As ideias fora do lugar* (2005 [1972]), uma formulação de referência. A segunda leitura, por sua vez, não conta com um trabalho nuclear ou organizador, tanto menos uma síntese formulada. Todavia, é decerto amadurecida em textos como os de Alfredo Bosi (1993). Cumpre, para este autor, identificar que não existe no liberalismo nenhuma qualidade que o torne necessariamente incompatível com a defesa da escravidão.

Nosso trabalho busca amparo nesta segunda abordagem. Antes de apresentarmos nossas cartas, porém, faz-se necessário uma apreciação de quais os termos em debate. Tendo apresentado o jogo, por assim dizer, estaremos melhor munidos dos referenciais para, então, explicitarmos nosso objeto e estratégia de investigação.

A interpretação que procuramos fazer frente identifica no liberalismo brasileiro o peculiar traço de ter sido capaz de aliar a defesa da liberdade, enquanto valor, junto a uma defesa da instituição da escravidão. Pesaria, entre os escravistas brasileiros, os argumentos liberais acerca da proteção da propriedade privada. A defesa da liberdade de uns, matizando a dominação de outros, seria indicativo, assim, de um

deslocamento que fez reunir valores completamente opostos. O liberalismo, ideologia europeia de origem burguesa, gestada como instrumental para a derrocada do Antigo Regime, e com eles as suas instituições e formas de dominação, seria o avesso da escravidão – tipicamente colonial e desumana. Estaria configurada, dessa forma, a patologia dos liberais brasileiros. Pois aqui, “adotávamos sofregamente os [argumentos, entre eles os liberais] que a burguesia europeia tinha elaborado contra arbítrio e escravidão” (Schwarz, 2005: 67).

Para Roberto Schwarz, tal era a confusão produzida no cenário intelectual brasileiro quando contrastado com a realidade social desse país. As ideias teriam vindo da Europa, mas o contexto social sobre o qual transitavam era completamente distinto. Assim, com os pés plantados no Brasil, mas a cabeça voltada para a Europa, nossos pensadores teriam expressado o mal-estar da adaptação e reunião de valor insociáveis. Para este autor, “o escravismo desmente as ideias liberais” (Schwarz, 2005: 66). Com um mesmo tom, assevera Wanderley Guilherme dos Santos (1978) que a abolição da escravidão, que teria sido excluída das preocupações dos liberais brasileiros do Segundo Império, constituía um impedimento fundamental para a plena realização da “agenda liberal” na época.

Existe, claramente, uma interpretação que coloca liberalismo e escravismo (entendido como a sustentação intelectual da escravidão) em planos opostos e contraditórios. Esta é a questão principal à qual endereçamos nosso trabalho. Ela diz respeito a essa relação entre um sentido liberal de liberdade e a escravidão. Investigaremos ao longo de nosso texto a medida em que estes valores são opostos, e, igualmente, se essa adequação é uma particularidade do pensamento liberal brasileiro.

No encarar do problema, cremos existirem ao menos dois expedientes a seguir. Caberá indicar a medida em que os liberais brasileiros elaboraram um discurso consistente. Responderemos assim a uma questão que, de forma irônica, poderia ser colocada da seguinte forma – onde estavam com a cabeça os liberais brasileiros ao aliarem escravidão e liberalismo? Procuraremos sustentar que a defesa da ideia

de liberdade e a defesa da escravidão não são necessariamente contraditórias. Desses males, incoerência e inconsistência, não padece o liberalismo brasileiro.

Trataremos, assim, de cinco importantes pensadores liberais brasileiros do século XIX. O primeiro deles, Silva Lisboa (o Visconde de Cairu), foi pioneiro no estudo e publicação na área da economia política em língua portuguesa. Profundo conhecedor da obra de Adam Smith e de Edmund Burke, foi uma figura intelectual central quando da abertura dos portos brasileiros para o comércio internacional em 1808. Seguiremos, então, abordando o pensamento do radical pernambucano Frei Caneca, figura política e intelectual ímpar em um momento marcado por profundas movimentações e contestações em sua província. O frade será uma importante voz da formação de uma vertente *radical* do liberalismo brasileiro. Muito diferente do político mineiro Bernardo Vasconcelos, que viveu uma inflexão muito marcante em sua trajetória de deputado e publicista. Ele foi o grande protagonista do movimento regressista, que na primeira metade do século XIX procurou recentralizar a autoridade nas mãos do imperador. Trataremos também de sua contribuição ao pensamento liberal no Brasil. Trata-se de três autores que, claramente, ou endossam a escravidão, ou não oferecem a ela qualquer tipo de interdição intelectual. Muito diferente dos autores que se seguem, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Importantes personagens do movimento abolicionista brasileiro, pretendemos deles enfatizar a forma como desenvolveram um pensamento avesso e crítico à escravidão.

Uma apreciação tal poderia dar lugar, no entanto, a um justificado mal-estar, ou espanto. Pois que, supostamente aqui, a tradição liberal teria realizado o trabalho de um malabarista, “um primor de destreza” em ser capaz de conjugar valores aparentemente opostos. Dar-se-ia falta, então, de um “verdadeiro” liberalismo.

Evitando uma postura tal, nos colocamos uma segunda tarefa. Parece-nos essencial uma apreciação crítica da matriz primeira do liberalismo frente ao tema da escravidão. Veremos, assim, que o malabarismo não é virtude (ou vício) particular deste povo que vive abaixo do Equador, mas que está presente na origem mesmo

do pensamento liberal. Fazemos este trabalho no capítulo I, onde acompanhamos a trajetória intelectual do liberalismo inglês através de alguns de seus maiores expoentes: Thomas Hobbes, John Locke, Jeremy Bentham e John Stuart Mill¹.

Assim, o primeiro capítulo, se nos fornecerá um aporte crítico para pensar o liberalismo em relação à escravidão, também servirá de introdução e referência ao que no segundo capítulo se terá contato, o liberalismo no Brasil.

Seguiremos, como já foi dito, uma abordagem histórica das ideias liberais. Acompanharemos, assim, uma transição no interior do pensamento liberal tanto entre autores ingleses quanto brasileiros. Inicialmente, compunham as fileiras de defensores da escravidão. A liberdade liberal, então, não fornecia um léxico crítico para tal instituição. No decorrer do século em questão, no entanto, surge-lhe um movimento de crítica. Assim, há que se considerar que ambas tradições liberais descrevem uma trajetória marcada por uma transição da defesa para a crítica do escravismo. Se algo as distingue, para além de referências teórico-conceituais algo diversas, não é, senão, a temporalidade histórica com que transitam entre aqueles pólos.

Por fim, gostaríamos de fazer algumas considerações acerca dos limites de se pensar a emancipação e a liberdade sob a matriz liberal. Por isso, tendo feito breves incursões no primeiro e segundo capítulos acerca do pensamento político republicano, apresentaremos na conclusão um contraste um pouco mais detido. Além de retomar as principais conclusões do texto e tecer algumas considerações transversais, apresentaremos o enquadramento do tema segundo Manuel Bonfim, autor radical que no início do século XX indicava na observação de um sentido muito particular de liberdade a alternativa mais adequada para equacionar os problemas relativos ao legado da escravidão e à cidadania no Brasil.

¹ Decerto que a escolha do liberalismo inglês como termo de comparação apresenta tanto aspectos positivos quanto negativos. Por um lado, trata-se da principal matriz intelectual desta tradição durante a época; mas, por outro, não dá conta das diversas influências formadoras do liberalismo brasileiro – que se desenvolveu também em referência tanto ao liberalismo francês quanto estadunidense.

Pretendemos, dessa forma, caminhar no sentido de uma contribuição ao tema da formação da cidadania do negro no Brasil. Temos em Gilberto Freyre uma importante referência da inclusão cultural do ex-escravo na formação da nação brasileira; assim como temos em Florestan Fernandes um amadurecido pensamento acerca da inclusão econômica do negro na nascente sociedade moderna capitalista. Trata-se de autores fundamentais quando da interpretação do Brasil. Um dos nossos objetivos, nessa dissertação, é voltar nossa atenção para as bases do tema da cidadania política. Teremos, se bem sucedidos, elaborado uma reflexão acerca dos termos no quais o liberalismo brasileiro se pronunciaria acerca da emancipação política do negro na sociedade que se moderniza.

Entendemos ser um limite de nosso texto a interpelação quase que exclusiva do liberalismo na transição de um pensamento pró-escravista para um pensamento anti-escravista. Escravistas não eram apenas os liberais, e uma consideração da imersão do pensamento pró-escravidão nas tradições do republicanismo e do tomismo (dentre outros) certamente que nos permitiria contar uma história mais compreensiva do panorama intelectual da época. Este é, de toda forma, um desafio que se coloca ao texto, há que se indagá-lo.

2. Liberalismo e escravidão

2.1. Apresentação

Neste capítulo realizamos o primeiro passo conduzido pela preocupação que atravessa nosso trabalho, a identificação dos fios que tecem a relação entre liberalismo e escravidão. Como se trata de um primeiro passo, é onde pretendemos lançar as bases de nossa reflexão. Apresentaremos, portanto, aquela que nos parece ser a trajetória histórica e intelectual do liberalismo.

Inicialmente, apresentaremos um panorama amplo da formação da tradição liberal segundo dois aspectos. Em primeiro lugar, através de uma reflexão que propõe a identificação daquele que seria o núcleo conceitual desta tradição. Trata-se, assim, de um esforço de definição do liberalismo. Em segundo lugar, procuraremos indicar brevemente alguns dos diversos autores e tendências desta corrente até o final do século XIX. Percorreremos, assim, em breves linhas, alguns dos principais autores ingleses, franceses e estadunidenses.

Por fim, considerando a força e influência da tradição intelectual e política inglesa, faremos uma análise mais detida de quatro de seus autores fundamentais: Thomas Hobbes, John Locke, Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Com isso, recobriremos tanto o seu momento inicial de formação, quando ainda formulado sobre bases jusnaturalistas, quanto o princípio de sua trajetória "modernizada", quando já sobre fundamentos utilitaristas.

Nosso objetivo, como já foi dito, é uma acurada avaliação de como o pensamento liberal enfrentou o tema da escravidão. Tratando-se de uma corrente de pensamento que coloca no centro de suas preocupações a ideia de liberdade, cumpre avaliarmos os termos e a extensão desta defesa.

2.2. A síntese liberal

A proposta de identificação de um princípio único organizador do pensamento liberal é sobremaneira desalentadora. Ao longo da história desta vertente, os termos de formulação de seus princípios foram compostos, alterados e readaptados. As questões e perspectivas a que se opunham os liberais não são únicas ao longo de sua trajetória, críticas foram incorporadas, instituições de referência alteradas – como se não bastasse a existência de “histórias liberais” diversas na Alemanha, França, Inglaterra, Estados Unidos, etc. Corremos o risco de incorrer em simplismos, caso venhamos propor uma asserção única que seja capaz de colocar sob um mesmo teto os diversos autores, movimentos e partidos que possam ser identificados como liberais. Mas, se, por um lado, devemos desconfiar da possibilidade de existência de um cerne único e contínuo na história do liberalismo, isto não nos autoriza (ou não deveria nos autorizar) a rejeitar a escrita de uma narrativa que identifique *topoi*, lugares e pensamentos-chave desta abordagem. Ainda que taxando de não-liberais movimentos e personagens que poderiam, segundo outros critérios, ser de outra forma considerados - esse é o custo de todo exercício de classificação - perseguiremos aqui um ideal aproximativo. Almejamos, assim, endereçar um sentido integrante e organizador da ideologia liberal.

Consideramos como inapropriadas, assim, duas posturas frente à tradição liberal. A primeira delas é a recusa da sua unidade. Esta é, em geral, a reflexão histórica de autores liberais. É nestes termos que Ruggiero (1959), Matteucci (1983), dentre outros, aproximam-se da história desta tradição, na consideração de que inexistente um princípio agregador, sendo melhor tratar em termos de diversos liberalismos (Merquior, 1991: 221). O liberalismo clássico, assim, seria composto por definições e preocupações peculiares e distintas daquelas do novo liberalismo, que seria igualmente distinto do liberalismo social (de fins do século XIX e início do XX), bem como este frente ao neoliberalismo. Toda e qualquer crítica, conforme esta abordagem, deve ser direcionada a momentos particulares, e tradições específicas, da trajetória do liberalismo.

Não pretendemos, todavia, assumir uma postura diametralmente oposta. Tal abordagem tenderia a identificar um núcleo central agregador desta tradição, que, incorruptível, estaria presente em toda a sua trajetória histórica. É nesses termos que entendemos a assertiva de Pettit (2003), para quem, o liberalismo, ao longo de toda a sua trajetória histórica, teria sempre se aliado a causas de não-opressão. Os contra-exemplos presentes na história desta tradição, segundo ele, devem ser atribuídos a características de “cultura local”, fatos isolados que não constituem o cerne ou o escopo do pensamento liberal (Pettit, 2003: 60). Percebemos, tão logo, que tal esforço de redução implica necessariamente na simplificação das diferenças e na desconsideração da amplitude do pensamento liberal.

Nossa perspectiva, que opta por trilhar um caminho interpretativo que evita os pólos mencionados (de total fragmentação e de redução simplificadora), compromete-se, assim, com a identificação de diferentes vertentes no interior da tradição liberal, mas também com a recuperação de um sentido comum que seja capaz de considerá-la como um campo cuja unidade seja suficientemente consistente para a sua diferenciação para com outras formas de pensamento. Embora a sua classificação em períodos, tendências e vertentes aponte certa diferenciação e pluralismo, nossa pretensão é partir da consideração de que a tradição liberal constitui-se como um modo de organização particular e singular da vida social e política, que, embora não possamos nela pinçar conceitos supra-históricos, apresenta problemáticas e afinidades com relativo grau de consistência e permanência.

Conforme aponta Guerra (1998), embora a utilização e o sentido atribuído aos termos liberal e liberalismo tenham uma variação muito grande, é possível a identificação de um corpo de conceitos e de preocupações que, apesar de suas várias interpretações e sentidos, possuem uma mesma orientação ampla. Existe, assim, certa familiaridade entre as diversas tendências e vertentes liberais, o que o permite sustentar, inclusive, a concepção do

liberalismo como um *modelo* (universal, abstrato e ahistórico) de pensamento político caracterizado pela existência de alguns *elementos*

distintivos que estão presentes, em maior ou menor grau e sob diferentes interpretações, nos diferentes *sistemas* (aplicações particulares e concretas de um modelo) histórico de liberalismo, assim como em suas diferentes *variantes* e *subvariantes* (Guerra, 1998: 30-31 – itálicos no original).

Dito de outra forma, este autor afirma que apesar de indicar a existência de *variantes* e *subvariantes* caracterizadas pela distinção de seus elementos constitutivos, existe um modelo de pensamento político suficientemente robusto, cuja estrutura constante e abstrata deve ser considerada como o liberalismo, propriamente dito.

Embora este apontamento refira-se diretamente ao liberalismo político, é importante ressaltarmos a amplitude e alcance deste modelo. Em seu texto, Guerra (1998) enfatiza a dimensão política do liberalismo, mas cabe pontuar que os princípios que identifica como centrais nesta tradição (em especial, liberdade, propriedade e igualdade) estão diretamente relacionados a várias dimensões da vida social conforme esta tradição. Particularmente, em relação à economia. Dessa forma, uma avaliação dos pontos nodais da vertente liberal deve identificar, ainda, a importância da ideia de mercado como modelo de organização da vida social – não só econômica, mas também política. Essa foi a grande tônica quando da formação do pensamento liberal nos séculos XVIII e XIX, bem como de sua vertente mais conservadora no século XX (cf. Rosanvallon, 2002).

Ademais, devemos ainda considerar que o liberalismo se formou, segundo alguns autores, não como apenas como uma tradição de pensamento político e econômico - em que pese o seu conteúdo normativo e prescritivo enquanto uma ciência ou filosofia social. Antes, ele consistiria mesmo em um modo de organização da vida social, dotado, portanto, de componentes práticos e positivos – um modo de civilização (Burdeau, 1979).

Esta amplitude dos domínios do liberalismo, se, por um lado, alerta-nos para a pluralidade e alcance desta forma de conceber a vida social, por outro, apresenta-nos ao desafio do estabelecimento dos limites de nossa investigação. Isto é, apesar de o liberalismo consistir em um vasto modelo teórico-prático, é preciso regular e

orientar a nossa atenção tendo em vista o nosso objeto de trabalho. Do contrário, diante da infinidade de possibilidades, acabaremos nos perdendo em meio a um complexo e arenoso labirinto. Tão logo, faz-se necessário traçar algumas considerações acerca dos termos de uma concepção liberal de política – pois é deste domínio a nossa preocupação central.

Desde o início de sua trajetória histórica e intelectual, o liberalismo veio se formar sobre uma concepção atomizada da vida social e política. Em que pese o seu radical individualismo, trata-se de uma das contribuições legadas pelo contratualismo inglês, que, apesar de ter suas bases mais tarde revolvidas pela doutrina utilitarista, fez-se perdurar ao longo do tempo e é ainda característico das mais proeminentes vertentes liberais de nosso século. Decerto, o liberalismo social, que teve sua formação em Stuart Mill, passando por T. H. Green e Keynes, e com feições presentes ainda na recente obra de John Rawls, lança um tom diferente sobre esta abordagem (Bellamy, 1994). Todavia, é importante destacar que nos debates mais expressivos desta corrente, ao oferecer oposição à tirania da maioria (especialmente século XIX) e também ao fortalecimento do poder estatal (especialmente século XX), em favor dos valores liberais da liberdade e do pluralismo social, a sua grande tônica foi a defesa de direitos individuais. Dessa forma, mesmo carecendo de qualificações e considerações que avaliam o seu alcance, parece correto identificar o individualismo como um traço consistente no pensamento liberal.

O individualismo, entendido como uma abordagem que localiza o indivíduo isolado como unidade formadora e de justificação da ordem política e social, trouxe consigo uma particular concepção de liberdade. O liberalismo, assim, distinguiu-se desde muito cedo por sua definição deste conceito. Em geral, Thomas Hobbes é relacionado como o autor da ideia de liberdade que, mais tarde apropriada por John Locke, veio a se configurar como um princípio distintivamente liberal (esp. Skinner, 1998; 2008). Trata-se da liberdade definida em sentido negativo, pela ausência de interferência ou obstáculos. Em Hobbes, este princípio tem um sentido estritamente físico, compondo uma apreciação acerca da liberdade de movimento. Assim, um indivíduo (ou mesmo um objeto) não-livre, encontrar-se-ia “em ferros”, preso. O

pensamento liberal deu um tratamento diverso a este conceito, reavaliando tanto a noção do que deve ser considerado como uma intervenção (cf. Skinner, 2006b), quanto a identificação de um princípio relacional e inter-subjetivo de liberdade (como em Stuart Mill e Tocqueville).

Embora seja dos conceitos mais associados à tradição liberal, até mesmo a ideia de liberdade negativa apresenta alguns limites na interpretação de sua história intelectual. Notadamente, autores da virada do século XIX para o século XX, como T. H. Green – que vieram, para alguns, a configurar a crise do pensamento liberal (Ruggiero, 1959) – apontaram que era, na verdade, o seu conceito “rival”, a liberdade positiva, um princípio liberal por excelência (cf. Skinner, 2006b). Decerto a relação do liberalismo e da liberdade negativa antecede o século XX, mas precisou ser reconfigurada na defesa do pluralismo social (como em Isaiah Berlin) para ganhar novo fôlego no bojo do pensamento político contemporâneo.

Estas alterações e adaptações, no entanto, não devem ser vistas como traços de fragilidade e inconsistência internas. Não há dúvida de que os diversos autores deram lugar a tensões não resolvidas, e, até mesmo, eventuais contradições. Todavia, a trajetória intelectual do liberalismo será melhor entendida quando avaliada a sua capacidade de configurar-se como hegemônica no pensamento político contemporâneo. Foi Benjamin Constant (1997) que, em célebre ensaio, apontou que o sentido liberal de liberdade não consistia apenas em uma opção individual e política mais consistente, antes, tratava-se de um desenvolvido histórico relacionado à própria estrutura da sociedade ocidental. Para ele, a forma liberal era a forma da modernidade. Tal consideração, não sem adaptações, tem um lugar de destaque no pensamento político da contemporaneidade (cf. Bellamy, 1994; Spitz, 1995). Para um eminente cientista político de nosso tempo, Norberto Bobbio, a democracia contemporânea não pode ser pensada fora dos marcos do liberalismo, assim como este daquela (Bobbio, 1993). Este é um claro traço de um pensamento que se configurou como hegemônico: diante dele, não existem alternativas. O liberalismo aparenta ser, para certo grupo de autores, uma imposição histórica.

Apontamos aqui dois princípios como constitutivos do pensamento político liberal, a liberdade e o individualismo. Poderíamos seguir este trabalho derivando os conceitos de mercado e de propriedade, bem como o de igualdade (Rosanvallon, 2002; Guerra, 1998). Todavia, estes dois nos parecem centrais e suficientes para formular a ideia de que a política, segunda a vertente liberal, consiste em grande parte na administração de conflitos de ordem individual. Neste raciocínio, o Estado, enquanto organização formal e impessoal necessária para a regulação social, deve intervir tanto menos quanto possível, pois ele, por princípio, demarca os limites da liberdade dos indivíduos ao interferir nas ações que configuram seus conflitos.

Obviamente, esta definição apresenta seus limites. Alguns autores mais radicais, tanto do século XVIII quando do início do século XX (com nuances e particularidades entre si, obviamente), viriam a sustentar que mesmo esta função reguladora deveria ser deixada ao mercado (entendido como o agregado de ações individuais mutuamente orientadas). O Estado, constante agressor do pluralismo e liberdades sociais, seria assim uma instituição indesejável. Tais perspectivas configurariam a ideia de que o Estado deve ser tão pequeno quanto possível, cuidando apenas do imprescindível (o chamado vigia noturno, cf. Merquior, 1991), assim margeando, em geral, concepções anarquistas de sociedade.

Seguiremos, então, na indicação de uma breve apreciação da trajetória histórico-intelectual do liberalismo, tentando identificar os principais autores do início de sua formação histórica.

É na Inglaterra revolucionária do século XVII que encontraremos os autores que compuseram os primeiros elos do que tem se estabelecido como a corrente liberal de pensamento. John Locke é, em geral, indicado como o inaugurador desta vertente. Todavia, não raro as tentativas de reconstrução histórica da formação do liberalismo partem de Thomas Hobbes (ex., Manent, 1995; Skinner, 1998). Esta escolha, a inclusão de Hobbes na genealogia do liberalismo, se justifica a partir da formulação que deu para o conceito de liberdade natural: a ausência de obstáculos à ação. Embora tenha defendido uma forma despótica de organização política, valor

adverso a esta corrente, sua concepção de liberdade recebeu significativo endosso por Locke em sua formulação do governo limitado e dos direitos de propriedade. Esta mesma ideia de liberdade, apesar de seus diversos significados e adaptações, permaneceria até hoje como o núcleo-duro e distintivo do pensamento liberal (Skinner, 1998; 2006b; 2008).

No século XVIII, uma genealogia do liberalismo passaria ainda por uma consideração das reflexões políticas de David Hume, especialmente no que concerne ao elogio da modernidade no desenvolvimento do comércio e de atividades privadas – em oposição ao período antigo e dedicação compulsória ao corpo político (cf. Spitz, 1995; Constant, 1997). No fim deste mesmo século, seria forçoso abordar os trabalhos de Adam Smith e de Edmund Burke. O primeiro articula o princípio de liberdade do liberalismo em uma reflexão acerca do mercado e das atividades econômicas. Esta abordagem veio a se formar como o princípio da economia política – que, a partir da década de 1930, veio a ser radicalizado na vertente neoliberal. O segundo autor, Burke, tido como expoente formador do pensamento conservador inglês, opôs ao desenvolvimento do liberalismo a experiência revolucionária francesa – cujo ápice foi a revolução de julho de 1789. Esta apreciação foi fundamental quando da formação do liberalismo em outros países, e, em especial, no Brasil.

Nos Estados Unidos, talvez os grandes expoentes da formação do liberalismo tenham sido os Federalistas, autores que compuseram durante pouco mais de uma década, no final do século XVIII, uma série de artigos defendendo a adoção de uma Constituição única, bem como de uma estrutura política única para as doze colônias estadunidenses. Esta experiência lega à tradição liberal uma forte confluência com o constitucionalismo, bem como o fim do endosso para com um regime monárquico.

No século XIX, temos autores como John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville marcando um novo tempo no pensamento liberal. Tratar-se-ia da recepção nesta corrente da moção democrática do pensamento rousseauiano – isto é, a consideração de que a legitimidade do poder político estaria sobre um princípio de

soberania popular. Na França, no entanto, antes de Tocqueville, é preciso mencionar o trabalho de Benjamin Constant. Seria no início do século XIX que este autor e importante figura política protagonizaria a formação inicial do pensamento liberal francês (Lefort, 2007)². No Brasil, como veremos no capítulo seguinte, o liberalismo é recebido no início do século XIX, com José da Silva Lisboa.

Reforçamos, ao longo desta breve síntese, a necessidade de se considerar o liberalismo enquanto um amplo campo teórico-prático cujo pluralismo intelectual e pragmático pode ser acompanhado conforme as categorias de tempo e de espaço. Nesse sentido, já preocupados com a sua dimensão político-intelectual, apontamos brevemente como ele se desenvolveu *historicamente* em diversas *nações*.

Seguiremos, agora, para uma análise mais detida de como alguns dos principais autores ingleses contribuíram para a formação intelectual e política da abordagem liberal. Interessa-nos, particularmente, como conceberam o conceito de liberdade a partir de uma possível relação com a experiência da escravidão.

2.3. Romance de formação da relação entre o liberalismo e a escravidão

2.3.1. Thomas Hobbes

Tendo formulado uma teoria política que identifica em uma forma autoritária de governo a única saída para o problema da instabilidade e da desordem social, Thomas Hobbes dificilmente seria considerado um autor liberal³. Todavia,

² Para uma análise detida do liberalismo francês, ver Jardin (1998).

³ Spitz (1995), no entanto, procura identificar uma adequação entre a defesa de um regime autoritário (no que concerne aos termos que regem o espaço público) e a defesa de princípios liberais (na proteção do direito privado). O ponto chave reside na formulação de que a condição de liberdade de um indivíduo livre, no liberalismo, não passa por seu envolvimento com a política. A liberdade lhe é exterior e anterior – como veremos em Hobbes. Assim, mesmo um poder autoritário, caso se estabeleça sobre uma base de proteção dos direitos individuais dos membros da sociedade, poderia compor uma estrutura sócio-política designada como liberal. Para uma perspectiva contrária, ver Burdeau (1979).

gostaríamos de levar à frente a ideia de que é possível identificar neste autor a formulação de princípios básicos e fundamentais da síntese liberal (Manent, 1995; Skinner, 1998, 2008). Nesse sentido, o pensamento hobbesiano seria parte da base sobre a qual veio se formular posteriormente o liberalismo inglês⁴, sendo, portanto, uma necessária referência inicial.

Começaremos a abordagem do trabalho de Hobbes a partir de sua diferenciação das condições de escravidão e de servidão. Embora nossa preocupação central seja a primeira, é importante ressaltar que é a condição de servidão que ocupa um lugar central na teoria política hobbesiana, e é em contraposição a ela que o autor inglês analisa a condição do escravo. Encontraremos esse breve esforço de diferenciação no capítulo XX do *Leviatã* [1651], intitulado "Do Domínio Despótico e Paterno".

Para o filósofo inglês, existem duas formas de se fundar uma república (*commonwealth*). A primeira, por *instituição*, se dá através do acordo mútuo entre indivíduos que temem uns aos outros, e que por isso nomeiam um soberano (seja um indivíduo ou uma assembleia). A segunda forma é aquela cujo estabelecimento se dá por *aquisição*, onde o poder soberano é formado a partir do medo dos súditos para com o senhor. Para Hobbes, trata-se esta da única diferença no estabelecimento de uma república: aquele(s) a quem se teme.

Esta espécie de domínio [o domínio por aquisição] difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem o seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não daquele a quem instituem⁵ (Hobbes, 2008: 170).

Hobbes diferenciaria ainda entre duas formas de domínio característico das repúblicas por aquisição: a do poder paterno, e a do poder despótico. Aquela designa a relação entre pai e filho, ao passo que a última (do domínio despótico) se refere ao poder adquirido através da conquista (militar). É justamente na compreensão desta segunda forma de domínio que nosso autor caracteriza a condição de servidão.

⁴ Segundo Skinner (2006b), até os mais recentes trabalhos de John Rawls têm se pautado sobre uma abordagem hobbesiana do conceito de liberdade.

⁵ "And this kind of dominion, or sovereignty, differeth from sovereignty by institution only in this, that men who choose their sovereign do it for fear of one another, and not of him whom they institute".

Para o pensador inglês, o medo da morte violenta está na base da relação de servidão. Sendo consequência de uma conquista pela força, ela necessariamente passa por um momento de negatividade, onde um sujeito se encontra sob a condição de opressão. Todavia, este é apenas um passo do raciocínio de nosso autor. Para ele, o que forma o poder despótico não é a conquista *em si*, mas o contrato posterior que funda uma ordem civil entre soberano e súditos. Assim, o direito do déspota não advém de sua força ou capacidade militar superior, mas da resignação dos dominados, que, fugindo da lâmina de sua espada, comprometem-se em lhe servir.

Ao contratar a paz, então, o servo se obriga a obedecer seu senhor. Esta mudança, de um estágio pré-contratual para um pós-contratual, acompanha uma outra. Para Hobbes, ao tornar-se um partícipe do contrato, o sujeito abandona um estágio de liberdade para ingressar em outro. Trata-se da transição da vida em liberdade natural para a vida sob a liberdade civil. Isto é, aquele no qual somente a razão pessoal ditava o que era necessário para a preservação e conservação da vida, para um estágio em que se goza da liberdade sob a lei.

Vemos assim, a caracterização dos servos no estabelecimento da ordem social e política: são eles que, por medo da morte, reconhecem em seu algoz o soberano supremo de suas vidas – assim obrigando-se à obediência. Retomando a distinção que nos é cara, o que contrasta a condição de servidão e de escravidão é justamente a transição não realizada pelo escravo. A grande diferença entre o escravo e o servo, assim, é que o primeiro encontra-se preso por cadeias, isto é, não detém liberdade corpórea: um cativo é guardado na prisão ou a ferros, condição que dura enquanto seu senhor o desejar, ao passo que o servo é alguém a quem se permite a liberdade corpórea (Hobbes, 2008: 173)⁶. Temos, portanto, na

⁶ Estando o escravo necessariamente em condição natural quanto ao seu senhor, não há lugar, no pensamento de Hobbes, para falar de escravidão voluntária. A voluntariedade, marcando uma disposição a um acordo, celebraria um vínculo entre escravo e senhor, o que colocaria o primeiro em condição de servidão (e, portanto, não de escravidão). É por não ter levado em consideração a diferença entre servo e escravo que Lovett (2006: 6) chega à conclusão, errônea ao nosso ver, de que Hobbes (tal qual Grotius) não ofereceria argumentos contra a escravidão voluntária. Em nossa perspectiva, sob os termos hobbesianos, a escravidão voluntária seria auto-contraditória, pois que impossível no estado de natureza.

caracterização das condições de escravidão e servidão uma distinção no que se refere à liberdade corporal, ou natural – como Hobbes tratará no capítulo seguinte (XXI, sobre a liberdade dos súditos). O escravo está preso por correntes, não pode movimentar-se conforme desejar.

Esta descrição da modalidade de liberdade experimentada pelo servo, e que falta ao escravo, nos fornece as trilhas para a compreensão do que Hobbes avançaria no capítulo seguinte. É desta que se refere como a maneira apropriada de se entender a liberdade, a *liberdade dos corpos* (Hobbes, 2008: 179).

O filósofo abre o capítulo com o seguinte dizer: “liberdade [...] significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)⁷” (Hobbes, 2008: 179). Nesta perspectiva, o problema da liberdade só se coloca a corpos que, por característica intrínsecas, são capazes de movimento. Hobbes relaciona, assim, poder (de movimento) e liberdade de uma maneira extremamente elegante: o primeiro é condição para o segundo. Para aqueles corpos ou objetos não capazes de movimento, como uma pedra ou uma pessoa cuja enfermidade a impeça de mover-se, não existe falta de liberdade, mas de poder. Segundo este autor, “o que não está sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos⁸” (Hobbes, 2008: 179), portanto, não pode ter privada sua liberdade.

Seria, no entanto, apressado demais caracterizar os servos como dotados de plena liberdade física – uma vez que não se encontram presos por correntes. Há que se retornar àquela apresentação feita por Hobbes no capítulo anterior e notar que ele estabelece limites para a liberdade dos súditos. Vejamos: “pois, por servo, [...] entende-se alguém] a quem se permite a liberdade corpórea e que, após prometer não fugir nem praticar violência contra o seu senhor, recebe a confiança deste último⁹”(Hobbes, 2008: 173).

⁷ “LIBERTY, or freedom, signifieth properly the absence of opposition (by opposition, I mean external impediments of motion)”.

⁸ “for that which is not subject to motion is not subject to impediment”.

⁹ “[...] for by the word servant (whether it be derived from servire, to serve, or from servare, to save, which I leave to grammarians to dispute) is not meant a captive, which is kept in prison, or bonds, till the owner of him that took him, or bought him of one that did, shall consider what to do with him:

Decerto, uma promessa ou acordo, como o vínculo entre um servo para com o seu senhor, não constitui um obstáculo ao movimento, tal qual uma parede ou uma corrente. No entanto, não podemos fazer pouco caso de que constituem limites estabelecidos à ação considerada justa – isto é, sob uma determinada legalidade. Assim, há que se apontar para o fato de que o contrato funda uma moralidade, estabelece os termos de uma obediência que tem um caráter obrigatório. Para Hobbes, o contrato funda um novo estado, uma nova ordem social que visa a fugir das instabilidades e riscos próprios do estado de natureza (que veremos caracterizar a relação senhor/escravo). Em uma sociedade *regulada* por um soberano, desta forma, os indivíduos gozam da chamada liberdade civil, ou, da liberdade dos súditos.

Sobre a transição de um estado de ausência de regra comum, onde a liberdade natural reinaria entre os homens, para outro onde o (corpo) soberano faria da sua espada a lei, fundando uma moralidade, afirma Hobbes que

do mesmo modo que os homens criaram um homem artificial, a que chamamos república, para alcançar a paz e com isso sua própria conservação, também criaram laços artificiais, chamados *leis civis*, os quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta aos seus próprios ouvidos. Ainda que esses laços sejam fracos pela sua própria natureza, é no entanto possível mantê-los, pelo perigo, embora não pela dificuldade de os romper.

É unicamente em relação a esses laços que vou agora falar da *liberdade dos súditos*¹⁰ (Hobbes, 2008: 181 – itálicos no original).

Esta segunda forma de se pensar a liberdade, como o próprio nome diz, perde seu caráter universal, sua aplicabilidade para seres racionais e não-racionais – tal qual era característico da liberdade natural. Ao falar desta última, Hobbes utilizou o

for such men, commonly called slaves, have no obligation at all; but may break their bonds, or the prison; and kill, or carry away captive their master, justly: but one that, being taken, hath corporal liberty allowed him; and upon promise not to run away, nor to do violence to his master, is trusted by him.”.

¹⁰ "But as men, for the attaining of peace and conservation of themselves thereby, have made an artificial man, which we call a Commonwealth; so also have they made artificial chains, called civil laws, which they themselves, by mutual covenants, have fastened at one end to the lips of that man, or assembly, to whom they have given the sovereign power, and at the other to their own ears. These bonds, in their own nature but weak, may nevertheless be made to hold, by the danger, though not by the difficulty of breaking them.
In relation to these bonds only it is that I am to speak now of the liberty of subjects".

exemplo de um rio cujas águas fluem livremente, pois que não encontram obstáculos senão suas margens laterais. O contrato, claramente, não é estabelecidos por seres irracionais. E é por isso que ele fala da liberdade dos súditos, e não daquela “antiga liberdade”(Hobbes, 2008: 186), a liberdade natural. Sob o contrato, os súditos devem obediência ao soberano em tudo que ele legislar.

Nesse sentido, abrem mão de sua liberdade (natural), mas não de toda ela. Adquirem, assim digamos, um novo *status* ou forma de liberdade. A liberdade dos súditos encontra-se em duas esferas. A primeira, naquela em que o soberano ou lei não se manifestar. “Em todas as espécies de ações omitidas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como mais favorável ao seu interesse” (Hobbes, 2008: 181). A segunda área em que um sujeito tem preservada sua liberdade é aquela cujos direitos não podem ser transferidos. Para Hobbes, o indivíduo mantém, mesmo sob o pacto, liberdade para conservar sua própria vida, e não pode, conseqüentemente, ser obrigado a dirigir sua espada, ou aceitar a espada alheia, quando for ele mesmo a pretendida vítima. Para o filósofo inglês, a preservação da vida é justamente a razão pela qual os indivíduos entraram em um acordo, assim, é nulo todo o pacto que vise a lhe tirar a vida - bem como justificada qualquer reação do indivíduo que pretende impedir a sua morte.

O súdito detém, portanto, liberdade de agir em todas coisas nas quais o soberano não se manifesta, e também no impedimento da morte iminente. Salvo estas condições, deve obediência ao soberano. Essa é a condição do servo¹¹. Diferentemente, o escravo não tem posse sequer de sua liberdade corporal. Um ponto de extrema importância, todavia, é a percepção de que entre ele e seu senhor inexistem pactos ou acordos de obediência. Enquanto, como vimos na metáfora usada por Hobbes, o servo faz das palavras do senhor as suas próprias, por meio de amarras que ligam a boca do soberano aos seus ouvidos, o escravo, se atende ao

¹¹ Vale lembrar que, para Hobbes, uma república (*commonwealth*) originada por instituição e por conquista não difere substantivamente em termos do poder que o soberano exerce sobre os súditos. Trata-se, para ele, de uma distinção identificada no objeto de medo dos mesmos. Enquanto no primeiro caso os súditos contratam por medo dos outros, no segundo, temem ao soberano em questão. Todavia, alerta Hobbes, os direitos do soberano são os mesmos (Hobbes, 2008: 157). Com isso, a condição do servo (aquele que contrata por medo do soberano) em nada difere da de um súdito cujo pacto tenha sido resultado de uma ação motivada não pelo medo do soberano, mas pelas demais pessoas.

seu senhor, o faz para evitar a morte e o sofrimento. Não há justiça, injustiça ou obrigação de obediência. Não há moralidade entre eles. Existe apenas a força e busca não coordenada (ou concertada) pela sobrevivência. E, por isso mesmo, pode o escravo voltar-se contra o seu senhor a qualquer momento. Alerta Hobbes: “esses homens (geralmente chamados escravos) não têm obrigação alguma, e podem, sem injustiça, destruir as suas cadeias ou prisão, matar ou levar cativo o seu senhor [...]” (Hobbes, 2008: 173).

É preciso, no entanto, lançar luz sobre o sentido político a que se volta o texto hobbesiano. Ao tratar da diferenciação entre as condições de servidão e de escravidão, bem como de sua apreciação da ideia de liberdade, o filósofo inglês faz frente a uma compreensão distinta destes conceitos. Para acessar a profundidade do pensamento político de Thomas Hobbes, assim, precisamos dedicar nossa atenção à polêmica na qual ele se inseria¹².

No *Leviatã*, em dois trechos o autor se reporta aos males advindos da leitura de histórias das experiências políticas da Grécia e Roma antigas (2008: 183-4, 276), pois estas fariam disseminar a compreensão de que a liberdade dos indivíduos estaria relacionada de uma forma muito direta ao tipo de governo sob o qual viviam. Particularmente, remete a uma tradição que teria Aristóteles e Sêneca como expoentes, a qual afirmaria que só se pode ser livre em uma república. Viver sob uma monarquia, ou uma aristocracia, contrariamente, implicaria cessão da liberdade em favor de um poder soberano.

Esta tradição crítica, largamente abordada nos trabalhos de Quentin Skinner, buscaria como fonte de inspiração o corpo de leis romanas reunidas no *Digest* (ou *Corpus Juris Civilis*), bem como a tradição renascentista que tem como centro o trabalho de Maquiavel (em especial os *Discorsi*) - que seria também daquele debitário. Em comum com as anteriores, esta tradição neo-romana parte do princípio de que para ser verdadeiramente livre é preciso não estar exposto a qualquer sorte de poder arbitrário. Este ponto é fundamental.

¹² Esta abordagem é característica dos mais recentes trabalhos de Quentin Skinner (ver, em especial, Skinner, 1998, 2008).

Segundo o *Digest*, as leis e regulações romanas são aplicadas apenas para cidadãos livres, ficando os escravos sob jurisdição de seu senhores. Essa era a diferença entre um cidadão e um escravo naquela sociedade, e ela fornece um enquadramento bem distinto para se formular o conceito de liberdade.

Esta polêmica teve lugar, em especial, entre John Milton e Thomas Hobbes. Para este último, poder-se-ia ser tão ou mais livre sob um sultanato no oriente (como em Constantinopla) quanto em Lucca, uma república romana (Hobbes, 2008: 183-184). Seu argumento era de que um governo republicano não ofereceria qualquer garantia de maior liberdade para os seus cidadãos. Na verdade, ele acabaria por demandar um envolvimento contínuo dos indivíduos com o serviço da república, ao passo que sob um sultanato, poder-se-ia viver relativamente à parte do poder do sultão, e, portanto, em plena liberdade de ação. A resposta de Milton vai justamente no sentido de afirmar que sob um sultanato viver-se-ia em constante dependência do juízo do líder supremo. A vida dos súditos estaria protegida apenas enquanto ao sultão fosse apropriado, diferente do que aconteceria em Lucca. Trata-se, para ele, de viver em condição de dependência de um poder soberano (cf. Skinner, 1998). E tal condição, segundo a tradição do *Digest*, consistiria justamente na escravidão.

Para Hobbes, no entanto, a liberdade de um indivíduo seria a mesma em qualquer que fosse o sistema de governo. Para ele, a formação de um poder soberano (seja formado por um rei, uma assembleia ou coletividade) teria como inevitável a renúncia de direitos (Hobbes, 2008: 157). Daí a sua insistência na ideia de servidão, condição que identifica como própria daqueles indivíduos que vivem sob uma ordem política regulada.

Concluimos, assim, com três apontamentos. Em primeiro lugar, identificamos que a abordagem tipicamente liberal do conceito de liberdade tem como fonte originária o pensamento de Thomas Hobbes. Em segundo lugar, este conceito, que será adaptado e reinterpretado por diversos autores, tem como núcleo a consideração de que toda ação, quando livre de impedimentos (estamos, portanto, nos referindo ao

sentido natural da liberdade), será livre. Não há uma apreciação, assim, acerca de qual tipo de ação será ou não livre, mas quais as condições *externas* que a tornam livre. Assim, para nosso fins, cabe a afirmação conseqüente de que mesmo o ato de *escravizar é considerado um ato livre* – desde que não impedido. Em terceiro lugar, vale a consideração de que este conceito de liberdade, tanto quanto o de escravidão, não dizem respeito a uma condição propriamente política – tal apreensão surgirá, na verdade, como a sua perspectiva rival.

2.3.2. John Locke

Embora John Locke partilhe com Hobbes o uso de muitos termos na formulação de sua teoria política, seria um erro inferir desse partilhamento um grau direto de parentesco intelectual¹³. Ao invés de seguidor de um suposto legado hobbesiano, Locke será melhor entendido a partir do debate que travou com seus contemporâneos, e, em especial, com Robert Filmer¹⁴. Por isso mesmo, mostraremos nesse texto algumas de suas distinções para com o pensamento de Hobbes, especialmente no que se refere à sua apreciação da escravidão, assim como a sua formulação de uma teoria da liberdade na contraposição que oferece à Filmer¹⁵.

Em Hobbes, como vimos, a condição do escravo é definida em termos de uma sujeição não assentida. Diferente, portanto, da condição do servo, uma vez que este opta por deixar-se reger pelo soberano. Locke, por sua vez, não articula como

¹³ Sobre a possível relação intelectual de Locke com Hobbes, ver Dunn (1983, cap. 7).

¹⁴ Essa leitura que lança foco sobre o contexto intelectual do autor, já clássica na interpretação de Locke, é debitária especialmente dos trabalhos de Peter Laslett.

¹⁵ Optamos, assim, não enveredar por uma abordagem biográfica do autor. Embora seja importante a apreciação de que Locke escreveu a Constituição do Estado da Carolina, dos Estados Unidos, texto que legitimava o domínio escravo; bem como o fato de o filósofo ter sido acionista da Companhia Real Africana, empresa britânica que fazia o transporte intercontinental de escravos, preferimos enfatizar os escritos do autor. Existe, decerto, uma polêmica acerca da consistência ou inconsistência de sua biografia para com a sua filosofia (ver, por exemplo, Mills, 1997), tema extremamente rico. Nossa perspectiva, todavia, como poderá ser percebido ao longo deste texto, é de que Locke legou elementos suficientes em sua teoria política para afirmarmos que não se contradisse nas escolhas práticas que fez.

distintas estas duas condições. Para ele, a voluntariedade é condição inicial necessária para a formação de uma ordem social regulada, no entanto, ela não inaugura uma relação de sujeição, propriamente. Assim, o partícipe do contrato, em seu termos, não é um servo do soberano.

No *Segundo Tratado sobre o Governo* (2003 [1681]), Locke dedica um breve capítulo ao tema da escravidão. Ao invés de logo definir este tipo de relação, ele opta por tratar do conceito que oferece o seu melhor contraste.

A liberdade *natural* do homem é a de ser livre de qualquer poder superior na terra, e não estar sob a vontade de autoridade legislativa do homem, mas ter apenas a lei da natureza como sua lei. A liberdade do homem, em *sociedade*, é a de não estar sob nenhum poder legislativo senão aquele estabelecido, pelo consentimento, na república, nem sob o domínio de qualquer vontade, ou restrição de qualquer lei, mas apenas aquela que o legislativo decretar, de acordo com a confiança que lhe é conferida (Locke, 2003: §22, 272 – itálicos nossos)¹⁶.

O caminho descrito pelo filósofo inglês, assim, sugere que antes de considerar a escravidão, faz-se necessário uma conceituação e apreciação da ideia de liberdade. Façamos este trajeto.

Tal qual Hobbes, Locke trata de duas espécies de liberdade. Veremos, no entanto, que as apreensões dos autores são substancialmente distintas. Em primeiro lugar, em Locke, a liberdade natural, experimentada na condição de inexistência de um poder superior instituído entre os homens, não consiste no direito do indivíduo de dispor de seu corpo e de tudo que estiver a seu alcance conforme lhe pareça necessário para sua sobrevivência. Para ele, mesmo no estágio natural, o homem está sob a lei da natureza¹⁷, a qual estabelece os parâmetros morais de uma convivência pacífica. Assim, enquanto em Hobbes a razão natural identifica a guerra generalizada como conseqüência necessária da ausência do Estado, em Locke, a

¹⁶ “The natural liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule. The liberty of man, in society, is to be under no other legislative power but that established, by consent, in the commonwealth, nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what the legislative shall enact, according to the trust put in it”.

¹⁷ Vale salientar que, na obra de Locke, a lei natural tem origem divina (cf. Hampsher-Monk, 2003). Diferente de Hobbes, Locke era um autor cujo pensamento foi marcado profundamente por princípios deístas.

moralidade natural fornece os termos de uma convivência pacífica. Em segundo lugar, para este autor, a liberdade civil é caracterizada por uma condição de legalidade e legitimidade do poder estatal instituído. Esta legitimidade, assevera Locke, resta, de um lado, sobre o consentimento dos indivíduos (conforme o trecho acima), e, de outro lado, sobre a observância contínua da lei natural por parte do governo então formado¹⁸ (cf. Locke, 2003: 328-9, §135).

Contrariamente, a escravidão consiste no domínio caracterizado pela ausência de consentimento. Ao invés da concórdia, trata-se de violência. Para Locke, a escravidão é a continuidade do estado de guerra (Locke, 2003: 273: §24), e, caso exista algum tipo de obediência por parte do escravo, ela é motivada para evitar a morte, ou seja, pura resignação à força. O consentimento constitui um traço de uma relação contratual, onde necessariamente são estabelecidos termos e limites para o poder em acordo¹⁹. Diferente de Hobbes, no entanto, a escravidão não opera sobre um vazio moral, na ausência de critérios de justiça. Esta distinção é fundante. Antes, assevera Locke que a condição de *escravidão perfeita* consiste justamente na conquista motivada por *direito, legal* (Id. Ibidem).

O leitor de Hobbes atentaria para o fato de que, na ausência de uma ordem civil instituída, não existem parâmetros legais compartilhados que possam estabelecer ou rejeitar a legitimidade de um ato. Como vimos, é por esta razão que Hobbes deixa de lado qualquer apreciação crítica acerca da legalidade ou legitimidade de uma relação entre senhor e escravo. Para ele, como entre os dois inexitem vínculos de soberania consentida, persistem eles em estado de guerra um em relação ao outro. Tal interpretação, decerto precisa, não se aplica à interpretação lockeana, no entanto. Para Locke, o estado de natureza corresponde a um estágio em que dá-se

¹⁸ Segundo Hampsher-Monk (2003: 124-129), na consideração dos princípios segundo os quais é apreciada a legitimidade de uma ordem política, Locke concede maior importância para a medida de sua conformação à lei natural, e menor para o consentimento dos indivíduos que a formam. Avaliando a exploração desse segundo critério, aponta o autor que as duas formas consideradas de expressão de consenso, tácito e explícito, são exploradas na teoria política lockeana tendo como objetivo maior a contraposição à noção de Filmer acerca da natureza absoluta da obrigação devida aos reis.

¹⁹ Locke recusa a possibilidade da escravidão voluntária, uma vez que um indivíduo não pode transmitir a outro um poder que não dispõe. Para ele, um homem não tem direito a tirar a própria vida, trata-se de um condição imposta pela lei natural (Locke, 2003: 273, §24).

falta de um governo unificado, mas que não priva as leis naturais de seu caráter coercitivo. Assim, existe, na interpretação desse autor, uma moralidade compartilhada pelos indivíduos que é anterior ao contrato que forma o Estado. E será justamente esta moralidade (em que pese o reconhecimento de uma lei comum) que, quando transgredida, torna legítimo o domínio (senhorial) de uma pessoa sobre outra.

Temos, então, de identificar quais são os termos desta moralidade que antecede o estado civil. Esta apreciação nos será fundamental. De um lado, ela nos apresentará o traço que é distintivo da filosofia política de Locke e que viria mais tarde a organizar o pensamento liberal nascente, a propriedade como marco-limite da ação do Estado – revelando, assim, a intimidade e dependência entre as ideias de liberdade e propriedade. De outro lado, será esta a moralidade que, uma vez reconhecida, traçará o alcance da definição de uma escravidão legal.

Diferentemente de Hobbes, Locke não identifica o estado de natureza com um estado de guerra contínua. Em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* (2003 [1681]), não à toa, dedica dois capítulos distintos para tratar destes conceitos (2 e 3, respectivamente). O estado de natureza²⁰, assim, é identificado com uma situação de plena liberdade, em que todos agem conforme os limites estabelecidos pela lei natural e pela razão. Segundo Locke, “o estado de natureza tem uma lei natural para governá-lo, lei esta que obriga a todos²¹” (Locke, 2003: 263, §6). A observação da lei natural é portanto condição necessária para uma vigência plena do estado de natureza, configurando o principal fator de distinção para com o estado de guerra. Este último será justamente caracterizado pela transgressão daquela. Atesta o autor,

E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra, o qual, embora alguns homens tenham confundido, são tão distantes quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação, e um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua estão um do outro. Homens vivendo juntos de acordo com a razão,

²⁰ Para Locke, a ideia de estado de natureza tem um sentido não apenas hipotético, como basilar suposto de uma condição humana que enforme um processo argumentativo, mas também um sentido histórico. Locke se vale de tribos americanas como exemplares de sociedades sem Estado ou organização civil soberana, que, portanto, ainda se encontrariam no estado de natureza (Locke, 2003: 258, §14).

²¹ “The state of nature has a law to govern it, which obliges everyone”.

na ausência de um superior comum na terra com autoridade para julgar entre eles, é propriamente o estado de natureza²² (Locke, 2003: 270, §19).

Além de estar em contraste com o estado de guerra, temos de perceber o estado de natureza como distinto do estado civil. A ruptura entre esses dois momentos se dá através de um contrato mútuo entre os diversos indivíduos que então farão parte de uma ordem civil regulada.

Assim, o traço distintivo na teoria lockeana presente no *Segundo tratado* entre o estado natural e o estado civil não é qualquer apreciação acerca da vigência de ordem ou de desordem, de paz ou de guerra entre indivíduos. O termo de distinção passa pela ideia de soberania. No estado de natureza, inexistente um poder soberano instituído, ao passo que no estado civil faz-se presente um governo que soberanamente julga as diversas disputas e causas dos cidadãos. Tanto um como outro, estado de natureza e estado civil, são concebidos como condições pacíficas de convivência entre indivíduos. Todavia, no primeiro, as condições de que a paz seja duradoura são tênues, podendo facilmente ser levado a um estado de guerra. Sendo justamente no intuito de se preservar a vida e a propriedade dos indivíduos (ou apenas a propriedade, em sentido amplo - Locke, 2003: 325, §123) que se estabelece o governo civil, instituição responsável pela segurança dos cidadãos.

Este movimento de formação de uma comunidade política responde à mais fundamental das leis da natureza, segundo o autor, a auto-preservação. Como vimos, é esta também a apreciação que faz Hobbes. Todavia, Locke vai mais além e situa no mesmo plano a preservação dos demais indivíduos, isto é, os pares – traço consistente com sua apreensão de que mesmo antes do contrato político já existe uma moralidade compartilhada. Temos, assim, a formulação de que o princípio fundamental da lei da natureza é a auto-preservação e a preservação de seus semelhantes (Locke, 2003: 330 §135).

²² “And here we have the plain difference between the state of nature and the state of war, which, however some men have confounded, are as far distant as a state of peace, good-will, mutual assistance, and preservation, and a state of enmity, malice, violence, and mutual destruction are one from another. Men living together according to reason, without a common superior on earth with authority to judge between them, is properly the state of nature”.

Para Locke, o estado de guerra é justamente a condição na qual esta lei não é observada. Sua transgressão, por sua vez, demandando uma reparação ou punição imediata, traça o critério distintivo entre uma guerra justa e uma guerra injusta. Ou seja, aquele indivíduo que priva ou ameaça alguém em seus direitos naturais (notadamente, vida e propriedade) coloca-se em condição de guerra, e, portanto, na prática, renuncia a seus direitos naturais. Alguém que age em desacordo com a lei da natureza de forma a por em risco a vida de outrem torna-se passível de morte *justa* por aquele que efetivamente, ou potencialmente, foi lesado. Assim, caso deseje reparar a sua perda de segurança, é de sua competência exclusiva poupar a vida daquele que o atacou em troca de seu trabalho. Podendo, ainda, a qualquer momento, tirar-lhe a vida (Locke, 2003: 273: §23). Como vimos, embora no estado de natureza não exista nenhum tipo de poder superior, não se dá, para Locke, a ausência de uma moralidade que conceda um parâmetro de legalidade. Assim, em qualquer situação (seja na ausência ou presença de um poder soberano constituído), existe uma modalidade de escravidão considerada legal.

A escravidão legal, ou por direito, consiste, assim, na rendição plena do escravo que tem como motivo de sua condição a contravenção. Ao cometer, ou ensejar, um crime contra outrem, um indivíduo automaticamente abre mão de seus direitos, uma vez que manifesta sua não conformidade com a lei da natureza e atenta contra os direitos naturais alheios. Para o autor, a situação que caracteriza com maior precisão esta forma (legal) de escravidão é a conquista cuja origem é uma guerra justa. Para Locke,

[...] sendo [os escravos] cativos tomados em uma guerra justa, são pelo direito de natureza sujeitos ao domínio absoluto e poder arbitrário de seus senhores. Tendo estes homens, como eu digo, entregue suas vidas, e com elas as suas liberdades, e perdido suas propriedades, e não sendo capazes no estado de natureza de nenhuma posse, não podem naquele estado serem considerados parte de qualquer sociedade civil²³ (Locke, 2003: 303, §85).

Ao estabelecer a guerra justa como condição única da escravidão, este autor se

²³ “Being captives taken in a just war, are by the right of nature subjected to the absolute dominion and arbitrary power of their masters. These men having, as I say, forfeited their lives, and with it their liberties, and lost their estates, and being in the state of slavery not capable of any property, cannot in the that state be considered as any part of civil society, the chief end whereof is the preservation of property”.

coloca como crítico da escravidão voluntária. Sua justificativa utiliza dos mesmos termos com que legitima a conquista legal, isto é, as leis da natureza como fundamento da ordem social. Uma vez que a auto-preservação é a lei natural primeira, um indivíduo sequer detém o poder de tirar a vida de si mesmo – tal prática, como o suicídio, seria contra a lei da natureza, tanto quanto contra a lei da razão. Com isso, Locke retira do indivíduo o direito de transferir voluntariamente o exercício de poder arbitrário sobre sua vida.

Faz-se necessário, no entanto, tornar evidente o debate em que Locke se inseria. Robert Filmer era um ardente defensor da monarquia absoluta em um tempo marcado por instabilidades institucionais. O Parlamento ganhava força, a coroa a perdia. Um grupo relativamente amplo de pessoas demandava liberdade do jugo real. Filmer procura justamente fazer frente à ideia de que a liberdade seja um princípio ou valor com base popular, isto é, cuja legitimidade seja o seu exercício, ou gozo, amplo e pleno.

Para Filmer, criticamente, a liberdade consistia na condição de se agir de acordo com a própria vontade, ou, simplesmente, o direito de fazer aquilo que se quer. Como vemos, ela se aproxima da liberdade natural para Hobbes. Filmer, no entanto, é um opositor da defesa da liberdade enquanto um valor. Para ele, nenhum indivíduo em “sã consciência” abriria mão de sua liberdade natural para perdê-la em sociedade. Ele foi um crítico do contrato social. Apontando a inviabilidade de se pensar a sociedade a partir da ideia de liberdade, este autor vai buscar fundamentos teológicos para a defesa de uma estrutura patriarcal cujo centro de força residiria na figura do rei. Para ele, a exemplo do direito que foi inicialmente concedido na criação do homem, em que Adão tinha sua esposa sob o seu livre domínio, assim como as terras, frutos e animas existentes, deve um monarca reinar sobre uma nação.

Portanto, duas eram as formas com que Locke procurava se opor a Filmer. De um lado, com a ideia de que o consentimento é a condição para a formação de uma ordem política, e não o pertencimento a uma comunidade natural patriarcal; de outro, o estabelecimento da moralidade e da lei natural como limites de ação do

Estado, deslegitimando, portanto, o poder ilimitado do soberano.

Se em Hobbes a escravidão aparece como moralmente inacessível, em Locke, ela toma feições de ser defensável e justa. Trata-se, para ele, de pensá-la de acordo com a lei natural, como punição justa aos seus transgressores. Será justamente na observação à lei da natureza e na preservação do direito natural que o autor irá fundar a sua defesa da propriedade e da vida como limites do alcance e razão da formação do Estado. Isto é, a instância política surge como remédio às intromissões e ofensivas aos direitos individuais, tendo a garantia destes como razão maior de sua existência.

2.3.3. *Jeremy Bentham*

Quase um século de história separa as grandes obras de John Locke e de Jeremy Bentham, autor que abordaremos agora. Veremos, no entanto, que apesar de ser grande a distância entre os termos fundantes de suas teorias políticas, um núcleo conceitual permanece distintivo em suas obras. Para explorarmos estas distinções, que fariam de Bentham um autor que recoloca as fundamentações do liberalismo sobre o utilitarismo, retirando-o de sua base jusnaturalista, trataremos de dois textos do autor. Em primeiro lugar, aquele que é, digamos, mais clássico em seu estudo, a sua *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789); e, em segundo lugar, *Os princípios do código civil* (1802 – mais particularmente o capítulo II de sua terceira parte)²⁴. Decerto que poderíamos, ainda, tratar dos *Fragmentos sobre o governo* (1776), todavia, para o trajeto de interpretação que propomos, aqueles dois textos parecem-nos ser suficientes.

Nosso propósito, nessa breve apresentação do pensamento benthamita, é apontar como ele recoloca o tema da escravidão no pensamento liberal sob os matizes do

²⁴ Texto manuscrito compilado e preparado por Étienne Dumont, publicado pela primeira vez em francês (*Traité de Législation Civile e Penale, 1802*). Em 1843, John Bowring publica uma versão inglesa (*Principles of the civil code*), a qual utilizamos como referência.

utilitarismo. Inscrita nos domínios de uma ética privada, esta condição (a condição de escravidão) repousa sobre os mesmos fundamentos do seu conceito de liberdade, os critérios da dor e do prazer – isto é, sobre o princípio da utilidade (Bentham, 1843). Considerando, assim, a escravidão como uma instituição que deve ser apreciada segundo os princípios soberanos de sua filosofia social, afirma maiores os benefícios de um processo gradual de emancipação dos escravos do que uma alternativa irruptiva e abrupta.

Na abertura da *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (doravante, *Introdução*), no capítulo I, Bentham enfatiza sobremaneira os termos fundantes de seu pensamento: "a natureza colocou o gênero humano sob o governo de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer* [...] Ao seu trono estão atados, de um lado, o padrão de certo e errado, e, de outro, a cadeia de causas e efeitos" (Bentham, *Introdução*, 1843: 121 – itálicos no original)²⁵. Com esta asserção, que poderia soar como um mero truísmo hedonista, o autor localiza aquele princípio que constituiria tanto o núcleo de uma condição moral e ética quanto o elemento motivador da ação humana: a maximização do prazer, e, portanto, da felicidade²⁶.

Existe, decerto, uma diferença significativa entre considerar que as ações humanas são, na prática, motivadas por um princípio de felicidade e assumir este mesmo princípio como uma normatividade – isto é, que são justas, ou éticas, apenas aquelas ações que tem em vista um estado mais pleno e completo de felicidade. O primeiro raciocínio consiste em uma constatação formada a partir de uma teoria da ação humana; e, o segundo, por sua vez, trata do estabelecimento de um princípio ético-normativo para a ordenação da vida social. Esta diferenciação não é banal, e há que se pontuar com precisão os seus termos e alcances. Do contrário, chegaremos à pouco profícua conclusão de que toda ação é *eticamente justificável*,

²⁵ "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure [...]. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne".

²⁶ Uma leitura mais apressada poderia levar à errônea conclusão de que Bentham afirma a primazia do prazer físico e corporal como constituidor da felicidade humana. Na verdade, como pode ser lido no capítulo III da *Introdução*, o autor diferencia em quatro as fontes (e sanções) de prazer. À fonte física ele acrescenta as fontes política, moral e religiosa. Dessa forma, uma consideração acerca do sentido hedonista do pensamento benthamita deve atentar para os diversos aspectos que considera enformarem a *felicidade* e a moralidade humanas.

uma vez que sempre *causada* pela aplicação do princípio da utilidade. Sem sombra de dúvidas, a essa conclusão não chegou Bentham.

Para solucionar este aparente impasse, cumpre indicar que a perspectiva benthamita acerca da causalidade da ação passa por uma condição necessária de orientação utilitária, ainda que não explícita ou aparente. É nesse sentido que afirma que mesmo que um indivíduo procure provar que este princípio é falacioso, sua ação estará indicando a própria confirmação da utilidade. Dessa forma, afirma ele, não há como escapar de tal orientação. Todavia, considera ainda que, da perspectiva do agente, ou de sua consciência, os motivos que o levam a agir podem ser diferentemente interpretados – que não a felicidade sob uma compreensão utilitária. Particularmente, ele aponta dois princípios alternativos: o do ascetismo e o da simpatia. O primeiro, segundo o autor, recusa o prazer para apegar-se à dor – configurando, assim, uma aplicação equívoca da utilidade (Bentham, *Introdução*, 1843: 129); ao passo que o último se vale de sentimentos difusos, por vezes tautológicos, para a justificação e a orientação de ações. O princípio da utilidade, contrariamente, consistiria em um termo objetivo e externo, seguro. Assim, conclui que a fraqueza não é da aplicação deste princípio, mas da mente humana, que, fraca e volúvel, engana-se ao considerar apenas parte do bem e do mal envolvidos em um curso de ação (Id. *Ibidem*: 132).

Vemos, dessa forma, que a ênfase de sua análise resta sobre a qualidade normativa da utilidade, e não sobre a sua dimensão causal. Os seus entornos ganham clareza na definição que Bentham propõe. Considerando que a maximização da felicidade é o fator segundo o qual ações e valores são apreciados e avaliados, o autor enuncia que

pelo princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, conforme a tendência com que parece aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão: ou, o que é a mesma coisa em outras palavras, promover ou impedir aquela felicidade. Eu falo de qualquer ação, e, portanto, não apenas de toda ação de um indivíduo privado, mas de toda medida de governo (Bentham, *Introdução*, 1843: 121)²⁷.

²⁷ "By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the

Consistindo, assim, o utilitarismo em um princípio de valoração da ação, Bentham expõe os termos que crê formarem seu princípio ético. Como pode ser notado na última frase da citação anterior, esta ética deverá ser composta por duas dimensões: uma *ética privada*, e uma ética de cunho político-legal, chamada de *arte de governo*. Esta distinção é fundamental, pois nos apresenta ao domínio no qual o autor concebe a ideia de liberdade.

Diferente de Hobbes, tanto quanto de Locke, Bentham não dedica longas linhas ao conceito de liberdade. Ao invés disso, faz apenas alguns breves apontamentos, tencionando e limitando esta ideia de acordo com a sua capacidade de conduzir à maximização da felicidade tanto de um indivíduo quanto de um coletivo. Como muito bem notou Hampsher-Monk, em Bentham, uma vez em plena posse da razão, a liberdade consiste, para um indivíduo, na condição mais favorável para a maximização de sua felicidade. Isto é, ela é desejável apenas enquanto um meio apropriado para a realização daquele princípio máximo (soberano) da vida humana (Hampsher-Monk, 1996: 373).

A sua ideia de liberdade, assim, está intimamente relacionada a uma particular concepção de ética. Para o filósofo inglês, esta última deve ser definida como a arte de conduzir as ações dos homens no sentido de produzir a maior quantidade possível de felicidade na parte daqueles em questão (Bentham, *Introdução*, 1843: 325). No domínio da ética privada, essa busca seria auto-referenciada, dizendo respeito ao domínio no qual um indivíduo deve conduzir suas ações de forma a alcançar a maior felicidade, e evitando ao máximo o sofrimento e a dor, ao passo que no domínio do governo e da legislação, esta *arte* (ou ciência) teria um claro matiz coletivo - conforme o princípio da *soma* dos interesses individuais (Id. *Ibidem*: 122).

A condição de *liberdade*, para Bentham, seria, dessa forma, um consistente traço

happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever; and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government".

distintivo da esfera privada dos indivíduos, ou melhor, do domínio da *ética privada*. Contrariamente, o espaço de ação das leis e do governo constituiria o domínio próprio da interferência, que seria diretamente praticada através de punições legais (Bentham, *Introdução*, 1843: 328) – as quais estreitariam os limites da liberdade dos indivíduos (Id. *Ibidem*: 331).

Embora o domínio da ética privada seja identificado como o espaço de fruição da liberdade dos indivíduos, é também nele que se inscreve a condição máxima de domínio de um indivíduo sobre outro, a escravidão. Tal apreensão é claramente esboçada no *Princípios do código civil* (1843 – doravante, *Princípios*).

Os capítulos iniciais da parte III do *Princípios* tratam daquilo que Bentham considera como os direitos e deveres relacionados às diversas "condições privadas, ou domésticas" (Bentham, 1843). Segundo ele, são cinco os tipos de relação²⁸: mestre e servo; senhor e escravo; guardião e pupilo; pai/mãe (*parent*) e criança; marido e esposa. Seu objetivo é apreciar a medida em que deve o governo intervir sobre esses tipos de domínio.

Tal qual vimos Hobbes fazer, Jeremy Bentham parte da definição da relação entre um mestre e um servo para analisar aquela entre senhor e escravo. A sua interpretação, no entanto, é bem distinta. Ao invés de caracterizar a primeira em termos de uma resignação a um poder mais forte, como o fez Hobbes, o autor que agora abordamos afirma que existe um contrato de acordo mútuo de *interesses* entre mestre e servo. Com isso, procura caracterizar o servo como uma espécie de aprendiz, um sujeito que se vale do ensino de um mestre prestando-lhe serviços. Este último, pessoa mais experiente em um determinado ofício, apropria-se do fruto do trabalho de seu servo como retribuição por suas dores e gastos – isto é, os custos dispendidos no ensino.

Já a relação entre um senhor e um escravo, para Bentham, teria contornos muito

²⁸ Na abertura do referido texto, Bentham anuncia apenas quatro tipos de condição doméstica, ignorando a relação entre senhor e escravo. Todavia, esta relação é analisada no segundo capítulo, tendo como referência de comparação a relação de mestre e servo.

distintos. Para ele, o traço característico desta relação seria a perenidade de seu domínio.

Quando o hábito de servir forma uma condição, e a obrigação de *continuar* nessa condição com respeito a um certo indivíduo, ou a outros que derivam dele seus títulos, abarca *toda a vida* do servo, essa condição é chamada de escravidão.

[...].

Se a obrigação de serviço é *ilimitada em termos de sua duração*, eu sempre a considero como escravidão (Bentham, *Princípios*, 1843: 624 – itálico nosso)²⁹.

Decerto que a continuidade desta condição não marca um contraste claro com a condição de servidão, vista logo acima. Ao tratar da condição do aprendiz, Bentham não faz menção a uma definidora condição limitada de tempo³⁰. Todavia, expressa um outro contraste. Particularmente, afirma o autor que a escravidão forma uma circunstância em que apenas uma das partes tem seus interesses atendidos. Isto é, ela é favorável apenas para o senhor. Por seu turno, o escravo jamais escolhe participar deste tipo de relação, mas é sempre coagido a fazê-lo (Bentham, *Princípios*, 1843: 625). Vemos, assim, uma clara distinção para com a condição de servidão.

Quando tratamos da abordagem de Thomas Hobbes e de John Locke acerca da escravidão, observamos que, enquanto o primeiro lhe suspende qualquer apreciação e juízo moral, o último reconhece-lhe um estatuto legítimo, diante de determinadas condições. Jeremy Bentham tem uma apreensão distinta. Ele é um crítico da escravidão. Todavia, a extensão e os limites de sua crítica seguem uma linha muito clara, o princípio da utilidade.

²⁹ “When the habit of serving forms a condition, and the obligation of continuing in this condition with respect to a certain individual, or to others who derive their titles from him, embraces the whole life of the servant, this condition is called slavery [...]. If the obligation of service be unlimited in point of duration, I always call it slavery”.

³⁰ A duração do tempo de servidão surge no texto benthamita na crítica que elabora à regulação estatal desta condição. Para ele, o Estado não deveria estabelecer um prazo de duração do processo de aprendizado, uma vez que os diversos ofícios demandariam variáveis tempo de formação de seus “profissionais”. Considera, por fim, que deveria caber os indivíduos envolvidos a liberdade para estabelecer a duração da relação de tutela. Enfrentaríamos, nestes termos, uma clara dificuldade em distinguir a relação entre um mestre e um servo da condição de um senhor e um escravo a partir de sua duração no tempo.

Dois são os principais argumentos do autor em favor da emancipação dos escravos. Em primeiro lugar, toda experiência de escravidão estaria configurada em torno da difícil regulação do poder dos senhores de escravos. Como vimos, como indica Bentham, esta instituição ocupa o espaço doméstico – o qual estaria submetido mais ao domínio da ética privada que à interferência legal do Estado. Estando afastada de qualquer tipo de regulação objetiva, apenas a vontade dos senhores, e, portanto, a sua utilidade, estaria contemplada nesta relação – a vantagem está apenas do lado de uma pessoa singular, as desvantagens estão do lado de uma multidão (Bentham, *Princípios*, 1843: 625). Em segundo lugar, o autor considera que a escravidão tem um efeito decisivo sobre a riqueza e o poder das nações. Assevera ele: o trabalho de um homem livre é mais produtivo que o de um escravo (Op. Cit).

Todavia, seria apressado demais concluir que por salientar as características negativas da escravidão, a sua proposta de emancipação tome feições radicais. Pelo contrário, levando em consideração os efeitos benéficos e maléficos associados às duas possíveis formas de extinção do trabalho escravo (uma irruptiva, outra gradual), ele afirma os maiores benefícios trazidos pela adoção de uma via conciliatória.

Essa operação [a emancipação] não precisa ser repentinamente levada a cabo por uma violenta revolução, a qual, desagradando a todos, destruindo toda propriedade, e colocando todas as pessoas em situações para as quais não foram designadas, produziria males muito maiores que os benefícios que dela se pode esperar (Bentham, *Princípios*, 1843: 628)³¹.

Assim, considera que o processo emancipatório não deve ser um peso para os senhores de escravos, mas, contrariamente, deve render-lhes vantagens. Almejando a emancipação como um "objeto desejável", ela é vislumbrada de duas formas: na primeira, o escravo compra sua liberdade através de rendimentos acumulados em seu trabalho – com isso, terá incentivos para trabalhar com maior seriedade e dedicação; na segunda, através de um processo gradual desencadeado por uma limitação do direito de herança.

³¹ "This operation [the emancipation] need not be suddenly carried into effect by a violent revolution, which, by displeasing every body, destroying all property, and placing all persons in situations for which they were not fitted, might produce evils a thousand times greater than all the benefits that can be expected from it".

Os laços da escravidão, os quais o legislador não pode quebrar com um simples sopro, o tempo destrói de pouco em pouco; e a marcha da liberdade, embora lenta, não é menos certa. Todo o progresso da mente humana, da civilização, da moralidade, da riqueza pública, do comércio, em estágios aceleram em frente a restauração da liberdade individual (Bentham, *Princípios*, 1843: 628-629)³².

2.3.4. John Stuart Mill

Tentaremos neste trecho abordar as especificidades do pensamento de Stuart Mill levando em consideração as rupturas que produziu com o contratualismo e o jusnaturalismo, bem como a sua apropriação crítica da tradição utilitarista, apontando ainda as semelhanças que o fazem ser considerado ainda um autor liberal.

Para Stuart Mill, como se lê em seu ensaio *Sobre a liberdade* (1952 [1859]), existiriam duas dimensões para se pensar a ideia de liberdade. A primeira consistiria na área protegida de que goza um indivíduo frente a autoridade estatal. Esta forma de apreender a liberdade, segundo ele, consistiria em uma forma e preocupação mais antigas, característica de um povo em estágio ainda pouco desenvolvido de civilização. A segunda dimensão seria aquela área onde o indivíduo é soberano frente à sociedade, e que, portanto, deve ser protegida dos costumes, tradições e opiniões que se imponham àquele. Para Stuart Mill, essa segunda dimensão seria aquela que na Inglaterra de meados do século XIX sofreria a maior parte das agressões e perigos. É acerca deste sentido que se debruçará no ensaio.

Esta abordagem da ideia de liberdade é decerto inovadora no panorama intelectual do liberalismo. Segundo George Sabine, célebre estudioso do pensamento político ocidental, “o que [Stuart] Mill compreendera e que nenhum dos antigos liberais

³² However, the bonds of slavery, which the legislator cannot break by a single blow, time destroys by little and little; and the march of liberty, though slow, is not the less certain. All the progress of the human mind, of civilization, of morality, of public wealth, of commerce, hasten forward, by degrees, the restoration of individual liberty.

perceberam era que, por trás do governo liberal, deveria haver uma sociedade liberal” (Sabine, 1964: 689). Se, em Locke, o governo é o agente a ser limitado, pois que tolhe a liberdade dos indivíduos; em Stuart Mill, é a sociedade que surge como potencialmente opressora da liberdade individual. Não se trata, assim, propriamente de uma ruptura com uma forma anterior de pensar a liberdade, mas de acrescentar-lhe um novo foco de preocupações.

Analiticamente, esta transição pode ser considerada a partir de diferenças mais gerais entre os autores. Temos em mente, em especial, a superação do arcabouço teórico do jusnaturalismo e do contratualismo em prol de uma abordagem utilitarista remodelada. Para Locke, o perigo das ameaças à liberdade natural de um indivíduo tem como resposta a formação do Estado. Este momento contratual, para o autor, é suficiente para assegurar os termos da convivência coletiva e liberdades individuais. Tendo sido eleito ou nomeado o representante que julgará os cidadãos, o principal problema que se coloca é o da extensão de sua soberania. Isto é, a medida em que o soberano não se tornará ele mesmo uma ameaça ao direito natural dos cidadãos. É com base nesta preocupação que Locke formula sua teoria do governo limitado. Stuart Mill, no entanto, não pode assumir teoricamente que o contrato mútuo assegure a liberdade individual, tampouco que o Estado tenha como fim primeiro a garantia de um direito que seja inerente aos cidadãos. Estes princípios foram duramente criticados pela tradição utilitarista, da qual é debitário e expoente crítico.

Em primeiro lugar, a suposição, seja histórica ou apenas retórica, de que exista um estágio pré-social e apolítico foi criticado de forma contumaz por autores utilitaristas muito próximos a Stuart Mill - especialmente Jeremy Bentham, que foi tutor do jovem Mill. Embora ele assuma claramente uma perspectiva evolucionista em seu ensaio, afirmando existirem diversos graus de civilização, uma escala tal não teria princípio em um momento anterior à sociedade, tampouco as passagens entre momentos civilizacionais seriam marcados por acordos ou pactos mútuos. De modo muito diverso, é a educação e a capacidade de articular racionalmente discurso que traçam para ele os diferentes estágios de civilização dos agrupamentos humanos.

Em segundo lugar, para Stuart Mill, a moralidade que vincula os indivíduos na sociedade não tem seus fundamentos lançados sobre direitos concedidos pela natureza ou por leis inscritas naturalmente na consciência humana. Este autor, rejeitando o *jusnaturalismo*, vê na lei da utilidade o princípio primeiro a orientar a ação e conduta humana³³.

Começamos, assim, a acessar os termos com os quais Stuart Mill formula a ideia de liberdade. Até agora, tentamos deixar claro que sua preocupação principal é a condição de liberdade individual frente às pressões da sociedade, e que essa preocupação é articulada sobre bases utilitaristas e também sobre uma perspectiva particular do desenvolvimento histórico da humanidade. Seguiremos, então, articulando de forma mais cuidadosa a sua concepção de liberdade, bem como a forma como enfrenta o tema da escravidão.

No ensaio, Stuart Mill define o conceito de liberdade da seguinte forma:

A única liberdade que merece o nome é aquela de buscar nosso próprio bem de nossa própria forma, contanto que não tentemos privar outros dos seus próprios [bens], ou impedir seus esforços em alcançá-los³⁴ (Stuart Mill, 1952: 273).

Vemos, assim, que o autor parte de uma referência inicial individualista: a liberdade é um a condição individual, não experimentada na vida coletiva, mas na busca não impedida de um bem individualmente referido. Esta consideração não é simples. Vemos já nesse autor uma forma clara daquela conceituação clássica expressa por Isaiah Berlin cerca de um século mais tarde. Trata-se de pensar a liberdade como ausência de interferência. Mas, Stuart Mill segue ainda outro passo, estabelecendo um limite para o gozo desta liberdade. Segundo ele, há que se ter a liberdade alheia de perseguir objetivos, quaisquer que sejam, como limite da própria liberdade.

Uma diferenciação, tão logo, nos parece fundamental. Em primeiro lugar, os

³³ Utilidade que, no entanto, não se vale dos mesmos termos que vimos ter lugar no pensamento de Jeremy Bentham. Ao invés de situar a dor e o prazer como constituidores do princípio da utilidade, Stuart Mill apreende a ideia de aprimoramento em seu lugar.

³⁴ "The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of their, or impede their efforts to obtain it".

indivíduos devem ser considerados como plenamente livres para estabelecer seus planos, visões de bem e eventuais objetivos. Como diz o autor em outro momento do texto, trata-se de pensar o domínio interno da consciência como a região mais apropriada para a liberdade (Stuart Mill, 1952: 272). A consciência individual, suas opiniões e pensamentos, não oferecendo, por si mesmas, qualquer tipo de empecilho à terceiros, são assim consideradas como dizendo respeito apenas ao indivíduo. Nessas “áreas”, ou domínios, o indivíduo é soberano – não sendo justificável nenhum tipo de impedimento ao seu exercício. Existem, no entanto, aquelas áreas da vida em que um indivíduo pode causar dano a outros membros da sociedade. Nessas, ele não é totalmente soberano, pois sua ação é passível de sofrer impedimentos uma vez que ofereça danos a terceiros. Esta é, para Stuart Mill, a única justificativa válida para a intervenção sobre a ação de um indivíduos. Em suas palavras,

O único propósito para o qual o poder pode ser exercido de forma justa sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua própria vontade, é a prevenção de danos a outrem. O seu próprio bem, seja físico ou moral, não é uma garantia suficiente³⁵ (Stuart Mill, 1952: 271).

Vemos, assim, que apesar de não ser a inquietação principal do autor, a intervenção do Estado tem algum lugar no raciocínio presente no ensaio. Trata-se do poder que garante que a preservação dos cidadãos frente às interferências e danos causados por terceiros. Todavia, nossa atenção deve recair sobre aquelas áreas nas quais o indivíduo não deve satisfação à ninguém. São elas que compõem o núcleo do pensamento de milliano sobre a liberdade. Como dito anteriormente, as preocupações que envolvem o controle da ação do Estado, para este autor, são pouco relevantes para o seu tempo. A sociedade inglesa já teria criado mecanismos, sejam institucionais, sejam culturais, suficientes para conter os abusos do governo.

Inicialmente, teríamos a impressão de que só as ações, isto é, só a busca de realização de objetivos de vida e perspectiva sobre o bem poderiam sofrer algum tipo de interferência. Apenas aquilo que fosse passível de movimento seria passível de encontrar obstáculos, para utilizar uma expressão de Hobbes. Todavia, o ensaio é

³⁵ “That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant”.

escrito justamente para se dirigir às constantes agressões que a sociedade, através de tradições e opiniões compartilhadas, exercem sobre a liberdade individual. De um lado, se referem sim à busca ativa de uma forma de vida, mas caracteristicamente são ditaduras de opinião, incidindo sobre a consciência dos indivíduos – aquela que é tida pelo autor como região de liberdade plena. O autor está preocupado, assim, com aquilo que veio a se caracterizar como o conformismo do indivíduo perante a sociedade.

Sob esta perspectiva, claramente não há como sustentar teoricamente a defesa da escravidão por conquista, por dívida, ou tampouco a escravidão natural. A rejeição do legado contratualista e do *jusnaturalismo*, combinado com a adoção crítica da perspectiva utilitarista, marcam a abordagem crítica de Stuart Mill para com a escravidão. Para ele, embora reconheça que a liberdade de um indivíduo possa ser interferida tendo em vista a liberdade de terceiros, mesmo que como punição de um crime cometido, não existem razões que justifiquem o cativeiro contínuo e indeterminado de outrem. Não existe alienação ou renúncia de direitos individuais. Desta forma, não há como se falar da escravidão por direito, conforme os moldes lockeanos. No entanto, existe uma modalidade de escravidão à qual Stuart Mill precisa se reportar, uma forma de domínio cujo princípio, inicialmente, parece condizente com sua teoria normativa. Trata-se da escravidão voluntária.

Devemos lembrar que Locke rejeita a escravidão voluntária com base na justificativa de que nenhum indivíduo entraria em um contrato que formalizasse uma condição que já é formada pelo estado de guerra. Para ele, a razão natural estabelece que a ordem contratual é formada como um escape do estágio de insegurança, e é no desejo de assegurar a auto-preservação que se formam acordos. Assim, sendo contra a razão e a natureza do homem, um pacto que estabeleça a escravidão voluntária é nulo. Stuart Mill, todavia, rejeita os pressupostos da perspectiva de Locke. Ele tem, portanto, de elaborar uma nova resposta.

O dilema milliano consiste no seguinte problema, o critério norteador para se pensar os limites da liberdade é que as ações de um indivíduo não podem produzir efeitos

danosos sobre outros indivíduos. Ora, e se, na ausência de coerção externa, um indivíduo opta por viver a vida de um cativo? Se existe algum dano, e decerto há, ele incide, em seus termos, apenas sobre aquele que renuncia à própria liberdade. Claramente, o problema não é simples.

A escravidão voluntária é enfrentada por Stuart Mill em um breve trecho da seção final do seu *Ensaio sobre a liberdade*. A breve apreciação, embora pontual, é capaz de nos confrontar a uma série de aspectos do pensamento do autor. Em especial, e talvez aquele que mais nos interesse, trata-se de pensar acerca do estatuto ontológico da liberdade: ela consiste em uma condição desejável por algo que lhe seja inerente, e portanto sendo um fim em si mesma, ou ela consiste no meio necessário para alcançar algo que lhe seja externo, tão logo, desejável apenas na medida em que conduz a uma condição outra? Na resposta a esta pergunta, poderemos avaliar, junto ao autor, quais os termos para se rejeitar a escravidão que tem como base a escolha individual de pessoas livres.

Vejamos primeiro o enquadramento que ele dá ao tema.

Discutindo as implicações, ou melhor, as aplicações de sua ideia de liberdade, Stuart Mill se coloca frente ao fato de que pessoas livres entram em acordo na consecução de objetivos comuns, e que não há nisso qualquer problema. Todavia, a estabilidade dessa relação depende de que as mesmas não mudem de ideia, ou, como ele mesmo diz, que suas vontades permaneçam inalteradas (Stuart Mill, 1952: 316). Tão logo, conclui, é preciso que os acordos celebrados sejam mantidos. Existem, todavia, exceções para essa regra geral. E a escravidão voluntária seria, para o autor, um caso extremo que ilustraria com clareza esta polêmica. É assim que ele chega ao problema.

Como vimos, para o autor, não há como sustentar uma intervenção a partir da consideração de que a escravidão geraria um mal ao cativo, uma vez que ela é voluntária. Isto é, aquele princípio básico de não causar danos aos outros não forneceria uma oposição direta ao problema em questão. Ademais, sua formulação,

em termos anti-paternalistas, de que o indivíduo é o único autorizado a nomear aquilo que seja o seu próprio bem, tal qual a identificar os meios mais apropriado para persegui-los, torna ainda mais turva uma proposta de intervenção naquela que é condição desta forma peculiar de escravidão, a voluntariedade. Ou seja, o Estado ou a sociedade não seriam agentes apropriados a dizer ao indivíduo o que é o bem, ou que é o mal.

Na perseguição de um raciocínio coerente e consistente, Stuart Mill vai encontrar na crítica humboldtiana a base para fundar o seu pensamento contra esta forma de escravidão. Trata-se, para ele, de apontar a impropriedade de uma renúncia que carrega consigo um comprometimento que perdura no tempo, que não pode ser revisto.

A razão para não interferir, a não ser tendo em vista os outros, sobre os atos voluntários de uma pessoa é a consideração por sua liberdade. Sua escolha voluntária é uma evidência de que o que ele escolhe é para ele desejável, ou ao menos suportável, e o seu bem é amplamente melhor atingido em se permitindo que o próprio indivíduo use de seus meios para alcançá-lo. Mas ao vender-se por um escravo, ele abdica de sua liberdade; ele renuncia dela qualquer uso futuro para além daquele ato único. Ele anula portanto, em seu próprio caso, o exato motivo que é a justificativa para permiti-lo a disposição de si mesmo [...]. O princípio da liberdade não pode implicar que ele seja livre para não ser livre³⁶ (Stuart Mill, 1952: 316).

A resposta do autor, assim, não deixa dúvidas: assim como a escravidão voluntária não é uma escolha a ser preservada e garantida (ou endossada pela lei, como ele diria), a opção pela liberdade não depende, propriamente, de adesão voluntária. A sua renúncia não consta entre as opções de vida e de bem a serem reconhecidas pelo Estado³⁷.

Tocamos, assim, em um ponto importante da concepção milliana da liberdade. Para Stuart Mill, a liberdade é tanto um meio, no que diz respeito a ser uma condição

³⁶ “The reason for not interfering, unless for the sake of others, with a person's voluntary acts, is consideration for his liberty. His voluntary choice is evidence that what he so chooses is desirable, or at least endurable, to him, and his good is on the whole best provided for by allowing him to take his own means of pursuing it. But by selling himself for a slave, he abdicates his liberty; he foregoes any future use of it beyond that single act. He therefore defeats, in his own case, the very purpose which is the justification of allowing him to dispose of himself [...]. The principle of freedom cannot require that he should be free not to be free”.

³⁷ Vale dizer que intérpretes do autor não estão de acordo no que concerne à consistência da resposta milliana. Ver, por exemplo, Archard (1990) e Lovett (2006).

necessária para o aperfeiçoamento da humanidade, quanto um fim em si mesma – é inerentemente melhor e mais desejável que a não-liberdade. Este raciocínio, no entanto, não é simples.

Somos confrontados com duas concepções presentes no ensaio. De um lado, a de que em estágios mais avançados de civilização, é apenas através do livre debate e confronto de ideias que se aprimoram os indivíduos. Não vigorando, no entanto, esta última condição, a capacidade de aprimoramento através do exercício da liberdade de pensamento, ação e associação, Stuart Mill vê como legítima e desejável o estabelecimento de uma ditadura pedagógica que torne os homens melhores (Stuart Mill, 1952: 272). Nessa perspectiva, a liberdade aparece como um meio desejável na medida em que conduza ao aprimoramento da humanidade.

Todavia, não podemos perder de vista a ideia de que a liberdade figura também como um fim em si mesma, e a apreciação crítica da escravidão voluntária nos fornece esses termos. Pois, mesmo na consideração de um contrato que aliena a liberdade individual em estágios avançados de civilização (dos quais a escravidão é só um exemplo, e, para o autor, está ao lado do contrato de casamento que não permite o divórcio), sua nulidade não se encontra na impossibilidade de conduzir a um aprimoramento, mas no fato de que a liberdade não é um direito que dependa da adesão voluntária. Ela é uma condição em si mesma mais desejável, melhor que a não liberdade. Cabe, portanto, a acomodação dos princípios da liberdade e do aprimoramento como partes fundantes do pensamento milliano. Embora este último seja muito importante para compreendermos o trabalho do autor, a liberdade, ainda assim, figura como um fim em si mesma (Sabine, 1964).

2.4. Liberdade e escravidão civil na matriz liberal inglesa

Neste capítulo, começamos apresentando um panorama histórico da formação do pensamento liberal. Apontamos quais seriam alguns dos principais autores de três tradições do liberalismo, a inglesa, a francesa e a estadunidense. Procuramos

também identificar quais seriam as categorias-chave para a apreensão deste campo intelectual, apontando o sentido negativo de liberdade, bem como uma abordagem individualista da vida em sociedade.

Feito isso, passamos então para uma apreciação mais cuidadosa da formação do liberalismo inglês, já colocando em foco o tema da escravidão. Fizemos, assim, uma breve incursão no pensamento de Thomas Hobbes, John Locke, Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

De Hobbes, ressaltamos que foi em torno do seu conceito de liberdade natural que se formou a tradição do pensamento da liberdade enquanto uma condição negativa (Berlin, 2002) – negativa, pois identificada através da *ausência* de interferência. Vimos ainda que dado à sua caracterização do estado de natureza enquanto estágio amoral, isto é, um estágio “pré-civilizacional” em que não existem regras organizadoras compartilhadas, não existe a possibilidade de qualquer apreensão crítica da escravidão. Para ele, senhor e escravo vivem uma relação de perpetuação contínua do estado de guerra, não havendo dela qualquer consideração crítica. Trata-se, assim, de uma postura indiferentista.

Em Locke, embora tenha muitos termos compartilhados com Hobbes, a escravidão tem outra abordagem. Em primeiro lugar, o estado de natureza é marcado pelo compartilhamento de uma moralidade e um sentimento de justiça muito claros. Trata-se do direito natural, que, diferente da teoria hobbesiana, não leva à guerra generalizada. Para Locke, o estado de natureza e o estado de guerra são condições distintas, diametralmente opostas. E, cabe salientar, mesmo o estado de guerra não é desprovido de uma norma reguladora. É ela, inclusive, que leva o autor a considerar justa a modalidade de escravidão por conquista. Para ele, ao atentar contra a vida de um indivíduo, o agressor (seja ele soldado do exército inimigo, seja um ladrão) renuncia à lei natural como organizadora da ordem. Sendo assim, pode o agredido tirar a vida de seu agressor, ou poupá-la afim de fazer uso de seu trabalho. Trata-se, para Locke, da escravidão por direito de conquista, ou, simplesmente, escravidão legal. O autor ainda se dedicaria a apreciar criticamente a escravidão

voluntária, e sua resposta é clara: somente a auto-preservação pode justificar a celebração de um contrato. Sendo assim, um acordo em que um indivíduo abre mão de sua vida é nulo.

Ao tratarmos de Jeremy Bentham, notamos uma significativa mudança na abordagem liberal. Em primeiro lugar, ressaltamos a superação de uma gramática jusnaturalista em favor de uma utilitarista. Foi, assim, a partir do princípio da utilidade que interpretamos a ideia de liberdade neste autor. Como vimos, embora ele chegue a articular um referencial crítico à escravidão, a sua leitura acerca dos "princípios soberanos" à humanidade (os princípios do prazer e da dor) o impedem de propor mudanças mais radicais na sociedade sua época. Dessa forma, vislumbra na gradualidade do processo de emancipação dos escravos a alternativa que melhor maximiza as condições para a felicidade geral.

Por último, fizemos uma breve discussão do pensamento de John Stuart Mill. Vimos, de um lado, sua concepção de liberdade como orientada pelo princípio de que todo indivíduo é livre para fazer o que achar melhor, da forma que achar melhor, salvo a premissa de que não cause dano a um ninguém. Esta última condição, tão logo, interdita qualquer forma de escravidão compulsória, como a defendida por Locke. Em seguida, apontamos o dilema envolvido na apreciação da escravidão voluntária no pensamento do autor: a condição de voluntariedade não caracteriza um dano a outrem, o que faz com que, em uma primeira leitura, possa ser possível adequar o pensamento milliano a esta forma de escravidão. Todavia, não é a essa conclusão que o autor chega. Diferente do proposto no utilitarismo benthamita, a liberdade para Stuart Mill consiste em fim em si mesma, e, portanto, torna nula qualquer consentimento que incorra na alienação da liberdade de um indivíduo.

Assim, Stuart Mill tem um raciocínio completamente diverso daquele de Hobbes e de Locke. De um lado, não pode, como o primeiro, apelar a um estado anterior à moralidade para fundamentar uma indiferença moral à escravidão. De outro, não pode, como o faz Locke, sustentá-la com base em um direito cuja origem seja um ato de injustiça anterior, uma vez que, para ele, a noção de direito como fundamento

primeiro da ordem social não faz sentido. Assim, de um lado, rejeita a indiferença moral da teoria hobbesiana, e, de outro, rejeita a base jusnaturalista que concede a escravidão por direito.

Concluimos, assim, fazendo dois apontamentos. O primeiro consiste em uma interpretação mais geral do conceito liberal de liberdade no que diz respeito à escravidão. Desta consideração surge o segundo apontamento, que se refere a uma apreciação histórica do liberalismo tendo em vista estes conceitos.

Em primeiro lugar, a dificuldade por parte do liberalismo em rejeitar a escravidão (seja por conquista, natural ou voluntária) pode ser interpretada à luz do seu conceito de liberdade. Ao caracterizá-la enquanto a condição de ausência de interferência, a ação, em si mesma, passa a ser irrelevante de um ponto de vista filosófico. Isto é, não existe uma preocupação, sequer uma diferenciação, acerca de quais seriam as atividades ou práticas de um homem livre. Toda ação, quando livre de obstáculos ou interferências, é uma ação livre³⁸. A apreciação crítica acerca da desejabilidade de uma ação não diz respeito, portanto, à condição de liberdade, mas da justiça de uma ação³⁹. É dessa forma que consideramos a crítica de John Stuart Mill à opressão. Como vimos, em sua interpretação, aquele que faz uso de sua liberdade para causar danos a algum terceiro, comete uma injustiça – mas não se torna menos livre.

Na verdade, esta é a base forte de argumentação da tradição liberal, a oposição a discursos que prescrevem, ou entendem, a liberdade como o exercício de uma

³⁸ Decerto Stuart Mill, e também Tocqueville, manifesta uma preocupação algo diversa quando diz que um indivíduo ao conformar-se à opinião geral e compartilhada abre mão de sua liberdade - no sentido que deixa de ser autônomo. Esta apreciação poderia ir contra o que estamos tentando sustentar. Todavia, a interpretação que sugerimos parece ainda consistente. No que concerne à Stuart Mill, por exemplo, a ação que causa um dano a um indivíduo consiste ainda em uma ato feito em liberdade. A objeção que faz versa sobre a justiça ou desejabilidade dessa ação. Ou seja, para ele, existem ações justas e injustas, mas tratam-se, ainda, de ações livres. Algumas liberdades, para ele, devem ser respeitadas, outras não.

³⁹ Como afirma Isaiah Berlin, "liberdade é liberdade, e não igualdade ou equidade, ou justiça ou cultura, ou felicidade humana ou consciência tranqüila. Se a minha liberdade, ou a liberdade de minha classe ou nação, depende da miséria de um número de indivíduos, tal sistema é injusto e imoral. Mas se eu solapo ou perco minha liberdade no intuito de diminuir a vergonha de tal desigualdade, e com isso não aumento materialmente a liberdade individual dos outros, ocorre uma perda absoluta de liberdade" (Berlin, 2002: 172).

determinada série de atividades ou ações (cf. Berlin, 2002). Assim, e este é nosso ponto, até mesmo o ato de escravizar um indivíduo é visto como um ato livre sob a perspectiva liberal – é importante notar que não estamos afirmando que o liberalismo não soube dar uma resposta ou formular uma crítica à escravidão, isso seria contraditório com o que viemos fazendo até aqui. O que gostaríamos de afirmar é que esta tradição, devido ao seu conceito de liberdade enquanto direito e condição radicalmente individual, não chega a formular uma crítica consistente da escravidão quando da perspectiva do opressor, pois sua ação não pode ser avaliada em termos substanciais. O liberalismo, quando crítico da escravidão, formulou sua interdição desta relação apenas a partir da perspectiva do escravizado - daquele que sofre o dano, portanto. E é por isso que, como vimos em Locke, aquele que não é sujeito de direitos está continuamente ameaçado de escravidão, pois não existe uma norma para regular a ação daquele que escraviza quando o outro (o escravo) não tem direito algum.

A tradição liberal, assim, se aproximou da condição de escravidão como um fenômeno estritamente civil. Como vimos, é justamente em contraposição a uma ideia de escravidão política que Hobbes formula seus conceitos de soberania, servidão e liberdade – e o seu legado é consistente com os autores posteriores. Este conceito, assim, formou-se em uma tradição "rival" de pensamento político – que identificamos, a partir dos trabalhos de Quentin Skinner, como o pensamento neo-romano, ou republicano inglês⁴⁰.

Versamos, assim, sobre o nosso segundo ponto. Ao contrário do que fazem sugerir algumas leituras históricas do liberalismo, esta corrente teve em seu momento primeiro de formação uma razoável adequação com o fenômeno da escravidão. Vimos, nesta breve e esquemática história do pensamento liberal inglês que,

⁴⁰ Embora, como aponta Losurdo, mesmo o inglês Algernon Sidney, crítico da escravidão política característica das monarquias absolutas e de regimes políticos que não dependam do consenso dos cidadãos, defendia a *liberdade* dos *senhores* atuarem sem interferência como juízes de seus *escravos* (Losurdo, 2005: 137-138). Esta não é, no entanto, a tônica da tradição republicana inglesa. Vemos, por exemplo, em John Milton, autor de maior expressão entre os neo-romanos ingleses, a defesa de que os direitos de atuação política devem ser amplamente reconhecidos (Milton: 2005: 256). Para Carole Pateman, todavia, é na matriz de pensamento francês que se encontra a primeira interdição definitiva da escravidão. Mais especificamente, em Rousseau (Pateman, 1988) – autor chave da tradição republicana francesa (Spitz, 1995).

inicialmente, foi possível adequar a defesa da liberdade à defesa de uma forma de escravidão. Embora possamos crer que a escravidão e a liberdade consistam em experiências completamente opostas, foi possível ao liberalismo, em sua versão lockeana, e, parcialmente, em Bentham, adequar a defesa de uma à defesa da outra. Temos, portanto, uma trajetória histórica no liberalismo inglês que marca três momentos distintos: a defesa da escravidão (Locke), a crise da legitimidade da escravidão (Bentham), e a crítica à escravidão (Stuart Mill).

3. O liberalismo no Brasil

3.1. Apresentação

Tendo formulado uma breve síntese da tradição liberal de pensamento político, bem como um panorama da evolução do pensamento liberal na Inglaterra em sua tematização sobre a escravidão, trataremos neste capítulo de alguns dos principais autores desta tradição quando de seu desenvolvimento no Brasil do século XIX. Na seleção destes autores, procuramos recolher aqueles que fossem mais marcantes em sua época, bem como vozes-chave na compreensão tanto da relação do liberalismo com a escravidão, quanto de seu papel na definição e desenvolvimento do Estado nacional.

Na preocupação de apresentar um quadro suficientemente arejado, optamos por tratar de autores que representassem as diversas tendências e fases do pensamento liberal naquele século. Assim, selecionamos inicialmente dois autores cujas trajetórias descreveram lugares opostos no espectro político do início do oitocentos. Falamos de Silva Lisboa, intelectual responsável pela interpretação liberal na abertura dos portos brasileiros para o comércio internacional (1808), bem como pela recepção do pensamento conservador inglês. De orientação diversa, trataremos então de Frei Caneca, religioso pernambucano cuja atuação política e intelectual fez surgir, junto do baiano Cipriano Barata, os princípios de uma vertente radical do liberalismo no Brasil. Seguiremos depois para a análise do pensamento de Bernardo Vasconcelos, intelectual e político mineiro fundamental quando do movimento de recentralização do Estado nacional em fins das décadas de 1830. Estes autores, se não endossam explicitamente, ao menos não oferecem frontais oposições à escravidão africana. Situação muito diferente da que abordaremos com os autores que se seguirão, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Célebres autores da chamada geração de 1870, trata-se dos pilares intelectuais do liberalismo e do movimento abolicionista de fins do século XIX, figuras-chave para a consideração da

abolição da escravidão, bem como do momento crítico da experiência monárquica no Brasil.

3.2. Os liberais e a escravidão

3.2.1. Visconde de Cairu

José da Silva Lisboa nasceu na Bahia em 1756. Aos 18 anos, seguindo o destino de toda uma elite, foi a Coimbra fazer seus estudos superiores. Cursou a Faculdade de Leis, e, segundo alguns biógrafos, obteve também o título de bacharel em Direito Canônico e Filosofia⁴¹. Em 1779, aos 23 anos, retorna ao Brasil, se estabelecendo em Salvador como funcionário de um órgão encarregado de fiscalizar e promover a agricultura e o comércio locais (Rocha, 2001). Lá permaneceria até 1808, quando por decreto real é indicado a exercer funções de ensino no Rio de Janeiro, onde, no entanto, veio a se estabelecer no exercício de funções governamentais.

Silva Lisboa foi um escritor prolífico. Em 1794, faria publicar em Portugal os dois volumes de seu *Direito Mercantil e Leis de Marinha*. Cerca de um ano depois, teria entrado em contato com o livro de Adam Smith, *A riqueza das nações* (cuja publicação original, em inglês, data de 1776). Esta leitura marcaria sobremaneira sua trajetória intelectual. Impressionado e convencido pela exposição do autor escocês, o autor publicaria, em 1804, os *Princípios de Economia Política*. Com isso, se tornou o autor do primeiro livro em língua portuguesa acerca de economia política (Rocha, 2001). Um pouco mais tarde, com a vinda da família real ao Rio de Janeiro,

⁴¹ Uso dois textos como referências para a biografia de Silva Lisboa. A primeira, de autoria de Antonio Paim (1968). Segundo este autor, seria pouco provável que Silva Lisboa tivesse cursado e obtido habilitação em Direito Canônico e Filosofia. Embora o filho de José da Silva Lisboa, Bento da Silva Lisboa, o tenha afirmado na biografia que escreveu do pai, a obra do mesmo não traria seus indícios – que, ainda no período das reformas de Pombal, teria dado ênfase a uma formação filosófica naturalista. Já Antonio Penalves da Rocha (2001), cujo texto introdutório à obra do Visconde de Cairu aqui tomo como segunda referência para as notas biográficas, elenca aquela formação como tendo sido feita ainda em Coimbra. Este autor retoma as informações tornadas públicas por Bento da Silva Lisboa em 1839, sem, no entanto, referir-se às críticas de Paim.

e o estabelecimento da imprensa régia nesta cidade, Silva Lisboa teve a honra de assistir à primeira impressão de um livro no Brasil, as suas *Observações sobre a franqueza do comércio no Brasil* (1808).

Além do contato próximo com o trabalho de Smith, Silva Lisboa foi fiel leitor e tradutor do conservador inglês Edmund Burke. Em 1812, publicou no Brasil os *Extractos políticos e economicos de Edmund Burke*, onde traduzira cinco textos daquele autor, incluindo ainda prefácio e apêndice de próprio punho. Estes textos, com a exceção da “Apologia de Edmund Burke por si mesmo” versam acerca da relação da Inglaterra com a França, sustentando a necessidade de que, através do confronto direto, aquele último país veja a sua tradição revolucionária ser extinguida.

Estes dois autores, Adam Smith e Edmund Burke, foram decerto os que mais influenciaram sua formação e orientação político-cultural. Os textos de Silva Lisboa exprimem de maneira muito forte o elogio do modelo civilizacional inglês, e o repúdio às práticas políticas francesas.

Tido como um pensador, às vezes apenas economista, às vezes só oportunista, Silva Lisboa permaneceu próximo ao poder real. Tendo defendido a abertura dos portos, foi um ideólogo da abertura e “franqueza” do comércio internacional, opondo-se ao uso de medidas protecionistas e formação de monopólios na produção. Foi, assim, um divulgador *de mão cheia* do liberalismo econômico.

Em nosso trabalho, trazemos a preocupação de evidenciar o sentido liberal da obra de Silva Lisboa, sendo ainda capazes de oferecer uma perspectiva de sua interpretação da escravidão. Portanto, faremos uma análise de alguns dos textos do autor na tentativa de lançar luz sobre a formação de uma abordagem política de orientação liberal. Será necessário, ademais, trazer para o plano principal o tema da escravidão, e, em especial, de como foi possível adequar uma defesa da escravidão a uma defesa da liberdade. Com isso, pretendemos endereçar aquelas interpretações acerca da formação do liberalismo no Brasil.

Tratando da escravidão, nosso autor teve publicado em 1851 (16 anos após a sua morte), o ensaio *Da liberdade do trabalho*. Este é o texto em que ele faz uma apreciação mais direta da escravidão, embora encontremos ainda alguns comentários esparsos em outras obras (cf. Cairu, 2001; Monteiro, 2003).

Silva Lisboa foi um crítico da escravidão, mas não devemos sobreestimar a potência de suas críticas. Embora a signifique como moralmente repugnante, é sob o aspecto econômico (tal qual Adam Smith o fizera) que esta instituição é mais largamente considerada. Dessa forma, Silva Lisboa parece recorrer a um expediente comum: indicar a injustiça moral, de um lado, e contemporizar através de um exame supostamente amoral, de outro.

O ensaio citado começa da seguinte forma:

O trabalho, para ter os benéficos efeitos que a indústria humana pode racionalmente desejar e conseguir, deve ser livre, isto é, não só feito por pessoa isenta do domínio de outro, se não também por discreta escolha do mesmo trabalhador, e conseqüentemente análogo às suas inclinações, talento e circunstâncias; com a moral certeza do arbítrio próprio na disposição do respectivo produto, no que não ofende as regras essenciais da justiça. Faltando qualquer desses requisitos, o resultado do trabalho [...] vem a ser incomparavelmente inferior ao que se obtém, quando eles se reúnem (Cairu, 2001: 324)

Como vemos, Silva Lisboa lança mão das noções de liberdade e justiça tendo como objetivo a caracterização de qual tipo de *trabalho* fornece maiores *benefícios*, ou cujos resultados são *superiores*. Analiticamente, é esse o tipo de apreciação que o autor considera não envolver critérios de base moral. Este será o tom do ensaio, que, no entanto, recebe uma breve apaixonada apreciação crítica. Vejamos:

Não entrarei no exame (alheio do meu instituto) se é lícita a escravidão, e se são justos os títulos, com que se tem ela introduzido e perpetuado ainda entre nações cultas. Seria crueza magoar uma chaga, que talvez se não possa curar [...]. Sei que todos os corações honestos a horrorizam. Sei que os mesmos opressores e indiferentistas estremeçam com a mais leve ideia e perigo de passarem tal sorte [...] Por mais que se dissimule, e se palie instituição tão terrível, sempre os brados da sufocada humanidade apregoaram a verdade da sentença de Sêneca – 'Quid est servitus et mancipium, nisi nomina ex ambitione et iniuria nata?' [O que são a escravidão e os escravos, senão nomes nascidos da ambição e da injustiça?]. 'O grande Apóstolo das Gentes deu a regra dos verdadeiros cristãos - 'Prestai aos vossos servos o que é de justiça e equidade, na certeza de que tendes também um Senhor no Céu. O que faz injustiça,

receberá o prêmio da sua malfeitoria. Deus não tem respeito de pessoas'. Paulo, *Epístola aos coríntios*, cap. 3, v. 25, cap. 4, v. 1. Considerai portanto a questão somente pelos resultados econômicos (Cairu, 2001: 324 – 325 – itálicos no original).

Sêneca e Paulo são aqui tomados como autores que condenam a escravidão. Todavia, suas críticas não são definitivas⁴², ambos defendem a moderação no trato dos senhores com seus escravos, e não a libertação dos escravos. Os resultados econômicos, com certa aura de indiferença moral, aparecem assim como dimensão salvadora, pois recobrem o problema de forma supostamente objetiva, realista e afastada de exames condenatórios frontais. É com este tom que segue o ensaio de Silva Lisboa, embora seja *sempre* injusta, conclusão emprestada de Sêneca, a escravidão aparece como razoável na consideração a partir de seus *resultados econômicos*.

Na constante lembrança e referência a Adam Smith, Silva Lisboa aponta que o trabalho livre é aquele do qual se obtém melhores resultados. *A experiência*, segundo ele, mostra que apenas o trabalho livre, e, portanto, aquele que é fruto de vontade própria e individual, é de fato produtivo. Em texto que comentou e traduziu Burke (Cairu [Silva Lisboa], 1812), nosso autor critica o economista Jean Baptiste Say, para quem o trabalho escravo seria mais rentável que o trabalho livre. O escravo, segue ele, não tem razões pessoais para trabalhar senão a preservação de sua vida diante das ameaças e maus-tratos. Assim, sempre que faltarem olhos opressores, não se aplicará ao trabalho. O trabalho escravo, portanto, sempre demanda vigilância. Além do mais,

Sendo o escravo reduzido a estado de máquina, não esperando melhoria de condição, nem podendo adquirir propriedade, as faculdades do corpo e espírito ficam mutiladas e sem energia e, se se desenvolvem às vezes, é com frenesi da desesperação, para se desatinar ao suicídio, ou assassinato; e constituindo-se o próprio interesse em eterna guerra com o do senhor, o seu empenho e sagacidade consistem em subtrair-se ao serviço, evitando o castigo iminente, ou muito provável, consumindo o mais, e produzindo o menos (Cairu, 2001: 325 – 326).

Existem alguns casos, no entanto, em que a escravidão faz-se necessária – afirma Silva Lisboa. Trata-se do que ocorre em países que dependem do exercício de

⁴² Sobre as posturas antigas acerca da escravidão, inclusive de pensadores estoicos (como Sêneca) e cristãos (como Paulo), ver Davis (1966), e, especialmente, Garnsey (1996).

trabalhos árduos sob climas ardentes. Embora o autor não almeje enumerar as condições que tornam o trabalho escravo indispensável, assume esta como um fato. Nesses casos, coerente com sua crítica anterior, afirma que é preciso que o jugo sobre os escravos seja doce, para que seu trabalho não seja inútil (Silva Lisboa, 2001: 330). Isto é, faz-se necessário que seu trabalho não seja demais exaustivo, que seja tratado de forma humana (evitando o recurso à violência), e que detenha a possibilidade de comprar a sua liberdade (como seria supostamente praticado nas colônias espanholas – Silva Lisboa, 2001: 331).

Temos, assim, uma primeira caracterização da escravidão fornecida por Silva Lisboa: condenável sob uma perspectiva moral, e de pouca utilidade sob a ótica econômica. Cumprimos a primeira parte da análise de seu pensamento, será agora necessário dar o passo seguinte: relacionar o tratamento que dá ao tema da escravidão à uma formulação liberal da ideia de liberdade. Façamos, então, este trajeto.

A primeira dificuldade que nos acomete é o fato de que o autor não fornece uma análise formal ou sistemática da ideia de liberdade. Ele não era um filósofo político, nem o pretendia ser. Todavia, este apontamento deve servir como um aviso dos limites da interpretação que tentaremos fazer, e não como uma saudação de fim de conversa. Como já afirmado, é justamente este segundo expediente que tem justificado a ausência de análises mais detidas acerca de nosso tema no período estudado. Supostamente, a escravidão só surgiria como tema-problema por volta da década de 50. Nossa proposta é justamente apontar que ela já recebia um tratamento, e que sua análise é fundamental para uma interpretação acurada da formação do pensamento liberal no Brasil⁴³.

É importante salientar que, para Silva Lisboa, estavam em jogo duas concepções distintas de liberdade. A primeira consistiria na ausência de regras ou quaisquer regulações que viessem ordenar a sociedade civil. Essa forma de conceber a liberdade, na verdade, seria identificada na prática cotidiana de um país (por vezes

⁴³ Mesmo José Bonifácio, autor mais embebido na tradição pombalina (cf. Faoro, 1994), já proferia um referencial crítico para a consideração da escravidão na década de 1820.

“rebaixado” à condição de facção - Cairu, 1812), daí ser designada de *liberdade à francesa*. A forma alternativa seria marcada pela vigência de um corpo de regras que traçaria os limites necessários para a vida em conjunto. Esta segunda maneira de se pensar a liberdade seria claramente identificada com a Inglaterra, terra clássica dos amigos da *liberdade bem regulada* (Cairu, 1812: Parte I, XIII-XIV).

Curiosamente, estas duas apreensões da ideia liberdade se enquadram em uma mesma teoria. É no contratualismo inglês, base do momento de formação do liberalismo, que somos apresentados a dois tipos de liberdades. A primeira é a liberdade natural, caracterizada pela ausência de leis e ordenamentos formais reguladores. Quando da vigência desta liberdade, inexistente qualquer instância soberana julgadora dos indivíduos, isto é, todos julgam suas causas de acordo com seus próprios julgamentos. Não há juiz ou legislador soberano. A segunda forma de liberdade é aquela de tipo civil, que, com o advento do contrato, vê surgir artificialmente o Estado - que estabelece os limites necessários para se evitar que a ampla e geral liberdade de agir propicie guerras e conflitos entre os indivíduos.

No entanto, ao falar daquela liberdade desregulada, nosso autor não faz uma referência de caráter teórico ao pensamento lockeano, mas faz referência, antes, a Rousseau (especialmente). A ele, Silva Lisboa atribuiu a autoria e culpa do que ocorria na França: os "incendiários princípios do sofista de Genebra, escritor da obra a que se deu o título de *Contrato Social*, que ocasionou a Revolução Francesa, a qual tão caro pagou o seu delírio, armando-se para defendê-los" (Silva Lisboa, apud. Paim, 1968: 34 – itálicos no original). É constante em seus textos a consideração de que a Revolução acabou se voltando contra os seus idealizadores, tal qual teria acontecido com Rousseau. “Semelhante à Saturno da Mitologia, [o monstro da Revolução] devora os seus próprios filhos” (Id. Ibidem).

Temos, portanto, duas experiências opostas, duas formas diferentes de se conceber a liberdade. Estas formas, por sua vez, conduzem a diferentes modos de se experimentar a vida em conjunto, e caracterizam duas formas distintas de governo. De um lado, a França revolucionária, que, na obra de Lisboa, assim como nos

escritos de Burke, ganha centenas de qualificativos: tirânica, anárquica, republicana, assassina, regicida - o tom depreciativo é marcante, e deixa evidente que se trata de uma ácida repugnância a governos populares. Dentre os termos que enumeramos, dois aparecem recorrentemente. Nosso autor insiste em afirmar que a França experimenta um tipo de governo de um militarismo *tirânico* e opressor, ao mesmo tempo que a sociedade civil experimenta uma situação de plena *anarquia*. De outro lado, a experiência inglesa, que através de reformas no interior da monarquia, tem mantido a paz, a segurança, e promovido a riqueza e opulência da nação.

Um dos erros-chave, para ele, consistiria no ignorar que as sociedades detém uma Ordem Social imutável que distingue os indivíduos por uma condição que lhe é natural (Cairu, 1812: Parte I, XV). Isto é, não se trataria de uma opção humana factível viver em igualdade, dado ser próprio da sociedade a manutenção de um sistema de desigualdades. Assim, a Revolução Francesa teria mudado as peças, mas mantido a estrutura geral. Ao invés de extinguir a desigualdade, estabeleceu uma nova. Dessa vez, no entanto, sob o comando da turba.

Acerca do país continental, ele afirma:

a Nação Francesa lançou anátema sobre si mesma, e sobre os seus presumidos sabedores, que iludiram o mundo. Ela, depois de ser a vítima dos próprios erros, reconheceu a estultícia dos vagos princípios da liberdade e da igualdade, e não menos a impossibilidade de se governar tão vasto país como a França sob a forma republicana. Antecedentemente só tomaram a lição de seu louco Rousseau, e não do seu maior, e moderado Político, o célebre Autor do espírito das leis, que bem havia descrito a excelência da Constituição Monárquica mostrando ser a mais conveniente aos grandes Estados (Cairu, 1812, Apêndice: 5-6)

Com muita propriedade, Silva Lisboa já identificava a distância entre estes dois autores. Rousseau, de um lado, autor que afirma que o exercício ativo na vida de uma comunidade é condição necessária para a emancipação e liberdade individual. De outro, Montesquieu, que localizava mais nas instituições do governo a necessária adequação ao princípio da ordem social.

A chave para a interpretação da liberdade em sua relação com a escravidão no pensamento de Silva Lisboa reside na oposição que este faz entre a França e a

Inglaterra. Mais do que diferenças entre experiências revolucionárias, trata-se de profundas distinções que remetem a modos de civilização. Estes países, representantes de teorias e práticas que em seu seio se formaram, teriam escolhido formas distintas de enfrentamento do problema.

Nas suas *Observações sobre a franqueza do comércio* ele compara a forma com que a França e a Inglaterra formulavam e sustentavam leis acerca da liberdade de navegação nos mares, bem como suas práticas de comércio (Cairu, 2001: 114). Nos *Extractos econômicos e políticos de Edmund Burke* (Cairu, 1812), confronta a todo momento as distinções da filosofia e prática política destes mesmos dois países.

Decerto, a comparação entre aquelas experiências revolucionárias compôs verve forte da ideologia liberal de inícios do século XIX (Rocha, 2001), a qual caracterizava a Revolução de Julho a partir do período do Terror. Mas Silva Lisboa vai mais longe ao indicar a continuidade das escolhas francesas. Isto é, a Revolução figuraria como momento fundador (embora não-original, a considerar os excessos do absolutismo monárquico que a antecederam) de um processo que fez daquela nação o protótipo mesmo do despotismo e da expansão tirânica – cujos sintomas afetariam diretamente a vida política luso-brasileira.

Quanto às duas experiências, Rocha (2001) afirma que Silva Lisboa as diferenciava em termos de Revolução (para se referir à francesa) e Progresso (referindo-se à experiência industrial inglesa). Segundo ele, “seus textos revelam com uma clareza cristalina a opção por um deles: em todos os livros de Economia Política de Silva Lisboa encontra-se um ataque violento à Revolução Francesa, o que significa, em outras palavras, a condenação do autor à revolução e sua adesão à ideia de progresso” (Rocha, 2001: 45).

A Inglaterra teria se desenvolvido conforme os princípios da economia política, da franqueza do comércio. Foi através da industriiosidade de seu povo e da atenção a princípios liberais no trato com outras nações que se fortaleceu enquanto rica e opulenta. Este elogio do “modo de ser inglês”, serve até mesmo em sua justificação

dos ganhos que o comércio com esta nação traria ao império luso-brasileiro. Trata-se de uma troca que levaria a uma maior civilização do Brasil, uma vez que o contínuo intercâmbio levaria ao aprendizado de hábitos e aquisição de bens importados. “Se a franqueza do comércio com todas as nações é útil no Brasil, ela é imprescindível com os ingleses, por necessidade, interesse, política, e gratidão nacional” (Cairu, 2001: 75).

Mais sistematicamente, três seriam as conseqüências favoráveis ao Brasil de um contínuo comércio com os ingleses, para Silva Lisboa. Em primeiro lugar, o comércio permitiria dar saída aos gêneros produzidos; em segundo lugar, promoveria o crescimento da indústria nacional; e, em terceiro lugar, inspiraria nos brasileiros o estudo da língua e imitação do espírito público ingleses (Cairu, 2001: 86 – 87). O autor ainda se demoraria na justificação de que a entrada dos produtos ingleses no mercado brasileiro (conseqüência direta e desejada da abertura dos portos) não comprometeria a produção de artigos nacionais. Como bom leitor de Smith, Silva Lisboa afirmava que os países se adequariam às necessidades do mercado, tendo em vista, ainda, aquelas atividades e produtos fornecidos por seus países.

Diferentemente, a França, cujo império se expandia com as conquistas napoleônicas, adotava a violência como forma de contato com outras nações. Nunca é demais lembrar que a vinda da família real ao Brasil se deveu à investida de Napoleão sobre o território português. Assim, a França passa a ser caracterizada como de princípios de tirania e domínio sobre outros povos, rompendo com o chamado Direito da Gentes.

Sob o mesmo temor da experiência revolucionária, Silva Lisboa referia-se ao ocorrido na ilha de São Domingos, onde, liderados por Toussaint Louverture no final do século XVIII, os escravos ali tomaram o poder e realizaram a primeira e última “bem sucedida” revolução de escravos.

A catástrofe da Rainha das Antilhas [a ilha de São Domingos], e, por assim dizer, a Metamorfose das Ilhas de Sotavento em Nova Nigricia, contra o Sistema Cosmológico, e Demarcação dos habitantes da Terra, conforme declara o Apóstolo das Gentes nos Atos dos Apóstolos, são *Males*, que vão além de todo o cálculo, e que resultaram da fúria dos Entusiastas da

Revolução da França, os quais ordenaram, em momento de vertigem, na assembleia Nacional o Decreto da imediata liberdade dos escravos, bradando os *Arquitetos de Ruínas: Pereçam as Colônias, antes que pereçam os nossos Princípios* (Silva, apud. Monteiro, 2003: 352 – itálicos no original)

A ideia de catástrofe bem expressa a contraposição para com o horizonte que abre a economia política. De um lado, o desfecho conduz à violência, à perversão da ordem; de outro, ao progresso, à opulência e à civilização. É por isso que Silva Lisboa, embora afirme-se crítico da escravidão, não é capaz de formular a ela uma alternativa convincente. Para ele, os princípios da economia política, aliados a um abrandamento das condições de cativo, têm mais a acrescentar ao país do que o apego a valores de liberdade e igualdade. É o comércio franco, isto é, segundo princípios liberais de não protecionismo, ausência de monopólios, industriabilidade e equidade nas práticas de intercâmbio, que levaria o Brasil ao progresso

Adotando-se entre nós estes princípios liberais [entendidos como preços razoáveis no comércio], e práticos, a perspectiva futura de nossa felicidade é a mais esperançosa, e aprazível. Então poderemos dizer com o celebrado autor do Estabelecimentos dos Europeus nas Índias Ocidentais: quem secou, e fez florescentes, e rendosos estes campos alagadiços? Foi o comércio. Quem fundou estas cidades? Foi o comércio. Quem fez nascer, vestir, e civilizar estes povos? Todos os homens esclarecidos responderão: foi o comércio (Cairu, 2001: 73).

Vimos, mais acima, qual o tratamento que a economia política liberal clássica oferece ao problema da escravidão. Segundo esta abordagem, a escravidão é vista como improdutiva e financeiramente pouco viável; mas, diante da impossibilidade de se extingui-la, uma vez que o sistema de trabalho gira todo em torno de mãos escravas, há que se tornar o seu jugo o mais leve possível. Vimos também que nosso autor trata da liberdade enquanto um conceito pouco relacionado à igualdade, e que a tentativa (como o fez a França) de defendê-las conjuntamente leva à desordem civil, pois rompe aquelas barreiras e distinções sociais que seriam próprias da sociedade. É nesta chave que compreenderemos a relação que faz Silva Lisboa acerca da liberdade e da escravidão.

3.2.2. *Frei Caneca*

Silva Lisboa, em sua trajetória político-intelectual, fez frente e travou debates com diversas figuras públicas de seu tempo. Dentre elas, o frade pernambucano Joaquim do Amor Divino, o Frei Caneca. Como veremos, ele foi um expoente e ideólogo de movimentações políticas ocorridas em Pernambuco entre os anos de 1817 e 1824, ocupando um espaço muito distinto daquele de Silva Lisboa. Considerado por Raymundo Faoro (1994) como um liberal radical, isto é, quase à margem da “tradição forte” ou hegemônica do liberalismo, ele se opôs com veemência à centralização do poder imperial, bem como à continuidade do domínio português sobre o território brasileiro.

Nascido em Recife, no ano de 1779, Joaquim da Silva Rabelo não teve a mesma trajetória de estudos de Silva Lisboa. Aos 17 anos juntou-se à ordem carmelita, e, embora tenha tentado fazer seus estudos em Coimbra, foi no seu estado de origem que cursou a universidade. Graduou-se no Seminário de Olinda, onde logo depois (1803) se tornaria professor de geometria e retórica.

Intelectual de formação eclética (transitava com segurança entre Pufendorf, Rousseau, Locke, entre outros), sua trajetória de envolvimento em causas políticas tem, segundo seus biógrafos, um marco de início muito preciso, a Revolução Pernambucana de 1817 (Mello, 2001; Morel, 2000). Embora existam discordâncias quanto ao papel exercido pelo carmelita neste processo revolucionário, se atuou diretamente ou não, certo é que após o restabelecimento das forças imperiais na província, foi condenado a 4 anos de prisão. Quando do cumprimento da pena, em 1821, retornando a Pernambuco, passa a participar da vida pública como jornalista e crítico do domínio exercido pelo gabinete imperial. Ao longo de sua obra, vão se formando princípios claros que norteiam suas preocupações, e será a partir destas concepções que aqui exploraremos o pensamento político caneciano: o primeiro lampejo de um liberalismo radical no Brasil.

Silva Lisboa, como vimos, manteve-se muito próximo do poder monárquico-imperial. De Frei Caneca podemos dizer o oposto. Foi, inclusive, pela distância entre suas

ideias, de Caneca e de Cairu, que eles travaram calorosos debates em periódicos. O baiano escrevia no Rio de Janeiro, centro do poder imperial; o pernambucano publicava em Recife. Na seção anterior, exploramos com maior vagar os termos do liberalismo de Silva Lisboa a partir dos conceitos de revolução e de franqueza do comércio, o que já seria suficiente para indicarmos um contraste com o frade carmelita. Nos termos de Silva Lisboa, Caneca estava entre os revoltosos à Coroa, aqueles que optaram realizar na vida social e política ideais relacionados com a igualdade. No entanto, como veremos nesta seção, esta via interpretativa apresenta limites desconfortáveis. Em primeiro lugar, Caneca não vislumbrava um movimento de completa subversão e derrocada do regime monárquico luso-brasileiro. Este ponto é fundamental, pois indica que seus ideais guardavam lugar para a adaptação da estrutura política vigente, o que o levará a aceitar, dentro de determinadas condições, a manutenção de um império real, preterindo uma forma de governo republicana. Em segundo lugar, Caneca não preconizava um rompimento da província de Pernambuco com o império do Brasil, antes, defendia um maior grau de autonomia provincial, e, portanto, de limitação do poder central imperial. Considerando estas duas impropriedades no contraste dos autores, assumiremos as críticas do carmelita como melhor demarcadoras dos lugares político-intelectuais que ocuparam. Trataremos, assim, da crítica quanto à concentração dos poderes do governo nas mãos do gabinete imperial, condição que foi defendida pelo Visconde Cairu.

Na abordagem do pensamento político de Caneca, organizamos este texto na apreciação de três pontos. Começaremos tratando dos termos nos quais legitima a manutenção do poder monárquico sobre a noção de soberania popular. Para este autor, em primeiro lugar, a fonte de todo poder legítimo resta sobre o consenso popular. Seguiremos, então, sobre o segundo ponto abordado, que versa sobre os alcances e limites do poder monárquico constitucional, que, no Brasil, deveria estar adequado a uma estrutura federativa que primaria pela dispersão do poder. O carmelita considera que a concentração dos poderes de autoridade na Coroa, à revelia da soberania popular, faz dos cidadãos míseros escravos. Exploraremos neste momento as críticas do carmelita ao gabinete imperial. Igualmente, este passo

nos conduzirá para nossa preocupação central, a relação entre o pensamento liberal e a escravidão. Inicialmente, chegaremos a esse par de conceitos amparados em uma abordagem puramente nominalista. Isto é, ao tratar da relação entre rei e súditos, Caneca opta por usar o termo “escravidão”. Claramente o frade se refere a uma escravidão política – tópica que, como vimos, estava no centro das preocupações do republicanismo inglês. No entanto, muito marginalmente ele trata da “escravidão de negros”. Esta abordagem, de caráter semantizante, padece dos males do autor, o silêncio. Como veremos, sobre a escravidão dos negros, ele não chega a falar diretamente, o máximo que faz é sussurrar, fazer indicações passageiras, acerca da condição dos escravos.

Apesar de a Revolução Pernambucana de 1817 consistir em uma tentativa de estabelecimento de uma ordem republicana, e, portanto, de rompimento com a coroa portuguesa, Caneca demonstra consistentemente um endosso à causa real. Decerto que, muito diferente de Silva Lisboa, o frade carmelita demonstra apreço pela experiência francesa, chegando até mesmo a vislumbrar a possibilidade de superação da estrutura monárquica nacional. No entanto, o aspecto central a ser notado é que ele vislumbrava uma compatibilidade, e, mais do que isso, uma certa funcionalidade do poder monárquico na manutenção de uma ordem política livre. Esta adequação, cujo modelo pode ser remetido a Locke e Montesquieu, se daria através da adoção de uma carta constitucional que estabelecesse os termos e limites do poder real. Assim, uma monarquia, para Caneca, só pode propiciar uma ordem livre quando claramente regulada. Sua justificativa, conforme o trecho abaixo, segue a fórmula de Políbio acerca do governo misto.

Colocado entre a monarquia e o governo democrático, [o império constitucional] reúne em si as vantagens de uma e de outra forma, e repulsa para longe os males de ambas. Agrilhoa o despotismo, e estanca os furores do povo indiscreto e volúvel.

O imperador, podendo fazer todo o bem aos seus súditos, jamais causará mal algum, porque a Constituição com sábias leis fundamentais e cautelas prudentes tira ao imperador o meio de afrouxar a brida às suas paixões e exercitar a arbitrariedade.

É nesta hipótese que o homem vive em um completo gozo de todos os seus direitos naturais e sociais, exercita na sua maior plenidão o doce e inapreciável dom da liberdade, e, se acaso perde desta alguma porção, é porque a seu benefício outra igual porção perdem os seus concidadãos

(Caneca, Sermão de Aclamação de D. Pedro I, 2001: 117).

Pouco mais à frente,

Debaixo deste império constitucional, que abate o despotismo, ruína das ciências das artes, dos costumes, da razão, da liberdade, veremos o gênio brasileiro apresentar prodígios em todo o gênero (Caneca, Sermão de Aclamação de D. Pedro I, 2001: 118).

O texto citado, escrito em 1822, consistia em um literal sinal de boas-vindas ao recém aclamado imperador do Brasil. No entanto, Caneca exprime muito claramente aquela condição que assegura que o imperador não agirá como “déspota”, entregue às suas “paixões” e “arbitrariedades”: o império das leis.

Abordamos assim sua adesão ao formato monárquico constitucional, mas, cumpre dizer, o fizemos apenas em parte. Existe um segundo aspecto do endosso caneciano que está ainda por ser abordado: sua consideração acerca da origem do governo, aquela condição que confere sua legitimidade. Este ponto é fundamental pois nos ajuda a trilhar ainda mais os caminhos que o afastaram do liberalismo conservador de Silva Lisboa. Para o frade carmelita, todo poder político legítimo está necessariamente fundado no princípio da soberania popular. Caneca é um crítico da noção de que o rei ou imperador seja o representante de alguma divindade, e que de uma tal relação poderia se fundar a legitimidade de um governo⁴⁴. Para ele, a legitimidade de qualquer poder instituído deve remeter necessariamente à nação: “O poder soberano [...] está todo essencialmente na nação, e por comissão ou delegação nas Cortes soberanas [...]” (Caneca, Cartas de Pítia a Damão II, 2001: 206).

Da consideração da soberania popular, duas conseqüências decorrem. Em primeiro lugar, Caneca defende que D. Pedro I fora aclamado imperador por razões puramente circunstanciais. Assim como tinha sido ele, poderia ter sido aclamada

⁴⁴ O liberalismo inglês desde a sua origem rompeu com a tradição do poder divino dos reis. Particularmente, vemos este embate ter lugar entre John Locke e Robert Filmer. Todavia, não é esta a fonte intelectual da qual se alimentou Caneca. Locke substitui o direito divino dos reis por um contratualismo fundado na formação e controle de um governo através da observação dos direitos naturais dos contratantes. O frade carmelita tem formulações que o aproximam mais da tradição francesa e rousseauiana, cujas bases restam sobre a noção de soberania popular.

uma outra pessoa. Não havia no príncipe português qualquer precedência divina ou natural. Igualmente, esta consideração acerca da circunstancialidade do poder se estende também ao regime de governo adotado. Segundo o pernambucano, o formato monárquico teria sido apenas uma escolha entre as possíveis, considerando que mesmo a organização republicana teria sido uma escolha lícita. Em segundo lugar, o princípio da soberania popular define que a Carta Constitucional, o instrumento que em seu entender asseguraria a liberdade dos cidadãos, deveria ter como origem aquela entidade soberana, o povo. Chegamos, então, a um dos pontos que melhor definem o pensamento político de Frei Caneca em seu tempo, a defesa de que a Carta Constitucional devesse ser composta a partir do povo, e não da iniciativa do imperador.

Pouco após sua aclamação ao poder imperial, D. Pedro I convocou no Rio de Janeiro uma Constituinte no intuito de produzir a primeira carta constitucional de seu império. No entanto, pouco tempo depois, em novembro de 1823, dissolveria este grupo propondo ele mesmo apresentar um projeto dali a alguns meses. Seria apresentado, no início de 1824, o projeto de Constituição a ser referendado pelas províncias. Neste projeto, era vislumbrada, e que de fato veio a se institucionalizar, a formação de quatro poderes distintos: Executivo, Legislativo, Judiciário e Moderador. Ao colocar-se como capaz de vetar qualquer proposta ou lei advinda de outros poderes, o “defensor perpétuo” da nação cruzava uma linha crítica para Caneca. Pois, para ele, o poder do imperador tornava-se iliberal, despótico e autoritário. É neste momento que sua voz se levanta com força, contexto no qual devemos apreender seu pensamento radical. Ao outorgar um carta constitucional, o imperador rompia com o pacto social que o colocara no poder e o legitimava enquanto líder e chefe da nação, pois ignorava a soberania popular, isto é, a sua própria resignação frente à superioridade do poder que emanava do povo. Como se não bastasse, o teor do texto fazia dele um déspota, uma autoridade da qual não se podia resistir.

Associada à sua preocupação com a origem e os termos da carta constitucional, o carmelita considerava fundamental a adoção de uma estrutura federativa no país. Se suas grandes influências na formulação do princípio constitucional são Rousseau, de

um lado, e Locke e Montesquieu, de outro, decerto neste segundo aspecto fundante a influência do liberalismo estadunidense de verve federalista se faz onipresente. Caneca cita e discute os artigos federalistas (de Madison, Jay e Hamilton) recorrentemente, procurando ressaltar que ao poder imperial cabe um papel específico que deve ser controlado de forma a respeitar as liberdades das províncias.

Este aspecto é fundamental, pois nos conduz à consideração do último ponto do pensamento político do frade carmelita que abordaremos. O exercício arbitrário de um poder no interior do império marca uma condição política de senhorio e de escravidão. Percebemos isso quando o autor trata tanto do problema constitucional quanto do problema relativo à formação de um sistema federativo de províncias. Para ele, na falta destas condições⁴⁵, a nação não pode senão tornar-se um curral de ovelhas, sem vontade própria ou autonomia, fantoches nas mãos do imperador.

Vemos, assim, o principal sentido em que Caneca se utiliza do conceito de escravidão. Vale lembrar que foi com uma acepção semelhante que vimos Locke articular a ideia de escravidão política. Trata-se de pensar o indivíduo que, quando obrigado a seguir a vontade arbitrária de um governante, tendo assim como nula ou irrelevante a sua própria ação, encontra-se reduzido à condição de escravo.

[...] pois que não se determinando o que aceitará s. m. [sua majestade], pode s. m. rejeitar toda e qualquer Constituição, dizendo que não é digna de sua imperial aceitação; e eis todos iludidos e frustrados os trabalhos do soberano Congresso. E porque só s. m. é quem há de saber o que é digno da sua imperial aceitação, apresentar-nos-á o ministério uma coisa, que lá quiser, à feição de suas conveniências, para subscrevermos e obedecermos, realizando-se na nossa escravidão a fábula do cavalo, que, pedindo ao homem ajuda para vingar a injúria, ficou dele cavalgado (Caneca, Cartas de Pítia a Damão II, 2001: 208).

⁴⁵ Vale dizer, no entanto, que Caneca vislumbra o sistema federativo como necessidade própria do Brasil, a considerar a extensão de suas terras e diversidade de províncias. O constitucionalismo, no entanto, parece figurar como condição necessária de um bom governo, embora a composição de seus artigos e leis devam estar adequados a cada nação em especial. Sobre isso, ver, em especial o debate que travou acerca da necessidade de escrita de uma carta constitucional específica para o Brasil, rejeitando a cópia ou importação de leis estrangeiras (em Caneca, Cartas de Pítias a Damão V, 2001: 228-9). Afirma que a servidão e o despotismo são parte do espírito europeu, estando incrustados em constituições; e, além disso, reitera a necessidade de que o corpo e o espírito da Constituição devem ser genuinamente brasileiros.

As referências no texto caneciano para este tipo de escravidão são muito recorrentes, fazendo-nos crer que não se trata apenas de uma comparação ou metáfora, uma mera equivalência com o domínio de um senhor. O frade carmelita, mais do que isso, atribuía um sentido específico, contextual, para a ideia de escravidão.

O texto que melhor sintetiza ou agrupa estas preocupações é a sua consideração do projeto de Constituição apresentado por D. Pedro I, o *Voto sobre o juramento do projeto de Constituição oferecido por D. Pedro I* (Caneca, 2001). Neste texto o autor demonstra o seu desapeço pelo projeto que era então apreciado, indicando cuidadosamente seus pontos de discordância. Em especial, relembra o momento em que reunida, a assembleia local aprovou, com o seu apoio inclusive, a nomeação de D. Pedro I como imperador e perpétuo defensor da nação. Causava-lhe espanto que o espírito de liberdade presente na quebra de grilhões que os uniam à metrópole Portugal estivessem ora tão apagados.

Como agora podereis jurar uma carta constitucional, que não foi dada pela soberania da nação, que vos degrada da sociedade de um povo livre e brioso, para um valongo de escravos e curral de bestas de carga? Um projeto que destrói a vossa categoria no meio das nações livres do orbe? (Caneca, Voto sobre o juramento do projeto de Constituição oferecido por D. Pedro I, 2001: 565)

Vemos, assim, que também a escravidão política foi um tema premente na formação do liberalismo radical no Brasil. Por fim, resta-nos abordar como é tratado aquele sentido, digamos, mais convencional de escravidão.

Como vimos na seção anterior, Silva Lisboa rejeita a escravidão em um plano moral, mas se vê induzido a aceitá-la por duas considerações. Em primeiro lugar, trata-se, para ele, de uma instituição necessária às condições econômicas e sociais do Brasil. Em segundo lugar, as classes sociais, para ele, consistiam em formas de organizações naturais que acomodariam diferentes *espécies* (ou tipos) de indivíduos de forma positiva (isto é, funcional) para a sociedade. Trata-se, assim, de uma interpretação que tende a naturalizar e legitimar as desigualdades sociais, bem como a própria escravidão.

A apreensão de Frei Caneca acerca da escravidão é um tanto dúbia, no entanto. Foram pouquíssimas as vezes em que o carmelita se manifestou sobre o tema. Apesar de Pernambuco ainda ser uma importadora de escravos, ainda que decadente à época (cf. Mello, 2001: 61), a escravidão dos negros não foi sistematicamente abordada pelo autor (cf. M. S. Ribeiro, 2004). Ele nos legou apenas comentários esparsos. Utilizemos, então, este pouco material que nos resta.

Em primeiro lugar, ele parte de uma consideração semelhante à de Silva Lisboa no que concerne à existência de uma desigualdade natural nas sociedades. Em uma polêmica acerca de um regime democrático, Caneca afirma que mesmo “nas *democracias* puras há classes, há distinções nascidas da indústria e propriedade; e como estas classes são da natureza, não podem ser destruídas por nenhuma forma de governo, e nem jamais nestas relações podem os homens ser nivelados” (Caneca, Cartas de Pítias a Damão VII, 2001: 251). No entanto, cumpre notar que essa desigualdade não chega a legitimar uma ordem de domínio privado de uns sobre outros. Mais à frente (2001: 252) o autor irá notar que na democracia todos nascem livres, com igualdade de direitos perante a lei. Dessa forma, à medida que não encontramos no texto caneciano uma consideração semelhante à lockeana no que concerne à perda dos direitos naturais⁴⁶, e, portanto, daquela condição de igualdade natural, não podemos afirmar que ele esteja alinhado a Silva Lisboa.

Ademais, duas outras considerações devem ser feitas. Em primeiro lugar, Caneca preocupa-se em afastar a noção de que seria algum poder supremo a estabelecer o domínio entre um senhor e um escravo.

[...] quando se trata da escravidão [do negro], Deus manda *aos servos e escravos que obedeçam aos seus senhores temporais, com temor e tremor, na sinceridade de seus corações* [Carta de Paulo aos Efésios, 6:5]; com o que jamais se pode provar que Deus mande positivamente estabelecer a escravidão (Caneca, Cartas de Pítia a Damão, Sobre a pastoral do Cabido de Olinda, 2001: 185 – itálicos no original).

⁴⁶ Como é o caso dos escravos por direito, aqueles que seria, de acordo com Locke, conquistados segundo um princípio legal.

Decerto existe neste trecho uma preocupação de não se arrogar a escravidão do negro como uma instituição firmada e legítima segundo a ordem divina. O frade carmelita, profundo conhecedor dos textos sagrados de sua religião, procura isentar a divindade, atribuindo à escravidão um caráter eminentemente humano, circunstancial.

Ao atribuir à humanidade o estabelecimento dos laços de escravidão, Caneca os inscreve dentro de uma temporalidade particular, efêmera e passageira. Temos, acerca disso, um breve e despretensioso testemunho seu em que já vislumbrava o fim do domínio escravo. Em polêmica com Lopes Gama, redator de um periódico de sua época, o frade apontava a pompa e espírito de nobreza com que seu contendor defendia a inclusão de princípios aristocráticos na Constituição brasileira. O texto segue da seguinte forma:

Logo virá o tempo em que o Brasil verá ressurgir de cada caluje [isto é, cabana] fidalgos de primeira ordem, que hão de pôr engasgado o redator para os atender nas legislaturas seguintes.

Hoje é a maior infâmia e indignidade ter um cidadão no seu vigésimo avô uma sutil porção do sangue africano, como já o foi dos caboclos, e de ordinário o que tem maior dose a regurgita sobre os outros: quando se destruir a escravidão dos africanos, muita gente terá de provar que descende do rei de *Congo*, duques de *Benguela*, e sobas de *Luanda*; e o redator [seu contendor] há de ver-se com água pela barba para acomodar este novos fidalgarrões.

Não lhe quero estar na pele (Caneca, Cartas de Pítias a Damão VII, 2001: 255 – itálicos no original).

Curiosamente, Joaquim do Amor Divino Caneca, descendente direto de portugueses, tinha uma trisavó (que, embora seja um parentesco relativamente longínquo, está significativamente mais próximo que a vigésima geração, a qual jocosamente alude no trecho acima) cuja origem era incerta, mas que sabia ser de gentios – seja índia, seja africana.

Caneca foi o grande expoente do princípio do liberalismo radical no Brasil⁴⁷. A diversidade de sua influências intelectuais marcaram-no com um autor quase no transbordar e exceder a margem da tradição liberal. É dessa forma que procuramos

⁴⁷ Corrente que, à mesma época, tinha ainda no político e publicista baiano Cipriano Barata uma fonte irradiadora (Melo, 2004; Faoro, 1994).

marcar a sua recepção e utilização do conceito de soberania popular, até então estrangeira ao pensamento liberal. Todavia, a sua não articulação íntima com a ideia de igualdade (presente, mas sem grande foco, em sua obra) impediu que rompesse o silêncio dos sussurros acerca da escravidão dos negros. O abolicionismo, assim, não viria se formar junto ao liberalismo radical. Para o frade carmelita, a liberdade almejada frente ao poder imperial não dizia respeito aos escravos africanos, mas aos cidadãos que assistiam à formação de um governo despótico e iliberal. Os termos de sua defesa, como vimos, passam pela mobilização em favor de uma carta constitucional cuja origem estivesse marcada por termos e valores da entidade cuja soberania é indivisível e inalienável, o povo.

A atuação intelectual e política do carmelita foi interrompida em 1825. Acalorado defensor de sua província e dos cidadãos de sua terra, Frei Caneca foi executado por uma junta de soldados logo após uma frustrada tentativa de enforcamento – a pena de morte mais branda concedida aos culpados de sedição e rebelião ao império, a mais comum era o esquartejamento. Tratando-se de uma figura religiosa célebre, os carrascos encarregados da execução se recusaram a dar seguimento à cerimônia. Sendo assim, uma morte alternativa foi definida. Joaquim do Amor Divino recebeu a morte dos militares, foi fuzilado.

3.2.3. *Bernardo Vasconcelos*

Bernardo Pereira de Vasconcelos foi um político mineiro cuja ação política esteve concentrada entre os anos de 1826 e 1850. Deputado geral na primeira legislatura da corte, Vasconcelos foi uma figura muito importante e representativa do seu tempo, consistindo em um autor e político chave para compreendermos tanto o liberalismo característico do Primeiro Reinado, quanto o movimento que por ele formado capitaneado a partir do ano de 1834, o regressismo. Vasconcelos viveu e atuou intensamente quando do fortalecimento do Estado nacional.

Nascido em Vila Rica, ano de 1795, filho de um advogado e político local ilustre, Vasconcelos teve um ambiente familiar ilustrado. Seu pai, Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcelos, formou-se em Leis na universidade de Coimbra, exerceu advocacia em Vila Rica, vindo a ser, ainda, procurador da Fazenda e juiz criminal no Rio de Janeiro (Carvalho, 1999). Quando de sua infância, Bernardo Vasconcelos viu sua casa ser freqüentada por pessoas ilustradas, tal qual os inconfidentes Tomás Antônio Gonzaga, que foi, inclusive, padrinho de casamento de seus pais, e Cláudio Manoel da Costa. Amizades que levaram o pai a ser investigado quando dos acontecimentos de 1789.

Vasconcelos fez seus estudos em Coimbra. Seguindo a formação do pai, foi a partir do ano de 1826 que se envolveu diretamente com atividades políticas. O seu legado intelectual está registrado nas Atas das sessões dos órgãos que compôs, nos artigos de jornais que escreveu, bem como na carta que enviou aos seus eleitores mineiros – a Carta aos eleitores da província de Minas Gerais (Vasconcelos, 1999 – doravante, apenas Carta), primeira “prestação de contas” congênere oferecida por um político brasileiro (Sousa, 1957).

No que concerne às influências intelectuais e políticas de Vasconcelos, um grande obstáculo colocado é a ausência de referências feitas pelo político. Em seus textos e discursos, são muito escassas as menções, sejam de apoio ou críticas, a autores ou pensadores. Embora possamos perceber que sua formação se deu em estreita proximidade à tradição liberal européia, os limites de nossa asserção são estabelecidos pela ausência de referências diretas. No entanto, alguns dos temas e lugares-comuns daquela tradição reverberaram nas falas e escritos do político mineiro. Tendo em mente a exploração do liberalismo desenvolvido por ele, observaremos dois dos sentidos em que emprega a ideia de liberdade. O primeiro de acepção econômica, que já vimos ter muita força no pensamento de Silva Lisboa; o segundo, concernente à relação entre os poderes instituídos, que guarda apenas uma vaga lembrança da análise que fizemos logo acima ao tratar do pensamento caneciano. Tendo firmado estas duas abordagens, faremos então o trajeto de sua apreensão da escravidão no Brasil. Teremos também dois momentos, que, na

verdade, correspondem a dois momentos muito marcados na trajetória político-intelectual de Vasconcelos. Em um primeiro momento trataremos da crítica moral de verve humanitária que tece àquela instituição secular. Veremos que seus termos críticos superam os limites da abordagem de Silva Lisboa. Em um segundo, aquele que corresponde ao momento “regressista” da trajetória de Vasconcelos. Neste passo, acompanharemos a crítica que o político tece à pressão e perseguição inglesa ao comércio de escravos, vindo a defender a necessidade de manutenção do trabalho cativo para a economia nacional.

Seguiremos, então, abordando o tema da liberdade na obra de Bernardo Vasconcelos. O primeiro sentido que abordamos é aquele expresso no capítulo VIII da Carta, intitulado Leis sobre a Indústria. O título já denota a preocupação principal do autor, a liberdade no que concerne à relação do Estado com a indústria e o comércio. O tom do texto pode ser muito bem resumido no seguinte trecho.

Os governos não tem autoridade para se ingerirem ativa e diretamente em negócios de indústria, esta não precisa de outra direção que a do interesse particular, sempre mais inteligente, mais ativo e vigilante que a autoridade. Quando há liberdade, a produção é sempre a mais interessante à nação; as exigências dos compradores a determinam (Vasconcelos, Carta, 1999: 89).

O pensamento de Vasconcelos toma aqui feições claras do liberalismo nascente, estando consoante, apesar da ausência de referências, com aqueles princípios que vimos afirmados por Silva Lisboa ao tratar da franqueza do comércio. Trata-se da consideração de que a interferência do Estado na economia produtiva é desnecessária e, na verdade, desinteressante para a riqueza da nação. O interesse privado, entenda-se com isso a iniciativa de comerciantes e industriais, é suficientemente mais eficaz e melhor direcionado para suprir as necessidades existentes.

É com esta justificativa que o político apresenta a seus conterrâneos as leis criadas e referendadas na assembleia geral da corte, instância na qual era representante. Dentre as legislações, menciona a supressão de regulamentações e da necessidade de licenças estatais para o exercício de diversas funções na economia. Cita a então reconhecida liberdade para se construir engenhos de açúcar em terras privadas, tal

qual a liberdade para o corte e estabelecimento de preços de carnes. Para ele, tratava-se de superar o despotismo do controle estatal para uma condição de liberdade.

Esta liberdade, segundo ele, seria alcançada através de uma simples preocupação por parte do Estado, a guarda dos direitos reconhecidos pela Constituição. Sem esta garantia, viver-se-ia sob o despotismo, e não sob liberdade. Esta oposição, que já sabemos não ser novidade no horizonte político da época, tem um lugar importante na reflexão do autor. Para Vasconcelos, é apenas com a vigência dos direitos e princípios constitucionais que se pode viver em liberdade. Em termos distintos, na ausência do radicalismo caneciano, o político mineiro é uma voz importante para compreendermos a entrada do pensamento constitucionalista no Brasil.

O de que os povos precisam, é de que se lhes guardem as garantias constitucionais; que as autoridades os não vexem, que os não espoliem, que se lhe não arranquem seus filhos para com eles se fazerem longínquas guerras: isto, *só isto*, reclama a indústria (Vasconcelos, Carta, 1999: 89 – itálico nosso).

Temos, assim, delineados os primeiros matizes da ideia de liberdade conforme uma acepção econômica no pensamento de Bernardo Vasconcelos. Observamos a condição e função dada ao Estado a partir da consideração da liberdade da indústria, a conservação dos princípios constitucionais. Para Otávio Tarquínio de Sousa (1957), esta é grande contribuição de Bernardo Vasconcelos, a adesão ao governo constitucional.

Seu constitucionalismo, no entanto, é distinto do caneciano. Como vimos, o frade carmelita tinha o princípio da soberania popular como próprio da fundação política de um povo. Tal consideração não encontraremos em Bernardo Vasconcelos. Diferentemente, deposita nas instituições as suas aspirações – o que nos remete, na tradição liberal, a Montesquieu. E sua crença no potencial liberal da Constituição é tal que nas críticas que elabora aos excessos do poder monárquico ele nem ao menos menciona criticamente o fato de que a origem do texto constitucional de 1824 seja a pena e tinta do próprio imperador, após ter dissolvido a comissão constituinte dois anos antes. Existe, assim, uma clara adesão de Vasconcelos não apenas à

monarquia constitucional, mas também a uma ideia de estabilidade e perfectibilidade institucional que independe da base social que forma o pacto (constitucional).

Há que se insistir neste ponto, e o faremos através da exploração daquela que, para Vasconcelos, é a principal ameaça à liberdade, o despotismo. Para o político mineiro, o despotismo consiste na arbitrariedade da ação que invade um direito alheio. Percebemos esta oposição entre liberdade e despotismo em dois momentos do trabalho do autor. Em um primeiro, ao tratar de mudanças nas leis que regiam o direito civil brasileiro. Segundo ele, antes das reformas de que prestava contas aos seus eleitores, já

não era mais respeitada pelo governo despótico a liberdade e segurança pessoal. O cidadão era preso ou solto a arbítrio dos mandões [...]. As leis atuais foram muito pródigas em marcar os casos de prisão, devendo por conseguinte formar-se nova lei, em que, quanto possível fosse, se harmonizasse a segurança pública com a liberdade e segurança individual (Vasconcelos, Carta, 1999: 95-6).

Em um segundo momento, quando se refere à relação entre o imperador e o poder legislativo. Tanto no que concerne ao exercício da autoridade imperial quanto nos seus direitos reconhecidos referentes ao uso da riqueza nacional (cf. capítulo XXII da Carta, que versa sobre o custeio com recursos públicos dos gastos da família imperial), os limites, para o autor, entre o despotismo e a liberdade estão nos parâmetros estabelecidos pela Constituição. Ao tratar dos recursos que devem ser fornecidos à família real a partir dos cofres públicos (Id. Ibidem), Vasconcelos é muito preciso ao apontar que são os princípios manifestos no documento de 1824 que asseguram a distância entre a utilidade e a impropriedade dos gastos frente à nação. Nesse sentido, não hesita em apontar os limites do poder imperial. Semelhantemente, ao se referir à abdicação do trono por D. Pedro I, considerava que este evento marcava a vitória da resistência à opressão de um poder exorbitante. Todavia, reforça que a opressão não era característica do regime monárquico, tampouco da dinastia dos Alcântara. Assim, protege a forma de governo, tal qual a continuidade da família imperial no poder. Para ele, a abdicação, que considerava uma revolução,

nem teve intuito de subverter as instituições constitucionais e mudar a

dinastia, nem o de consagrar a violência e proclamar a anarquia; usou sim do incontestável direito de resistência à opressão, e quis popularizar a monarquia, arredando-se dela os abusos e os erros que a haviam tornado pesada aos povos, a fim de reconciliá-la com os princípios da verdadeira liberdade (Vasconcelos, Exposição dos princípios do Ministério da Regência, 1999: 201).

Como já dissemos, a partir do ano de 1932, Vasconcelos passou a ser figura central do movimento regressista. Dizia ele que já era passado o tempo em que se devia lutar pela limitação do poder. Depois de anos fazendo frente ao despotismo, receava que a autoridade do Estado se dissolvesse por completo. Para ele, neste segundo momento, a principal necessidade de ação era evitar a anarquia através do reforço da autoridade. Seu discurso, recorrentemente citado por historiadores, segue da seguinte forma:

“Fui liberal; então a liberdade era nova no país, estava nas aspirações de todos, mas não nas leis, não nas ideias práticas; fui liberal. Hoje, porém, é diverso o aspecto da sociedade: os princípios democráticos tudo ganharam, e muito comprometeram; a sociedade, que então corria risco pelo poder, corre risco pela desorganização e pela anarquia. Como então quis, quero hoje servi-la, quero salvá-la; por isso sou regressista. Não sou trãsfuga, não abandonei a causa que defendo, no dia de seus perigos, de sua fraqueza; deixo-a no dia em que tão seguro é o seu triunfo que até o excesso a compromete.” (Vasconcelos, apud Carvalho, 1999: 9).

Nos idos da década de 1830, recai no discurso de Vasconcelos uma maior preocupação com o tema da ordem, e menor com o progresso. No que concerne ao nosso trabalho, no entanto, é a primeira fase da atuação política e intelectual do mineiro que nos interessa. E será ainda neste período que antecede o movimento regressista que ele se pronunciará repetidas vezes acerca da escravidão. Este será nosso objeto no decorrer do texto.

Tal qual sua trajetória política perante o tema da liberdade, também frente à escravidão Vasconcelos tem uma clara ruptura. Como veremos, o primeiro registro que temos de uma fala sua acerca daquela instituição é terminantemente de uma postura crítica. Ele mostrava-se abertamente contra o tráfico. Todavia, poucos meses depois deste discurso, já no final do ano de 1827, a sua postura não poderia ser mais distinta. Ele fazia uma defesa igualmente aberta da manutenção do tráfico de escravos. Dizia ser uma condição necessária para o desenvolvimento do país.

Começamos por analisar o primeiro discurso de referência. Em julho de 1827, perante a Câmara dos deputados, na corte, Vasconcelos critica tanto a escravidão quanto o tráfico de escravos - embora seja importante salientar que o texto guarda certa tensão. Por vezes, o autor sugere a abolição do tráfico como medida algo suficiente, posto que este *comércio* seria um traço vergonhoso para o país frente aos outros países. Em outros momentos do texto, Vasconcelos endereça a própria escravidão - que é concebida como uma forma de despotismo inscrito nos domicílios particulares. Cumpre notar, no entanto, que o contexto do discurso colocava no centro da polêmica apenas o tráfico dos escravos. Discutia-se, então, um tratado com a Inglaterra que visava justamente a supressão do comércio negreiro. Não podemos, no entanto, deixar de apontar as críticas feitas à instituição em si.

Dois são os pontos que nos chamam atenção no texto.

Em primeiro lugar, e talvez aquele que pode ter causado um grande impacto entre os ouvintes, é o reconhecimento de uma condição comum de humanidade entre escravos e senhores. Não existe no texto qualquer menção a uma condição natural de inferioridade. Pelo contrário, afirma os negros escravos como semelhantes⁴⁸, sendo esta a base da sua argumentação. A consideração de uma condição comum, assim, sustenta sua crítica à escravidão. Até então, salvo o estilo e forma mais agressiva, não vemos novidade. Ainda há pouco tratamos da mesma crítica humanitária que fez Silva Lisboa. Todavia, onde o Visconde de Cairu parou, Vasconcelos seguiu.

Chegamos ao segundo ponto. Trata-se da consideração de que a utilidade do trabalho escravo, quer ele seja mais produtivo ou improdutivo que o trabalho livre, não é suficiente para torná-lo desejável. “O útil e o justo devem ser sempre inseparáveis” (Vasconcelos, 1999: 53). Esta consideração não fez Silva Lisboa. Pelo contrário, rejeitou a perspectiva humanitária para se orientar por uma perspectiva puramente econômica. Neste aspecto, Vasconcelos se afasta também daquela

⁴⁸ Este aspecto é muito importante pois nos servirá, mais à frente, de contraste. Já mais no fim do século XIX as teorias de desigualdade entre raças humanas (que tiveram como precursor moderno o conde Arthur de Gobineau) foram responsáveis tanto por um fortalecimento de defesas da escravidão quanto por inconsistências no discurso abolicionista.

tradição inglesa que deu sustentação ao liberalismo de sua época, o utilitarismo. Como vimos no capítulo anterior, era fundante desta matriz a ideia de que a utilidade geral (entendida como a felicidade do maior número, para Bentham) é o critério primeiro e definitivo para a justiça de uma medida. O político mineiro, neste momento de sua atuação, faz uma afirmação bem distinta. Ele condiciona a perseguição da utilidade pela atenção à justiça, dando à última uma sustentação e força própria.

Sua crítica da escravidão e do comércio de escravos ainda segue em frente. Para Vasconcelos, em uma afirmação igualmente contundente, a luta contra a escravidão é parte necessária da luta pela liberdade. E, ao fazê-lo, mobiliza experiências históricas que vimos ser duramente criticadas por Silva Lisboa.

E como seremos constitucionais, como guardaremos as fórmulas protetoras das liberdades públicas, se no recinto de nosso domicílio exercemos o mais absoluto despotismo? Ah! Senhores, imitemos os estados americanos; mudemos de conduta a respeito dos africanos em tudo nossos semelhantes, como provam os haitianos (Vasconcelos, 1999: 54).

Vasconcelos cita Seyès, afirmando que liberdade e justiça devem andar igualmente juntos. Este autor foi uma importante referência do processo revolucionário francês de 1789. Ademais, o político mineiro ainda faz uma referência à experiência da “rainha das Antilhas” (como se referia Silva Lisboa à ilha) como indicativa da semelhança e compartilhamento de humanidade. Trata-se de dois apontamentos bem distintos daqueles que fizera Silva Lisboa, como vimos antes. Este autor se referia ao processo revolucionário francês e haitiano como exemplares da própria degradação da humanidade. Tanto é, devemos lembrar, que sequer se refere à França como um país, mas como uma facção (Silva Lisboa, 1812).

Apesar do tom de confronto que permeia o discurso, o desfecho do texto é decerto seu anti-clímax. Por fim, Vasconcelos manifesta a opinião de que a assembleia não deve votar a adesão ou não do acordo com a Inglaterra. Segundo ele, a ausência da assinatura do ministério inglês tornava inválida qualquer ação por parte desta instituição brasileira. Sendo assim, sugere que o documento volte para as instâncias competentes.

Este discurso é decerto pouco representativo da postura que assumirá o político mineiro posteriormente. José Murilo de Carvalho chega a sugerir que talvez se tratasse, na verdade, de mais uma das falas irônicas pelas quais ficou famoso o autor (Carvalho, 1999: 19), tamanha a distância entre as ideias que veio professar pouco mais de um ano depois. Diria, então, que ao pressionar países pelo fim do tráfico dos escravos, a Inglaterra estava a defender motivos puramente econômicos, visando a expansão de seu mercado. Da mesma forma, segundo ele, deveria agir o Brasil, protegendo sua economia, que certamente viria ruir caso fosse proibido o comércio de escravos⁴⁹.

Neste segundo momento, ou melhor, passado esse lampejo inicial de confronto à escravidão, a tônica do discurso de Vasconcelos é de que a abolição do tráfico só traria males ao país, inclusive conduzindo-o a “tendências barbarizadoras”, uma vez que seriam os africanos grandes contribuintes para a civilização do Brasil (Vasconcelos, 1999: 1843). Acerca de tais efeitos culturais, que, na verdade, soam mais a sarcasmo, o autor não desenvolve os seus termos. As conseqüências econômicas são certamente aquelas em que mais se demora. Para ele, o país não seria mais capaz de fazer frente à concorrência internacional do açúcar caso abolisse o tráfico dos africanos.

Esta é, a bem da verdade, a forma com que o político mineiro mais aborda o tema. A primeira abordagem é de tal forma pouco representativa de sua obra que um de seus intérpretes, o historiador Otávio Tarquínio de Sousa, chega a afirmar, “Vasconcelos não se deixou *nunca* impressionar pelo aspecto emocional ou mesmo generoso dos que combatiam o comércio negreiro, convicto de que sem o braço cativo o trabalho sofreria funestas perturbações, e chegaria a proclamar que a África civilizava o Brasil com os escravos que lhe fornecia” (Sousa, 1957: 168 – itálico nosso)⁵⁰.

⁴⁹ Tal asserção encontra duas críticas no discurso anterior. Em primeiro lugar, a ideia de que justiça e utilidade devem sempre andar juntas, uma não deve se curvar perante a outra. Em segundo lugar, Vasconcelos lança mão de análise de economistas para afirmar que mesmo que o comércio e a indústria sofram, rapidamente a mão de obra livre substituiria a cativa e o desenvolvimento nacional receberia um novo impulso.

⁵⁰ De nossa parte, não assumimos a oposição entre as categorias de *razão* e *emoção*, tal qual

Por fim, Bernardo Pereira de Vasconcelos parece-nos um autor muito representativo do liberalismo de seu tempo. Suas preocupações com a liberdade permeiam tanto a defesa de direito individuais quanto a preservação e respeito das instituições, e, em especial, da própria Constituição. Como dissemos, ele parece reverberar alguns dos princípios que já abordamos ao tratar de Silva Lisboa, distanciando-se mais do pensamento caneciano – especialmente na rejeição da soberania popular, valor fundamental para o pernambucano. Dessa forma, como havia alertado Alfredo Bosi (1993) ao tratar deste período histórico, a ideia de liberdade refere-se à escravidão apenas na defesa da soberania do país frente às investidas dos abolicionistas ingleses.

A instituição da escravidão, em Vasconcelos, recebe um tratamento semelhante ao de Silva Lisboa, em que os valores humanitários (característicos do discurso de 1827) são preteridos em favor do que seria o mais apropriado para a economia e desenvolvimento do país no panorama internacional.

3.2.4. Joaquim Nabuco

Nascido em Recife, em 1849, Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo foi a grande personagem política e intelectual do movimento abolicionista brasileiro. Autor prolífico e de palavras afiadas, Joaquim Nabuco é um pensador liberal de orientação distinta quando comparado com aqueles que já tratamos neste capítulo. Ele tem como ponto central de sua atuação política uma frontal crítica à continuidade legal da escravidão no país. Para ele, e este ponto nos será central, reformas graduais não são suficientes para romper com o legado social do regime escravista. Uma defesa da liberdade, que, como veremos, é articulada em termos de uma

sugere a citação. Como abordado mais acima, preferimos tratar em termos de valores humanitários em oposição a valores econômicos. Esta segunda classificação não substitui a primeira, pura e simplesmente. Na verdade, recoloca o problema em termos dos valores que estão em jogo, e não das faculdades humanas mobilizadas como razão e emoção – ou qualidades, virtudes e vícios: como generosidade e egoísmo.

emancipação social, deve ter como passo primeiro a abolição da escravidão, à qual deve se seguir um longo e extenso enfrentamento de seus efeitos. Observamos, assim, uma ruptura histórica semelhante àquela que descrita no liberalismo inglês, que teve como protagonista John Stuart Mill. Antes dele, o liberalismo inglês forneceu bases intelectuais legitimatórias da escravidão. Tratando, portanto, da abordagem desta instituição como referência, vemos nascer um “novo liberalismo” tanto lá como cá.

Trataremos daquela que foi a principal obra de Joaquim Nabuco, bem como a principal peça intelectual produzida no interior do movimento pela emancipação dos escravos no Brasil, o Abolicionismo (1883). Escrita no exílio, em Londres, este curto texto procura delinear os termos e alcances deste movimento no Brasil: o seu objeto, princípios e sentido histórico. Será na análise destes aspectos que interpretaremos o liberalismo de Nabuco.

Na qualificação daquela ruptura que indicamos ter sido protagonizada por Joaquim Nabuco, cumpre indicar que esta não era sua proposta pessoal. Ele não pretendia refundar o liberalismo no Brasil. Antes, procurou expandir uma determinada atitude acerca deste país, de suas riquezas e população. Portanto, sua finalidade era mais ampla, não direcionada a segmentos específico do cenário intelectual da época. Segundo a sua própria indicação, se uma preocupação central tiver permeado seu pensamento e obra, decerto que o foi a abolição⁵¹, ou melhor, a emancipação. Objetivo que, como veremos, tem a abolição da escravidão como etapa inicial, mas não suficiente, para o problema da servidão no Brasil.

Tratando deste processo que tem como passo primeiro a extinção do trabalho escravo, lançamos mão de uma consideração da trajetória histórica não apenas da emancipação, mas também do movimento abolicionista. Assim começaremos a exposição do pensamento de Nabuco, através da sua leitura do processo histórico de emancipação dos escravos no Brasil, consideração crucial para a definição dos objetivos do movimento abolicionista nesse país.

⁵¹ Em sua autobiografia (intitulada *Minha Formação*), afirma Nabuco: “A abolição no Brasil me interessou mais do que todos os outros fatos de que fui contemporâneo” (1998: 54).

Para o autor pernambucano, a civilização descrevia à sua época um trajeto histórico rumo a uma ampla vigência das liberdades individuais no interior das sociedades (Nabuco, 2002: 28)⁵². No Brasil, tal qual nas demais nações escravistas, este movimento seria particularmente visível na tendência à abolição do trabalho escravo. Enquanto na primeira metade de seu século, o século XIX, esta instituição não teria recebido críticas frontais e definitivas, reinando um certo acordo quanto à legitimidade deste tipo de domínio, já no decorrer da história a tendência de emancipação dos cativos seria evidente.

Profundo observador da política nacional, Nabuco recolhe do processo gradual de abolição as evidências para a contextualização do movimento abolicionista. Primeiro veio a lei de 1831 tornando ilícito o tráfico de escravos, que, não à toa, foi capitaneada pela Inglaterra – nação amadurecida e civilizada aos seus olhos. Apesar de seus efeitos sociais nulos, a lei foi o prenúncio de um processo. A ela se seguiu a lei de 1850, eficiente na extinção daquele comércio internacional. Em seguida, a lei de 1871, que, segundo o autor, foi o bloqueio moral da escravidão no Brasil, um passo de gigante (Nabuco, 2002: 60). Esta última, a Lei Rio Branco, vale lembrar, libertava todos os filhos de escravos nascidos a partir de então. Mais precisamente, deixava-os sob a tutela dos senhores de seus pais até que completassem 21 anos, quando experimentariam enfim a liberdade do cativo. Aos seus pais, este continuaria indefinidamente.

Consistindo o movimento da história em um processo irreversível, a liberdade ampla e geral seria uma certeza, era apenas uma questão de tempo. Como o autor mesmo diz, a causa da abolição já estava vencida (Nabuco, 2002: 39). Embora lutar contra o caminho da civilização fosse uma luta perdida, Nabuco estava ciente dos obstáculos que a sociedade de seu tempo colocava à realização da emancipação dos escravos. Obstáculos que, inclusive, faziam postergar no país a manutenção do cativo. Apesar de vislumbrar um prazo certo para a extinção da escravidão, este autor preocupava-se com os efeitos deste regime de trabalho e da configuração que lhe

⁵² A ausência de referências diretas à Tocqueville quase incomoda o leitor, parcialmente satisfeito com citações e comentário à Stuart Mill.

era resultante.

A lei de 1871 deixava uma expectativa, a de que em vinte ou trinta anos a mortalidade nas senzalas desse conta da extinção da escravidão. Para ele, esse era o contexto ideológico do movimento abolicionista no Brasil. É justamente a essa conformação e resignação diante do prazo de validade da escravidão que ele procura se opor. O Abolicionismo foi escrito justamente no intuito de afirmar que a abolição não pode esperar. “Por que não esperais esses vinte anos?’ é a pergunta que nos fazem [...]. Este livro todo é uma resposta àquela pergunta. Vinte anos mais de escravidão, é a morte do país.” (Nabuco, 2002: 132).

Seguiremos, então, na avaliação de quais são os efeitos da escravidão para o país – aqueles que, para o autor, representam a morte da nação. Teremos, então, não apenas compreendido a tônica da abordagem do pensador pernambucano acerca da escravidão, mas também preparado o terreno para a consideração daquela condição que para ele é antitética à escravidão, a liberdade.

A escravidão, para Joaquim Nabuco, não consiste em uma instituição de alcance estritamente privado. Diferente do que vimos ter lugar no pensamento de Thomas Hobbes e John Locke, onde ela em nada diz respeito à política, ele considera que a condição do cativo tem amarras que vão para muito além do espaço doméstico. Assim, em seus termos, é redutora a percepção de que a escravidão configure apenas um regime particular de trabalho ou domínio. Com Nabuco, observamos a escravidão como um sistema que envolve todas as áreas da sociedade, estendendo-se à política, à economia, ao mundo do trabalho e à nacionalidade. Para ele, à forma de um Midas às avessas, tudo que pela escravidão é tocado, corrompe-se.

Três capítulos do Abolicionismo são dedicados à análise dos efeitos do regime de servidão no Brasil, e será especialmente na consideração destes capítulos que nos aproximaremos de qual a apreensão de Nabuco acerca da escravidão. Todavia, ao invés de seguir o roteiro de apresentação do autor, apontando os diversos efeitos

deste sistema, enfatizaremos apenas aqueles pontos que nos são caros para a sua caracterização da escravidão enquanto causa primeira do servilismo nacional.

No primeiro dos três capítulos citados, o autor considera aqueles que seriam os efeitos do cativo sobre a nacionalidade. Seu principal objetivo é caracterizar a medida em que o caráter do brasileiro padece de males advindos da introdução do “elemento servil” no país. Acerca disso, aquele que o autor enumera como o primeiro efeito, já apresenta o tom do capítulo. “Temos aí o primeiro efeito sobre a população: o cruzamento dos caracteres da raça negra com os da branca, tais como se apresentam na escravidão; a mistura da degradação servil de uma com a imperiosidade brutal da outra” (Nabuco, 2002: 94).

Em primeiro lugar, vale salientar a existência de uma consideração de cunho racial-naturalista. Sob este enfoque, Nabuco explora a medida em que a presença de uma raça humana inferior, a africana, traria malefícios para a nação. A utilização da tese que tem origem nos trabalhos do conde Arthur de Gobineau, no entanto, não se deu sem adaptações. Diferente da conclusão que este último chega acerca da degenerescência inerente a todo processo de miscigenação entre raças, Nabuco vislumbrava um processo de aperfeiçoamento das raças inferiores— portanto, sem abandonar o princípio de uma hierarquização de grupos raciais. Cumpre notar, todavia, que o próprio texto do autor expressa tensões não resolvidas e ressalvas quanto à medida que deve-se atribuir à raça a suposta inferioridade da constituição intelectual e moral da nação.

Nabuco afirma que “muitas das influências da escravidão podem ser atribuídas à raça negra, ao seu desenvolvimento mental atrasado, aos seus instintos bárbaros ainda, às suas superstições grosseiras” (Nabuco, 2002: 98). Chegava ainda a sugerir que a imigração de chineses (ou *chins*, como ele se referia) para o país aprofundaria o problema moral nacional (Id. *Ibidem*: 154). Todavia, não é longo o alcance de suas proposições, pois ele vislumbra que sob condições diferentes, o sangue superior poderia elevar o sangue inferior. Sem contradizer a hierarquia racial, afirma, de um lado, que a miscigenação que se observa no Brasil, diferente

da segregação norte-americana, tinha marcado uma condição favorável para o desenvolvimento nessas terras. Ademais, e o que é ainda mais importante, a sua exposição enfatiza a escravidão como o grande mal. Afirmando, nesse sentido, que “o mau elemento de população não foi a raça negra, mas essa raça reduzida ao cativo” (Id. *Ibidem*: 97). Nestes termos, o problema nacional não é tanto racial, mas moral⁵³ (Id. *Ibidem*: 98-99).

Tendo identificado a escravidão, e não a raça, como principal e conclusiva causa de males à nacionalidade, nossa segunda consideração versa justamente acerca do alcance daquela instituição.

Para Nabuco, o regime do cativo tem por efeito a manutenção de valores tradicionais e retrógrados no interior da sociedade. Sua abordagem acerca do caráter nacional, assim, enfatiza as condições postas pelo regime de cativo, de forma que toda a sociedade se veja completamente corrompida em seus valores. Para ele, uma tal configuração social não deixa entrever o surgimento de valores propriamente familiares. As práticas do concubinato, do abuso da força do senhor, da promiscuidade, entre outros, impedem o florescimento de valores básicos, como o cuidado familiar, pois “o interesse verdadeiro da mãe era que o filho não vingasse” (Nabuco, 2002: 98). Dessa forma, ele aponta como esta instituição tem efeitos claros na constituição moral dos escravos. Embora fossem estes a maior parcela da sociedade de sua época⁵⁴, para que a escravidão seja vista como um sistema amplo, falta ainda indicar a forma como também os valores dos senhores, dos escravos libertos e dos ingênuos padecem de seus efeitos – trabalho que será realizado com maior vagar nos capítulos seguintes, aqueles que versam sobre os efeitos da escravidão no território e na população do interior, e também de seus efeitos sociais e políticos.

Dois são os pontos recorrentes na abordagem que faz Nabuco dos efeitos da

⁵³ Esta tensão é clara no texto de Nabuco. Ao tratar do papel desempenhado pelo movimento abolicionista em relação aos escravos, o autor chega a afirmar que não considera os negros como uma raça inferior, mas, antes, como um “elemento de considerável importância nacional, estreitamente ligada por infinitas relações orgânicas à nossa constituição, parte integrante do povo brasileiro” (Nabuco, 2002: 32 – *italico nosso*).

⁵⁴ Nabuco fala em dois terços da população (2002: 99).

escravidão sobre o território e a população do interior. De um lado, ressalta a degradação e decadência física das regiões onde o trabalho do cativo impera. De outro, a fragmentação social e o nomadismo conseqüentes deste regime. Ao tratar deste segundo aspecto, aponta mais propriamente o quão amplos são os efeitos desta forma de dominação. Afirma, nesse sentido, que tanto os senhores de escravos (embrutecidos e vis), quanto os trabalhadores livres (nômades, mendigos, não encontravam um mercado de trabalho onde se estabelecer⁵⁵ – Nabuco, 2002: 109) padeciam do sistema da escravidão.

Por fim, o autor segue na consideração dos efeitos sociais e políticos da escravidão. Ao abordar estes aspectos, Nabuco tem como objetivo, em primeiro lugar, a avaliação da possibilidade de um país ser livre mesmo contando com um população escrava em seu interior; e, em segundo lugar, a caracterização do tipo de vida social e política desempenhada por indivíduos em tais sociedades.

A primeira de suas considerações, muito mais breve, por sinal, procura interditar a associação entre um estado livre e a violação de “direitos de humanidade” (Nabuco, 2002: 112). Dessa forma, afirma ele que mesmo os Estados Unidos, grande fato da democracia após a Revolução Francesa (são esses os seus termos), não devia ser considerado um país livre, uma vez que os estados do sul mantinham em seu interior grande contingente de população escrava⁵⁶. Apenas com a proclamação de Lincoln, que aboliu o regime de cativo naquele país, teria a liberdade alcançado a nação. Para Nabuco, a vitória da União sobre os dissidentes estados do Sul consistiria em um salvamento do suicídio. E, considerando o quão bem sucedido foi, demonstraria que a parte superior da sociedade estadunidense não teria se corrompido pela escravidão. Esta característica, contrariamente, não teria lugar na sociedade brasileira. Adentramos, assim, aquela segunda consideração do autor – aquela que versa sobre o tipo social e político daqueles que vivem em sociedades escravistas. Para ele, a escravidão no Brasil trouxe como resultante a formação de

⁵⁵ Tema que será objeto do livro de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata* (1997).

⁵⁶ Domenico Losurdo, em seu *A contra-história do Liberalismo* (2006), discute mais detidamente a origem do Liberalismo nos Estados Unidos, pontuando a sua íntima relação com a defesa política e intelectual da manutenção e posse de escravos.

mestiços políticos, indivíduos compostos por duas naturezas antagônicas, formados a partir de características de escravos, tanto quanto de senhores.

Há que se apontar, em um primeiro passo, que esta consideração surge enquanto o autor está traçando uma distinção entre a configuração social brasileira e estadunidense. Neste esforço, identifica que nas colônias do norte brancos e negros constituíam classes e grupos distintos, que não se misturavam. Em seus termos, os escravos constituíam um grupo à parte da sociedade, existia uma nítida linha divisória da cor. Da mesma forma, apesar de sua cumplicidade, a parte superior daquela sociedade não teria se deixado corromper pela escravidão. No Brasil, diferentemente, a miscigenação teria aproximado os grupos raciais, apagando os diferenciais e referentes de classe. Se, por um lado, este traço fez mais esparsos os conflitos; por outro, fez mesclarem e se multiplicarem os valores gestados na relação da casa grande com a senzala. “Entre nós, não há linha alguma divisória. Não há uma seção do país que seja diversa da outra. O contato foi sinônimo de contágio”. Ademais, no que se refere à constituição da sociedade, o Brasil não teria apenas sido formado com base na escravidão, antes, teria se constituído a partir dela (Nabuco, 2002: 113).

Dessa relação, desse imbricamento entre constituição social e escravidão, surgiu um sujeito político de caráter singular. Trata-se, para Nabuco, de um hibridismo. O nacional brasileiro seria uma mescla do senhor por nascimento e do escravo domesticado, um mestiço político (Nabuco, 2002: 114).

Para ele, as características distintivas deste híbrido seriam, de um lado, a consideração do trabalho como uma ocupação servil (Nabuco, 2002: 115), bem como o apreço pelo emprego público; e, de outro, a abdicação das atividades cívicas em favor da obediência a uma instância superior. Assim, esses traços têm suas raízes em uma moralidade que estende seus domínios até a conformação de um regime de governo, a Monarquia – que, para Nabuco, tem no Brasil as feições de um governo pessoal⁵⁷.

⁵⁷ Segundo o autor, o sistema representativo em vigência seria “um enxerto de formas parlamentares num governo patriarcal, e senadores e deputados só [tomariam...] ao sério o papel que lhes

A verdade é que esse governo [de tipo pessoal] é o resultado, imediato, da prática da escravidão pelo país. Um povo que se habitua a ela não dá valor à liberdade, nem aprende a governar-se a si mesmo. Daí a abdicação geral das funções cívicas, o indiferentismo político, o desamor pelo exercício obscuro e anônimo da responsabilidade pessoal, sem a qual nenhum povo é livre, porque um povo livre é somente um agregado de unidades livres: causas que deram em resultado a supremacia do elemento permanente e perpétuo, isto é, a Monarquia (Nabuco, 2002: 127).

Desta forma, o governo pessoal deve ser entendido como resultante da constituição social e política servil que a escravidão fez moldar no Brasil⁵⁸. Opondo, assim, os hábitos moldados a partir da experiência da escravidão àqueles forjados pela liberdade, Nabuco nos abre o caminho para pensarmos os termos da oposição entre a escravidão e a liberdade.

Decerto, a sua consideração acerca da escravidão toma ainda outros rumos, como o da apreciação legal e jurídica⁵⁹. Neste esforço, ele aprecia criticamente a ideia de que os escravos seriam uma propriedade *legal* de seus senhores – atestando, assim, a ideia de que a propriedade escrava é *ilegal*. Todavia, a principal contribuição que o autor vislumbra é justamente aquela outra abordagem, a qual prima pela consideração dos efeitos deletérios do regime de cativo. É com base nesta preocupação que ele pretende afirmar que a abolição já não pode mais esperar. E será, igualmente, com base nesta apreciação que consideraremos a oposição entre os conceitos de escravidão e liberdade⁶⁰.

Para Nabuco, a escravidão e a liberdade constituem valores radicalmente opostos. A presença de um marca a ausência de outro. No Brasil, segundo ele, o que se observava era justamente a operação deste contraste: a escravidão teria substituído o espírito de liberdade e o de ordem pelo servilismo (Nabuco, 2002: 134). Assim, a

[caberia...] nessa paródia da democracia pelas vantagens que auferem” (Nabuco, 2002: 125).

⁵⁸ No que se refere ao mecanismo que vincula escravidão e ordem social, Nabuco a considera como uma “afinidade causal” (Nabuco, 2002: 115) - conceito muito próximo daquele que o sociólogo Max Weber mais tarde desenvolveria, “afinidade eletiva”. Assim, o servilismo não deve ser entendido como consequência necessária da escravidão (tal qual sugere o contraste com a ordem social estadunidense, onde não se formou uma sociedade de características servis, propriamente), mas como efeito composto de um sistema que carrega em sua origem a marca do regime servil.

⁵⁹ Um capítulo de seu ensaio será dedicado a esta abordagem, que, como veremos a seguir, terá muito mais importância nos escritos e atuação de Rui Barbosa.

⁶⁰ Como vimos, esta oposição toma o rumo de uma apreciação etológica, versando principalmente sobre os costumes que destes valores derivam.

escravidão é vista pelo autor como formadora de um hábito que expulsa os hábitos e valores da liberdade.

Pode-se descrever essa influência [da escravidão sobre o caráter do brasileiro], dizendo que a escravidão cercou todo o espaço ocupado do Amazonas ao Rio Grande do Sul de um ambiente fatal a todas as qualidades viris e nobre, humanitárias e progressivas, da nossa espécie; criou um ideal de pátria grosseiro, mercenário, egoísta e retrógrado, e nesse molde fundiu durante séculos as três raças heterogêneas que hoje constituem a nacionalidade brasileira. Em outras palavras ela tornou, na frase do direito medievo, em nosso território o próprio ar – servil, como o ar das aldeias da Alemanha que nenhum homem livre pode habitar sem perder a liberdade (Nabuco, 2002: 99).

Este era o principal desafio que o autor vislumbrava para o abolicionismo no Brasil, fazer do composto de senhor e escravo um cidadão (Nabuco, 2002: 115), substituindo seu espírito servil por um novo ânimo de liberdade.

Todavia, Nabuco estava cômico de que não bastava a alforria generalizada ou a abolição da escravatura para mudar o estado de coisas. Como vimos, o servilismo não era um traço distintivo de uma categoria, um vício de classe formado a partir de um vínculo forma, mas um traço moral de amplo alcance. Tão logo, a abolição era apenas o primeiro passo de um necessário processo que pretenderia reverter hábitos que tinham se formado ao longo de três séculos. A este processo, o autor, bem como a geração de intelectuais de que era parte, designava ora de emancipação, ora de abolição. Apesar do uso pouco disciplinado, tinha-se como claro a noção de que existiam etapas a serem cumpridas, e o fim da escravidão era apenas o princípio. Dizia ele, "eu não acredito que a escravidão deixe de atuar, como até hoje [atua], sobre o nosso país quando os escravos forem todos emancipados" (Nabuco, 2002: 129).

Para Nabuco, a opinião pública não era mais o "público-alvo" do movimento abolicionista. Esta, para ele já era a favor da causa da emancipação⁶¹ (Nabuco, 2002: 41). Tampouco o eram os escravos: "A propaganda abolicionista, com efeito,

⁶¹ Para Nabuco, a opinião pública brasileira era largamente influenciada pelo movimento abolicionista de que fazia parte (cf. Nabuco, 2002: 41). Segundo ele, um dos efeitos da escravidão sobre a constituição social era justamente o impedimento da gestação de uma opinião pública esclarecida, moralizada e honesta no interior da sociedade (Id. Ibidem: 125). Por isso, considerava-a, no Brasil, apática, dispersa e intangível (Id. Ibidem: 44). Portanto, susceptível de influências as mais diversas.

não se dirige aos escravos" (Nabuco, 2002: 35). Preocupado com a manutenção de uma ordem pacífica e daquele traço que seria distintivo da constituição social brasileira, a relação não conflitiva entre os grupos raciais, Nabuco considerava que o movimento abolicionista teria recebido dos escravos um mandato tácito de defesa de seus direitos, os quais, do contrário, não seriam defendidos (Id. Ibidem: 31). E não o seriam, pois os efeitos da escravidão configurariam justamente a morte civil dos escravos, não sendo capazes de reclamarem seu lugar, mesmo que tenham dele consciência (Id. Ibidem: 32). Sendo assim, Nabuco considerava que cabia ao movimento pressionar e convencer o Parlamento à causa da abolição e da emancipação.

Diferente dos autores já tratados até aqui, Joaquim Nabuco expressa em sua obra as preocupações e termos principais de um discurso liberal crítico à escravidão – tal qual foi desenvolvido no movimento abolicionista brasileiro. Na análise do Abolicionismo, o seu principal texto, identificamos que sua análise tem como característica a avaliação e confronto dos hábitos e costumes formados a partir das experiências de escravidão e de liberdade. É com esta abordagem que o autor tratará do brasileiro como um mestiço político por ser educado na cidadania, processo que excede amplamente a abolição da escravatura. Em algum sentido, no que se refere à consideração das conseqüências, Nabuco tem um raciocínio semelhante ao de Silva Lisboa e Vasconcelos. No entanto, chega a conclusões opostas. Todos estes avaliam a escravidão levando em consideração os seus efeitos: aqueles dois últimos, apenas sob o enfoque econômico. Nabuco, no entanto, tem preocupações distintas, que se voltam sobre um terreno muito mais amplo: o mundo do trabalho, economia, família, nacionalidade e política. Além disso, aparece como mais central a ideia de que está em curso um desenvolvimento histórico que conduz ao fim do regime de escravidão, já aventado (muito marginalmente) tanto por Frei Caneca quanto por Bernardo de Vasconcelos.

Por fim, cabe considerar que embora a liberdade ocupe um papel central no pensamento de Nabuco, ele não chega a propor medidas que envolvam o protagonismo dos escravos ou seus descendentes. Trata-se, para ele, de pensar a

liberdade a partir de um mandato concedido a uma elite política e intelectual, que, optando pela via da ordem constituída, conquistaria o reconhecimento dos direitos daqueles indivíduos que, devido à sua condição social, restam inertes como mortos civis. Observamos, assim, que o conceito de liberdade de Nabuco não chega a articular intimamente as noções de soberania popular (que vimos ter lugar importante no pensamento de Frei Caneca) e de igualdade (algo desestabilizada pela prevalência da ideia de desigualdades raciais).

3.2.5. *Rui Barbosa*

Rui Barbosa é o segundo, e último, autor da chamada geração de 1870 de que trataremos neste texto. Junto a Joaquim Nabuco, de quem foi colega na faculdade de direito de São Paulo, Barbosa foi voz forte e eloqüente nas bancadas do movimento abolicionista brasileiro.

Nascido no ano de 1849, na cidade de Salvador, Rui Barbosa tinha uma família com largo envolvimento na política. Foi com o intuito de fazer seus estudos superiores que mudou-se para Olinda, onde cursaria a respeitada Escola de Direito. No entanto, sua estadia nesta cidade foi curta. Por causa de problemas de saúde que o acompanhariam durante toda a vida, e complicações conseqüentes, Barbosa muda-se para São Paulo - cidade na qual concluiria seu curso. Na capital paulista, estreitou laços com Joaquim Nabuco, com quem militaria durante anos na causa abolicionista.

Quatro foram os grandes temas e debates em que se envolveu mais arduamente Rui Barbosa. Conforme Gonçalves (2000), ele dedicou escritos e voz, em especial, à separação entre Estado e Igreja, à abolição da escravatura, e também à campanha civilista do início do século XX. A envergadura e amplitude de temas em que se empenhou lançam foco sobre a importância de Rui Barbosa dentro do panorama político de sua época. Pensador e ator político longo, Rui Barbosa se afigura

como um intelectual de suma importância para compreendermos os rumos do pensamento liberal quando da transição do regime monárquico para o republicano. Suas preocupações permeiam os grandes impasses e desafios dos séculos XIX e XX.

Não abordaremos sua obra em toda sua extensão. Assim como o fizemos com os autores que o precederam em nossa análise, centraremos nossa exposição em sua atuação junto à questão da escravidão, indicando, quando considerarmos necessário, a conexão com demais temas caros ao autor. Nossa narrativa, assim, tem início no ano de 1869, quando Rui Barbosa concluía a faculdade. Trata-se do ano em que fez publicar um artigo no *Radical Paulistano* intitulado “A emancipação progride”, e que proferiu, no Clube Radical de São Paulo, a conferência “O elemento servil”. No ano seguinte ainda apresentaria e defenderia à Loja maçônica de que fazia parte um audacioso (para a época e circunstâncias) projeto abolicionista. Ele propôs, e com sucesso, que os membros da organização libertassem o ventre de suas escravas. Antedeu em pouco, dessa forma, a Lei Rio Branco, que tornava livre todos os filhos do cativo nascidos a partir de 28 de setembro de 1871.

Com larga atuação parlamentar, Rui Barbosa apresentou no ano de 1884, enquanto Deputado Geral, o Projeto Dantas. Este projeto, que por alguns é chamado de Projeto Rui Barbosa, devido ao preponderante papel que desempenhou em sua concepção e redação (ver Lacombe, 1988), visava a um aceleração do processo da abolição da escravidão no Brasil. Particularmente, estabelecia em 60 a idade-limite dos escravos, e, o que gerou ainda mais polêmica, tornava obrigatório o registro de matrícula de todos os escravos. Com a queda do Ministério Dantas (aquele responsável pelo projeto), a proposta de lei sofreu alterações e foi então promulgada como a Lei dos Sexagenários (1885). A principal mudança foi a extinção da necessidade de registro. Alteração que, para Rui Barbosa, não era menor.

Ainda que reconhecesse que a proibição do tráfico de escravos (de 1831) tivesse sido uma medida legal sem efeitos práticos senão a concórdia temporária com a Inglaterra, o político baiano tinha por objetivo, com o registro dos escravos,

identificar aqueles que haviam entrado no território brasileiro ilegalmente, tanto quanto aqueles que eram mantidos cativos em revelia à Lei do Ventre Livre (1871). Isto é, com a obrigatoriedade do registro completo dos escravos, ele almejava criar os meios para a libertação de grande parcela do contingente de escravizados.

Temos, assim, uma das tônicas da abordagem ruiana: a ilegalidade da escravidão. O contraste é decerto com aquela abordagem moral, que não será, no entanto, preterida pelo autor. Todavia, este é o primeiro caminho escolhido por Rui Barbosa. De saída, acolhe a reflexão legal como terreno propício para o debate abolicionista, pois considera que a escravidão não encontra amparo na natureza, mas apenas nas concessões e conveniências da sociedade. Isto é, a escravidão, para ele, encontra legitimação apenas no modelo próprio e temporal da organização social, não remetendo a qualquer característica intrínseca, seja da natureza individual, seja na natureza da sociedade (tal qual vimos ter lugar no pensamento de Silva Lisboa). Remetendo-se ao campo da legalidade, como já apontamos, a lei de 1831 fornece a grande base para contraposição da manutenção do trabalho cativo. Com a aplicação desta, bem como a da lei de 1871, Barbosa esperava reduzir ao mínimo o contingente servil do país, fixando a perspectiva de que se extinguisse muito em breve.

Para Rui Barbosa, este acordo humano que funda a condição de dominação de um escravo por um senhor, que seria tão antigo quanto a ideia de Deus, teria no século XIX amparo e fundamentação no princípio jurídico da propriedade (Barbosa, 1945: 213). Assim, para ele, é na consideração acerca da *propriedade servil* que deve residir parte importante da crítica abolicionista⁶². Com esse objetivo, aprecia criticamente a aplicação do princípio de hereditariedade à propriedade escrava, bem como à condição servil dos filhos de escravos.

Para alguns autores, aqueles que reforçam a atuação de jurista do autor baiano (como Lacombe, 1988), esta foi a sua principal contribuição no enfrentamento da escravidão. A resposta, assim, para uma investigação acerca do sentido da ideia de

⁶² Esta crítica lhe renderia o epíteto de socialista (cf. Barbosa, 1945: 110; Pereira, 1945: XXVIII), largamente pejorativo à época.

liberdade no pensamento de Rui Barbosa, enveredaria por uma acepção legalista⁶³. Temos subsídios para tal análise a partir do texto do Projeto Dantas. Todavia, há que se indicar e evidenciar a importância que uma reflexão de outra ordem cumpre no pensamento do político baiano. Trata-se de uma abordagem de cunho moral e histórico.

Em primeiro lugar, para o autor, a emancipação dos escravos não consistia apenas em uma necessidade contextual brasileira, ou mesmo dos países mais avançados. Tratava-se, na verdade, de uma necessidade histórica da civilização. As referências que faz a Tocqueville são oportunas e indicam claramente a identificação de um curso específico da história: "estudai atentamente a evolução da tendência emancipadora no mundo" (Barbosa, 1945: 105).

Analisando a trajetória histórica de países que experimentaram regimes de trabalho escravo, considera o autor a existência de um padrão, um

[per]curso [comum] da ideia de emancipação. Inicialmente a liberdade é só voluntária mercê do senhor. Pouco a pouco é reconhecido o direito daquele comprar a sua liberdade. Tão logo o Estado passa a intervir no estabelecimento de limites de preços ou condições de alforria gratuita. Até que, gradualmente, decreta o fim do "direito abominável" (Barbosa, 1945: 104).

Temos, então, uma visão mais amadurecida do que seja o processo histórico de abolição da escravidão do que vimos em Caneca e em Vasconcelos, que apenas lateralmente tomavam um desfecho tal como certo. Ademais, identificamos uma reflexão, que não é tão somente analítica, acerca da gradualidade do processo de abolição.

Considerando que a escravidão consiste em uma concessão às necessidades da sociedade, que, portanto, cumpre um papel em sua forma de organização vigente, o referido Projeto Dantas almejava uma "emancipação conciliatória" (Barbosa, 1945: 164), evitando grandes rupturas e potenciais focos de desordem. Tal proposta não defendia a abolição imediata: "queremos discutir a escravidão como um fato

⁶³ À exemplo da definição da legislação romana acerca do escravo, que teria influenciado profundamente o pensamento inglês dos séculos XVI e XVII (cf. Skinner, 1998).

passageiro, a cuja supressão radical e instantânea não nos atrevemos, por considerações de prudência, de economia política, de ordem social" (Id. Ibidem: 217). Nesta consideração, observamos uma aproximação com o pensamento de Silva Lisboa, tanto quanto com Bernardo Vasconcelos.

A ideia de uma emancipação conciliatória que preserve a ordem social não deve, no entanto, ser superestimada. A defesa do Projeto Dantas, peça que contém estas considerações, é composta por uma ampla crítica à razão escravista. Nesse sentido, toda consideração acerca de um caráter conservador do pensamento de Rui Barbosa deve se haver com o caráter profundamente contestador daquele texto. Pois, mesmo levando em consideração a economia política e os interesses nacionais, o político baiano não deixa de apontar os limites para tais apreciações.

Ao longo do texto, além de uma cuidadosa apreciação crítica, jurídica, moral e histórica das teses escravistas, o autor utiliza de inúmeras tabelas e dados estatísticos que pretendem evidenciar a impropriedade dos cétricos e opositores da abolição da escravatura.

A abolição gradual, para ele, consistia em uma solução antiga, pretendida desde o princípio do século XIX, mas que ainda às portas do século seguinte não dava sinais de realizar-se. Criticando um senador de sua época, manifesta pesar diante da consideração de que os freqüentes óbitos entre escravos (supostamente mais freqüentes que os nascimentos) seriam suficientes para a extinção de tal mão de obra. Fica-se em dúvida, diz ele, se a espera será de vinte ou trezentos e cinquenta anos (Barbosa, 1945: 58). Da mesma forma, critica aqueles que, como José de Alencar, acreditavam que a iniciativa pessoal de alforria por parte dos senhores de escravos seria suficiente para por a termo a questão servil. As evidências, segundo Rui Barbosa, apontam para o sentido oposto. Tanto os defensores da gradualidade têm ampliado o horizonte de continuidade da escravidão, quanto as pesquisas estatísticas indicariam que o contingente populacional escravo não obedecia às previsões.

Da mesma forma, opõe-se o autor àqueles que defendiam que a libertação dos nascituros (sancionada pela lei de 1871), além de injusta, conduziria a uma insurreição escrava. Argumentavam que a libertação seria mais justa, neste caso, se concedida ao escravos que teriam realmente experimentado o cativeiro e uma vida longa de trabalhos, e não os mais jovens. Ademais, a insatisfação por parte daqueles mantidos cativos quando confrontados com os jovens libertos, levaria necessariamente a desordens e insurreições. Rui Barbosa, então, mobiliza argumentos de ordem moral e legal (como já vimos) tanto quanto a experiência de outros países, que, tendo realizado reformas semelhantes, não sofreram as conseqüências supostamente necessárias.

Por último, ao menos para fins de nossa breve exposição, o político baiano confronta aqueles para quem a abolição implicaria na ruína econômica nacional. Segundo estes críticos, como a economia do país era amparada substancialmente no trabalho escravo, a sua supressão e substituição legaria custos inviáveis à nação. Novamente, estatísticas nacionais e também de outros países são utilizadas para evidenciar que, apesar das reformas que suprimiram o tráfico e vinham vagarosamente erradicando o trabalho escravo, as economias locais não vinham sofrendo negativamente. Pelo contrário, davam indícios claros de aceleração.

Muito particular é a crítica que Rui Barbosa elabora tendo em vista a demanda a indenização dos proprietários que tivessem seus escravos libertados. Em primeiro lugar, para ele, tal iniciativa consistiria em um reconhecimento da legalidade da escravidão – que, como vimos, era talvez a principal tese a que se opunha o autor. Em segundo lugar, o político baiano defendia que, se alguém deveria receber algum tipo de recompensa ou indenização, teria de ser o próprio grupo de escravos. Na verdade, tal indenização seria justa. No entanto, aponta que seu pagamento seria inviável ao Estado. Portanto, devemos localizar em seu contexto particular a medida dos avanços que o Projeto propunha. Da concessão que faz aos interesses da propriedade, não decorre uma postura de todo conservadora. Trata-se, ainda, de um projeto de vanguarda, que propõe avanços e determinadas rupturas.

Sendo assim, sugerimos que a consideração acerca do caráter conciliador da reforma seja lido a partir da figura política de Rui Barbosa, daquele que almejava angariar o apoio de ambas forças políticas da época. Como ele mesmo pretendia, cabia agregar, ou emparelhar, no projeto, as melhores tradições liberais e conservadoras (Barbosa, 1945: 57).

Além das duas abordagens que aqui apresentamos, uma de cunho legal, outro moral-histórico, há que se apontar aquele que foi o principal objeto da defesa do Projeto Dantas: a análise crítica da ideologia do escravismo no Brasil.

Com grande perspicácia, afirma o autor: "O escravismo revestiu, entre nós, exterioridades insidiosas, que o tornam mais perigoso do que a franca apologia do cativo: declarou-se emancipador" (Barbosa, 1945: 75). Rui Barbosa percebe que não existiu uma defesa franca e cristalina da escravidão no Brasil, ela foi sempre permeada e caracterizada por um mal-estar, uma tensão não resolvida. A crítica do autor, no entanto, enfatiza a hipocrisia presente no caráter supostamente emancipador do escravismo, pois concilia a ideologia do cativo com um apego a valores humanitários. Seu resultado teria sido justamente fixar na cultura política da época a ideia de que apesar de contrário àqueles princípios, a escravidão era o melhor para o país, e, em alguns casos, melhor até para os escravizados.

Vale indicar que, tal qual em Joaquim Nabuco, é preciso que apreendamos na obra ruiana o sentido não só do conceito de liberdade, mas também o de emancipação. Este seja talvez o salto interpretativo que nos permitirá compreender com mais acuidade os limites de uma apreensão puramente legalista do autor baiano. Para Rui Barbosa, igualmente, a liberdade frente ao alçoz proprietário é apenas um dos momentos necessários à plena liberdade do escravo. Existe, ainda, a necessidade de experimentar e viver a liberdade em um sentido moralmente pleno. E, um dos importantes temas, para o autor, em se tratando da emancipação efetiva dos escravos, era a sua relação com o trabalho.

O fim, a substância da escravidão moderna consiste em espoliar o escravo da propriedade de seu trabalho, convertendo-o em instrumento mecânico da riqueza alheia. Restituindo-lhe, sem limitação alguma, essa propriedade,

como fez o projeto, tem-se-lhe restituído a liberdade *no seu princípio essencial*. Se, para imprimir a essa restituição o caráter de uma realidade viva, a condição moral da raça escravizada impuser ao legislador certas e determinadas providências disciplinares, que não esbulhem o liberto da mínima parcela da sua atividade em benefício alheio, desleal será indigitar como disposição avessa à liberdade o que, pelo contrário, não é senão um meio de educar, nela, por ela e para ela, uma classe de indivíduos absolutamente despreparada para a sua fruição racional e profícua (Barbosa, 1945: 195-6 – itálicos no original).

Trata-se, para o redator e ideólogo do projeto, de estabelecer como obrigatório um regime particular de trabalho que evite a ociosidade. O exercício de uma atividade tal, sob um regime de obrigatoriedade, pretendia educar e formar sujeitos emancipados, senhores de seu próprio trabalho e propriedade – o que seria uma condição para a “fruição racional e profícua” da liberdade. Nas palavras de um intérprete deste autor,

Rui Barbosa entendia que a libertação dos escravos consistia, apenas, em meia liberdade. Era preciso ainda proporcionar-lhes a redenção intelectual, através de sua educação para a vida civil, pela escola e pelo trabalho (Machado, 2002: 52).

Diferente da abordagem que tivemos contato quando da análise de Silva Lisboa, para Rui Barbosa, a relação senhor-escravo não se funda na natureza, seja da sociedade, seja do indivíduo. Para ele, “o *direito* do senhor sobre o escravo não existe, senão por tolerância da lei” (Barbosa, 1945: 166 – itálico no original). Assim, os motivos para o estabelecimento e a manutenção da escravidão não devem ser investigados no direito natural, ou em uma estrutura natural da sociedade, mas nas conveniências que lhe são próprias em sua época. A tônica, no entanto, desta verve conservadora, deve ser controlada a partir das críticas que elabora à ideologia escravista. Da mesma forma, devemos duvidar de uma aproximação frontal para com o pensamento de Bernardo Vasconcelos, pois a crítica de cunho humanitário, em Rui Barbosa, não é suprimida ou deslegitimada frente às condições da economia política. Diferentemente, há que se considerar a marcha da civilização, que objetivamente conduz à emancipação da população escrava – tal qual vimos em Joaquim Nabuco. Temos, assim, uma acomodação mais firme entre as abordagens moral-humanitária e aquela mais pragmática, da economia política.

Por outro lado, não encontramos no autor baiano a força do princípio da soberania popular, tal qual vimos em Frei Caneca. Contrariamente, a ideia de liberdade aparece vinculada a um sentido substantivo que dá lugar àquilo que já vimos em Joaquim Nabuco, a possibilidade (e mesmo a necessidade) de uma tutela que conduza à plena emancipação.

Ademais, podemos identificar uma outra distinção para com o pensamento de Joaquim Nabuco. Como vimos, a ideologia da desigualdade das raças humanas desempenha um papel, ainda que menor, na obra do pernambucano. Embora Rui Barbosa se refira aos negros e escravos recorrentemente como uma raça específica, não existe qualquer menção a uma desigualdade entre ela e a “raça dos senhores”. Assim, a ideia de uma “raça dos escravos” cumpre um papel analítico sem suporte a um enquadramento hierarquizado de raças humanas.

É com este espírito que Rui Barbosa escreve o Projeto Dantas e preenche a bancada abolicionista de sua época, momento crucial de fins da experiência do escravismo negro no Brasil.

3.3. A escravidão no liberalismo brasileiro do século XIX

Traçamos, assim, uma interpretação mais detida da trajetória do pensamento liberal no Brasil do século XIX tendo em vista o tema da escravidão. Como vimos, no início do século a sua abordagem foi muito marcada pelos desenvolvimentos da economia política e do nascente pensamento conservador inglês. Silva Lisboa (o visconde Cairu), intérprete e divulgador das obras de Adam Smith e Edmund Burke, formou-se como um intelectual de referência na defesa da centralização e manutenção do império. A questão nacional, propriamente dita, não tinha ainda surgido.

A escravidão surge muito lateralmente em sua obra. Foi com um pequeno opúsculo que procurou abordar esta instituição. Afirma, neste texto, que não existem bases para legitimá-la sob uma perspectiva moral-humanitária. A escravidão seria, segundo

ele, sempre injusta e vergonhosa. Todavia, sob a perspectiva da economia política, com a qual desenvolverá com maior vagar, assevera que as condições sociais e políticas do país não permitem uma organização distinta. Para ele, o Brasil necessita do trabalho escravo, sem ele não sobreviveria. Levando em consideração, no entanto, que os resultados obtidos deste tipo de trabalho são sempre inferiores que aqueles do trabalhador livre, atesta Silva Lisboa que é preciso diminuir o jugo do escravo, concedendo a ele a perspectiva (ainda que ilusória) de uma liberdade vindoura.

Ator e pensador político muito distinto foi Frei Caneca, importante voz quando das tensões envolvendo o recém formado Estado nacional. Para ele, partícipe do movimento que inaugura a ala radical do pensamento liberal no Brasil, o princípio da soberania popular justifica e legitima o rompimento e revolta para com a organização central do império brasileiro, formada no Rio de Janeiro. A outorga da Constituição de 1824, para ele, marca o rompimento do pacto social que havia concedido a D. Pedro o posto de monarca e líder da nação. É nestes termos, de um liberalismo que quase se torna republicano (Faoro, 1994), que apresentamos o frade carmelita. No que concerne à escravidão, vimos serem escassos os seus comentários. Embora seja um pensador radical, a não articulação consistente de uma ideia ampla de igualdade com o princípio da soberania popular acabou por manter em silêncio a questão servil no país. Embora vislumbrasse como inevitável, o fim da escravidão não teve destaque ou apelo na origem do liberalismo radical no Brasil.

Seguimos, então, na interpretação do liberalismo de Bernardo Vasconcelos, político e pensador mineiro. Importante ator quando do momento de fortalecimento do Estado nacional no início da década de 1830, a trajetória de Vasconcelos expressa uma virada muito clara do liberalismo brasileiro da época. Antes dividido entre liberais e radicais, esta tradição passou a se organizar entre conservadores e moderados. Trata-se do momento regressista de nossa história, cujo movimento político homônimo foi liderado pelo político mineiro. A liberdade no país, para ele, vivia um momento crucial. Ser liberal, antes de mais nada, implicava fazer face ao crescente e nascente Estado nacional. Para Vasconcelos, no entanto, o processo de

enfraquecimento do Estado tinha excedido os limites, sendo necessário, portanto, o regresso à centralização e concentração dos poderes. Tal qual Silva Lisboa, no que concerne à escravidão, o político mineiro considera que, apesar de de inaceitável sob uma perspectiva moral-humanitária, por razões econômicas e sociais o país não pode abrir mão desta força de trabalho.

Traçamos, assim, aquele que seria um primeiro momento do liberalismo brasileiro em relação à escravidão. Como vemos, trata-se da sustentação de uma tônica conciliatória com a escravidão. Em Silva Lisboa, trata-se de uma clara defesa de que a insistência em abstrações de igualdade colocaria em xeque a liberdade do país. Embora expresse suas tensões, a tradição liberal em sua origem também no Brasil legitimou a manutenção e estabelecimento do trabalho escravo.

Diferente será aquela abordagem dos liberais de fins do século XIX, representados aqui por seus maiores expoentes, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Ambos atestam a incompatibilidade entre liberdade e escravidão, tornando-se fortes vozes do movimento abolicionista brasileiro.

Nabuco aborda a escravidão especialmente na consideração do hábitos e costumes que do seu contato. Para ele, não se trata da consideração de um regime de trabalho, mas de uma forma de organização social que estende e multiplica seus efeitos por todas as áreas da vida individual e social. Assim, considera seus efeitos sobre o caráter nacional, o território, a economia, o trabalho e a política. Diante de tal corrompimento sistêmico promovido pela escravidão, para ele serão necessários longos anos para que o país supere seu caráter servil – resultantes daquela instituição. Daí a sua consideração de que não basta a abolição da escravidão, será preciso que toda a sociedade se emancipe do contato com o cativo.

Rui Barbosa utilizará da mesma tônica crítica, embora sua contribuição principal tenha sido dada especialmente na apreciação jurídica do tema. Para ele, a escravidão é inadmissível do ponto de vista legal, uma vez que desde 1831 foram editadas leis que, embora não fossem observadas, forneciam os parâmetros e

termos formais da forma de organização da sociedade brasileira. Ainda que desconsideradas ao longo dos anos, aquelas impediam a sustentação da propriedade escrava, tornando nulas, assim, as demandas escravistas por indenização dos manumitos.

4. O lugar da escravidão no pensamento político liberal

Convencionou-se interpretar o liberalismo brasileiro sob a perspectiva de que algo lhe faltava. Para o historiador José Murilo de Carvalho, ao ser recebida deste lado do Atlântico, a tradição liberal se encontrou desprovida de um de seus elementos constitutivos, o individualismo. Os ideais de nação, as suas necessidades e problemas, segundo ele, teriam se colocado por sobre a consideração com os direitos individuais (Carvalho, 1998). Diferentemente, Roberto Schwarz aponta que é o enraizamento social e cultural de seus ideais o traço faltante. Assim, o liberalismo, ideologia marcadamente europeia, não poderia senão ser pervertida ao aportar sobre os trópicos – o contexto não lhe era favorável (Schwarz, 2005). Seja qual for a tópica crítica, ambos os autores partilham de um mesmo mal-estar acerca desta vertente de pensamento no Brasil. Para eles, o fato de o liberalismo ter sustentado ideologicamente o regime da escravidão indica uma desfaçatez, uma incoerência. A liberdade individual, maior bandeira desta tradição, não poderia consistentemente servir a tais propósitos. De acordo com esta leitura, estaríamos, assim, diante de uma versão patológica do liberalismo.

Formaram-se, no entanto, interpretações críticas a esta abordagem. Para Alfredo Bosi, ao ser recebido no Brasil, como não poderia ser diferente, o liberalismo foi devidamente filtrado e adaptado de acordo com os interesses então prementes (Bosi, 1993). Estudar esta tradição, assim, implicaria ter no primeiro plano o jogo de interesses e atuação social dos grupos em protagonismo. Pois, como ele mesmo diz,

as ideologias [...] se enraízam no solo dos interesses e das aspirações dos grupos que as defendem. Pouco importa a sua origem (de fora ou de dentro do território nacional), mas muito importam a sua função e a sua capacidade de cimentar instituições (Bosi, 1993: 389).

Partindo de tal avaliação, poderíamos interpretar a trajetória do liberalismo brasileiro como o resultado de uma configuração singular de forças político-intelectuais, quando comparado às suas diferentes matrizes intelectuais outras – a inglesa,

francesa, etc. Avaliaríamos, assim, que "o par, formalmente dissonante, escravismo-liberalismo, foi, no caso brasileiro *pelo menos*, apenas um paradoxo formal" (Bosi, 1993: 195 – itálico nosso). Um dos nossos objetivos, ao longo deste trabalho, foi avaliar a medida em que a adequação daquele "paradoxo formal" foi um traço singular da trajetória brasileira.

Tendo em vista esta apreciação, fizemos uma breve incursão no pensamento político liberal inglês. Assim, foi-nos necessário, de um lado, a apreciação da matriz primeira do liberalismo, além de um esboço de sua síntese. O passo que se seguiu foi uma consideração da trajetória desta corrente no Brasil do século XIX. Assim, para que endereçássemos com precisão o problema que nos foi posto, organizamos nossas análises a partir das interpretações da ideia de liberdade e de escravidão.

A tarefa que nos colocamos, então, envolvia uma interpretação primária dos autores liberais brasileiros do século XIX. Foi assim que chegamos a grandes expoentes intelectuais como Silva Lisboa, Bernardo Vasconcelos, Frei Caneca, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Neste esforço, fizemos um breve mapeamento do panorama intelectual do liberalismo brasileiro em seu início de formação.

Silva Lisboa figura como um autor fortemente marcado pelas reflexões da economia política. Nos termos do liberal italiano Benedetto Croce, Silva Lisboa seria interpretado como um autor liberista, cuja concepção de liberdade se reporta diretamente, e quase que exclusivamente, para a sua aplicação ao mercado econômico. Frei Caneca, por sua vez, inauguraria uma vertente radical do pensamento liberal, já caracteristicamente *política*. Sua atuação como publicista e revoltoso na Confederação do Equador foi largamente significada como uma defesa de princípios liberais. Já Bernardo Vasconcelos, um célebre político mineiro, tendo vivido um momento crucial do fortalecimento do Estado Nacional, teria sido voz de um liberalismo mais conservador.

Estes três autores, consistentemente, não deram lugar a críticas ao sistema escravista então presente. As suas concepções de liberdade, embora por vezes

matizadas por um ressentimento humanitário, não chegam sequer a formular uma visão oposta ao regime de cativo. Antes, quando não se calam (como é o caso de Caneca), legitimam e endossam a continuidade do regime escravista. Perspectiva muito distinta daquela dos intelectuais que se seguem, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa.

Considerados grandes expoentes da geração de 1870, Nabuco e Barbosa foram duas das maiores personalidades do movimento abolicionista brasileiro. Suas obras, que até hoje figuram como ricas e férteis referências da sociedade de seu tempo, constituem um importantíssimo legado crítico para com a escravidão. Para eles, muito claramente, liberdade e escravidão são antagônicos. Assim, não existe, nesta versão do liberalismo, lugar para a acomodação e defesa das práticas escravistas.

Vimos, assim, a trajetória do liberalismo brasileiro dividida em dois momentos. No primeiro, era consenso a condição legítima da escravidão. No liberalismo reformado, ou modernizado, a liberdade civil dos escravos era a grande tópic. Nossa leitura, assim, está de acordo com o proposto por Santos & Ferreira (2009), de que no Brasil do início do século XIX, a ideia de cidadão não inclui os escravos. A sua inclusão se dará bem mais tardiamente. Todavia, esta inclusão aos direitos de cidadania, como procuramos pontuar, expressa limites muito claros. O liberalismo abolicionista brasileiro não foi capaz de formular uma ideia de liberdade, ou de emancipação, que considerasse os escravos como sujeitos de sua própria história, como protagonistas. A escravidão, especialmente para Nabuco, teria subtraído as forças daqueles, tornando os abolicionistas como os “mandatários” de sua emancipação.

Com esta exposição, procuramos demonstrar a coerência e consistência dos diversos autores quando da articulação dos conceitos de liberdade e de escravidão. Fazemos frente, portanto, à perspectiva de que estes conceitos seriam necessariamente antagônicos e opostos. Ao dar um tratamento histórico a este problema, vemos que as incoerências se desvanecem.

Essa crítica, no entanto, não chega a endereçar a perspectiva de que o liberalismo

brasileiro seja peculiar, ou patológico. Isto é, a afirmação de que os autores brasileiros conscientemente adaptaram a defesa da liberdade à defesa da escravidão poderia nos levar à concordância que, de fato, o liberalismo no Brasil tem algo de errado – como se tivesse lhe faltado "liberalismo". Por este motivo, começamos nossa exposição na apreciação do liberalismo inglês, a principal matriz intelectual desta tradição.

Ao considerarmos os trabalhos de Thomas Hobbes, John Locke, Jeremy Bentham e John Stuart Mill, colocamos em primeiro plano a forma com que articularam os conceitos de escravidão e de liberdade de forma a evidenciar que aquele traço – a adequação dos conceitos – não é distintivamente brasileiro. Também o liberalismo inglês demorou para ver nascer no seu interior uma tradição que abordasse criticamente a escravidão.

Da mesma forma que o liberalismo brasileiro, a tradição inglesa, caracteristicamente individualista, teve nos seus expoentes de formação a legitimação da prática escravista. Assim, tanto lá como cá o liberalismo passou, em relação à escravidão, por duas fases, ao menos. Na primeira, a sua legitimação; na segunda, a sua crítica⁶⁴. Em Hobbes, autor que formula muitos dos conceitos que irão mais tarde compor o léxico liberal, somos primeiramente apresentados a uma perspectiva que considera a escravidão como um fato politicamente irrelevante – pois no estado de natureza, na qual ela está inscrita, inexistem moralidade ou critérios de justiça. Já em John Locke, a concepção de estado de natureza, e, portanto, de escravidão, são bem distintas. Para ele, existe uma forma de escravidão que encontra na moralidade e no direito natural um fundamento de legitimidade. Trata-se, para ele, da escravidão que é fruto de uma *conquista por direito*. Jeremy Bentham e John Stuart Mill, por sua vez, são autores já de um momento de crise da legitimação da escravidão.

Vemos, dessa forma, que não existe qualquer patologia ou trajetória excepcional do

⁶⁴ Decerto poderíamos ter analisado uma terceira, e intermediária, fase do liberalismo no Brasil. Teríamos como seu representante o intelectual e político Antonio Pereira Rebouças (1798-1880), pai do abolicionista André Rebouças (Gringberg, 2002). Todavia, a extensão e fôlego para um aprofundamento nas vertentes do liberalismo brasileiro em relação à escravidão demandariam um tempo de pesquisa incompatível com as condições de execução deste trabalho.

liberalismo no Brasil, pois não surge um contraste quando da comparação com a sua matriz inglesa. Ainda que tenha se amparado e se formado a partir de desenvolvimentos próprios - em que pese a não adoção de um raciocínio jusnaturalista, sendo mais marcado pela influência da economia política, por exemplo - ele nitidamente descreve uma trajetória semelhante à inglesa, reforçando, assim, a própria adequação histórica do liberalismo para com a defesa da escravidão. Duas distinções, no entanto, devem ser pontuadas. Em primeiro lugar, há que se apontar que existe uma *temporalidade* distinta no desenvolvimento das ideias liberais no Brasil e na Inglaterra. Enquanto nesta última a supressão da escravidão (em suas colônias) se dá no final da década de 1830, no Brasil, a abolição só ocorreria em 1888. Em segundo lugar, há que se considerar que neste país o pensamento liberal se formou como grande expoente do movimento abolicionista. Ocorreu, assim, uma confluência de matrizes na vertente mais progressista do liberalismo brasileiro, diferente do que ocorreu na Inglaterra liberal. Nesta última, a base forte do movimento abolicionista se formou a partir de grupos e concepções de mundo religiosas⁶⁵ (Davis, 1962, 1966).

Em que pese a sua generalidade, a tradição liberal se formou sobre dois grandes pilares: uma concepção individualista da vida social; e, conseqüentemente, a liberdade entendida como a condição do indivíduo que não encontra obstáculos 7postos à ação – derivada da liberdade natural concebida por Hobbes, este conceito veio estabilizar sob a ideia de *liberdade negativa*. Encontramos estes dois princípios, ou pilares, interrelacionados em uma breve síntese expressa no clássico texto de Isaiah Berlin, Dois conceitos de liberdade (2002 [1958]). Em dado momento, o autor afirma que a “concepção 'negativa' [de liberdade se assemelha a] um campo (idealmente) sem obstáculos, um vácuo no qual nada se me coloca como obstáculo” (Berlin, 2002: 190). Ao estabelecer os impedimentos externos como os únicos elementos a privar a liberdade de um indivíduo, a tradição liberal (mesmo a que antecede a Berlin) afastou daquele conceito a consideração acerca da ação, em si mesma. Foi assim que se formaram os termos de sua defesa do pluralismo. Como vimos, a apreciação da qualidade da ação (como a que pode causar danos a

⁶⁵ Acerca disso, como já havia notado Joaquim Nabuco, o abolicionismo brasileiro encontrou na Igreja mais uma força de oposição à abolição (Nabuco, 2002; ver, ainda, Paiva, 2003.)

terceiros) diz respeito a um critério de direito, ou de justiça, mas não à liberdade em si.

Levando em consideração que o escravo não era visto como um sujeito de direitos, o liberalismo só veio oferecer uma crítica ao regime de servidão quando incorporou ao seu léxico o princípio da soberania popular – que, como vimos, encontrou ainda incômodos limites na obra de Frei Caneca. No entanto, mesmo em sua reformulação tendo em vista este princípio, a tradição liberal foi profundamente matizada pela ideia de que a posse plena de racionalidade consistiria em condição necessária para a participação de um indivíduo na sociedade política. Assim, a educação e a formação cívica vieram se colocar como requisitos condicionantes de cidadania. Quando da abolição da escravatura, os abolicionistas eram então considerados fiéis depositários do direito e da liberdade dos escravos – ao menos para Nabuco.

Caneca é decerto um autor muito particular na trajetória do liberalismo brasileiro no século XIX. Trata-se de um pensador radical avançadíssimo, que coloca no centro de suas preocupações políticas a ideia de auto-governo, derivada do princípio da soberania popular. Como vimos, ele chega mesmo a desenvolver uma crítica à arbitrariedade do poder imperial nestes termos. Para Caneca, o estabelecimento unilateral da Constituição por parte do imperador teria caracterizado uma condição de escravidão política. Tal abordagem, conforme tratamos no primeiro capítulo, tem como origem a tradição republicana. O contraste de sua posição para com Silva Lisboa e Bernardo Vasconcelos, assim, é evidente.

Levando à frente de forma amadurecida os princípios republicanos, logo no início do XX o pensador sergipano Manuel Bonfim defende uma concepção de liberdade radicalmente diferente daquela de sentido liberal, colocando, assim, sob outra matriz o tema da escravidão e da cidadania. Vale a pena explorarmos este contraste.

Para Bonfim, a liberdade não consiste na ausência de interferências ou de obstáculos à ação, como a condição de um indivíduo que está à parte da comunidade e de quaisquer de seus condicionantes. Antes, ela recebe um matiz

contextual, “a liberdade é, antes de tudo, um fato social” (Bonfim, 2002 [1903]: 875), diz ele. Além disso, afirma que ela não pode ser experimentada na condição de isolamento (Id. Ibidem: 877). Aquelas características-chaves do liberalismo, que vimos esboçadas no primeiro capítulo e mais brevemente nos parágrafos anteriores, assim, não encontram acolhida no pensamento bonfiniano. Para ele, não é a partir de uma matriz individualista que a ideia de liberdade será definida e articulada.

A liberdade, na perspectiva de Bonfim, consiste em um estado ou condição antagônica à opressão, seja do ponto de vista do explorador, seja do explorado. Pois, para ele, ser livre está relacionado ao domínio de si mesmo segundo critérios relacionados à civilização e à vida em sociedade – isto é, à instrução e educação social (Bonfim, 2002: 850-851, 869, 876). Assim, tanto o explorador (ou parasita), quanto o explorado (ou parasitado), por razões diferentes, encontram-se em não-liberdade. Partindo de uma concepção orgânica (leia-se, não individualista) da sociedade, o autor considera que ao entrar em conflito com o seu meio, ou com a sociedade, um indivíduo faz mal a si mesmo (Id. Ibidem: 876).

Diante de uma tal perspectiva, decerto que o contraponto liberal endereça a medida na qual uma tal concepção de liberdade e de sociedade tornam-se, elas mesmas, opressivas. Trata-se da apreciação crítica do conformismo para com padrões coletivos em detrimento da individualidade e do desenvolvimento pessoal (vide Tocqueville, 1951; Stuart Mill, 1952; Berlin, 2002). Todavia, o próprio Bonfim está ciente de que a liberdade envolve também uma dimensão de individualidade, de escolhas pessoais que refletem preferências singulares, e que, nem por isso, perdem em legitimidade ou devem ser suprimidas (Bonfim, 2002: 870, 876-877).

O ponto principal que gostaríamos de fixar, no entanto, é a caracterização da liberdade enquanto uma condição avessa também à prática da opressão e da exploração. Trata-se de um sugestivo ponto de contraste com a tradição liberal. E, a esse propósito, o tema da escravidão é particularmente rico, pois nos permite explorar uma indagação factual, histórica e premente.

Qual o lugar da escravidão no pensamento político liberal? A resposta que propomos é de interpretá-la historicamente em primeiro plano, ao invés de reconhecer-lhe um lugar secundário. Em nosso entendimento, ela criticamente lança luz sobre uma problemática muito particular, organizadora e duradoura na matriz liberal: até que ponto a defesa da liberdade e do pluralismo podem sustentar a legitimidade de práticas de opressão?

Bibliografia

ARCHARD, David. 1990. "Freedom not to be free: the case of the slavery contract in J. S. Mill's On Liberty". Em *The Philosophical Quarterly*, v. 40, n. 160: 453-465.

ARENDT, Hannah. 2007. "O que é liberdade". Em Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*. Perspectiva.

BARBOSA, Rui. 1945. Elemento servil. Em Rui Barbosa, *Obras completas*, Vol. XI, Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura.

BELLAMY, Richard. 1994. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: UNESP.

BENTHAM, Jeremy. 1843. *The works of Jeremy Bentham*. Organização de John Bowring. Edinburgo. Disponível no endereço http://files.libertyfund.org/files/2009/Bentham_0872-01_EBk_v4.pdf. Acesso em 06 de janeiro de 2009.

BENTHAM, Jeremy. 1974. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Em Coleção Pensadores, volume XXXIV. São Paulo: Ática.

BERLIN, Isaiah. 2002. "Two concepts of liberty". Em Henry Hardy (org.), *Liberty*. Oxford.

BLACKBURN, Robin. 2003. *A construção do escravismo no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Record.

BOBBIO, Norberto. 1993. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense.

BONFIM, Manuel. 2002. *América Latina: males de origem*. Em Silvano Santiago (org.), *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar

BOSI, Alfredo. 1993. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia das Letras.

BURDEAU, Georges. 1979. *Le libéralisme*. Éditions du seuil.

CAIRU, Visconde de [Silva Lisboa]. 1812. *Extractos politicos e economicos de Edmund Burke*. Imprensa Nacional.

CAIRU, Visconde de. 2001. *Visconde de Cairu*. Introdução e organização de Antonio Penalves da Rocha. São Paulo: Editora 34.

CANDIDO, Antonio. 1990. "Radicalismos". Em *Estudos Avançados*, 4(8).

CANECA, Frei Joaquim do Amor Divino. 2001. *Frei Joaquim do Amor Divino*. Introdução e organização de Evaldo Cabral de Mello. São Paulo: 34.

CARVALHO, José Murilo. 1998. "Escravidão e razão nacional". Em *Pontos e Bordados*. Belo Horizonte: UFMG.

CONSTANT, Benjamin. 1997. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes". Em Marcel Gauchet (org.), *Benjamin Constant: écrits politiques*. Gallimard.

COSTA, Emília Viotti. 1988. *A Abolição*. São Paulo: Global.

DAVIS, David Brion. 1962. "The emergence of immediatism in British and American anti-slavery thought". Em *The Mississippi Valley Historical Review*, vol. 49, n. 2.

DAVIS, David Brion. 1966. *The problem of slavery in western culture*. Oxford.

DUNN, John. 1983. *The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the 'Two treatises of government'*. Cambridge.

FAORO, Raymundo. 1994. *Existe um pensamento político brasileiro?* São Paulo: Ática.

FERNANDES, Florestan. 1965. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, Edusp.

FERNANDES, Florestan. 1972. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão européia do livro.

FINLEY, Moses. 1991. *Escravidão antiga, ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal.

FRANCO, Maria Sylvia de. 1997. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: UNESP.

GARNSEY, Peter. 1996. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge.

GOMES, Rita Helena. 2007. *A desobediência em Hobbes*. Tese de doutorado. Filosofia, UFMG.

GONÇALVES, João Felipe. 2000. *Rui Barbosa: pondo as ideias no lugar*. Rio de Janeiro: FGV.

GUERRA, Roberto Rodríguez. 1998. *El liberalismo conservador contemporáneo*. La Laguna.

HAMILTON & JAY & MADISON. 1952. *The Federalists*. Em Hutchings, *Great Books of the western world*, v. 43. Chicago.

HAMPSHER-MONK, Ian. 2003. *Historia del pensamiento político moderno*. Ariel.

HOBBS, Thomas. 1999. *Leviathan*. Oregon. Disponível no dia 19 de maio de 2008 no site da web:

<https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/748/leviathan.pdf?sequence=1>

HOBBS, Thomas. 2008. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes.

HOOD, Francis D. 1967. "The change in Hobbes' definition of liberty". Em *The Philosophical Quarterly*, v. 17, n. 67.

JARDIN, André. 1998. *Historia del liberalismo político – de la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*. México: Fondo de cultura económica.

KRAMER, Matthew. 2001. "Freedom, unfreedom and Skinner's Hobbes". Em *The Journal of Political Philosophy*, v. P, n. 2.

LACOMBE, Américo Jacobina. 1988. "Rui e a Abolição". Em Fundação Casa de Rui Barbosa, *O Abolicionista Rui Barbosa*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.

LEFORT, Claude. 2007. Seminário no Palácio de Belas Artes de Lille com Claude Lefort, Pierre Manent e Philippe Raynaud. Arquivo de áudio disponível em 25 de março de 2009 no site da web: http://www.citephilo.org/audio/by_year/2007

LOCKE, John. 1994. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Rio de Janeiro: Vozes.

LOCKE, John. 2003. *Second Treatise on Government*. Em David Wooton (org), *John Locke: Political Writings*. Hackett Publishing.

LOSURDO, Domenico. 2006. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida, SP: ideias & Letras.

LOVETT, Frank. 2006. "Locke, Rousseau, Mill, and the problem of consensual domination". Disponível em 15 de março de 2007 no site da web: http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/3/8/9/0/p138907_index.html

LUSTOSA, Isabel; et al. 2000. *Estudos históricos sobre Rui Barbosa*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa.

LYNCH, Christian Edward Cyril. 2007. "O conceito de liberalismo no Brasil (1750-1850)". Em *Araucaria*, n. 17.

MACEDO, Ubiratan. 1997. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.

MACHADO, Maria Cristina Gomes. 2002. *Rui Barbosa: Pensamento e ação*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.

MANENT, Pierre. 1995. *An intellectual history of liberalism*. Princeton.

MATTEUCCI, Nicola. 1983. "Liberalismo". Em Bobbio & Matteucci & Pasquino, *Dicionário de política*. Brasília: UnB.

MELLO, Evandro Cabral. 2004. *A outra independência*. São Paulo: 34.

MERQUIOR, José Guilherme. 1991. *O liberalismo – antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MILLS, Charles W. 1997. *The racial contract*. Cornell.

MILTON, John. 2005. *Escritos políticos*. Organização de Martin Dzelzainis. São Paulo: Martins Fontes.

MONTEIRO, Pedro Meira. 2003. Cairu e a patologia da Revolução. Em *Estudos Avançados*, 17 (49): 349-358.

MONTENEGRO, João Alfredo. 1978. *O liberalismo radical de Frei Caneca*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MOREL, Marco. 2000. *Frei Caneca: entre Marília e a Pátria*. Rio de Janeiro: FGV.

NABUCO, Joaquim. 1998. *Minha Formação*. Brasília: Senado Federal. Disponível em 17 de julho de 2009 em <http://www.dominiopublico.gov.br>.

NABUCO, Joaquim. 2002. *O abolicionismo*. Em Silvano Santiago, *Intérpretes do Brasil*, volume I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. 1984. *As desventuras do liberalismo: Joaquim Nabuco, a monarquia e a república*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PAIM, Antonio. 1968. *Cairu e o liberalismo econômico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PAIM, Antonio. 1997. *A agenda teórica dos liberais brasileiros*. São Paulo: Massao Ohno.

PAIM, Antonio. 1998. *História do liberalismo brasileiro*. São Paulo: Mandarin.

PAIVA, Angela Randolpho. 2003. *Católico, protestante, cidadão*. UFMG.

PATEMAN, Carole. 1988. *The sexual contract*. Stanford.

PEREIRA, Astrojildo. 1945. Prefácio das Obras completas de Rui Barbosa, Volume XI, Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura.

PETTIT, Philippe. 2003. "Liberalismo". Em Canto-Sperber, Monique (org.) *Dicionário de Ética e Filosofia moral*, v. II. São Leopoldo: UNISINOS.

RAYNAUD, Phillipe; 1996. "Libéralisme". Em Raynaud; Rials. *Dictionnaire de Philosophie Politique*. Paris: PUF.

RIBEIRO, Mariana dos Santos. 2004. "Permanências e Inovações nos Discursos Políticos de Frei Caneca: Nuances no Pensamento de um Intelectual Nordestino do Brasil Oitocentista". Apresentado no XI Encontro Regional de de História (ANPUH-RJ). Disponível em 28 de setembro de 2009 no site da web:
<http://www.rj.anpuh.org/Anais/2004/Simposios%20Tematicos/Mariana%20dos%20Santos%20Ribeiro.doc>

RIBEIRO, Renato Janine. 1999. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: UFMG.

ROCHA, Antonio Penalves. 2001. "Introdução". Em Antonio Penalves Rocha (org). *Visconde de Cairu*. São Paulo: Editora 34.

ROSANVALLON, Pierre. 2002. *O liberalismo econômico*. Bauru – SP:EDUSC.

RUGGIERO, Guido de. 1959. *The history of European Liberalism*. Beacon.

SABINE, George. 1952. "The two democratic traditions". Em *The philosophical review*, vol. 61, n. 4, pp. 451-474.

SABINE, George. 1964. *História das Teorias Políticas*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.

SANTOS, Wanderley Guilherme. 1978. "A práxis liberal no Brasil: propostas para reflexão e pesquisa". Em *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz & FERREIRA, Bernardo. 2009. "Cidadão". Em João Feres Júnior (org.), *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte: UFMG.

SCHWARZ, Roberto. 2005. "As ideias fora do lugar". Em *Cultura e política*, São Paulo: Paz e Terra.

SKINNER, Quentin. 1988. "Meaning and understanding in the history of ideas". Em James Tully, *Meaning and Context, Quentin Skinner and his critics*. Princeton.

SKINNER, Quentin. 1998. *Liberty before liberalism*. Cambridge.

SKINNER, Quentin. 2006a. "Hobbes' evolving theory of freedom". Comunicação apresentada no *Cambridge Seminars in Political Thought and Intellectual History*. Disponível, em 19 de setembro de 2008, no site da web: <http://www.polthought.cam.ac.uk/seminars/papers2007-2008/index.html>.

SKINNER, Quentin. 2006b. "Three concepts of freedom". Conferência proferida no Instituto Einstein, em Postdam, Alemanha. Disponível em Agosto de 2008 no website <http://www.content-tv.com/NewFiles/skinner.html>.

SKINNER, Quentin. 2008. *Hobbes and republican liberty*. Cambridge.

SMITH, Adam. 1986. *Investigação sobre a natureza e causas da riqueza das nações*. Rio de Janeiro: Ediouro.

SOUZA, Otávio Tarquínio. 1957. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Rio de Janeiro:

José Olympio.

SPITZ, Jean-Fabien. 1995. *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle*. Paris: PUF.

STUART MILL, John. 1952. *On liberty*. Em Hutchings, *Great Books of the Western World*, v. 43. Chicago.

TAYLOR, Charles. 1985. "What's wrong with negative liberty?". In Taylor, *Philosophical papers II*. Cambridge.

TOCQUEVILLE, Alexis. 1951. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard.

VASCONCELOS, Bernardo Pereira. 1999. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Introdução e organização de José Murilo de Carvalho. São Paulo: Editora 34.

VINCENT, Andrew. 1995. *Ideologias políticas modernas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WOOTTON, David. 2003. *John Locke: political writings*. Hackett.