UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

DANIEL GOMES DE CARVALHO

O pensamento radical de Thomas Paine (1793-1797):
artífice e obra da Revolução Francesa

Versão Corrigida

São Paulo
2018

LOMBADA

CARVALHO, DANIEL GOMMES DE	O PENSAMENTO RADICAL DE THOMAS PAINE (1793-1797)		DOUTORADO FFLCH/USP 2018
-------------------------------	--	--	--------------------------------

DANIEL GOMES DE CARVALHO

O pensamento radical de Thomas Paine (1793-1797):

artífice e obra da Revolução Francesa

Versão Corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História

Orientador: Prof. Dr. Modesto Florenzano

De acordo:

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C331p Carvalho, Daniel Gomes de
 O pensamento radical de Thomas Paine (1793-1797):
 artífice e obra da Revolução Francesa. / Daniel Gomes
 de Carvalho ; orientador Modesto Florenzano. - São
 Paulo, 2018.
 307 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
 e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de História. Área de concentração:
 História Social.

 1. Thomas Paine. 2. Revolução Francesa. 3.
 Iluminismo. 4. Liberalismo. 5. Democracia. I.
 Florenzano, Modesto, orient. II. Título.

CARVALHO, D. G. **O pensamento radical de Thomas Paine (1793-1797):** artífice e obra da Revolução Francesa. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em História.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof Dr. Modesto Florenzano, cuja inteligência, combinada com a conhecida modéstia e talento docente, inspirou muitas gerações de professores e historiadores brasileiros nas últimas décadas. Ter sido seu último orientando será um privilégio que carregarei sempre com muito orgulho.

Aos Profs. Drs. Maria Lígia Coelho Prado, Mary Anne Junqueira, Cícero Romão Resende de Araújo e Arlenice Almeida da Silva, cujas observações apontadas na qualificação e na defesa de tese foram enriquecedoras.

Aos Profs. Drs. Marcelo Cândido da Silva e Marcos Napolitano, pela atenção e apoio durante o processo de passagem ao doutorado direto.

Aos amigos Paula Cortez, Miguel Nanni Soares, Rafael Santesso Verdaska e Arthur Hussne Bernardo, que tiveram a paciência de ler este trabalho e me concederam preciosas sugestões e indispensáveis correções.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, pela oportunidade de realização do curso.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de Iniciação Científica, fundamental para que eu principiasse meus estudos sobre o pensamento político no século XVIII.

Aos meus pais, Maria Cristina Gomes de Carvalho e Renato Gomes de Carvalho, e aos meus irmãos, Isabella Gomes de Carvalho, Bianca Gomes de Carvalho e Danilo Gomes de Carvalho.

“Cada homem traz em si
a forma inteira da condição humana”

(MONTAIGNE, 1588)

RESUMO

CARVALHO, Daniel Gomes de. **O pensamento radical de Thomas Paine (1793-1797):** artífice e obra da Revolução Francesa. 2018. 307 p. Tese (Doutorado) – Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Esta tese examina três escritos de Thomas Paine (1737-1809) elaborados durante a Revolução Francesa, os quais representam as reflexões mais radicais de seu pensamento religioso, político e social. Em primeiro lugar, será analisado o panfleto *The Age of Reason*, expressão máxima de seu radicalismo religioso, que teve sua primeira parte escrita em 1793 e a segunda em 1794. Contrapondo-se, por um lado, às religiões reveladas e, por outro lado, à descristianização do período jacobino, nesse texto o deísmo é apresentado como a face religiosa da democracia vindoura. Em segundo lugar, será analisado o texto *Dissertation on the First Principles of Government*, redigido e publicado em 1795, a mais acabada exposição da teoria democrática. A um só tempo contrário ao liberalismo termidoriano e crítico do que fora o jacobinismo, nesse texto Paine opõe-se categoricamente àqueles que pensavam a propriedade privada como um direito natural que poderia ser equivalente ou mesmo superior aos direitos naturais de liberdade e a igualdade. Por fim, será analisado o texto *Agrarian Justice*, expressão máxima de seu radicalismo social, produzido no inverno de 1795-1796 (publicado em 1797). Em reação tanto ao liberalismo irredutível dos termidorianos, quanto às propostas igualitaristas de Graco Babeuf, o texto apresenta-se como uma proposta de erradicação da pobreza sem romper com os princípios do que seria política liberal. Pretende-se captar o sentido do pensamento de Paine no contexto da Revolução Francesa e discutir a validade da afirmação de Eric Hobsbawm na *Era das Revoluções*, segundo a qual Paine, radical nos Estados Unidos, seria um moderado girondino na França. Na contramão da maioria das interpretações correntes, a pesquisa objetiva repensar a figura de Paine, mostrando sua relevância como intérprete da Revolução Francesa e como nome fundamental para a história do pensamento político, religioso e social.

Palavras-chave: Thomas Paine; Revolução Francesa; Jacobinismo; Panfleto; Iluminismo; Religião; Deísmo; Liberalismo; Democracia; Propriedade; Imposto Progressivo; Renda Universal.

ABSTRACT

CARVALHO, Daniel Gomes de. **The radical thought of Thomas Paine (1793-1797): author and outcome of the French Revolution.** 2018. 307 p. Tese (Doutorado) – Curso de História, Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

This thesis examines three writings of Thomas Paine (1737-1809) elaborated during the French Revolution, which represents the most radical reflections of his religious, political and social thought. In the first place, the pamphlet *The Age of Reason* will be analyzed, that contains the maximum expression of his religious radicalism, which have had its first part written in 1793 and the second in 1794. Contradicting, on the one hand, to the revealed religions, and, on the other hand, to the dechristianization of the Jacobin period, in this text, deism is presented as the religious face of the coming democracy. Secondly, the text *Dissertation on the First Principles of Government* will be analyzed, the most complete exposition of his democratic theory, drafted and published in 1795. Contrary to Thermidorian and critical of what Jacobinism was, in this text Paine categorically opposes those who thought private property as a natural right that could be equivalent or even superior to the natural rights of freedom and equality. Finally, the text *Agrarian Justice* will be analyzed, the maximum expression of its social radicalism, produced in the winter of 1795-1796 (published in 1797). In reaction to both the irreducible liberalism of the Thermidorians and the egalitarian proposals of Graco Babeuf, the text presents itself as a proposal to eradicate poverty without breaking with the principles of what would be liberal politics. This analysis seeks to capture the meaning of Paine's thinking in the context of the French Revolution and to discuss the validity of Eric Hobsbawm's statement in the *Age of Revolutions* that Paine, radical in the United States, would be a "moderate Girondist" in France. Contrary to current interpretations, this research aims to rethink the figure of Paine, showing his relevance as an interpreter of the French Revolution and as a fundamental name for the history of political, religious and social thought.

Key Words: Thomas Paine; French Revolution; Enlightenment; Pamphlet; Jacobinism; Religion; Deism; Liberalism; Democracy; Property; Progressive Tax; Basic Income.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA PAINE	17
1. APRESENTAÇÃO	17
2. O PROBLEMA PAINE	19
2. A. O PROBLEMA PAINE I – O NÃO RECONHECIMENTO	20
2. B. O PROBLEMA PAINE II – OBRA E ARTÍFICE	21
2. C. O PROBLEMA PAINE III – MITOLOGIA HORRENDA	36
2. D. O PROBLEMA PAINE IV – ORIGENS ANFÍBIAS	40
2. E. O PROBLEMA PAINE V – LEGADO AMBÍGUO	42
3. MÉTODOS, FONTES E ABORDAGENS	46
 CAPÍTULO I: O PENSAMENTO RELIGIOSO DE PAINE – A IDADE DA RAZÃO	51
1. PUBLICAÇÃO E SEU CONTEXTO	53
2. A IDADE DA RAZÃO – ANÁLISE DO TEXTO	66
2. A. INTRODUÇÃO	68
2. B. CRÍTICA ÀS RELIGIÕES REVELADAS	75
2. C. O DEÍSMO	87
2. D. EDUCAÇÃO, CIÊNCIA, CRISTIANISMO E DEÍSMO	96
2. E. MISTÉRIO, MILAGRE E PROFECIA	102
2. F. <i>THE AGE OF REASON</i> E A DEMOCRACIA	106
2. G. A RESPOSTA DE RICHARD WATSON	108
2. H. <i>THE AGE OF REASON</i> E O ATEÍSMO	109
3. O TEXTO E SEUS DIÁLOGOS	114
3. A. <i>THE AGE OF REASON</i> E O PANORAMA RELIGIOSO DA REVOLUÇÃO FRANCESA	114
3. B. <i>THE AGE OF REASON</i>, A CRÍTICA BÍBLICA, O PROTESTANTISMO E O DEÍSMO	131
3. C. <i>THE AGE OF REASON</i> E O PAINE PANFLETÁRIO	147
 CAPÍTULO II: O PENSAMENTO POLÍTICO DE PAINE – DISSERTAÇÃO SOBRE OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO GOVERNO	157
1. PUBLICAÇÃO E SEU CONTEXTO	160
2. DISSERTAÇÃO SOBRE OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO GOVERNO – ANÁLISE DO TEXTO	164
2. A. A CENTRALIDADE DA POLÍTICA	165
2. B. HEREDITARIEDADE, TEMPO E DIREITOS	169

2. C. O VOTO CENSITÁRIO E A PROPRIEDADE	173
2. D. BICAMERALISMO, DIVISÃO E ROTATIVIDADE DE PODERES	178
2. E. CONCLUSÃO: A REVOLUÇÃO NO PODER	182
3. O TEXTO E SEUS DIÁLOGOS	183
3. A. PAINE E O LIBERALISMO CLÁSSICO.....	184
3. A. 1. INTRODUÇÃO AO PROBLEMA: LIBERALISMO E INDETERMINAÇÃO DA LIBERDADE LIBERAL	184
3. A. 2. PERIODIZAÇÃO DO PENSAMENTO LIBERAL E DIFERENÇAS BÁSICAS EM RELAÇÃO AO SOCIALISMO E AO ANARQUISMO.	186
3. A. 3. QUATRO PILARES DO LIBERALISMO CLÁSSICO: JUSNATURALISMO, UNIVERSALISMO, CONTRATUALISMO E INDIVIDUALISMO.....	190
3. A. 4. RELAÇÕES ENTRE ESTADO E SOCIEDADE PARA O LIBERALISMO CLÁSSICO	197
3. A. 5. LIBERALISMO COMO DOCTRINA DO DISSENSO E DA FECUNDIDADE DO ANTAGONISMO: LIBERDADE DE EXPRESSÃO, TOLERÂNCIA E DIVISÃO DE PODERES.....	199
3. A. 6. QUAL A RELAÇÃO ENTRE LIBERALISMO, REPRESENTAÇÃO E DEMOCRACIA?.....	201
3. A. 7. A RELAÇÃO ENTRE LIBERALISMO E DEMOCRACIA NA ÉPOCA DE PAINE.....	205
3. A. 8. O LUGAR E A ORIGINALIDADE DA DISSERTAÇÃO SOBRE OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO GOVERNO: A RELAÇÃO ENTRE LIBERALISMO E DEMOCRACIA NA OBRA DE PAINE	212
3. A. 9. LIBERALISMO, LIBERISMO E A OBRA DE PAINE	218
3. A. 10. LIBERALISMO, REPUBLICANISMO E A OBRA DE PAINE.	225
3. B. PAINE E O JACOBINISMO REVOLUCIONÁRIO	227
 CAPÍTULO III: O PENSAMENTO SOCIAL DE PAINE – A JUSTIÇA AGRÁRIA .	238
1. PUBLICAÇÃO, CONTEXTO E DEBATES POSTERIORES	239
2. JUSTIÇA AGRÁRIA – ANÁLISE DO TEXTO	248
3. O TEXTO E SEUS DIÁLOGOS	271
3. A. PAINE E A PROPRIEDADE PRIVADA NA TRADIÇÃO LIBERAL E ILUMINISTA.....	272
3. B. <i>AGRARIAN JUSTICE</i> E A QUESTÃO AGRÁRIA NA REVOLUÇÃO FRANCESA	280
 CONCLUSÃO: A FORTUNA E A DESFORTUNA DE PAINE	287
 REFERÊNCIAS	295

1. FONTES	295
2. SOBRE PAINE	295
3. OUTRAS REFERÊNCIAS.....	298

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA PAINE

“Seu nome está associado, para sempre, com a Grande República. Enquanto houver governo livre ele será lembrado, admirado e honrado. Ele teve uma vida longa, laboriosa e útil. O mundo é melhor por ter ele vivido. Para o bem da verdade, ele aceitou o ódio e a reprovação do que lhe coube fazer. Ele comeu o pão que o diabo amassou. Seus amigos foram-lhe infiéis porque ele foi fiel a si mesmo e verdadeiro para eles. Ele perdeu o respeito do que se chama sociedade, mas conservou o seu respeito próprio. A sua vida foi o que o mundo chama de fracasso e a História chama de sucesso”.

Robert G. Ingersoll (1833-99), orador e livre-pensador¹

Thomas Paine não foi “suficientemente sistemático para ser considerado um teórico político importante”, pois “carece de qualquer profundidade de leitura, qualquer sentido de segurança cultural e é traído por seu caráter arrogante e impetuoso, ao escrever passagens de uma mediocridade tal que a mente acadêmica ainda hoje estremece e deixa de lado com um suspiro”.

Edward Palmer Thompson²

1. APRESENTAÇÃO

Esta tese tem por objeto o exame de três escritos de Thomas Paine (1737-1809)³ produzidos no contexto da Revolução Francesa, os quais representam as reflexões mais maduras de seu pensamento religioso, político e social. Esses três textos são: *The Age of Reason*, expressão de seu radicalismo religioso, que teve sua primeira parte escrita em 1793 e a segunda em 1794 (publicadas em 1794 e 95, respectivamente); *Agrarian Justice*, um projeto de erradicação da pobreza produzido no inverno de 1795-1796 (publicado em 1797) em reação à imobilidade do governo revolucionário francês do período do diretório (1795-1799); e *Dissertation on the First Principles of Government*, a mais acabada exposição de sua teoria democrática, redigida e publicada em 1795 como crítica ao caráter conservador da política adotada pelos termidorianos e à Constituição produzida no mesmo ano.

¹ SPATER, George. Thomas Paine: Questions for the Historian. In: DYCK, Ian (Org.). **Citizen of the World**. Londres: Christopher Helm, 1987, p. 145.

² THOMPSON, E.P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. Vol 1. São Paulo: Paz e Terra, 1987, p. 97.

³ Todas as obras de Thomas Paine serão retiradas de FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**. Nova Iorque: The Citadel Press, 1945. Nas notas de rodapé, serão indicados apenas os textos do Paine e a página correspondente, sempre retirada da obra de Foner. Como se verá, trata-se do mais bem acabado (embora ainda incompleto) trabalho de reunião das obras completas do autor.

A pesquisa examina as relações do pensamento de Paine com a Revolução Francesa. Com isso, pretende-se esclarecer uma tensão captada por Eric Hobsbawm em *A Era das Revoluções* sobre as propostas de Paine representarem um radicalismo diante do mundo do século XVIII, ao passo que podem ser qualificadas como moderadas diante dos momentos mais radicais da Revolução Francesa, como o processo da descristianização, o Terror, as discussões sobre a Lei Agrária, e a Conjura de Graco Babeuf. De acordo com Hobsbawm,

não é um fato meramente acidental que os revolucionários americanos e os jacobinos britânicos que emigraram para a França devido a suas simpatias políticas tenham sido vistos como moderados no país. Tom Paine era um extremista na Grã-Bretanha e na América; mas, em Paris, ele estava entre os mais moderados dos girondinos.⁴

Entender o conteúdo e a importância das publicações de Paine e, ao mesmo tempo, esclarecer seu sentido dentro da Era das Revoluções, é importante para a compreensão não apenas do pensamento paineano, mas também do sentido do radicalismo revolucionário atlântico – como se verá, os três textos em questão, embora escritos da França, extrapolam o contexto da Revolução Francesa.

Na contramão da maioria das interpretações correntes, a pesquisa objetiva repensar a figura de Paine – usualmente apresentado como um mero “vulgarizador de ideias” –, mostrando sua relevância como intérprete da Revolução Francesa e como nome seminal para a história do pensamento político, religioso e social. A maioria dos estudos sobre Paine têm uma abordagem biográfica; este trabalho, entretanto, propõe-se como uma pesquisa de história intelectual. Salvo engano, não há nenhum trabalho específico a respeito das três obras articuladas no contexto da Revolução Francesa.⁵

Atualmente, é difícil afirmar, sem muitas ressalvas e sem um longo levantamento historiográfico, que a Revolução Francesa foi burguesa, seja no sentido econômico (já que não há consenso sobre sua importância na formação do capitalismo), seja no sentido político (já que não há consenso sobre o real significado da abolição dos privilégios).⁶ Entretanto,

⁴ HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**: Europa 1789-1848. 25ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009, p. 72.

⁵ Segundo levantamento feito por Adriana Mattar Maamari em sua tese de doutorado, intitulada *A República e a Democracia em Paine*, a única obra que se propõe a estudar especificamente Paine na Revolução Francesa, intitulada *Thomas Paine et la Révolution Française*, tese de doutorado defendida em 1956 na Universidade de Sorbonne por Benjamin Morreale, tem um cunho meramente biográfico “e não se ocupa propriamente em colocar em evidência os conceitos filosófico-políticos subjacentes nos escritos de Paine.” MAAMARI, Adriana Mattar. **A República e a Democracia em Thomas Paine**. 2007. Tese (Doutorado) – Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, USP, 2007, p. 18.

⁶ Dentre os estudos mais consagrados, Cobban e Soulé, por exemplo, apresentam muitas provas sobre a oposição de setores da alta burguesia em relação à Revolução, a importância dos nobres que apoiaram o fim dos privilégios (e como eles não afetariam realmente muitos setores da nobreza), e a desconexão entre capitalismo e

parece existir um consenso, ainda que tácito, entre os estudiosos da Revolução: ela foi um “caos político”. Mas entenda-se caos não como desordem, mas no sentido que a mitologia grega atribuiu à palavra: um caos criador e criativo, que reformulou a linguagem política e deu o tom, com fortes doses de ineditismo, ao debate político contemporâneo. Conservadorismo e progressismo, ditadura revolucionária e império das leis, partilha da propriedade e imposto progressivo, liberalismo conservador e democrático, moderação e moderantismo, e várias outras categorias do debate político contemporâneo, estavam presentes no calor dos acontecimentos franceses. Nesse sentido, a melhor avaliação geral sobre o processo revolucionário parece ainda ser aquela de Georges Lefebvre, o qual (embora visse a Revolução Francesa, em seu sentido maior, como burguesa), admitia que nela estavam contidas várias revoluções: nobiliárquicas, burguesas, camponesas e das massas citadinas. Um dos objetivos centrais desse trabalho, portanto, é mostrar a relevância dos panfletos de Paine na construção desse debate político contemporâneo.

2. O PROBLEMA PAINE

Paine é um autor sobre o qual há pouquíssimos consensos. Se é possível dizer que todos os grandes escritores são controversos, cabe lembrar que há sobre eles alguns consensos importantes, por exemplo, de que Edmund Burke é o pai do conservadorismo, Karl Marx um expoente do comunismo, e ambos escritores importantes. Quanto a Paine, há autores que o apresentam como um liberal burguês e outros que lhe conferem o epíteto de fundador da classe operária. Não há consenso sequer se ele é um pensador digno de um estudo sério. Há, por conseguinte, um “problema Paine”.

Para explicitar essa problemática e, com isso, justificar a importância deste estudo, a apresentação do problema Paine será dividida em cinco temáticas: primeiro, “o não reconhecimento”, a constatação de um mal estar sobre sua vida e seu legado; segundo, “obra e artífice”, o porquê é correto dizer que ele é ator e intérprete da Era das Revoluções, com a elaboração de uma sucinta biografia do autor e uma apresentação das obras analisadas nesta tese; terceiro, “mitologia horrenda”, isto é, quais são as difamações que o autor sofreu por parte da história e da historiografia; quarto, “origens anfíbias”, o porquê de suas origens

fomentarem esse problema; por fim, “legado ambíguo”, como as heranças paineanas são tão problemáticas quanto suas origens.

2. A. O PROBLEMA PAINE I – O NÃO RECONHECIMENTO

Thomas Paine, que foi nome fundamental na Revolução Norte-Americana, nos levantes jacobinistas ingleses do século XVIII e na Revolução Francesa, segundo um estudioso, “é uma figura histórica não esquecida, mas, sem dúvida, mal reconhecida e injustiçada”⁷; segundo outro, “teve o singular privilégio de ser, ao mesmo tempo, o homem mais popular e detestado em seu tempo”.⁸ Segundo Moncure Daniel Conway (1832-1907), autor da primeira biografia séria de Paine, “nenhum homem conhecia tão intimamente o movimento revolucionário, ou era tão competente para lembrá-lo. Franklin havia deixado com ele suas notas e papéis concernentes à Revolução norte-americana. Ele foi o único girondino a sobreviver à Revolução Francesa capaz de contar sua história secreta. Seu conhecimento pessoal incluía quase todos os grandes e famosos homens do seu tempo, na Inglaterra, América do Norte e França”.⁹ Um dos inimigos políticos de Paine, o ex-presidente dos Estados Unidos, John Adams, afirmou em 1805: “Não conheço nenhum outro homem no mundo que tenha exercido maior influência nos últimos trinta anos do que Tom Paine”; e um crítico literário, o inglês William Hazlitt (1778-1830), salientou, não sem certo exagero: “[Paine] foi um autor tão grande e tão popular que o Governo [Pitt] viu-se obrigado a suspender a Constituição, e ir à guerra para neutralizar os efeitos de sua popularidade”.¹⁰ Para o historiador Robert Lamb, Thomas Paine foi um “ícone político transatlântico, um revolucionário pleno cujos escritos captaram o *zeitgeist* dos dois mais importantes eventos políticos do século XVIII: as Revoluções Norte-Americana e Francesa”.¹¹

⁷ FLORENZANO, Modesto. **A (Des)Fortuna de Thomas Paine**. 2011. Não publicado.

⁸ LE MOAL, Paul, apud VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

⁹ CONWAY, Moncure Daniel. **The Life of Thomas Paine**. Londres: Routledge/Thoemmes Press, 1996.

¹⁰ A frase de Adams foi retirada de HAWKE, David Freeman. **Paine**. New York: Harper & Row, 1974, p. 7. A de Hazlitt, de FOOT, Michael. Introdução. In: CONWAY, Moncure Daniel. **The Writings of Thomas Paine**, p. VII.

¹¹ LAMB, Robert. **Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights**. Review of Politics, University of Notre Dame, 2010, p. 483.

E poucos protagonistas foram, nesses mesmos três países, tão consagrados e execrados quanto ele. Nos Estados Unidos, foi considerado, graças ao *O Senso Comum* (1776) e *A Crise*, um dos responsáveis pela independência; mas, em seu enterro, em 1809, somente havia seis pessoas presentes. Na Inglaterra, onde mobilizou milhares de ingleses com seu *Os Direitos do Homem* (1791-1792), foi perseguido pelo governo, alijado da cidadania e condenado à morte (sentença, aliás, jamais revogada). Na França, onde participou da criação do primeiro manifesto republicano e foi eleito por quatro departamentos à Convenção Nacional, acabou encarcerado em 1793 e mantido preso por quase um ano, mesmo depois da derrubada dos jacobinos do poder. No momento de sua morte, nenhum homem público, em nenhum daqueles três países, fez qualquer declaração.

Thomas Paine incorreu na hostilidade de três homens de posições políticas absolutamente distintas: William Pitt, Maximilien de Robespierre e George Washington – os dois primeiros o condenaram à morte, enquanto o terceiro absteu-se de tomar medidas para salvar-lhe a vida. Pitt e Washington repudiavam-no, respectivamente, porque ele era democrata e deísta; Robespierre odiava-o porque ele se opôs à execução do rei e ao Reinado do Terror. De acordo com a sobrinha de William Pitt, Lady Hester Stanhope, o primeiro-ministro “costumava dizer que Paine até tinha razão, mas então completava: 'o que posso fazer? Do jeito como as coisas estão, se eu incentivasse as opiniões de Tom Paine teríamos uma revolução sangrenta’”.¹²

Seu destino foi ser honrado pela oposição e odiado pelos governos: Washington, enquanto ele ainda lutava contra os ingleses, falava de Paine em termos os mais elogiosos; a nação francesa concedeu-lhe honrarias até que os jacobinos ascenderam ao poder; mesmo na Inglaterra, o mais proeminente dos estadistas *whigs* faria amizade com ele e o contrataria para redigir manifestos. Paine tinha falhas, como outros homens; mas era devido às suas virtudes que era odiado e caluniado com sucesso.¹³

2. B. O PROBLEMA PAINE II – OBRA E ARTÍFICE

Como já foi dito, Thomas Paine foi simultaneamente artífice e obra da Era das Revoluções – ele mesmo afirmou não saber se “era feito para seu tempo, ou seu tempo feito

¹² RUSSEL, Bertrand. *Por que não sou cristão?* 1ª ed. L&PM EDITORES, 2011, p. 96.

¹³ *Ibid.*, p. 71.

para ele”¹⁴; em carta a George Washington, escreveu que “tomar parte das duas revoluções é viver com algum propósito”.¹⁵ O historiador Reinhart Koselleck, para quem a dialética entre crítica e crise constitui um aspecto fulcral da ilustração, posiciona Paine (autor, aliás, de um panfleto chamado *The Crisis*), ao lado do abade Raynal, na culminância do iluminismo. De acordo com o autor, Paine, que levou a crítica ao campo político, social e religioso a uma radicalidade ímpar, conferiu à palavra crise um “duplo-sentido: o da guerra civil e o da instalação de um tribunal moral”.¹⁶ Paine estava no ponto de chegada do pensamento iluminista.

Um dos fatos mais surpreendentes em Paine é que, na maior parte de seus 72 anos de vida, ele foi, sob todos os aspectos, um inglês comum. Paine nasceu¹⁷ em 29 de janeiro de 1737, em Thetford, povoado de 2 mil habitantes situado no condado de Norfolk, Inglaterra. Seu pai, Joseph Pain¹⁸, dirigia uma fábrica de espartilhos. Pertencente à seita dos *quakers*, o pai de Paine era um artesão não conformista, crítico da escravidão, da pena de morte, da hierarquia clerical e do serviço militar – práticas do *quakerismo* que serão caras ao nosso autor, como ele reconhecerá. A mãe de Paine, Frances Pain, pertencia à Igreja anglicana.

Avesso ao ensino de grego e latim – provavelmente por influência *quaker* – aos treze anos, Paine abandonou a *Grammar School* para iniciar-se na arte de confeccionar espartilhos – como os críticos não deixarão de lembrar, esta educação básica foi o único ensino formal que Paine obteve em toda a sua vida.¹⁹ Ao longo de sua adolescência e juventude, aventurou-se duas vezes pelo mar (a bordo do navio *O Terrível*, sob o comando do lendário capitão *Death*, e a bordo do *Rei da Prússia*), mas acabou voltando aos espartilhos, agora em Londres. Em seu tempo livre, Paine tomava contato com obras de física e matemática. A visão newtoniana de universo impressionou para sempre o autor – se a ciência europeia estava a pleno vapor, indagava-se, por que perder tanto tempo com o estudo de línguas mortas?

¹⁴ FLORENZANO, Modesto. **A (Des)Fortuna de Thomas Paine**, cit.

¹⁵ FONER, Eric. **Tom Paine and Revolutionary America**. New York: Oxford University Press, 1976, p. 270.

¹⁶ KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, pp. 156-159.

¹⁷ Serão expostos aqui alguns breves dados biográficos de Thomas Paine. O objetivo destes dados é tão somente contextualizar o leitor e ajuda-lo a compreender este trabalho. Os contextos referentes aos três panfletos que são objetos deste trabalho, aqui tratados rapidamente, serão trabalhados com maior precisão em seus respectivos capítulos.

¹⁸ No registro oficial, consta o nome Thomas Pain. Ao que parece, o autor extendia a penada de sua rubrica com algo que se assemelhava a um “e”. Os leitores liam “Thomas Paine”, e, uma vez nos Estados Unidos, ele próprio adotou o nome, talvez para homenagear sua nova cidadania norte-americana. VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 22.

¹⁹ O próprio Burke chamou Paine de homem “sem nem mesmo uma moderada porção de qualquer tipo de educação”, e muitos críticos repetirão a acusação de que o espartilheiro inglês trouxe mais calor que luz aos assuntos de que tratou. LEVIN, Yuval. **O Grande Debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o Nascimento da Esquerda e da Direita**. Tradução de Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Record, 1ª edição, 2017, p. 17.

Após a prematura morte de sua esposa, a criada Mary Lambert, Paine buscou fazer carreira no Fisco, como funcionário do setor de contribuições indiretas. Cabia a ele percorrer tabernas, cervejarias e armazéns para avaliar o montante da taxa. Como ele anotava o resultado das inspeções sem de fato inspecionar, confiando na palavra dos comerciantes, acabou demitido e, novamente, trabalhou como espartilheiro em Nortfolfk. Aos 28 anos, Paine era “viúvo, sem dinheiro e sem o menor futuro”.²⁰

Durante alguns meses, trabalhou como professor de inglês no colégio Goodman’s Field e em Kensington. Seu salário, então, era metade do que ganhava no Fisco. Após uma série de tentativas, conseguiu uma reintegração como cobrador de impostos – trabalhou em Lewes, condado de Sussex, onde se alojou na casa de um comerciante de tabaco *Quaker*, Samuel Ollive. Aos 34 anos, morto o Sr. Ollive, Paine casou-se com sua filha, Elizabeth.

Nesse momento, a convincente retórica de Paine combinou-se perfeitamente com seu gosto pela noite: torna-se conhecido na taberna da cidade, *White Hart Tavern*. “Na taverna de White Hart, Paine devia figurar entre os convivas de menos posses e menos elevados na escala social, mas esse modesto artesão, esse professor obscuro, esse humilde funcionário nem por isso brilhava menos em virtude de sua inteligência e de uma cultura que, sendo heterogênea, permitia, sem dúvida, que ele fornecesse lições a muitos dos presentes”.²¹

Nesse momento, desponta o pensador e ativista Paine. Os agentes do Fisco decidiram dirigir-se diretamente ao Parlamento para obter um aumento de salários. Paine, no verão de 1772, escreveu o *Dossiê dos Agentes do Fisco*, seu primeiro texto político. Nele, demonstrou que um serviço mal remunerado tem todas as chances de ser mal feito:

Os ricos, em meio ao conforto e abundância, pensarão talvez que tracei um retrato contrário à natureza; mas, se pudessem descer nas regiões frias da necessidade, ao círculo polar da pobreza, perceberiam que as opiniões mudam com o clima. Existem hábitos de pensamento próprios a cada condição, e é precisamente a descobri-los que se deve dedicar o estudo do gênero humano.²²

Durante a campanha pela melhoria de vida dos agentes de Fisco, Paine passou o inverno de 1772-1773 em Londres, onde conheceu Benjamin Franklin, de quem se tornou amigo. Os resultados da campanha não foram nada animadores: Paine volta para Lewes sem sucesso, ao que se soma a falência dos negócios que possuía com a esposa e a sogra. Seus bens foram leiloados. Como esperado, seus superiores aproveitaram o ensejo para demiti-lo.

²⁰ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine**: o Revolucionário da Liberdade, cit., p. 23.

²¹ Ibid., p. 26

²² **Case of the Officers of Excise**, p. 9.

Paine e Elizabeth separaram-se, sem nunca terem tido filhos. Aos 37 anos, Paine via-se sem emprego, difamado e arruinado.

Sem vínculos e esperanças para com o Velho Mundo, o convívio e a amizade de Paine com os cientistas residentes em Londres abriram suas perspectivas: Franklin convenceu-o a mudar-se para a Pensilvânia, dando-lhe uma carta de recomendação. O objetivo, provavelmente, era fundar um liceu inspirado nos existentes em Londres.

Pela primeira vez, a fortuna corre ao encontro de Paine: dos 120 passageiros do navio *London Packet*, apenas sete sobreviveram. Paine chega à Filadélfia aos 37 anos, como um desconhecido. Alfred Owen Aldrige diz: a chegada de Paine aos Estados Unidos “coincidiu com a eclosão do jornalismo popular e com o desencadeamento da Revolução Norte-Americana, primeiro grande movimento político e social da história a se basear, tanto teórica quanto praticamente, no consentimento, no apoio e no poder do homem comum”.^{23,24} Nessa mesma linha de raciocínio, segundo Eric Foner, Paine alinha-se a outros radicais que, de recursos modestos, são estranhos à elite de comerciantes e não haviam exercido influência alguma antes de 1776: Benjamin Rush, Timothy Matlack, Christopher Marshall, James Cannon, David Rittenhouse, Owen Biddle, Thomas Young e Charles Wilson Pearle.²⁵

Na América do Norte, Paine, então, passa a trabalhar como escritor e editor do *Pennsylvania Magazine* e depois do *Pennsylvania Journal* – seus poemas, fábulas, textos contra o despotismo inglês, contra a escravidão, e em defesa da condição das mulheres, dos animais e dos indígenas rendem-lhe uma fama cada vez maior. “Sou um lavrador de pensamentos”, dizia, “e tudo o que colho ofereço em doação”.²⁶ Os historiadores não encontraram absolutamente nenhuma prova de que Paine tenha integrado a maçonaria, embora, indubitavelmente, muitos de seus amigos próximos a integrassem e o próprio autor manifestasse simpatia por ela.

A arenga em torno dos impostos ingleses e a independência norte-americana criaram a ocasião para ele consagrar-se como revolucionário. Seu primeiro panfleto de grande repercussão, *Senso Comum* (1776)²⁷, em defesa da independência, rendeu-lhe o título de “Padrinho da América”, vendendo 150 mil exemplares num país composto por 400 mil letrados e 2,5 milhões de habitantes (vale lembrar que o *Almanaque do Pobre Richard*, de

²³ A historiografia da independência dos Estados Unidos, ao falar em homem comum, refere-se aos homens brancos, pequenos proprietários, integrantes dos setores médios e médios-baixos da sociedade norte-americana.

²⁴ ALDRIDGE, A. O. The Problem of Thomas Paine. In: SMITTEN, J.R. **Studies in Burke and his Time**. Vol. 19, 1978, n. 2, p. 27.

²⁵ FONER, Eric. **Tom Paine and Revolutionary America**, cit., p. 109.

²⁶ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 41.

²⁷ Inicialmente, o panfleto chamar-se-ia *Plain Truth (Simples Verdade)*, mas o novo nome foi adotado por sugestão de seu amigo Benjamin Rush. LEVIN, Yuval. **O Grande Debate**, cit., p. 36.

Franklin, vendeu 10 mil exemplares por ano entre 1750 e 1760).²⁸ Como acontecerá com todos os futuros escritos de Paine, ele recusou receber remuneração pelos seus textos. Seu talento de escritor panfletário-jornalista, aliado ao seu conhecimento da situação real da população inglesa, tornou-o um autor singular nesse momento. Rompendo com o pacifismo *quaker* (que ele já criticara nas *Reflexões sobre a guerra defensiva* de 1775), a guerra, para Paine, era imperiosa. No texto, o conceito de República foi reabilitado e conciliado com Democracia representativa, a despeito das autoridades de Montesquieu e Rousseau, ao mesmo tempo em que, ao sabor do republicanismo dos *free thinkers*, a monarquia inglesa foi despida do epíteto de realismo ilustrado.

O texto, segundo o presidente George Washington, “operou uma extraordinária mudança na mente de muitos homens”, e segundo o historiador George M. Trevelyan, “seria difícil nomear outra obra com um efeito ao mesmo tempo tão instantâneo, tão difundido e tão duradouro”.²⁹ Segundo Thomas Jefferson, o republicanismo de Paine “tornou superado tudo o que se escreveu antes sobre as estruturas de governo” e “criou uma nova linguagem política”, cujos escritos “foram lidos por mais homens e mulheres do que qualquer outro autor político na história”.³⁰ Além de ser um importante escrito político, o estilo envolvente, claro e despojado do *Senso Comum* foi inspiração para o músico Bob Dylan, como este confessa no filme *No Direction Home*, de M. Scorsese. “Eu”, ironiza Paine, “quase nunca cito, e a razão disto é que sempre penso!”³¹

Em muitos aspectos, Paine foi mais radical que os *founding-fathers* da Independência dos Estados Unidos, opondo-se à escravidão, a qualquer forma de exclusão política dos mais pobres e, mais tarde, como se verá, à ideia da Bíblia como Palavra de Deus. Por esses motivos, não ocupou o mesmo lugar de Jefferson e Washington dentre os *founding fathers* e, quando voltou aos Estados Unidos, em 1802, a imprensa federalista chamou-o de “réptil asqueroso” e de “besta semi-humana”.³²

Paine, então, escreveu outros textos sobre a Revolução Norte-Americana (com destaque para todas as edições de *A Crise* e a *Carta ao abade Raynal*), participou de maneira episódica em alguns combates e assumiu alguns cargos políticos (notadamente, como secretário da Comissão de Relações Exteriores). Mas Paine tinha também o veio de cientista:

²⁸ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., pp. 54-55.

²⁹ KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**. Londres: Bloomsbury, 1995, p. 111.

³⁰ Ibid., p. XX.

³¹ VINCENT, Bernard, op. cit., p. 57.

³² FLORENZANO, Modesto. **Thomas Paine Revisitado**, p. 2. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP). Disponível em: <www.iea.usp.br/artigos>. Acesso em: 17 de setembro de 2017.

às vésperas da Revolução Francesa, mudou-se para Paris, no intuito de promover sua ideia de uma ponte metálica sobre o rio Sena.

O contexto francês, entretanto, era outro, e novamente a fortuna de Paine se alinha à Era das Revoluções – Paine viu, em suas próprias palavras, “os primeiros frutos maduros dos princípios norte-americanos transplantados para a Europa”.³³ O autor fica entusiasmado com o contexto francês e, valendo-se da fama obtida na América do Norte, se engaja profundamente no processo revolucionário. Durante a Revolução Francesa, Paine foi, “além de ator e testemunho, intérprete, pioneiro, da Revolução Francesa”.³⁴

Jürgen Habermas, em *Teoria e Praxis*, lembra como muitos – notadamente, Hegel e Robespierre – desvinculavam as Revoluções Norte-Americana e Francesa; nos Estados Unidos, os próprios federalistas, ademais, aderiram a Burke³⁵ e não compreenderam sua revolução em termos de direito natural ou soberania popular – na verdade, muitos entendiam o poder, e suas “promessas, pactos e compromissos mútuos” como o próprio oposto de uma violência pré-política natural.³⁶ Segundo Habermas, Paine teria sido um dos primeiros a vincular os dois ocorridos³⁷ e interpretar a Revolução Norte-americana na perspectiva jusnaturalista. Cícero Romão de Resende Araújo lembra, no mesmo sentido, como Paine foi uma exceção ao pensar a Revolução Norte-Americana em termos de soberania popular.³⁸

Deste modo, quando cai a Bastilha, Paine ficou encarregado de entregar sua chave ao presidente dos Estados Unidos, George Washington. Depois, diante do escândalo de *Varenes*, defendeu a República, semeando desconfiança entre a esquerda e a direita. Segundo Vincent,

Curiosamente, a primeira manifestação, e a mais ousada, desse espírito republicano não foi obra de um francês. As opiniões de Paine eram tão avançadas em relação às dos deputados que sua iniciativa provocou uma intensa comoção na Assembleia: a ideia de uma república não ocorreria diretamente a ninguém e aquele primeiro sinal semeou o pavor entre os deputados da direita e os da esquerda moderada.³⁹

Enquanto estava numa breve, derradeira e conturbada visita à Inglaterra (momento em que era, a um só tempo, consagrado como herói pelos grupos radicais, e perseguido como

³³ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 147.

³⁴ FLORENZANO, Modesto. **Thomas Paine Revisitado**, cit., p. 2.

³⁵ HABERMAS, Jürgen. **Teoria e praxis**. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 2014, p. 181.

³⁶ ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 146.

³⁷ HABERMAS, Jürgen, op. cit., p. 162.

³⁸ ARAÚJO, Cícero Romão Resende. **A Forma da República**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 196.

³⁹ VINCENT, Bernard, op. cit., pp. 175-176.

inimigo público pelo governo britânico), Paine recebeu o título de cidadão francês, razão pela qual foi eleito representante por quatro departamentos nas eleições para a Convenção Nacional – Oise, Aisne, Puy-de-Dôme e Pas-de-Calais, optando por esse último. Em novembro de 1792, foi, logo atrás de Sieyès, o integrante mais votado da comissão encarregada de elaborar a nova Constituição.

Numa tomada de posição que definitivamente o manchou aos olhos dos jacobinos, Paine opôs-se à morte de Luís XVI: “como a França foi a primeira de todas as nações da Europa a destruir a realeza, que seja também a primeira a destruir a pena de morte”.⁴⁰ Para Paine, não era necessário destruir o monarca, mas apenas seu cargo; a necessidade de punir com a morte o antigo rei representaria uma fraqueza dos revolucionários, uma vez que estariam com esse ato reconhecendo alguma espécie de poder pessoal na figura de Luís XVI. A aproximação de Paine com os girondinos (era conhecida sua amizade pessoal com Condorcet e Brissot) e sua oposição à morte do rei lhe custaram a inimizade da Convenção. Quando os girondinos foram derrubados e eliminados da República, Paine, desacreditado, passou, segundo ele próprio,

a ir raramente à Convenção, e mesmo assim com o único objetivo de ser visto, pois eu julgava impossível me associar a seus terríveis decretos, e considerava tão inútil como perigoso me opor a eles. O fato de ter votado e falado longamente, mais longamente que qualquer outro deputado, contra a execução do rei já me tornava um homem suspeito, a ponto de nenhum de meus colegas da Convenção ter mais coragem de traduzir e ler em meu lugar em francês o menor texto que eu tivesse tido a audácia de escrever.⁴¹

Concomitantemente, Paine perdeu o apoio do governo norte-americano graças ao ódio que o embaixador norte-americano em Paris, Gouverneur Morris, nutria por ele. Finalmente, Paine foi preso pelos jacobinos em dezembro de 1793, em virtude da lei que proibia os estrangeiros de representarem os franceses.

Por pouco foge ao cadafalso: o sinal que o indicava para a execução foi colocado de maneira imprópria na porta de sua cela. Paine só foi libertado em 4 de novembro de 1794, quase quatro meses depois da derrubada dos jacobinos e três meses depois de Morris ser substituído no posto por James Monroe (o qual, ao contrário daquele, tudo fez para libertar Paine). Entre a saída da prisão, em novembro de 1794 e a saída da França, em definitivo, em setembro de 1802, Paine viveu em Paris, basicamente em duas casas, a de James Monroe, até maio de 1796, e a de Nicolas de Bonneville, de maio do ano seguinte, até a partida para os

⁴⁰ FLORENZANO, Modesto. **Thomas Paine Revisitado**, cit.

⁴¹ Ibid.

Estados Unidos. Nesse período, ele foi reintegrado à Convenção Nacional, para a qual apresentou importantes projetos e efetuou duras críticas.

Paine, no que é para alguns uma incoerência ideológica e para outros um realismo político, apoiou o chamado golpe de Estado do 18 Frutidor do ano IV, 4 de setembro de 1797, quando o Diretório anulou as eleições de março que haviam dado maioria aos realistas. Como quer que seja, foi a única vez que apoiou a ação ilegal de um governo. Paine também incentivou o Diretório a invadir a Grã-Bretanha, elaborando um plano detalhado para a entrada das tropas francesas na Ilha e lançando a ideia de uma vasta subscrição popular destinada a financiar a operação. Nesse intento, ele próprio enviou cem libras ao Diretório e conversou pessoalmente com Bonaparte.

Contudo, como já foi dito anteriormente, o papel de Paine na Revolução Francesa não se reduz somente à sua controversa participação como ator, mas também como intérprete e pensador. Durante o processo revolucionário, o autor radicaliza suas posições sobre o voto, a religião e a justiça social. Gary Kates, não sem certo exagero, sustenta que o pensamento de Paine só se torna radical a partir de 1791: “o radicalismo de Tom Paine não tinha nada de pré-fabricado, nasceu de sua participação nos primeiros dias da Revolução na França. Consequentemente, sua ideologia não foi simplesmente modificada, mas transformada”.⁴²

Os Direitos do Homem (1791-2), a grande resposta ao conservadorismo de Edmund Burke, foi a principal defesa da Revolução efetuada por um observador estrangeiro. Em sua *História Socialista da Revolução Francesa*, Jean Jaurès se questiona: “quem sabe se Paine não ajudou a empurrar Burke para o redil *tory* ao revelar-lhe bruscamente as consequências extremas do princípio democrático”.⁴³

Tal obra, aliás, foi a principal inspiração para as manifestações dos chamados jacobinos britânicos, na última década do século XVIII, na Inglaterra, na Irlanda e na Escócia. O destaque é a *Sociedade de Correspondência de Londres*, fundada pelo sapateiro escocês Thomas Hardy e organizada segundo uma base operária. Os radicais britânicos estavam unidos na defesa do sufrágio universal, da representação igual e da renovação anual do Parlamento. *Rights of Man*, publicado em Londres, em 1791-92, “vendeu talvez 250 mil cópias em dois anos, em uma população de dez milhões” (quando da morte do autor “perto de

⁴² KATES, Gary. From Liberalism to Radicalism: Tom Paine’s Rights of Man. In: **Journal of the History of Ideas**. Filadélfia: Penn Press, out-dez, 1989, p. 570

⁴³ JAURÈS, Jean, *História Socialista da Revolução Francesa*, 1898, p. 416. Apud VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 130.

um milhão e meio de cópias haviam sido publicadas em língua inglesa”).⁴⁴ Segundo Alfred Cobban, Paine “cristalizou as opiniões extremas numa das vertentes da querela, como Burke fizera na outra”.⁴⁵ Cabe lembrar que, *The Charter*, do movimento cartista, foi publicada em conjunto com uma cópia do livro de Paine.⁴⁶ Em 4 de novembro de 1791, a Sociedade da Revolução na *London Tavern*, reunida para celebrar a memória de Richard Price, entoou o hino nacional, substituindo *God save the King* por *God save the Rights of Man*. O revolucionário venezuelano Francisco Miranda dizia como, dentro do perímetro do Parlamento britânico, vendia-se *Os Direitos do Homem* junto com sanduíches.⁴⁷

Nas palavras dos historiadores Edward P. Thompson (socialista), Robert R. Palmer (liberal) e A. J. P. Taylor (conservador), essa obra foi, respectivamente, “o texto fundador do movimento da classe operária inglesa”⁴⁸, “o *pamphlet* político mais amplamente conhecido, citado e bem-sucedido de todo o levante revolucionário internacional”⁴⁹ e “a melhor formulação da opinião democrática em qualquer língua”.⁵⁰ Para Jaurès, o texto é o “evangelho do radicalismo social inglês”.⁵¹

A repercussão de *Os Direitos do Homem* na Inglaterra foi tamanha que o governo inglês, liderado por William Pitt, recorreu à repressão para impedir as pessoas de comprá-lo.⁵² Segundo Thompson, “depois de Guy Fawkes, o homem que teve a sua efígie mais queimada na história britânica foi sem dúvida Tom Paine. Nunca se computou o número e a distribuição das queimas da efígie de Paine realizadas por inspiração oficial, do tipo ‘Igreja e rei’... Mas era enorme, incluindo quase toda cidade e muitos vilarejos na Inglaterra”.⁵³ Paine perdera, para sempre, a cidadania inglesa, e estava banido de todos os territórios britânicos.

A obra *Os Direitos do Homem* foi exaustivamente estudada por diversos autores. Por isso, esta pesquisa se concentrará em três outros textos de Paine escritos durante a Revolução Francesa, os quais, apesar de sua grande importância, não receberam a devida atenção.

⁴⁴ As estimativas de vendagem de *Os Direitos do Homem* foram retiradas de FONER, Eric. **Thomas Paine Rights of Man**. Londres: Penguin Books, 1984, p. 18

⁴⁵ COBBAN, Alfred, A Interpretação Social da Revolução Francesa. Apud VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 157.

⁴⁶ PHILP, Mark. **Paine**. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 129-148.

⁴⁷ VINCENT, Bernard, op. cit., p. 160.

⁴⁸ THOMPSON, E.P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. Vol 1. São Paulo: Paz e Terra, 1987, p. 98.

⁴⁹ PALMER, R. R. **The World of the French Revolution**. New York: Harper Torchbooks, 1972, p. 200

⁵⁰ TAYLOR, A.J.P. Taylor. **Essays in English History**. Londres: Penguin Books, 1976, p. 22.

⁵¹ JAURÈS, Jean, História Socialista da Revolução Francesa, 1898, p. 419. Apud VINCENT, Bernard, op. cit., p. 188.

⁵² VINCENT, Bernard, op. cit., pp. 187-201

⁵³ THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: Estudos sobre a cultura popular tradicional. 1ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 393

O panfleto *The Age of Reason* foi escrito em duas etapas, a primeira, em 1793, logo antes de Paine ser preso (publicada inicialmente em tradução francesa e a seguir em inglês, em 1794) e a segunda, em 1795, logo depois de libertado (novamente publicada em tradução francesa e a seguir em inglês, em 1795). *The Age of Reason* recebeu muitas tiragens na Europa e, claro, muitas críticas. Um levantamento recente, feito por Edward H. Davidson e William J. Scheick, contabilizou 193 textos entre 1794 e 1798 em resposta a *The Age of Reason*, sem contar os desenhos satirizando Paine e as respostas e críticas que apareceram postumamente.⁵⁴ O número alto de respostas é sintomático: não deixa dúvidas quanto à importância desses textos nos debates da época.

Nos Estados Unidos, há oito edições de *The Age of Reason* somente em 1794, sete no ano seguinte, duas em 1796 e cem mil cópias vendidas em 1797; nos territórios de língua alemã, onde a tradução rapidamente circulou em três edições separadas; também chegou a circular em outros lugares da Europa, como na Hungria e em Portugal, onde o tradutor escreveu: “nos países católicos todos os que ousam pensar são heréticos, nos protestantes são ateus”.⁵⁵

Paine escreveu o texto com um duplo objetivo: combater o extremismo que levaria ao ateísmo e à descristianização⁵⁶, e o clericalismo que pregava a intolerância e a crença cega nas religiões reveladas. Apesar das circunstâncias que levaram Paine a escrever seu texto serem francesas, seu destino, como notou Conway, eram os países protestantes “onde a infalibilidade bíblica sucedera à do papa”.⁵⁷

De fato, em *The Age Of Reason*, Paine, numa linguagem simples e direta, levou a dúvida cartesiana aos escritos bíblicos, procurando derrubar os pilares que sustentam as religiões reveladas para, assim, substituí-las pela crença natural, pura e verdadeira: o deísmo. A religião, para Paine, não passa de uma burocracia entre Deus e o homem, escondendo, por trás do corpo opaco do Redentor, a verdadeira luz divina. A noção, comum entre os filósofos ilustrados, segundo a qual a religião era “a grande e única âncora capaz de manter o barco do

⁵⁴ DAVIDSON, Edward H. e SCHEICK, William J. *The Age of Reason as Religious and Political Idea*. Massachusetts: Associated University Press, 1994, pp. 108-116.

⁵⁵ Essas informações sobre *The Age of Reason* foram retiradas de KEANE, John. *Tom Paine: a Political Life*, cit., pp. 389-399.

⁵⁶ “A descristianização é obra imposta pela violência, buscando erradicar instituições, práticas e crenças cristãs, associadas à superstição, e instaurar um novo culto, o da Razão, do qual o culto do Ser Supremo será ao mesmo tempo o prolongamento e a negação”. VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa Contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 15.

⁵⁷ CONWAY, Moncure Daniel. *The Life of Thomas Paine*. cit., pp. 264-272.

Estado em meio às tempestades que agitavam o mundo”⁵⁸, era rejeitada pelo autor. Para Paine, quando o homem se desvinculasse do obscurantismo imposto pelo clero, chegaríamos à Idade da Razão. A máxima “*my own mind is my own church*”⁵⁹, é uma boa síntese não só de seu pensamento religioso, mas também de sua crença inabalável no poder irrestrito da razão humana.

The Age Of Reason atraiu para si o ódio de várias gerações de religiosos, dando à obra, injustamente, o título de “Bíblia do ateísmo”.⁶⁰ O editor Daniel Isaac Eaton sofrera sete processos, quinze meses de prisão e três anos de clandestinidade por publicar a primeira parte do livro na Inglaterra em 1795. Muitos radicais ingleses, até então admiradores dos *Direitos do Homem*, passaram a rejeitar Paine por ele desmerecer as Escrituras. Na época, Paine refutou as acusações que sofreu por parte do governo inglês: “se o Ministério Público não puder provar que a Bíblia é o Verbo de Deus, a acusação de blasfêmia é sem realidade e sem fundamento”.⁶¹ Para Vincent, “esse ataque em regra contra a Bíblia como fundamento do cristianismo não lhe foi perdoado nem na Europa nem na América do Norte, e os bem-pensantes, não podendo queimar esse livro heterodoxo e, com ele, tudo o mais que Paine fizera ou dissera, se apressaram em sepultá-lo... Em toda a comunidade anglo-saxã e, por contragolpe, na França, o nome de Thomas Paine tornou-se sinônimo de perversidade e descrença”.⁶²

Em contrapartida, não foram poucos também os que se tornaram discípulos de Paine graças a essa obra. Na Filadélfia, por exemplo, Paine teve muitos seguidores, que fundaram um Templo da Razão e publicaram vários de seus escritos políticos e religiosos. Em 1825, os escritos religiosos de Paine eram ensinados nas escolas da *New Harmony*, a comunidade modelo fundada por Robert Owen.⁶³

Já o panfleto *Dissertation on the First Principles of Government* foi publicado em julho de 1795, com o objetivo de interferir na discussão, então em curso na Convenção Nacional, sobre a nova Constituição. Novamente, Paine se contrapunha ao radicalismo de esquerda, representado pelo terror e o jacobinismo, e ao conservadorismo liberal dos deputados girondinos, representado pelos termidorianos defensores do voto censitário. De acordo com Florenzano, nesse texto encontra-se a formulação mais elaborada de sua “filosofia

⁵⁸ A expressão é do liberal Thomas Erskine, o advogado mais famoso da Inglaterra e defensor de Paine no processo por causa de *Os Direitos do Homem*. Embora defensor do pensador inglês, ele acreditava que o autor não devia imiscuir-se em questões bíblicas. Retirado de KEANE, John, op. cit., pp. 389-399.

⁵⁹ **The Age of Reason**, p. 464.

⁶⁰ WOODWARD, William E. **Tom Paine: America's godfather**. Londres: Secker & Warburg, 1946, p. 254.

⁶¹ Ibid., p. 270.

⁶² VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., pp. 14-15.

⁶³ AYER, A. J. **Thomas Paine**. Londres: Secker & Warburg, 1988, pp. 188-189.

política, racionalista (contratualista e utilitarista), e de sua teoria (democrática e representativa) das formas de governo. Trata-se de um texto conciso e elegante, claro e profundo, que representa a melhor exposição e síntese das ideias e concepções de Paine sobre o governo, a propriedade (privada) e a igualdade (jurídica) – que constituem, como se sabe, as pedras de toque do liberalismo e da democracia”.⁶⁴ Paine pretendia tornar a França verdadeiramente democrática, libertando o direito ao voto de qualquer restrição. O ataque mais contundente, portanto, é realizado contra a vinculação entre direito a voto e propriedade:

Visto por qualquer ângulo é perigoso e pouco político, às vezes ridículo, e sempre injusto fazer da propriedade o critério para o direito de voto (...). Portanto, o propósito de excluir do voto qualquer classe de homens é tão criminoso quanto a proposta de suprimir a propriedade. É possível excluir os homens do direito de votar, mas é impossível excluí-los do direito de se revoltar contra essa exclusão.⁶⁵

Apesar de, em alguns momentos, questionar a licitude dos meios pelos quais a propriedade é usualmente adquirida, Paine não questiona sua existência, tampouco propõe sua ampla redistribuição. Pode-se dizer, no entanto, que Paine amplia o conceito de liberalismo ao colocar o direito à propriedade abaixo dos outros direitos naturais (como o direito à liberdade e à vida), repousando, nesse ponto, a sua originalidade e ousadia: “a proteção da pessoa humana é mais sagrada do que a proteção da propriedade”.⁶⁶

Assim, no pensamento de Paine, ocorria um dos primeiros casamentos entre democracia e liberalismo. Dessa forma, a grande originalidade da *Dissertation on the First Principles of Government* consiste em alargar o conceito de liberalismo, conciliando-o com a democracia, numa época, justamente, em que o liberalismo era, a um só tempo, profundamente anticonservador e antidemocrático.⁶⁷ No contexto de pós-jacobinismo, esse fato se agrava, quando a maioria dos liberais acreditava que a franquia universal era uma ameaça aos direitos naturais e culminaria na ditadura da maioria. Paine, mesmo sendo encarcerado pelos jacobinos, continuava sustentando que a democracia era a principal forma de proteção dos direitos universais.

Nesse contexto, o pensamento de Paine afasta-se tanto dos girondinos e liberais do século XIX (liberais, mas não democratas), quanto dos jacobinos (democratas, mas não liberais) e dos marxistas (para os quais a democracia genuína é inconciliável com a

⁶⁴ FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo**: Thomas Paine e outros estudos. 1999. Tese (livre docência), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

⁶⁵ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 580.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 581.

⁶⁷ Daí, diga-se de passagem, a originalidade também de Burke, liberal e conservador.

propriedade privada e uma gestão não democrática dos meios de produção). Enquanto, por exemplo, o marxista Domenico Losurdo, defende a tese de que o liberalismo não é propriamente democrático⁶⁸, o liberal François Furet, em contraste, defende a tese de que “o mundo do liberal e o do democrata são filosoficamente idênticos”⁶⁹; Paine, situando-se numa posição *sui generis* dentro dessa discussão, é usualmente incompreendido (não por acaso, Furet, que frequentemente fala de Burke, pouco se refere à fala de Paine, como se observa em seu *Dicionário da Revolução Francesa*, no qual o nome do inglês aparece apenas associado à influência da Revolução Norte-Americana).

Segundo Conway, “poucos panfletos de Paine merecem mais estudo do que esse”.⁷⁰ No entanto, sobre ele “sabe-se muito pouco e os biógrafos, talvez por isso, mesmo quando o mencionam, dedicam-lhe poucas linhas”.⁷¹ Philip S. Foner, que organizou uma importante edição das obras de Paine, silencia sobre o panfleto. Aldridge limita-se a dizer que Paine escreveu o texto em atenção “aos esforços do povo da Holanda para realizar uma reforma em seu governo” e, simultaneamente, em atenção à nova Constituição, que estava sendo preparada pela Convenção Nacional.⁷² Vincent diz somente que o texto representa uma evolução em relação às teses de *O Senso Comum*, porque “Paine desta vez se pronuncia em favor do bicameralismo e condena a câmara única, propensa à ‘precipitação e à paixão’ e votada a ser um órgão perigosamente monolítico”.⁷³

Por sua vez, o terceiro texto contemplado nesta tese, o panfleto *Agrarian Justice* (em versão francesa, “*Thomas Paine à la Législature et au Directoire. Ou la Justice Agraire opposée à la Loi Agraire, et aux privilèges agraires*”), foi escrito no inverno de 1795-1796, enquanto o autor residia na casa do ministro James Monroe, logo após sair da prisão. O texto foi publicado, no entanto, apenas no inverno de 1797, primeiramente em Paris e, em seguida, em Londres.⁷⁴

⁶⁸ LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo**. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2015. O objetivo do livro é tratar das contradições do pensamento liberal, colocando em evidência suas falsas universalidades. Alude-se, por exemplo, às diversas passagens de Locke defendendo a escravidão, Smith defendendo um governo autoritário ou Bentham em seus preconceitos com a classe trabalhadora; sobre Paine, entretanto, há apenas pequenas e rápidas alusões ao *Common Sense*.

⁶⁹ FURET, François. **Le Passé d'une illusion: essai sur l'idée du communisme au XX siècle**. Paris: Laffont - Calmann Lévy, 1995, p.26.

⁷⁰ CONWAY, Moncure Daniel. **The Life of Thomas Paine**, cit., p. 161.

⁷¹ Ibid., p. 161.

⁷² ALDRIDGE, A. O. The Problem of Thomas Paine. In SMITTEN, J.R. **Studies in Burke and his Time**. Vol. 19, 1978, n. 2, p. 225.

⁷³ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 258.

⁷⁴ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**, p. 143. University of Orléans, 1998. Disponível em: <<http://www.cooperativeindividualism.org>>. Acesso em: 17 de setembro de 2017.

O objetivo do panfleto era expor ao regime do Diretório uma proposta de diminuição das desigualdades sociais que não se confundissem nem com o radicalismo à esquerda de Babeuf e as Leis Agrárias jacobinas, nem com o liberalismo irredutível dos termidorianos, que inevitavelmente levaria a novas convulsões sociais. Em linhas gerais, no panfleto é proposto um plano em que, por meio de um imposto aplicado no momento da transmissão da herança, o dinheiro subtraído dos ricos formaria um fundo a ser aplicado para a diminuição da pobreza. A intervenção estatal seria, portanto, responsável pela redução da desigualdade.

A principal contribuição de *Agrarian Justice* para o pensamento social, em acordo com Gregory Claeys, é ser ela uma fonte de inspiração, criação e reflexão para o tema da hoje chamada “Renda Básica”, amplamente discutida por economistas e cientistas sociais na atualidade.⁷⁵ Vários autores sustentam que *Agrarian Justice* é fundamental para a gênese do que depois será associado à proposta social-democrata. Whitfield, não sem certo exagero, aponta Paine como o “verdadeiro pai do Estado de Bem-Estar Social”.⁷⁶ Claeys credita ao texto *Agrarian Justice* “um passo de imensa importância na história das ideias de bem estar social”, colocando o autor numa “posição intermediária” entre aqueles que acreditavam na pobreza como fruto da vontade divina e os pensadores socialistas do século XIX.⁷⁷ G. D. H. Cole em sua *História do Pensamento Socialista* disse que este texto pode “com razão, ser considerado como o precursor de todos os programas posteriores para utilizar os impostos como instrumento para a redistribuição de renda em benefício da justiça social”.⁷⁸ Jean Jaurès em sua *História Socialista da Revolução Francesa* assinalou que “Paine fala com admiração da obra de Adam Smith [...], mas corrige a doutrina da concorrência com uma rigorosa intervenção social em benefício dos fracos”.⁷⁹

Embora, em prol de certo rigor científico, devamos rejeitar epítetos como “primeiro” ou “verdadeiro pai”, bem como salientar o anacronismo presente no termo “Estado de Bem-Estar” em pleno século XVIII, não deixa de ser verdade que, em busca de solucionar a complexa equação que envolve liberdade e igualdade, Paine foi sem dúvida um autor seminal na transição do século XVIII para o século XIX. Paine acredita que a implantação de uma remuneração básica para os cidadãos é uma forma de evitar revoluções que possam danificar a propriedade dos mais ricos: em vários textos, ele repete que é somente em um sistema de

⁷⁵ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**. Boston: Unwin Hyman, 1989.

⁷⁶ WHITFIELD, J. B. **The Bust of Thomas Paine**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1974, p. 16.

⁷⁷ CLAEYS, op. cit., p. 205.

⁷⁸ COLE, G. D. H. **Historia del Pensamiento Socialista**. México: Fondo de Cultura Economica, 1957, pp. 39-40, vol. I.

⁷⁹ JAURÈS, Jean, *História Socialista da Revolução Francesa*, 1898 Apud VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 169-170.

justiça que os proprietários podem vislumbrar segurança. Quando a propriedade cria ou legitima a desigualdade de direitos, nasce a insegurança. Daí a fórmula de Bernard Vincent: “a justiça social é a companheira e salvaguarda natural da economia liberal: eis a profissão de fé ‘socialdemocrata’ de Paine”.⁸⁰

Terminada sua participação na Revolução Francesa, em 1802, aos 65 anos, atingido por diversas doenças e fora da política, Paine voltou aos Estados Unidos, onde se hospedou na casa de amigos. Seus impetuosos ataques à Bíblia, naquele país, atraíram inimigos e custaram-lhe amizades – mesmo Thomas Jefferson esforçava-se por desvincular sua imagem à de Paine. Ele enfrentou vaias e malévolos da multidão; em Bordentown, os muros “se cobriram de imagens representando o Diabo escoltado em sua fuga pelo escritor maldito”.⁸¹ Sobre o ostracismo que, a partir de *The Age of Reason*, Paine sofrerá nos Estados Unidos, é imperioso lembrar o que diz Tocqueville em *A Democracia na América*:

Na América, a maioria traça um círculo formidável em volta do pensamento. Dentro dos seus limites, o escritor é livre; mas infeliz daquele que ousar ultrapassá-los. [...] Sob o governo absoluto de um só, o despotismo, para chegar à alma, atingia grosseiramente o corpo, e a alma escapando a tais golpes, elevava-se gloriosa acima dele; mas, nas repúblicas democráticas, de modo nenhum é assim que procede a tirania; deixa o corpo e vai diretamente à alma. O senhor não diz mais: pensareis como eu ou morrereis. Diz apenas: Sois livres de não pensar como eu; vossa vida, vossos bens, tudo vos fica; mas, desde hoje, sois um estranho entre nós. Conservareis os vossos privilégios na vida cívica, mas eles tornar-se-ão inúteis, pois, se objetais à escolha de vossos concidadãos, eles não o admitirão de vós, em nenhum caso, e se não pedis a não ser a sua estima, eles fingirão ainda recusá-la a vós. Ficareis entre os homens, mas perdereis o direito à humanidade. Quando vos aproximardes de vossos semelhantes, eles fugirão de vós, como se fôsseis impuros; e aqueles que acreditam na vossa inocência, mesmo estes vos abandonarão, pois também deles se há de fugir. Ide em paz, deixo-vos a vida, mas deixo-a pior que a morte.⁸²

Não obstante os Estados Unidos serem o lugar, na feliz expressão de Burke, da “dissidência da dissidência”, e do “protestantismo da religião protestante”⁸³, essa pluralidade raramente se estendia para além das Escrituras. Todavia, não foram poucos também os que se tornaram discípulos de Paine, sobretudo entre os círculos deístas. Em novembro de 1806, John Wesley Jarvis, sobrinho de John Wesley, fundador do metodismo, deixou à posteridade um retrato derradeiro de Paine, cuja vivacidade nos impressiona. Quando convalescia em

⁸⁰ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 291.

⁸¹ Ibid., p. 292.

⁸² TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1977, p. 197.

⁸³ BURKE, Edmund, Works, I, 466, Apud: HIMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 111.

doença, muitos visitaram Paine a fim de convertê-lo tardiamente ao cristianismo – não houve sucesso algum nesse intento. Quando morreu, em 8 de junho de 1809, aos 72 anos, em seu enterro, seis pessoas: a senhora Bonneville e o filho Bejmanin, dois quacres na pessoa de Willet Hicks e William Wuitance e dois homens negros de nome desconhecido, os quais foram saudar um dos grandes militantes da abolição.

2. C. O PROBLEMA PAINE III – MITOLOGIA HORRENDA

Não obstante a vital importância de sua obra, Paine, como apontou Florenzano, é lembrado mais “por seus defeitos do que por seus feitos”.⁸⁴ Bernard Vincent aponta como “uma mitologia horrenda cercou o personagem, (...) apresentado como bêbado, marido brutal, subversivo temível, associado ao reino do Terror, autor sacrílego, morto em meio ao horror do arrependimento e cuja ossada a própria terra recusou”.⁸⁵

Com efeito, as duas biografias iniciais de Paine foram escritas por seus inimigos para difamá-lo. A primeira, publicada em Londres, em 1791, *The Life of Thomas Paine, Author of “The Rights of Man”, with a Defence of His Writings*, de Francis Oldys, *Master of Arts* da Universidade da Pensilvânia. O título, o autor e as suas credenciais eram falsos: não era uma defesa, mas um ataque à vida de Paine (na terceira edição, o subtítulo “uma defesa dos seus escritos” foi alterado para “uma revisão dos seus escritos”); o nome verdadeiro do autor era George Chalmers, um realista escocês, refugiado dos Estados Unidos, sem títulos da Universidade da Pensilvânia, e que recebeu para esse trabalho a quantia de 500 libras do governo Pitt. A partir da quarta edição, a biografia recebeu no frontispício um desenho de Paine pregando *Os Direitos do Homem* para um grupo de macacos!⁸⁶

Em contrapartida, a história narrada por Chalmers, embora objetivasse difamar o nome de Paine, era resultado de uma pesquisa exaustiva. Chalmers não era qualquer escritor de aluguel, pois “gozava de reputação em Londres como um homem de letras, ao formar uma grande biblioteca pessoal, escrever um estudo sobre Shakespeare e uma biografia de Daniel Defoe e editar as obras reunidas desse último”.⁸⁷ Por conseguinte, mutio do que se sabe sobre

⁸⁴ FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo**: Thomas Paine e outros estudos, cit.

⁸⁵ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine**: o Revolucionário da Liberdade, cit., p. 293.

⁸⁶ Todas essas informações foram extraídas do prefácio de Conway à edição francesa de **Thomas Paine (1737-1809) et la révolution dans les deux mondes**. Tradução de Félix Rabbe. Paris: Plon-Nourrit, 1900.

⁸⁷ KEANE, John. **Tom Paine**: a Political Life, cit., p. 320.

os primeiros anos da vida de Paine, deve-se a essa biografia - foi Chalmers quem revelou que Paine, antes dos Estados Unidos, foi um reles espartilheiro, funcionário público e lojista falido. Em suma, a biografia de Chalmers “removia Paine da classificação [social] de *gentleman*, posição que ele ocupava por omissão por alguns anos”.⁸⁸

A segunda biografia, de James Cheetham, de 1809, *The Life of Thomas Paine*, foi publicada em Nova York, logo depois da morte de Paine, foi definida como a “primeira biografia *muckraking* (de *muck*, estêrco e *raking*, ancinho) da literatura norte-americana”; é a ela que se deve “a imagem de um Paine antissocial, pouco culto, vulgar, alcoólatra e impregnado de ideias irresponsáveis tanto em religião como em política”.⁸⁹ Cheetham, amigo e admirador de Paine, editava, em Nova York, o jornal *The American Citizen*, para o qual Paine escreveu vários ensaios. Em 1807, Paine denunciou-o ao descobrir que Cheetham alterou um de seus escritos. Seguiu-se uma violenta troca de acusações e Cheetham vingou-se com uma biografia difamatória de seu contendor. O livro de Cheetham retrata Paine, “exatamente como parte da América do Norte queria lembrá-lo e ainda o faz – como um ateu arrogante e alcoólatra”.⁹⁰

Em contrapartida, as primeiras biografias favoráveis a Paine só apareceram, em Londres, em 1818 e 1819: *Memoirs of the Life of Thomas Paine*, de William Sherwin, e *The Life of Thomas Paine*, de Thomas Clio Rickman, amigo pessoal e correspondente de Paine. Em 1841, foi publicada, em Nova York, uma terceira biografia favorável, *The Life of Thomas Paine*, de Gilbert Vale, um autodidata, discípulo inglês de Paine. Nenhuma dessas biografias, entretanto, teve grande impacto diante da mitologia horrenda que se instaurava nos Estados Unidos em relação ao nome de Paine.⁹¹

Assim, quando, finalmente, veio à luz, em 1892, em dois volumes, a primeira biografia de Paine bem fundamentada do estudioso norte-americano Moncure Daniel Conway *The Life of Thomas Paine with a History of his Literary, Political and Religious career in America, France and England*, a imagem negativa de Paine já estava mais do que cristalizada.

É possível encontrar vestígios dessa “mitologia horrenda” ainda na segunda metade do século XX. É o caso Aldridge, por exemplo, que, no último capítulo de sua biografia assim escreve: “Toda sua vida foi uma série de contradições. Paine foi um grande humanista, mas

⁸⁸ SPATER, George. Thomas Paine: Questions for the Historian. In: DYCK, Ian (Org.). **Citizen of the World**. Londres: Christopher Helm, 1987, p. 6.

⁸⁹ ALDRIDGE, A. O. **Man of Reason**: The Life of Thomas Paine. Philadelphia-New York: J. P. Lippincott Company, 1959, p. 10.

⁹⁰ KEANE, John. **Tom Paine**: a Political Life, cit., p. XV.

⁹¹ WILLIAMSON, Audrey. **Thomas Paine**: his life, work, and times. Londres: George Allen & Unwin, 1972, p. 281.

também um grande egotista. Seus escritos retóricos frequentemente refletem mais mágoas pessoais do que princípios universais. Dedicou-se a grandes causas, mas era pessoalmente preguiçoso (*lazy*)”.⁹² É o caso, ainda, de Hawke, que descreve Paine como “um homem indolente que trabalhava aos trancos – isto quando se preocupava em trabalhar – que não sabia nada de literatura clássica, que bebia muito, que se contentava em viver em ambientes sujos e sem qualquer rotina”.⁹³

Mesmo no romance de Howard Fast, *Citizen Tom Paine*, (1943) e na peça de Paul Foster, *Tom Paine* (1967), sugere-se que, por detrás de seu racionalismo ilustrado, há complexos tormentos psicológicos, ligados ao alcoolismo.⁹⁴

Em grande medida, portanto, esse imaginário que cercou Paine vincula-se à publicação de *The Age Of Reason* e aos boatos sobre sua vida pessoal; entretanto, é notável também o desprezo que grande parcela da historiografia lhe rendeu, em parte, por ser Paine um defensor da propriedade privada, do livre comércio e do compromisso entre ricos e pobres. Eric Hobsbawm afirmou que “as verdadeiras propostas políticas deste homem profunda e instintivamente revolucionário foram ridiculamente moderadas”.⁹⁵ Como é possível ao historiador mais sensível ao caráter revolucionário da burguesia oitocentista ver como ridiculamente moderado alguém que recebeu a excomunhão política por todos os lugares por onde passou? E. P. Thompson – embora ressalte, com talento extraordinário, o papel de nosso autor na gênese do movimento operário – afirmou que Paine não foi “suficientemente sistemático para ser considerado um teórico político importante”, de modo que ele “carece de qualquer profundidade de leitura, qualquer sentido de segurança cultural e é traído por seu caráter arrogante e impetuoso, ao escrever passagens de uma mediocridade tal que a mente acadêmica ainda hoje estremece e deixa de lado com um suspiro”.⁹⁶ Como pode o mais antiacadêmico dos historiadores do século XX ser, em relação à linguagem e postura da obra de Paine, tão “acadêmico”, no pior sentido que a palavra pode carregar?

Há, entretanto, um problema ainda mais grave: poucos lembram Paine como um personagem importante na história das ideias. A cientista política Maria Teresa Sadek Ribeiro de Souza, na introdução a *Os Direitos do Homem* afirmou: “não há motivos muito convincentes que justifiquem um exame mais acurado de suas publicações. De fato, a

⁹² ALDRIDGE, A. O. The Problem of Thomas Paine. In SMITTEN, J.R. **Studies in Burke and his Time**, cit., pp. 318-319.

⁹³ HAWKE, David Freeman. **Paine**, cit., p. 174.

⁹⁴ FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo: Thomas Paine e outros estudos**, cit.

⁹⁵ HOBBSBAM, Eric. **Os Trabalhadores: Estudos sobre a História do Operariado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p. 11.

⁹⁶ THOMPSON, E. P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**, cit., p. 97.

utilização exclusiva desse critério não permitiria alçá-lo a um capítulo na história das ideias”.⁹⁷ Na obra *Thomas Paine Apostle Of Freedom*, Fruchtman afirma que ele “escreveu e disse coisas que o distinguiram como um dos grandes pensadores originais, cujas observações parecem intensamente relevantes ainda hoje. Mas Thomas Paine não foi um filósofo político”.⁹⁸

O consagrado autor de *A Teoria Política do Individualismo Possessivo* (1962)⁹⁹, o filósofo político C. B. Macpherson, tanto em *Democratic Theory – Essays in Retrieval*, de 1973, quanto em *A Democracia Liberal – Origens e Evolução*¹⁰⁰, de 1977, silencia por completo sobre o nome de Paine (como se verá no desenvolvimento desta tese, ele injustamente atribui a Bentham e a família Mill originalidades que já estavam no trabalho de Paine).¹⁰¹ O filósofo político Giovanni Sartori, nas três versões que escreveu sobre a teoria da democracia a *Theorie de la Democratie*, de 1973¹⁰², *The Theory of Democracy Revisited*¹⁰³, de 1987, e *Democrazia Cosa È*¹⁰⁴, de 1993, só menciona três vezes o nome de Paine e todas as três em notas de pé de página. No *History of Political Philosophy*, F. Canavan, autor do verbete Paine, assim o deprecia: “sua fortaleza como propagandista e sua debilidade como pensador fizeram-no ver o homem e a sociedade totalmente em branco e preto, sem meios tons”.¹⁰⁵ Em 1994, o cientista social Alain Touraine, em *O que é a Democracia?*, menciona inúmeras vezes o nome de Rousseau, mas nenhuma o de Paine.¹⁰⁶

Nos livros que tratam da historiografia revolucionária, seu nome costuma ser ignorado ou tratado de maneira incorreta. O importante papel desempenhado por Paine na Revolução Francesa, como a Proclamação da República, o julgamento de Luís XVI e a Declaração dos Direitos de 1793, que foi bem notado pela antiga historiografia (Jules Michelet e Jean Jaurès), tem sido esquecido pela historiografia contemporânea.

Por exemplo, o historiador Jacques Godechot, em seu livro *La Pensée Révolutionnaire 1780-1799*, afirma sobre Paine: “suas ideias políticas combinam curiosamente a afirmação

⁹⁷ SOUZA, M. T. S. R. Introdução de **Os Direitos do Homem**, de Thomas Paine, 1989, p. 7.

⁹⁸ FRUCHTMAN, Jack. **Thomas Paine Apostle of Freedom**. Nova Iorque: Four Walls Eight Windows, 1994, p. 15.

⁹⁹ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Teoria Política Do Individualismo Possessivo**: de Hobbes até Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

¹⁰⁰ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Democracia Liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

¹⁰¹ MACPHERSON, Crawford Brough. **Democratic Theory**: Essays in Retrieval. Oxford: Clarendon Press, 1973.

¹⁰² SARTORI, Giovanni. **Theorie de la Democratie**. Paris: Armand Colin, 1973.

¹⁰³ SARTORI, Giovanni. **The Theory of Democracy Revisited**. New Jersey: Chatham House, 1987.

¹⁰⁴ SARTORI, Giovanni. **Democrazia Cosa È**. Milão: Rizzoli, 1993.

¹⁰⁵ STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. **Historia de la filosofía política**. Trad. Espanhola. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹⁰⁶ TOURAINE, Alain. **O Que é Democracia?** Petrópolis: Vozes, 1996.

dos direitos individuais com tendências para a democracia totalitária.”¹⁰⁷ *The Transformation of Political Culture 1789-1848* tem toda a sua parte 1, composta por cinco capítulos, dedicada ao nome de Burke, mas não tem nenhum capítulo dedicado a Paine¹⁰⁸; e, o dicionário *L’Albero della Rivoluzione: le interpretazioni della Rivoluzione Francese*, que contém, em 130 verbetes, “as imagens que em dois séculos historiadores, filósofos e escritores deram da Revolução Francesa” não traz o de Paine.¹⁰⁹

É nesse sentido que esse trabalho se propõe a recuperar a figura de Paine como filósofo e intérprete da Revolução Francesa. Concorde-se aqui com Jean Lessay, responsável por uma biografia francesa de Paine publicada em 1987, ao se perguntar, na abertura de seu livro “Por que esse escritor (de sucesso) que desempenhou um papel tão importante na acessão à Independência de seu país de adoção, os Estados Unidos da América, e um papel significativo no seu segundo país de adoção que foi para ele a França de 1792 a 1802 – é tão desconhecido do público francês?” E, mais adiante, ele acrescenta: “o comportamento [de Paine] na Convenção merece ser sublinhado, e isso, infelizmente, raramente foi feito pela historiografia”.¹¹⁰

2. D. O PROBLEMA PAINE IV – ORIGENS ANFÍBIAS

As origens anfíbias de Paine alimentam a complexidade desse debate. De um lado do debate, Philip Foner descreve-o como “um artesão [*working man*], destinado a usar sua pena, uma e outra vez, num esforço para melhorar a condição das classes trabalhadoras”. Carlyle, no mesmo sentido, representa-o como um “rebelde fabricante de espartilhos, de cabelo em desalinho, que pensa que ele, um simples costureiro, foi quem, com o seu panfleto *Common Sense*, libertou a América do Norte”. Conway, por sua vez, apresenta-o como “um trabalhador

¹⁰⁷ GODECHOT, Jacques. *La Pensée Révolutionnaire 1780-1799*. Paris: Armand Colin, Collection U, 1964, p. 390.

¹⁰⁸ FURET, François Furet; OZUF, Mona Ozouf (orgs.). *The Transformation of Political Culture 1789-1848*. Pergamon Press, 1989.

¹⁰⁹ BONGIOVANNI, Bruno; GUERCI, Lucian., *L’Albero della Rivoluzione: le interpretazioni della Rivoluzione Francese*. Torino: Einaudi, 1989.

¹¹⁰ LESSAY, Jean. *L’Americain de la Convention: Thomas Paine Professeur de Révolutions*. Paris: Perrin, 1987, pp. 7 e 145.

manual inglês [English mechanic], de formação *quaker*, mergulhado nos ciclones políticos do último século, e colocado no centro de duas revoluções, no novo e velho mundo”.¹¹¹

De outro lado do debate, Paine é mostrado como “burguês radical”, cuja obra “é a expressão perfeita da teoria do estado liberal-burguês”, como propõe Isaac Kramnick. Nesse sentido, Paine seria não um *working man*, mas, ao contrário, um *gentleman*, “um *gentleman* vindo da Inglaterra... um homem que tem gênio no olhar”, como o descreveu o norte-americano John Adams em carta à esposa.¹¹²

Para Alfred Owen Aldridge, Paine, por sua origem social e por suas variadas atividades profissionais, pode ser considerado tanto um artesão, quanto um trabalhador manual ou mesmo um burguês:

Todo mundo sabe que Paine foi um espartilheiro em sua juventude e que supervisionou a construção de uma ponte em sua maturidade, mas estas duas atividades são as únicas em toda a sua vida que o qualificam como um artesão. Antes de ir para a América do Norte, foi um marinheiro, um lojista, um *exciseman* [funcionário do Fisco], um professor primário, e provavelmente um pregador itinerante... Na América do Norte o primeiro emprego de Paine foi como editor de uma revista e, daí em diante, viveu exclusivamente de sua pena excetuando umas poucas tentativas como fazendeiro.¹¹³

O fato de um autor pertencer a uma classe não implica, obviamente, que não se possa, conscientemente ou não, adotar o ponto de outra – é o caso ilustre de Edmund Burke e Karl Marx, por exemplo. Porém, ao contrário de Burke e Marx, que repudiaram a classe social de que eram originários, as obras de Paine mantêm o mesmo caráter anfíbio de suas origens: “Defendo a causa dos pobres, dos fabricantes, dos comerciantes, dos lavradores, e de todos aqueles sobre os quais recaí o verdadeiro fardo das taxas – mas, acima de tudo, defendo a causa da humanidade”, escreveu, em 1787, em *Prospects on the Rubicon*.

Paine, de acordo com seus adversários políticos, foi, em 1786, um traidor ao abandonar a causa do povo para servir a dos banqueiros; foi, em 1792-93, durante sua estada na França, um girondino; e foi, de 1802 a 1809, nos anos finais de sua vida, um partidário dos republicanos e do presidente Jefferson. Mas, a acreditar no próprio Paine e nos seus biógrafos

¹¹¹ FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**. New York: The Citadel Press, 1945, vol. 2, p. XI; CARLYLE, Thomas. **História da Revolução Francesa**. São Paulo: Melhoramentos, s/d., p.287. CONWAY, Moncure Daniel. **The Life of Thomas Paine**, cit., p.1.

¹¹²; KRAMNICK, Isaac. **Religion and Radicalism: English Political Theory in the Age of Revolution**, in: *Political Theory*, vol. 4, nov. 1977, pp. 512 e 528; e CONWAY, Moncure Daniel. **The Life of Thomas Paine**. Londres: Routledge/Thoemmes Press, 1996, vol. 1, p. 69 (de ora em diante mencionada como *Conway Life*).

¹¹³ ALDRIDGE, A. O. The Problem of Thomas Paine. In SMITTEN, J.R. **Studies in Burke and his Time**. Vol. 19, n. 2, p. 133.

favoráveis, em todas as causas em que se envolveu agiu sempre de acordo com sua consciência e todas as não poucas variações nos seus posicionamentos, ao longo de sua rica e turbulenta vida política, devem-se precisamente ao seu desejo de independência. Para Foner,

Mais do que o consistente porta-voz de qualquer classe dentro da sociedade norte-americana, Paine talvez deva ser considerado um dos primeiros intelectuais, um grupo social que adquiriu proeminência na segunda metade do século XVIII. Então, como agora, intelectuais têm origens sociais diversas e como um ‘estrato relativamente autônomo’, frequentemente pensam estar acima de partido e de classe.¹¹⁴

2. E. O PROBLEMA PAINE V – LEGADO AMBÍGUO

Mas há ainda outro componente do “problema Paine”: seu legado é, nas palavras de Robert Lamb, absolutamente “esquizofrênico”, tão incerto e polêmico quanto suas origens.

Para Thompson, “*Os Direitos do Homem e a Riqueza das Nações* (de Adam Smith) poderiam se complementar e se alimentar reciprocamente”.¹¹⁵ Foot e Kramnick colocam Paine na linhagem que culmina no neoliberalismo: “de Locke, através de Paine, até chegar a Milton Friedman, o liberal vê a sociedade civil povoada de indivíduos autoconfiantes”.¹¹⁶ Em sua história do pensamento socialista, G. D. H. Cole diz: “até o ponto em que o socialismo pode ser identificado com a instituição do ‘Estado benfeitor’ ou de serviço social, baseado nas contribuições redistributivas como instrumento de democracia, Paine pode, sem dúvida, ser considerado como o primeiro que teve ideias práticas sobre esse tipo de legislação”.¹¹⁷ Bernard Vincent diz que Paine possui ideias “proto-marxistas”¹¹⁸ e “socialista *avant la lettre*”.¹¹⁹ Philip Foner, na mesma linha, diz que as obras finais de Paine “contêm os aspectos comunistas da teoria de Babeuf tendo em vista que objetivam remover as desigualdades no tocante à propriedade”.¹²⁰

As avaliações sobre Paine, portanto, oscilam de moderado girondino a comunista. Isso se explica pela própria diversidade de suas ideias, expressas em contextos polêmicos e

¹¹⁴ FONER, Eric. **Tom Paine and Revolutionary America**, cit., p. 99.

¹¹⁵ THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional**, cit., p. 104.

¹¹⁶ FOOT, Michael e KRAMNICK, Issac (orgs.). **The Thomas Paine Reader**. Londres: Penguin Books, 1987.

¹¹⁷ COLE, G. D. H. **Historia del Pensamiento Socialista**, cit., pp. 39-40.

¹¹⁸ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**, cit., p. 148.

¹¹⁹ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 273.

¹²⁰ Introdução ao texto *Agrarian Justice* de FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**, cit., p. 607.

conturbados, fato agravado pela aludida desconsideração por uma análise séria de suas obras. Desafia quaisquer generalizações e classificações binárias um autor que, no século XVIII, combinou defesa da democracia universal (como se verá, também não há consenso sobre sua defesa do voto feminino), valorização da propriedade privada, visão positiva da justiça social estabelecida por meio do Estado, entusiasmo pelo livre comércio, luta pela autodeterminação das colônias e pelo fim da escravidão.

É interessante observar como Paine é admirado por políticos extremamente díspares: Abraham Lincoln costumava empregar argumentos de *The Age of Reason* nos embates contra sectaristas religiosos; quando fez seu discurso para mobilizar o povo norte-americano contra o fascismo após o ataque a Pearl Harbor, o socialdemocrata Franklin Roosevelt citou um parágrafo inteiro do panfleto *A Crise*: "esses são os tempos em que se colocam as almas dos homens à prova"¹²¹; Ronald Reagan, em 1984, fez suas as palavras de Paine: "está em nosso poder começar um mundo novo"¹²²; a partir desta declaração de Reagan, aliás, Paine "foi readmitido no panteão dos pais fundadores dos Estados Unidos da América e foi recentemente feito de *poster boy* pela direita reacionária, notavelmente a personalidade midiática Glenn Beck" e o Tea Party¹²³; Fidel Castro, em 1953, citou Paine em seu julgamento quando disse "é mais valoroso para uma sociedade um único homem honesto do que todos os rufiões coroados que já viveram"¹²⁴; Tony Blair se inspirou em Paine para formular o programa *Child Fund Trust*¹²⁵; Nail Gaiman, um dos mais conhecidos escritores britânicos da atualidade, tornou Paine um de seus personagens na obra *Sandman*¹²⁶; os cientistas Carl Sagan e Neil de Grasse Tyson¹²⁷, conhecidos por seus trabalhos de divulgação científica, em vários livros e reportagens demonstraram sua admiração por Paine, sobretudo por seu papel como defensor aguerrido da ciência e do potencial libertador da razão humana.

¹²¹ HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 146.

¹²² FRUCHTMAN, Jack. **Thomas Paine Apostle of Freedom**, cit., p. 498.

¹²³ MONAHAN, Sean. **Reading Paine From The Left**. Jacobin, Brown University, 2015. Disponível em: <<https://www.jacobinmag.com/2015/03/thomas-paine-american-revolution-common-sense/>>. Acesso em: 25 de junho de 2017.

¹²⁴ WILLIAMSON, Audrey. **Thomas Paine: his life, work, and times**. Londres: George Allen & Unwin, 1972, p. 284.

¹²⁵ SUPPLY, E. M. **De Thomas Paine a Tony Blair**. São Paulo: Folha de São Paulo, edição de 29 de junho de 2007.

¹²⁶ GAIMAN, Neil. **Sandman**. 5 ed. São Paulo: Conrad, 1989-1995.

¹²⁷ Carl Sagan relata sua admiração pela obra de Thomas Paine em SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios**. São Paulo: Cia das Letras, 2006. Recentemente, destacou-se na mídia o trabalho do astrofísico e divulgador científico Neil deGrasse Tyson, discípulo de Carl Sagan. Em entrevista recente, Tyson elencou *The Age of Reason* como o quinto maior livro de todos os tempos, depois da Bíblia, Isaac Newton, Darwin e Swift (entrevista no link: <<http://www.sciencealert.com/8-books-neil-degrasse-tyson-thinks-everyone-should-read>>, acesso em: 9 de julho de 2016).

Paine, então, consegue ser resgatado e admirado por figuras díspares: Bertrand Russel, Fidel Castro, Ronald Reagan, Theodore Roosevelt, Neil Gaiman, Carl Sagan e Neil de Grasse Tyson e Bob Dylan. Ocorre que, hora ou outra, muitos se apropriam de algumas heranças de Paine – um Paine patriota (como é comum nos Estados Unidos), um Paine socialdemocrata (como é comum na Europa), um Paine patriota e (neo)liberal (como é comum entre a chamada Nova Direita norte-americana), um Paine anticlerical (é o caso de Russel) ou um Paine cientista (caso de Sagan e Tyson).

Aliás, se a vida de Paine fosse ela própria um tratado político, por sua oposição constante aos governos estabelecidos e por sua independência em relação a partidos, empregos e outras instituições, ele poderia sentar-se tranquilamente ao lado dos precursores do anarquismo – a conhecida amizade e a admiração de William Godwin em relação a Paine vem a ratificar essa posição. Não por acaso, lembra-nos Tony Judt, na época da paranoia anticomunista de McCarthy, as obras de Paine eram proibidas, colocadas ao lado de outros autores “inadequados”, como John dos Passos, Arthur Miller, Charles Beard, Leonard Bernstein, Albert Einstein, Thomas Mann, Rienhold Niebuhr, Alberto Moravia e Henry Thoreau.¹²⁸

Em suma, muitos citam Paine de forma descontextualizada e aleatória – o autor é fonte inesgotável de grandes frases e pequenas alusões. Mas não há conhecimento de um único pensador que se assuma integralmente (e radicalmente) *paineano*. Nesse ponto, o estudo do *troublemaker* inglês se faz mais do que justificado.

Cabe terminar esta apresentação com um fato que, embora trágico e um tanto mórbido, é revelador desta herança maldita dos trabalhos de Paine. Em 1819, o jornalista William Cobbett, que antes de se converter em admirador de Paine fora um de seus mais ferozes críticos, decidiu repatriar os seus restos mortais. Nos Estados Unidos, desde 1817, para onde havia se refugiado para escapar de um possível confinamento na Inglaterra depois da suspensão do *Habeas Corpus*, Cobbett ficou impressionado ao constatar que Paine era um nome esquecido do público norte-americano. Daí seu plano de coletar e publicar os escritos completos de Paine e depositar seus ossos num mausoléu apropriado: “Paine está enterrado sob a grama e mato de uma obscura fazenda na América. Lá, contudo, ele não deve jazer despercebido e distante. Ele pertence à Inglaterra. Sua fama é propriedade inglesa; e se

¹²⁸ JUDT, Tony. **Reflexões Sobre um Século Esquecido: 1901-2000**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008, p. 418.

nenhum outro povo quer mostrar que tem apreço pela sua fama, o povo da Inglaterra quer fazê-lo”.¹²⁹

Mas, apesar do interesse e da polêmica que o retorno dos restos de Paine suscitou na Inglaterra, Cobbett nunca conseguiu angariar dinheiro e apoio para realizar seu intento e os ossos nunca foram publicamente enterrados. Cobbett guardou-os para si até 1835. Depois, foram dispersos: o crânio ficou nas mãos do pastor unitarista Anslie, antes de passar para um frenologista de Brighton; o cérebro foi conservado por um agente de Cobbett chamado Tilley, depois foi propriedade do reverendo George Reynolds, do livreiro londrino Charles Higham e exposto na capela South Place em Londres.¹³⁰ No fim das contas, não se sabe o que foi feito dos restos mortais de Paine. Não deixa, talvez, de ser apropriado que, como observou Florenzano, ambos Paine e Burke, os principais antagonistas na batalha sobre os princípios da Revolução Francesa, tenham não identificados os lugares de seus restos mortais.¹³¹ O que se sabe é que não foram poucos os que ridicularizaram a iniciativa de Cobbett, como o poeta Lord Byron que escreveu:

In digging up your bones, Tom Paine,
Will Cobbett has done well;
You visit him on earth again,
He'll visit you in hell.¹³²

Como suas obras, os restos mortais de Paine, portanto, acabaram numa vala de incerteza. Assim, uma cantiga infantil norte-americana dizia:

Poor Tom Paine!
There he lies:
Nobody laughs and nobody cries.
Where he has gone or how he fares.
Nobody Know and Nobody cares.¹³³

¹²⁹ A cantiga foi retirada de FRUCHTMAN, Jack. **Thomas Paine Apostle of Freedom**, cit., p. 441.

¹³⁰ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 303.

¹³¹ FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo: Thomas Paine e outros estudos**, cit.

¹³² FRUCHTMAN, Jack. **Thomas Paine Apostle of Freedom**, cit., 137. Quanto aos restos mortais de Burke, esse pouco antes de morrer pediu à mulher para ser enterrado em um lugar secreto temendo a eventualidade de os jacobinos violarem seu túmulo.

¹³³ Ibid., p. 441.

Essa mórbida fortuna dos ossos de Paine, entretanto, pode ser vista sob outra ótica. Mark Philp, com muita sensibilidade, concluiu: “a ausência de um jazigo final não é inapropriada. A filosofia de Paine era universal: ele foi um melhor cidadão do mundo do que jamais poderia ter sido súdito de um Estado”.¹³⁴

3. MÉTODOS, FONTES E ABORDAGENS

Esta pesquisa será dividida em três capítulos, ordenados, a um só tempo, de maneira cronológica e temática. Em primeiro lugar, será analisado o pensamento religioso de Paine na Revolução Francesa, tendo como objeto de análise o panfleto *The Age of Reason*; em segundo lugar, será analisado o pensamento político de Paine na Revolução Francesa, tendo como objeto de análise o panfleto *Dissertation on First Principles of Government*; em terceiro e último lugar, será analisado o pensamento social de Paine na Revolução Francesa, tendo como objeto de análise o panfleto *Agrarian Justice*. Cada um dos panfletos possui uma crítica central e uma respectiva proposta: respectivamente, crítica à Bíblia e a defesa do deísmo, a crítica ao voto censitário e a defesa do sufrágio universal (masculino) e a crítica à desigualdade social e a defesa de uma renda universalmente conferida a todos os adultos.

A fim de obter uma maior precisão conceitual, a análise dos panfletos terá uma estrutura tripartite, simetricamente repetida nos três capítulos: em primeiro lugar, serão analisados dados sobre a publicação e o contexto da formulação de cada panfleto; em segundo lugar, os panfletos serão analisados conforme a estrutura que apresentaram na época; por fim, eles serão contrastados e comparados, por um lado, com o contexto da Revolução Francesa e, por outro, com o contexto da história intelectual de uma maneira mais ampla, privilegiando, evidentemente, o mundo inglês. Somente por meio dos dois olhares, o francês e o anglo-saxão, pode-se compreender este revolucionário cuja face mais marcante é a universalidade.

A inspiração direta para a formulação dessa estrutura foi a obra de Quentin Skinner, *Hobbes e a Liberdade Republicana*, na qual o autor discute três textos de Thomas Hobbes e, de maneira absolutamente exemplar, busca esclarecer os propósitos e intenções do pensador inglês. Para os intentos dessa pesquisa, assim, foram considerados os procedimentos da assim chamada Escola de Cambridge como modelos de estudo de história intelectual.

Peter Laslett foi pioneiro em esclarecer tal método ao tratar de Locke, lembrando que seu texto só pode ser plenamente compreendido se for reconhecido que seu objetivo primeiro

¹³⁴ PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. XV.

era intervir numa crise específica do monarquismo inglês sob Carlos II, e que foi escrito de uma posição identificável no espectro do debate político, no início da década de 1680:

Nosso primeiro objetivo deve ser um modesto exercício de historiador: estabelecer o texto de Locke tal como ele pretendia que fosse lido, situá-lo em seu contexto histórico, no contexto do próprio Locke, e demonstrar o vínculo entre seu pensamento e sua obra com o Locke conhecido por sua influência histórica.¹³⁵

Segundo Quentin Skinner, este método

nos permite definir o que seus autores estavam fazendo quando os escreveram. Podemos começar assim a ver não apenas que argumentos eles apresentavam, mas também as questões que formulavam e tentavam responder, e em que medida aceitavam e endossavam, ou contestavam e repeliam, ou às vezes até ignoravam (de forma polêmica), as ideias e convenções então predominantes no debate político.¹³⁶

Em outro texto, Skinner lembra a importância de se pensar um texto não meramente como um conjunto de ideias atemporais, que surgiriam como lições para tempos futuros se apropriarem, mas como ligadas aos debates de seu tempo:

Os historiadores do pensamento fariam bem em se concentrar não meramente, ou mesmo principalmente, num cânone de assim chamados textos clássicos, mas, preferivelmente, no lugar ocupado por esses textos em tradições e quadros mais amplos de pensamento.¹³⁷

Na perspectiva desses autores, não faz sentido falar em textos mais ou menos originais: todo texto pode ser considerado, por assim dizer, original, pois dialoga com um contexto que será sempre único e irreproduzível. Dessa forma, se, como bem notou John G. A. Pocock – outro nome ligado à Escola de Cambridge – “todo pensador opera dentro de uma tradição”, procurar-se-á enxergar a obra de Paine à luz do momento em que se encontrava, investigando a linguagem política que foi forjada.

Se lidos ao pé da letra, os métodos da escola de Cambridge podem parecer um tanto áridos, propensos a criar historiadores que, descolados de seus próprios tempos e de seus problemas, criam uma história de “antiquários”, desinteressante e despropositada. Mas este

¹³⁵ LASLLET, Peter. Introdução a LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Tradução de Júlio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 2.

¹³⁶ SKINNER, Quentin. **Os Fundamentos do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 13.

¹³⁷ SKINNER, Quentin. **Liberdade Antes do Liberalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 83.

não é, em absoluto, a proposta dos autores. Para esclarecer essa posição, vale lembrar como Skinner, ao término de seu texto *Liberdade antes do Liberalismo*, chega a propor:

Os historiadores do pensamento podem esperar fornecer aos seus leitores informação relevante para a elaboração de critérios sobre seus valores e crenças atuais, deixando-os então ruminar (...). Minha sugestão é, portanto, que os historiadores do pensamento podem produzir algo que vá bem além do interesse antiquário *se eles simplesmente exercerem sua ocupação* [grifo nosso].¹³⁸

Para os propósitos deste trabalho, portanto, os métodos da escola da Cambridge foram tidos não como um cânone a ser estritamente seguido (outro autor, amplamente criticado pela escola de Cambridge, C.B. Macpherson, é também utilizado aqui como historiador exemplar), mas como um bom lembrete metodológico para evitar aquilo que Eric Hobsbawm, com toda a razão, chamou de os dois “pecados capitais” do historiador: o anacronismo e o provincianismo, “ambos igualmente resultados de simples ignorância de como são as coisas alhures, o que nem a leitura ilimitada nem o poder da imaginação podem superar. [Para o historiador], o passado permanece sendo outro país, cujas fronteiras somente podem ser atravessadas pelos viajantes”.¹³⁹

Nessa mesma linha de pensamento, Franco Venturi, ao estudar o Iluminismo, faz uma bela distinção do trabalho do filósofo e do historiador das ideias: “não é evidentemente às origens das ideias que devemos remontar, mas à sua função na história dos Setecentos. Os filósofos têm a tentação de navegar em direção à nascente. Os historiadores nos devem dizer como o rio abriu seu caminho, em meio a quais obstáculos e dificuldades”.¹⁴⁰ Para um historiador, compreender uma obra filosófica como documento não é apenas buscar suas origens conceituais, mas também compreender seu papel dentro de um período histórico específico, levando em conta os meios pelos quais o filósofo divulgou suas ideias e a mudança do papel social dos conceitos ao longo do tempo. As escassas citações a respeito de Paine em algumas grandes sínteses sobre o Iluminismo (Peter Gay, Cassirer e Hazard)¹⁴¹, por exemplo, podem também ser creditadas a um grupo de estudiosos mais preocupados com a originalidade dos autores do que com a repercussão da obra em seu contexto.

¹³⁸ SKINNER, Quentin. *Liberdade Antes do Liberalismo*, cit., pp. 94-95.

¹³⁹ HOBSBAWM, Eric. *Tempos Interessantes*. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 452.

¹⁴⁰ VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. São Paulo: Edusc, 2003, p. 29.

¹⁴¹ Respectivamente: GAY, Peter. *O Iluminismo: Uma Interpretação*. Nova Iorque: Norton, 1977; HAZARD, Paul. *A Crise da Consciência Europeia*. Lisboa: Cosmos, 1948; CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

Nessa linha de raciocínio, na esteira dos trabalhos de Bernard Bailyn e Robert Darnton¹⁴², esta pesquisa irá considerar a dimensão panfletária das obras de Paine, com todas as implicações desse gênero textual. Paine era um panfletista por excelência, de maneira que suas obras não arrogavam para si o estatuto de compêndios filosóficos, mas sim de respostas a situações específicas, com objetivos fundamentalmente práticos. O historiador Bernard Bailyn, ao estudar os escritos da Revolução Norte-Americana, revelou que, mais do que os conhecidos Locke, Smith ou Rousseau, autores panfletários, antes tidos como “menores” – como John Trenchard, Robert Molesworth ou Thomas Gordon – tiveram uma importância gigantesca na conquista dos corações e mentes dos colonos. Do mesmo modo, estudar os panfletos que circulavam na Revolução Francesa, como os textos de Paine, é adentrar no vocabulário político que se passava no interior dos acontecimentos. Para a compreensão da Revolução, mais do que simplesmente estudar seus pressupostos filosóficos, é imprescindível também o estudo do vocabulário corrente nos debates da época. A carta do Conde de Mornington ao ministro do interior, em 3 de julho de 1791, demonstra que a oposição estava absolutamente cônica desta força panfletária da obra de Paine:

Pergunto-me por que o Senhor ainda não mandou enforcar esse cafajeste de Paine devido a seu ignóbil libelo contra o Rei, os Lordes e os Comuns. Imagino que a extrema baixeza desse panfleto (...) pode causar malefícios nos lugares onde a cerveja é vendida na Inglaterra e ainda nos locais de venda de uísque da Irlanda. Que eu saiba é de longe o livro mais traiçoeiro que jamais ficou impune; sendo assim dê-me o prazer de enforcar esse indivíduo, se o senhor conseguir agarrá-lo.¹⁴³

Cabe agora encerrar esta introdução com um pequeno esclarecimento sobre estado atual da edição crítica dos textos de Paine. Foi lançada em 1892, em dois volumes, a capital biografia de Paine, acompanhada de seus escritos completos, pelo estudioso norte-americano Moncure Daniel Conway *The Life of Thomas Paine with a History of his Literary, Political and Religious career in America, France and England*.

Depois da publicação, no final do século XIX, da obra Conway, um verdadeiro divisor de águas para o conhecimento de nosso autor, seguiu-se a contribuição de Philip S. Foner que, em 1945, publicou aquela que é até agora a melhor e a mais completa edição das obras completas de Paine.

¹⁴² DARNTON, Robert. **Boemia Literária e Revolução**. São Paulo: Cia das Letras, 1989. E, do mesmo autor, **Edição e Sedição**. São Paulo: Cia das Letras, 1992. BAIYLYN, Bernard. **As origens ideológicas da Revolução Americana**. São Paulo: EDUSC, 2003. E, do mesmo autor, **Fundamental Testaments of the American Revolution**. Washington: v.a. Library of Congress, 1973.

¹⁴³ FLORENZANO, Modesto. **Thomas Paine Revisitado**, cit., p. 10.

Há ainda a contribuição de Richard Gimpel, que dedicou boa parte de sua vida a reunir todo tipo de material, manuscrito e impresso sobre Paine, formando a mais vasta coleção de documentos existente sobre o autor (reunida inicialmente na *Yale University* e agora na *American Philosophical Society*, na Filadélfia).

Na década de 1990, Michael Foot lançou, em seis volumes, uma edição das obras completas de Paine que, na verdade, é apenas um fac-símile das obras de Conway.¹⁴⁴

Graças ao trabalho, pioneiro, desses três admiradores de Paine, na segunda metade do século XX, numerosas edições foram publicadas, reunindo escritos vários do autor.¹⁴⁵ Contudo, ainda se aguarda uma nova edição crítica do conjunto da obra de Paine, da qual se espera que seja verdadeiramente, tanto quanto possível, completa e definitiva. Yuval Levin, no mais recente trabalho sobre Thomas Paine e Edmund Burke, lembra-nos que as obras completas do panfletário de Nortfolk “ainda clamam por uma coleção acadêmica fidedigna” (enquanto ela não vem à luz, não resta senão recorrer à edição de Philip S. Foner, em dois volumes, publicada em 1945 e utilizada neste trabalho).¹⁴⁶

¹⁴⁴ FOOT, Michael. **Thomas Paine: Life and Works**. Londres: Routledge/Thoemmes Press, Londres, 1996.

¹⁴⁵ Acrescente-se, às já mencionadas, a edição organizada por ADKINS, Nelson F. **Common Sense and other writings**. New York: Fórum Books, 1966.

¹⁴⁶ LEVIN, Yuval. **O Grande Debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o Nascimento da Esquerda e da Direita**. Tradução de Alessandra Bonrruquer. Rio de Janeiro: Record, 1ª edição, 2017, p. 248

CAPÍTULO I

O PENSAMENTO RELIGIOSO DE PAINE

A IDADE DA RAZÃO

*The pomp of courts and pride of kings
I prize above all earthly things;
I love my country; the king
Above all men his praise I sing:
The royal banners are displayed,
And may success the standard aid.
I fain would banish far from hence,
The Rights of Man and Common Sense;
Confusion to his odious reign,
That foe to princes, Thomas Paine!
Defeat and ruin seize the cause
Of France, its liberties and laws
Arthur O'Connell¹*

O panfleto *The Age of Reason*² é o principal texto religioso de Thomas Paine. Nele, o autor analisa os escritos bíblicos valendo-se da dúvida cartesiana e do bom senso, objetivando a destruição dos pilares que sustentam as religiões reveladas para, após isso, fazer nascer a crença pura, natural e verdadeira em Deus: o deísmo. Para Paine, o deísmo seria a face religiosa da democracia, o esteio da sociedade que em gestação na Era das Revoluções. O deísmo seria preferível em relação tanto ao clericalismo conservador, que pregava a intolerância e a crença cega nas religiões reveladas, quanto ao radicalismo do movimento descristianizador, o qual, para ele, levaria ao indesejado ateísmo.

A grande façanha de Paine foi, pela primeira vez que se tem registro, efetuar uma crítica da Bíblia e do cristianismo numa linguagem ao mesmo tempo acessível e convincente.

¹ *A pompa das cortes e o orgulho dos monarcas/ Eu prezo acima de todas as coisas terrenas/ Amo meu país; o monarca/ Acima de todos os homens; seu louvor eu canto/ Desfraldam-se as bandeiras majestosas/ E que o sucesso ampare o estandarte/ De bom grado, eu baniria para longe daqui/ Os "Direitos do Homem" e "Senso Comum"/ Cobriria de vergonha o odioso reino/ Desse antagonista dos príncipes, Thomas Paine!/ Derrota e ruína se abatem sobre a causa/ Da França, sua liberdade e suas leis.* Poema distribuído pelo radical irlandês Arthur O'Connell, em 1798. Supostamente, o poema era um humilde ato de contrição e repúdio a Thomas Paine, inspirador de várias revoltas. Entretanto, se o primeiro verso da primeira estrofe for intercalado com o primeiro verso da segunda estrofe, assim, como o segundo, o terceiro e assim por diante, o resultado seria bem diverso. Lembrando que Paine era sócio honorário da sociedade dos Irlandeses Unidos, que defendia uma reforma nacional e parlamentar. Poema retirado de HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, pp. 144-145.

² Citações de *The Age of Reason* retiradas de FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**. Nova Iorque: The Citadel Press, 1945, pp. 463-605. As citações de *Rights of Man* serão retiradas da mesma obra, pp. 246- 463.

Bob Johnson, fundador e atual diretor da União Mundial dos Deístas, diz que Paine fez mais do que qualquer outra pessoa para “levar o deísmo às massas”.³ Por isso, apesar de ser menos fervoroso do que outros ataques à Bíblia, *The Age of Reason* atraiu para si o ódio de várias gerações de religiosos, dando à obra – injustamente, como se verá – o epíteto de “Bíblia do Ateísmo”.⁴

É consenso entre os estudiosos de que esse livro é o principal responsável pela incompreensão e maledicência de que Paine foi alvo. Gregory Claeys é categórico ao dizer que *The Age of Reason* é o mais “incompreendido e malfadado trabalho de Paine”.⁵

Entre os historiadores, parece que o quadro não é diferente: em toda esta pesquisa, só foi encontrado um único livro que trata especificamente de *The Age of Reason*, escrito pelos pesquisadores norte-americanos Edward H. Davidson, da Universidade de Illinois, e William J. Scheick, da Universidade do Texas.⁶

Nesse sentido, o presente estudo propõe-se a analisar a primeira parte⁷ de *The Age of Reason*. Para tanto, ele será dividido em três momentos: primeiramente (dentro do título “A Publicação e seu Contexto”), serão colocados dados acerca da escrita, da publicação e a da complexa repercussão de *The Age of Reason* com a finalidade de contextualizá-lo com precisão e entender seus objetivos e diálogos; em segundo lugar (dentro do título “A Idade da Razão”), serão analisadas as ideias fundamentais da obra de Paine, respeitando a estrutura apresentada pelo texto na época de sua publicação; finalmente (dentro do título “O Texto e seus Diálogos”), a obra será analisada no seio de debates políticos-filosóficos que a envolvem.

Não há, salvo engano, nenhuma tradução do texto para o português. Curiosamente, outros textos de Paine, como *Agrarian Justice* e *Dissertation on first principles of government*, menos citados e conhecidos, possuem tradução para a língua portuguesa.

³ JOHNSON, Bob. **Deism**: A Revolution in Religion, A Revolution in You. California: Truth Seeker Company, 2009, p. 3.

⁴ WOODWARD, William. **Tom Paine**: America’s godfather. Londres: Secker & Warburg, 1946, p. 254.

⁵ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine**: social and political thought. Boston: Unwin Hyman, 1989, p. 177.

⁶ DAVIDSON, Edward H. e SCHEICK, William J. **The Age of Reason as Religious and Political Idea**. Massachusetts: Associated University Press, 1994.

⁷ Optou-se por analisar apenas a primeira parte do livro, pois é nele que Paine expõe os principais fundamentos de seu pensamento religioso. A segunda parte do livro possui um caráter diferente, consistindo numa resposta aos ataques que a primeira parte sofreu, tendo como base os princípios já expostos por Paine na primeira parte de seu livro. A terceira parte, por sua vez, foi lançada no fim da vida de Paine, e teve pouco apoio e repercussão. Uma análise da segunda e terceira partes do livro exigiria uma abordagem diferenciada, tanto em relação ao conteúdo quanto em relação ao contexto histórico. Uma pesquisa sobre as três partes do livro – que, em conjunto, somam grande quantidade de páginas – por fim, tornaria esse estudo muito extenso e impediria a análise tanto do contexto de Paine, quanto das obras político-sociais dos próximos capítulos. A análise apenas da primeira parte do livro não prejudicará o andamento da pesquisa, já que, como se disse, elas foram escritas separadamente, em contextos diferentes.

1. PUBLICAÇÃO E SEU CONTEXTO⁸

The Age of Reason, Being an Investigation of True and Fabulous Theology foi publicado no momento em que Paine, envolvido diretamente com a Revolução Francesa, acabou preso pelo governo jacobino. No capítulo anterior, viu-se um panorama da vida e obra de Paine; para a compreensão mais pormenorizada do contexto de *The Age of Reason*, esse momento da prisão de Paine será visto agora com mais detalhes.

Três acontecimentos foram fundamentais para conduzir Paine aos porões das prisões jacobinas: o julgamento de Luís XVI, a perseguição do autor na Inglaterra e a repressão contra os estrangeiros na França.

No ano de 1792, a primeira fase da Revolução Francesa – a da Monarquia Constitucional (1789-1792) – chegava ao fim e, com ela, o tom predominantemente moderado e de compromisso da Assembleia Nacional, que havia mantido, por exemplo, a monarquia e o voto censitário. A guerra contra a Europa, o temor (real ou retórico) de uma conspiração aristocrática, o agravamento da crise econômica e a radicalização do movimento *sans-culotte* precipitaram a derrubada da monarquia e a proclamação da República, chamada Convenção Nacional. No dia 22 de setembro, ela obteve, sem maior dificuldade, a abolição da monarquia, "não por preferência teórica e solenemente expressa, (...) mas para sua segurança".⁹

Nesse momento, Thomas Paine fora eleito deputado da Convenção Nacional Francesa por dois departamentos, Oise e Pas-de-Calais, optando por este último. Participou, nessa condição de eleito, do "Comité des Neuf", eleito em outubro de 1792 e encarregado de escrever a Constituição do Ano II para a nova República. Seu principal aliado era o célebre Condorcet, que "defendia a igualdade plena de direitos às mulheres, o fim da escravidão e da pena de morte".¹⁰ Entretanto, pouco depois, o Comitê, sem ter concluído sua tarefa, foi dissolvido em 16 de fevereiro de 1793, para dar lugar à Constituição Montanhesa.

Uma vez proclamada a República, iniciou-se, em dezembro de 1792, o julgamento de Luís XVI. Na Convenção, foram muitos deputados que propuseram a execução de Luís XVI.

⁸ As informações e dados sobre a publicação são retirados, essencialmente, de: VICENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1989, pp. 206-272; HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, pp. 128-138; RUSSEL, Bertrand. **Por que não sou cristão?** 1ª ed. L&PM EDITORES, 2011, p. 74; MAAMARI, Adriana Mattar. **A República e a Democracia em Thomas Paine**. 2007. Tese (Doutorado) – Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, USP, 2007, pp. 76-77; LOPES, Marcos Felipe de Brum. **A árvore proibida do sacerdócio: razão e religião segundo Tom Paine**. Revista Temporalidades, UFMG, vol. I, nº 1, 2009; NELSON, Craig. **Thomas Paine Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**. New York: Viking Penguin, 2006, pp. 261-272.

⁹ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Ibrasa, 1966, p. 245.

¹⁰ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 111.

Paine, que, longe de ser monarquista, estava comprometido com a República antes mesmo de Robespierre, opôs-se à morte de Luís XVI por seis motivos¹¹:

- a) primeiro, Paine era contra a pena de morte ("como a França foi a primeira das nações europeias a abolir a realeza, permitam que seja também a primeira a abolir a pena de morte")¹²;
- b) segundo, embora rejeitasse em absoluto a ideia de que a pessoa de Luís Capeto fosse "sagrada e inviolável", para Paine a avidez pela punição era um risco à liberdade ("a execução de Luís XVI, que hoje nos parece um ato de justiça, no futuro só parecerá um ato de vingança").¹³ Pierre Nora concorda com a análise Paine quando ressalta que a execução de Luís XVI inaugurou um precedente que se agravaria nos anos seguintes: "tanto na ordem do simbólico quanto da realidade, a execução de Luís XVI introduziu na vida política o princípio da condenação do adversário à morte e de que o processo levado a efeito pela Assembleia (...) inaugurou o mecanismo que devia (...) transformar o aparelho legislativo e governamental numa vasta máquina judiciária, já que única verdadeira lei da República se tornara a aplicação implacável da justiça revolucionária"¹⁴;
- c) terceiro, Paine preconizava a separação entre a pessoa do monarca – por vezes, benevolente – e a instituição monarquia - por essência, injusta - de forma que a execução do rei seria, na verdade, uma confirmação de uma visão típica do Antigo Regime, qual seja, a importância fundamental da pessoa do rei ("é o cargo de rei, antes que o detentor do cargo, que acarreta consequências funestas")^{15,16};
- d) quarto, para Paine, a morte de Luís XVI estimularia os sucessores do trono a tomar o poder, à exemplo do que aconteceu na Revolução Inglesa (a morte do rei,

¹¹ As ideias de Paine a esse respeito estão em três panfletos publicados na época do julgamento, intitulados *On the propriety of Bringing Louis XIV to Trial*, *Reasons for preserving the life of Louis Capet* e *Shall Louis XVI be Respited?*. Os três textos encontram-se respectivamente em FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**, cit., pp. 541-547, 547-551 e 551-555.

¹² HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**, cit., p. 67.

¹³ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 218.

¹⁴ NORA, Pierre. República. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988, p. 831.

¹⁵ VINCENT, Bernard, op. cit., p. 205.

¹⁶ É interessante frisar a semelhança entre esse argumento de Paine e outro, do liberal francês Guizot: "a morte de um inimigo é hoje apenas a morte de um homem; não perturba, nem enfraquece o partido que ele servia; se com ela o poder se sente seguro, engana-se; o perigo subsiste, pois não foi criado por esse homem" GUIZOT, François. Da Pena de Morte em Matéria Política. Apud MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**. Lisboa: Edições 70, p. 175.

"politicamente, só serviria para transferir as pretensões hereditárias a algum inimigo mais terrível")¹⁷;

- e) quinto, era preciso reconhecer a ajuda que Luís XVI dera aos norte-americanos e, por consequência, a antipatia que a execução do monarca poderia causar aos Estados Unidos da América ("não concedais, eu vos suplico, ao tirano inglês a satisfação de saber que o homem que ajudou os Estados Unidos, minha amada terra, a romper seus grilhões, morreu no cadafalso")¹⁸;
- f) finalmente, porque a morte do monarca poderia alimentar as pretensões inglesas e de outros despotismos europeus de entrarem em guerra com a França.

Paine, assim, defendeu que Luís XVI fosse preventivamente preso durante o período de guerra e, depois, enviado para o exílio nos Estados Unidos, junto a sua família. Defendeu ainda, no bojo desse julgamento, o fim da pena de morte na República Francesa. A partir de então, Paine foi definitivamente associado aos chamados *brissotinos* (girondinos).¹⁹

Robespierre e Saint-Just, em contrapartida clara a Paine, viam a questão de uma maneira diferente. Quando Saint Just disse, em novembro de 1792, que "todo rei é um rebelde e um usurpador"²⁰, afirmava fundamentalmente que todo rei é um criminoso digno de morte apenas pela sua posição e título, independentemente de suas ações pessoais. Robespierre, por sua vez, colocou a questão em termos ainda mais dilemáticos, ao afirmar em seu célebre discurso *Sobre o julgamento do rei*, datado de 3 de dezembro de 1792, que a inocência de Luís XVI significaria a negação da Revolução, e o próprio julgamento, que pressupõe a possibilidade dele ser inocente, seria uma ofensa à França:

¹⁷ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 220.

¹⁸ Ibid., p. 68.

¹⁹ Quem eram, afinal, os brissotinos? A divisão entre jacobinos e brissotinos (os quais, no século XIX, ficaram conhecidos, a partir da obra de Lamartine, como "girondinos", pois se destacaram os eleitos pelo departamento da Gironda) cristalizou-se nos célebres debates entre Brissot e Robespierre acerca do perigo de guerra contra a Europa. Oradores brilhantes, os girondinos defendiam romanticamente a guerra contra os países absolutistas, a partir da qual exportariam os princípios da revolução, libertariam o mundo da escravidão absolutista e consolidariam internamente os princípios da Revolução Francesa. Em 30 de dezembro de 1791, Brissot teria feito a famosa afirmação, segundo a qual: "só tenho um temor, o de que nós não sejamos traídos. Nós temos a necessidade de grandes traições". Os girondinos foram assim descritos por Georges Lefebvre: "contra a ditadura centralizadora, os girondinos invocavam o apoio das administrações locais, onde a burguesia moderada permaneceu entrenchada, mesmo depois que a Convenção tinha decretado a reforma. Embora alguns mostrassem simpatia pelo federalismo, o partido jamais concebeu a intenção de introduzi-lo na França; mas se apoiava sobre o particularismo, o que era pior. Ligados à burguesia de negócios, convivendo pouco com o povo, tendo abandonado os jacobinos para se entender com Mme. Dodun, em casa de Mme. Roland ou de Valazé, eles permaneceriam agarrados à liberdade econômica, e se desentenderam assim com os pequenos personagens tão atingidos pela taxaço." (LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., pp. 246-247).

²⁰ ZIZEK, Slavoj. **Robespierre: Virtude e Terror**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007, p. 34.

Não existe aqui processo algum a ser iniciado. Luís não é um acusado. Vós não sois juízes (...). Propor o julgamento de Luís XVI, de qualquer maneira que seja, é retroceder ao despotismo real e constitucional: é uma ideia contrarrevolucionária, pois significa colocar a própria revolução em litígio. Na verdade, se Luís pode ser ainda objeto de um julgamento, há a possibilidade de ser absolvido (...). Mas se Luís for absolvido, pode-se presumir que Luís é inocente, o que ocorre com a revolução?²¹

A pena capital, rejeitada por Paine, era admitida – ao menos circunstancialmente, como alegou Robespierre²² – pelos jacobinos. Jean Paul Marat, por exemplo, objetou que Paine não tinha o direito de participar da votação sobre Luís XVI, pois, "como é *quaker*, sua visão religiosa é contrária à aplicação da pena capital".²³

Slavoj Zizek, em sua análise sobre a mentalidade jacobina, lembra como ela (bem como a mentalidade revolucionária de outros períodos) foi marcada pela atitude de relegar para o segundo plano a própria existência imediata em favor da Revolução, como expressou de maneira inigualável Saint-Just: "eu desprezo o pó que me forma e fala com você".²⁴ A ideia de colocar a Revolução acima da própria vida – e, por consequência, acima da vida do rei – quando alternativas eram possíveis, era inadmissível para Paine.

Assim, computados os votos acerca da morte de Luís XVI, 287 votaram com Paine, 77 pela morte com recomendação de clemência e 361 pela morte sem restrições. A partir de então, Paine tornou-se malvisto pelos jacobinos: "O fato de ter votado e falado longamente, mais longamente que qualquer outro deputado, contra a execução do rei já me tornava um homem suspeito, a ponto de nenhum de meus colegas da Convenção ter mais coragem de traduzir e ler em meu lugar".²⁵

Após a morte do rei, enquanto os girondinos ou *brissotinos* ainda tinham maioria na Convenção, Paine estava relativamente seguro. Essa maioria se manteve entre setembro de 1792 e junho de 1793. Como se sabe, o desempenho girondino no governo foi um retumbante fracasso.²⁶ Internamente, eles recusavam-se a aceitar a república democrática, realizar alguma mudança mais profunda no campo e estruturar uma economia de guerra. Externamente, seu

²¹ ROBESPIERRE, Maximilien. **Discursos e Relatórios na Convenção**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999, p. 56.

²² "Por mim, abomino a pena de morte prodigada por vossas leis, e não tenho por Luís nem amor nem ódio: odeio apenas seus crimes. Solicitei a abolição da pena de morte à Assembleia que denominais ainda Constituinte, e não é minha culpa se os primeiros princípios da razão lhe pareceram heresias morais e políticas (...). Sim, a pena de morte em geral é um crime, e pela simples razão que, segundo os princípios indestrutíveis da natureza, só pode ser justificada nos casos em que é necessária à segurança dos indivíduos ou do corpo social (...). Luís deve morrer porque é preciso que a pátria viva". Ibid., p. 64.

²³ ROBESPIERRE, Maximilien. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., p. 68.

²⁴ ZIZEK, Slavoj. **Robespierre: Virtude e Terror**, cit., p. 20.

²⁵ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 224.

²⁶ HOBBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções: Europa 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2009, pp. 84-86.

belicismo exagerado arrastou a Inglaterra e praticamente toda a Europa numa guerra contra a França.

Nesse ínterim, em 2 de junho de 1793, a Convenção foi cercada pela Guarda Nacional parisiense e teve que ceder à prisão de 29 deputados girondinos, os cérebros do partido.²⁷ Assim, entre 2 Junho de 1793 e 27 de Julho de 1794 (o Golpe do 9 Termidor), – correspondente ao ano II do calendário revolucionário –, uma aliança entre a burguesia montanhesa²⁸ (grupo na Convenção que abarca os próprios jacobinos e também outros grupos de esquerda, cujo poder executivo é o Comitê de Salvação Pública) e as massas populares *sans-culottes* constituíram o governo revolucionário francês.²⁹ A Convenção renovada elaborou e aprovou um texto constitucional (a Constituição do Ano II) que dava ao povo sufrágio universal masculino, o direito de insurreição, a abolição da escravidão nas colônias e a declaração oficial que a felicidade de todos era o objetivo do governo.

Entretanto, esse texto nunca foi aplicado. A Convenção “decretou imediatamente: 'o governo da França é revolucionário até a paz'. O governo revolucionário estruturou-se definitivamente com o célebre decreto de 14 do Frimário do ano II que definiu a Revolução como uma 'guerra da Liberdade contra seus inimigos'”.³⁰

Os jacobinos no governo diziam mobilizar a massa contra os notáveis e girondinos, apoiando-se nos *sans-culottes* de Paris e exigindo um total esforço de guerra. No campo econômico, adotaram o tabelamento dos preços mediante a aplicação do *maximum*, depois alargado também aos salários; no campo político, o Terror foi posto na ordem do dia contra os aristocratas e os inimigos da Revolução; a lei contra os suspeitos envolvia na vigilância e na repressão todos os inimigos potenciais da Revolução. O anunciado (mas nunca plenamente realizado) confisco dos bens das famílias dos emigrados representou o ponto mais agudo do empenhamento social montanhês, que, importante notar, nunca chegou a contestar o direito de propriedade – “não se tratava do ‘programa de uma revolução nova’ (...) o confisco não foi jamais senão um meio de luta contra a aristocracia e o acesso à propriedade um fator de

²⁷ VOVELLE, Michel. **Breve História da Revolução Francesa**. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 31.

²⁸ No capítulo posterior – cujo tema, em vez de religião, será o pensamento político de Paine – será visto com maior precisão o papel dos jacobinos, seu envolvimento político e alguns debates historiográficos.

²⁹ Há um debate historiográfico fundamental sobre a “aliança” entre a burguesia jacobina e os *sans culottes*, dos quais os *enragés* teriam sido os porta-vozes. De acordo com Daniel Guérin, por exemplo, esses grupos seriam capazes de superar a revolução democrático-burguesa e realizar uma revolução popular; desse ponto de vista, a aliança com a burguesia jacobina seria uma mistificação, de maneira que os grupos populares teriam sido instrumentalizados por Robespierre (GUÉRIN, Daniel. **La Lutte des classes sous la Première Révolution: Bourgeois et bras nus**. Paris, 1946). Não faz parte dos objetivos deste trabalho posicionar-se a respeito de tal debate, mas tão somente salientar aqui a presença dessa discussão.

³⁰ VOVELLE, Michel. **Breve História da Revolução Francesa**, cit., p. 32.

consolidação social”.³¹ O Comitê de Salvação Pública, eleito pela Convenção, era o cerne do novo governo. Durante o período jacobino, a partir de setembro-outubro de 1793, configurou-se o movimento descristianizador, que será explorado com detalhes mais adiante.

O predomínio montanhês e a instituição da ditadura do Comitê de Salvação Pública complicaram a situação de Paine. O que Paine não percebera foi que, "com a suspensão e detenção do rei, com a convocação ilegal de uma Convenção de poderes ilimitados, a França passara de um Estado constitucional a um Estado propriamente revolucionário".³²

Enquanto isso, na Inglaterra, em dezembro de 1792, devido aos levantes populares que *The Rights of Man* instigava, a difusão deste livro foi proibida na ilha, e Paine, condenado pelo Tribunal Superior de Justiça por alta traição, fora banido para sempre de todas as possessões britânicas. A repressão abateu-se sobre todos os seus amigos e sobre aqueles que trabalhavam na difusão de suas ideias na Inglaterra. Thomas Paine sofria complicações nos dois lados do Canal da Mancha.

Na França, com a deflagração da guerra da França contra a Europa, cresceram as animosidades da revolução para com os estrangeiros. Em 11 de fevereiro de 1793, a Inglaterra entrou oficialmente em guerra contra a França. Em 5 de abril de 1793, Robespierre propôs que todos os generais estrangeiros fossem expulsos do exército francês. No dia 1º de agosto, a Convenção decretou a prisão de todos os estrangeiros não domiciliados na França em 14 de julho de 1789.

Os dois convencionais estrangeiros, Thomas Paine e Anarcharsis Cloots, livraram-se da prisão em virtude da imunidade vinculada a seus mandatos. Vários dos amigos de Paine fugiram ou foram presos; Condorcet envenenou-se para escapar à guilhotina. Paralelamente, Gouverneur Morris, embaixador norte-americano em Paris, insistia que Paine era inglês, contribuindo para sua prisão. Os ressentimentos de Morris eram múltiplos e antigos, e tiveram origem numa denúncia de Paine sobre transações corruptas durante a Guerra de Independência dos Estados Unidos. Em carta ao ministério francês, Morris escreveu:

Thomas Paine acaba de dirigir-se a mim para que eu o reclame como cidadão dos Estados Unidos. Eis aqui (creio eu) os fatos relativos a ele. Ele nasceu na Inglaterra. Tornou-se a seguir cidadão dos Estados Unidos, onde conquistou grande celebridade por meio de escritos revolucionários. Por conseguinte, foi adotado como cidadão francês e depois eleito membro da Convenção. Sua conduta, desde então, não é de minha alçada.³³

³¹ SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Difel, 2003, p. 79.

³² FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 226.

³³ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 248.

Nesse ínterim, na primavera de 1793, sufocado pelo cerco da polícia de Robespierre, Paine, em sua residência na rua de Faubourg Saint-Denis, começou a redigir seus primeiros escritos sobre a religião. Um esboço inicial desse ensaio foi impresso em março do mesmo ano com o título: *Le siècle de la raison ou Le sens commun des droits de l'homme*. À medida que o ano passava, a guilhotina parecia mais ameaçadora. Paine expandiu e finalizou às pressas, em dezembro de 1793, a primeira parte do panfleto *The Age of Reason, Being an Investigation of True and Fabulous Theology*. O panfleto foi escrito, importante salientar, sem Paine ter a Bíblia em mãos, o que se refletiu em algumas imprecisões que os críticos jamais deixarão de lembrar.

Em 25 de dezembro de 1793, Robespierre pronunciou o seguinte discurso: "no momento em que estamos em guerra com uma parte da Europa, nenhum estrangeiro pode aspirar à honra de representar o povo francês. Os estrangeiros só se misturam a nós para trair!"³⁴ Num discurso em fevereiro de 1794, que se refere provavelmente a Paine, disse Robespierre: "o estrangeiro hipócrita, que há cinco anos proclama Paris a capital do globo, não fazia outra coisa senão traduzir, num jargão, os anátemas dos vis federalistas que destinavam Paris à destruição".³⁵

A Convenção, assim, decretou que nenhum estrangeiro poderia integrar a Convenção. Um mandado de prisão emanou do Comitê de Segurança Geral para Thomas Paine e Anarcharsis Cloots no 7 Nivoso do ano II (27 de dezembro de 1793). Paine é preso, afinal, por ser inglês e contrário às posições jacobinas. Cloots, por sua vez, é excluído do Clube de jacobinos e preso como "rico, estrangeiro e ateu".³⁶

Paine entregou seu manuscrito ao amigo norte-americano Joel Barlow pouco antes de ser levado à prisão de Luxemburgo; a maneira pela qual a obra foi escrita e entregue impediu o autor de revisá-la. A obra foi traduzida ao francês por François Xavier Lanthenas e impressa na gráfica Bonneville com o título de *Le Siècle de la Raison*, que pode ser uma alusão ao *Siècle de Louis XIV*, de Voltaire. Na França, o texto começou a ser vendido nas primeiras semanas de 1794.

Joel Barlow publicou o panfleto na Inglaterra em março de 1794, vendido por "meros três pences, suficiente para a obra circular por entre os leitores comuns e, assim, causar a ira de seus oponentes".³⁷

³⁴ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 238.

³⁵ ROBESPIERRE, Maximilien de. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., p. 135.

³⁶ VOVELLE, Michel. **Breve História da Revolução Francesa**, cit., p. 204.

³⁷ DAVIDSON, Edward H. Davidson e SCHEICK, William J. **The Age of Reason as Religious and Political Idea**, cit., p. 106.

Na América do Norte, oito edições apareceram em 1794, sete em 1795 e duas em 1796, vendidas por preços acessíveis. Em 1797 a obra foi publicada pelo jornalista Benjamin Bache, o qual, apenas nesse ano, vendeu 100 mil cópias.³⁸ Em Harvard, a obra causou tanto distúrbio que os estudantes receberam gratuitamente uma cópia de *Apology for the Bible*, do Bispo de Llandaff, Richard Watson, a principal resposta à *The Age of Reason*.³⁹

Paine passou dez meses e nove dias na prisão de Luxemburgo. Na prisão, começou a escrever Parte II de *The Age of Reason*; nesse momento, relata em seu prefácio da obra, ele "tinha poucas esperanças em sobreviver"⁴⁰, e, segundo seus próprios relatos, por pouco escapou da guilhotina.

Enquanto isso, na França, se impunha "um divórcio irreparável entre as massas populares e o Comitê de Salvação Pública"⁴¹: o prolongamento do Terror, as polêmicas envolvendo a descristianização, o congelamento dos salários, o confisco sistemático dos alimentos no campo, entre outros fatores, ocasionaram a queda dos jacobinos em 27 de julho de 1794 e a consequente morte de Robespierre.

Após a queda dos jacobinos, a ajuda do embaixador e futuro presidente dos Estados Unidos, James Monroe (que substituiu Morris), foi determinante para Paine conseguir a liberdade em 4 de novembro de 1794.

Após ser libertado, Paine foi recebido por James Monroe e sua esposa em seu domicílio da Rue de la Planche (hoje a Rue de Varennes), onde residiu até maio de 1796. Na casa de Monroe, finalizou a segunda parte de *The Age of Reason*, publicada na França pela cidadã Gorsas no outono de 1795. Segundo Christopher Hitchens, é impressionante pensar que "um dissidente perseguido iniciou esse livro à luz de velas, e, por fim, terminou-o na residência de um distinto futuro presidente dos Estados Unidos".⁴²

Na Inglaterra a obra foi posta à venda em 25 de outubro de 1795, pelo editor H. D. Symonds. Como Symonds vendeu a obra por preço muito elevado, Paine enviou para o impressor Daniel Isaac Eaton um exemplar pedindo que preparasse uma edição barata, a qual foi posta à venda, contendo as duas partes, em 1796, por "seis pences".⁴³

Nos Estados Unidos, muitos editores, para agradar ao público majoritariamente protestante, recusaram-se a lançar a segunda parte de *The Age of Reason*. Ela veio à luz

³⁸ NELSON, Craig. **Thomas Paine Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**, cit., p. 269.

³⁹ Ibid., p. 267.

⁴⁰ **The Age of Reason**, pp. 514-517.

⁴¹ VOVELLE, Michel. **Breve História da Revolução Francesa**, cit., p. 34.

⁴² DAVIDSON, Edward H. e SCHEICK, William. **The Age of Reason as Religious and Political Idea**, cit., pp. 108-116.

⁴³ Ibid., p. 106.

apenas em 1797, publicada por James Carey. Com intensa repressão contra o livro e seus editores, a obra só seria publicada novamente em 1818, quando Richard Carlile produziu a edição das obras de Paine intitulada *Theological Works*.

No fim de sua vida, quando residia nos Estados Unidos, Paine queria publicar uma terceira parte de *The Age of Reason*, intitulada *Examination of the Prophecies*, as quais tratam das relações entre as profecias do Antigo Testamento e a chegada do Messias no Novo Testamento. Thomas Jefferson teria dissuadido Paine a não publicar o texto, em razão da virulenta resposta que viria.

De qualquer forma, a Terceira Parte apareceu em 1807 nos Estados Unidos, definida pelo próprio autor como *An Examination of the Passages in the New Testament, Quoted from the Old and Called Prophecies Concerning Jesus Christ*. Tendo em vista o desgaste da imagem de Paine nos Estados Unidos nesse momento, a obra pouco vendeu. Foi o último trabalho publicado por Paine, antes de sua morte, em 1809.

Todas as partes de *The Age of Reason* foram alvos de várias críticas e respostas. Um levantamento recente, muito bem documentado, feito por Edward H. Davidson e William J. Scheick contabilizou 193 textos entre 1794 e 1798 em resposta à *The Age of Reason*, sem contar os desenhos satirizando Paine e as respostas e críticas que apareceram postumamente.⁴⁴

Assim, cabe notar que *The Age of Reason*, juntamente aos seus desentendimentos com George Washington, arruinaram a reputação de Paine na América do Norte: "*his 'Age of Reason' lost his 'Common Sense'*", afirmou um contemporâneo.⁴⁵ Segundo Vincent, "durante mais de cem anos, Paine faria figura de anticristo, a tal ponto que, um século depois de sua morte, Theodore Roosevelt ainda falava dele como um 'ateuzinho sujo'".⁴⁶

Durante a campanha política de Thomas Jefferson "a arma mais efetiva usada contra ele – e usada, inescrupulosamente, por ministros de todas as denominações religiosas – fora a acusação de infidelidade. Seus adversários exageravam a intimidade existente entre ele e Paine, referindo-se a ambos como 'os dois Toms'".⁴⁷ Não é de estranhar-se que Jefferson e seus correligionários se tenham mostrado cautelosos quanto a uma associação com Paine. Este foi tratado cortesmente e não tinha razão de queixa, mas a amizade estava extinta.⁴⁸

Na Inglaterra, em 1796, a obra foi considerada criminosa e todas as cópias encontradas pela polícia foram confiscadas. A livraria de Thetford, cidade de Paine, não pode possuir a

⁴⁴ DAVIDSON, Edward H. e SCHEICK, William. *The Age of Reason as Religious and Political Idea*, cit., pp. 108-116.

⁴⁵ CLAEYS, Gregory. *Thomas Paine: Social and political thought*, cit., p. 192.

⁴⁶ VINCENT, Bernard. *Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade*, cit., p. 269.

⁴⁷ RUSSEL, Bertrand. *Por que não sou Cristão?*, cit., p. 101.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 101.

obra até 1908. Muitos amigos de Paine nos Estados Unidos, como Samuel Adams, Benjamin Rush, John Dickinson, Patrick Henry e John Adams, mostram enorme repulsa pelo que viram em *The Age of Reason*.⁴⁹ O conservador William Reid chegou a afirmar, pensando na *London Corresponding Society*, que "*The Age of Reason* tornou a infidelidade mais popular que nunca entre as classes populares." e fez muitos populares chamarem Jesus Cristo de "um bom republicano".⁵⁰ O livreiro Thomas Williams por editar *The Age of Reason*, foi condenado a três anos de reclusão. Vários editores britânicos conheceram a mesma sorte nos anos subsequentes, notadamente em 1811 e 1819.⁵¹ Na Irlanda e na Escócia, em cidades operárias, há vários relatos de Bíblias que foram queimadas. As biografias de Paine confeccionadas para atacá-lo não hesitavam em descrevê-lo como "Agente de Lúcifer".⁵²

Em contrapartida, não foram poucos também os que se tornaram discípulos de Paine graças a essa obra. Na Filadélfia, por exemplo, Paine teve muitos seguidores, que fundaram um Templo da Razão e publicaram vários de seus escritos políticos e religiosos. Apesar de, no século XIX, o nome de Paine ser anátema para a maioria, teve início, em meados da década de 1820, "um verdadeiro *revival* de Paine", principiado por "Robert Owen e seus seguidores".⁵³

No final da década de 1840, quando a memória de Paine estava diminuindo mesmo entre livres-pensadores, eis que a chegada de uma nova leva de imigrantes anticlericais nos Estados Unidos (refugiados europeus, principalmente alemães, que haviam participado das revoluções de 1848) impediu que ela se extinguisse. Robert G. Ingersoll (1833-99), orador e livre-pensador, descreveu Paine como "um dos maiores benfeitores de toda a raça humana".⁵⁴ Hitchens lembra que Abraham Lincoln costumava empregar argumentos de *The Age of Reason* nos embates com sectaristas religiosos.⁵⁵ Claeys lembra que "Abraham Lincoln leu *The Age of Reason* e escreveu um comentário sobre a Bíblia similar, o qual, provavelmente com vistas a seu futuro político, jogou ao fogo".⁵⁶

⁴⁹ PRIESTLEY, Joseph, an Answer to Mr Paine, 1794. Apud NELSON, Craig. **Thomas Paine Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**, cit., pp. 267-268.

⁵⁰ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 190.

⁵¹ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 270.

⁵² CLAEYS, Gregory, op. cit., p. 187.

⁵³ Ibid., p. 192.

⁵⁴ Todas as citações foram retiradas de FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo: Thomas Paine e outros estudos**, cit.

⁵⁵ HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**, cit., p. 146.

⁵⁶ CLAEYS, Gregory, op. cit., p. 193.

Mesmo em 1933, uma estação de rádio nova-iorquina recusou uma pequena conversa sobre Thomas Paine de um professor do *City College*. O argumento: o assunto era demasiado perigoso e não adequado para o rádio.⁵⁷

Um caso é bastante elucidativo acerca da desfortuna de Paine nos Estados Unidos. Com maestria, J. Bell Whitfield Jr, em *The Bust of Thomas Paine*, diz: "o autor de *Common Sense* e *The Crises* está ao lado dos heróis civis da Revolução: Franklin, Adams e Jefferson. Tivesse ele morrido em 1785 e esse lugar estaria assegurado na memória popular. Mas Paine viveu para escrever *The Age of Reason*".⁵⁸ Em seu livro, lançado no bicentenário de *Common Sense*, Whitfield narra a dificuldade por que passaram os admiradores de Paine da *National Liberal League* na construção de seu busto – erguido pelo escultor, ensaísta e poeta Sidney H. Morse – durante o centenário da independência dos Estados Unidos e as disputas nas décadas posteriores pelo lugar em que ficaria a obra; segundo Whitfield, o busto, assim, é símbolo da luta da "longa negligência"⁵⁹ com a vida e obra de Paine. Nesse sentido, o busto, já construído, foi proibido de ser colocado no *Independence Hall* pelo *Select Council* e acabou alocado na Filadélfia, no *Kilgore's Office, 605 Walnut Street*. O busto foi aceito pelo *Independence Hall* apenas em 1905, quando se cogitava enviá-lo para a França, para, em 1931, ser novamente removido e realocado para a base do *Congress Hall*. Quando, em 1954, foram malogradas tentativas de recolocar o busto de Paine no *Independence Hall*, Michael Francis Doyle afirmou que colocar Paine nesse local refletia uma "afronta" aos signatários da declaração de Independência. Finalmente, o busto acabou cedido para a *American Philosophical Society*, na Filadélfia.

Expostos os dados sobre a publicação, o contexto e a repercussão de *The Age of Reason*, pode-se pensar em três grandes motivos para a publicação da primeira parte do panfleto: um primeiro relacionado ao conjunto do trabalho e pensamento de Paine; um segundo, relacionado ao mundo anglo-saxão; e um terceiro, relacionado ao contexto particular da Revolução Francesa.

Quanto ao primeiro motivo, Paine já expressara anteriormente seu desejo de publicar suas ideias acerca da religião. John Adams, em 1776, ficou desconcertado "ao ouvi-lo expressar desprezo pelo Velho Testamento e por toda a Bíblia"⁶⁰, o que nos leva a crer que suas ideias sobre as religiões reveladas são antigas e não foram anteriormente expressas em

⁵⁷ FRUCHTMAN, Jack. **Thomas Paine: Apostle of Freedom**, cit., pp. 441-442.

⁵⁸ WHITFIELD, J. B. **The Bust of Thomas Paine**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1974, p. 8.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁰ HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**, cit., p. 130.

público por questões pragmáticas – em 1776, quando Paine publicou o *Common Sense*, a Bíblia era utilizada por ele como argumento de autoridade em defesa da liberdade, como seus críticos "não hesitaram em lembrar".⁶¹ Claeys, nesse sentido, afirma que, seguramente, Paine já era "deísta nos tempos da Revolução Norte-Americana".⁶² Com a guilhotina à vista, enfim, esta poderia ter sido a última oportunidade do autor levar a público tais ideias. Mais do que isso, como se verá ao longo deste trabalho, para Paine a revolução religiosa seria uma decorrência da revolução política; Paine queria escrever uma espécie de "guia espiritual" para garantir que a sacralidade das Escrituras caísse junto com o absolutismo do rei. Nesse aspecto, é interessante notar que as palavras finais da Parte II dos *Rights of Man* – trabalho anterior do autor, publicado em fevereiro de 1792 – sugerem o nome do panfleto religioso da Paine: “Para empregar um chavão, o ferro está queimando em toda a Europa. O alemão insultado, o espanhol escravizado, o russo e o polonês já começaram a refletir. A presente época se denominará, de agora em diante, a Idade da Razão”.⁶³

Nesse intuito, em 1796, para combater tanto o fanatismo "que rejeita a razão" quanto o ateísmo "que finge raciocinar", Paine fundou, juntamente com um grupo de parisienses, a Sociedade de Teofilantropia, que tinha por objetivo conjugar, como o próprio Paine fez em sua obra, “o conhecimento teológico ao aprendizado científico” e organizar conferências destinadas ao povo das cidades e do campo. Mais tarde, de volta aos Estados Unidos, Paine se empenhou em prosseguir sua ação em favor do deísmo e da Teofilantropia. Paine mais tarde tornou-se amigo do líder do deísmo norte-americano Elihu Palmer e fundou com este, em 1804, a Sociedade Teísta Nova-iorquina.⁶⁴ As ideias dessa sociedade suscitaram reações da Igreja Católica na França, a ponto de Napoleão fechá-la.⁶⁵

É a partir dessa constatação que podemos entender um segundo objetivo para a publicação do panfleto. Se, na Revolução Francesa, o combate ao Antigo Regime estava em consonância com o combate à religião católica, o mesmo não se pode dizer da Revolução Norte-Americana, tampouco, anteriormente, da Revolução Inglesa. No mundo anglo-saxão, as revoluções não criaram hostilidade à religião, de maneira que a tradição protestante manteve-se forte nesses países: “pois nem o calvinismo nem o luteranismo tinham superado a doutrina da *fides implícita* de maneira tão radical: eles tinham apenas deslocado o seu centro, inserindo

⁶¹ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 188.

⁶² Ibid., p. 179.

⁶³ **Rights of Man**, p. 463.

⁶⁴ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., pp. 270-271.

⁶⁵ LOPES, Marcos Felipe de Brum. **A árvore proibida do sacerdócio: razão e religião segundo Tom Paine**, cit., p. 119.

no lugar da fé na tradição a fé nas palavras da Bíblia”.⁶⁶ E, na perspectiva de Paine, nada mais contrário à Razão Ilustrada do que a crença irrestrita e incondicional na Bíblia. Portanto, ao longo desta análise notar-se-á como o livro foi fortemente endereçado ao mundo anglo-saxão – e é neste contexto que ele conhecerá, a um só tempo, maior repulsa e receptividade.

Apesar disso, não se pode deixar de salientar como as circunstâncias específicas da França levaram Paine a considerar a publicação de tais ideias. Para Claeys, "a razão de *The Age of Reason* reside no curso da Revolução Francesa e seus espetaculares banhos de sangue que Paine testemunhou”.⁶⁷ Paine temia que a Revolução Francesa desaguasse na completa instituição do ateísmo e visava, portanto, a oferecer uma religião racional e livre de superstições, com um Deus essencialmente bom, caridoso e democrático, digno dos tempos que se anunciavam. Segundo Craig Nelson, "Paine oferecia uma nova fé para os cidadãos franceses que se sentiam abandonados pelo cataclismo das mudanças, dando-lhes um lastro espiritual para quando o cristianismo finalmente entrasse em colapso”.⁶⁸ Ver-se-á, entretanto, que esta afirmação de Craig Nelson carrega em si certo exagero, visto que, na França, Paine estava longe de ser o único a defender o deísmo contra o ateísmo.

Vistos esses três motivos que explicam a publicação do panfleto de Paine, é preciso ainda fazer uma observação sobre a forma do texto de Paine: seu caráter panfletário, o qual deve ser considerado durante toda essa análise. De acordo com Bailyn, Paine foi, depois de Marx, o mais influente panfletário de todos os tempos.⁶⁹ Dessa forma, tendo em vista que o panfleto é caracterizado justamente pela união de teoria e prática – "uma escrita que é, a um só tempo, pensamento e ação, cujo autor incorpora e vivencia"⁷⁰ – o pensamento paineano está absolutamente imbricado com os acontecimentos, expectativas e demandas do momento.

Pode-se dizer, seguramente, que *The Age of Reason* é um texto, como os outros de Paine, "tópico, polêmico e curto"⁷¹ tal como disse George Orwell ao traçar um perfil geral da escrita panfletária: "é meu intento ser compreendido, por isso quero evitar todo ornamento literário e me expressar em linguagem simples como o alfabeto”.⁷² Muitos outros filósofos deístas, embora considerassem as religiões reveladas repugnantes,

⁶⁶ CASSIRER, Ernst. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Editora UNESP, 1997, p. 112.

⁶⁷ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 177.

⁶⁸ NELSON, Craig. **Thomas Paine Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**, cit., p. 260.

⁶⁹ BAILYN, Bernard. **As origens ideológicas da Revolução Americana**, cit., p. 260.

⁷⁰ MAAMARI, Adriana Mattar. **A República e a Democracia em Thomas Paine**, cit., p. 163.

⁷¹ ORWELL, George. Introduction. In: ORWELL, George e REYNOLDS, Reginald (Ed.). **British Pamphleteers**. London: Allam Wingate, 1948-1951, I, p. 15.

⁷² KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**. Londres: Bloomsbury, 1995, p. 10.

acreditavam que se as crianças, sobretudo das classes populares, não aprendessem na escolas noções de bem e mal, esforçando-se para conseguir recompensas no céu e temendo as punições do inferno, eles cometeriam atos imorais. Por esse e muitos outros motivos, os deístas não visam compartilhar sua fé com as classes baixas e médias - as quais eram as principais leitoras de Thomas Paine.⁷³

Com afirma Thompson, a grande façanha de *The Age of Reason* é ser a primeira crítica que “ridicularizava a Bíblia com argumentos compreensíveis para o mineiro ou para a camponesa”⁷⁴ tornando-se instrumento popular de combate à tirania religiosa:

Quando consideramos as superstições bárbaras e perniciosas que naquela época inculcavam as Igrejas e as escolas dominicais, podemos ver o efeito profundamente liberador dos escritos de Paine em muitas mentes. Ajudou os homens a lutarem livres da névoa de submissão religiosa, a qual reforçava a submissão devida ao magistrado e ao patrão, e lançou muitos artesãos do século XIX numa via de autoconfiança e investigação intelectuais sólidas.⁷⁵

Para Mark Philp, "o ataque de Paine não é dirigido ao erudito, mas ao leitor comum"⁷⁶, utilizando, assim referências bíblicas facilmente reconhecíveis. Segundo Bertrand Russel, "Paine foi inovador quanto à sua maneira de escrever, que era simples e direta, podendo ser apreciada por qualquer trabalhador inteligente. Isso o tornou perigoso".⁷⁷ Eric Foner disse que Paine "ajudou a criar muito da linguagem da política, um vocabulário no qual homens e mulheres expressam permanentemente descontentamentos e aspirações".⁷⁸

Feita esta apresentação e contextualização da obra, passa-se para sua análise propriamente dita.

2. A IDADE DA RAZÃO – ANÁLISE DO TEXTO

O panfleto *The Age of Reason* se estrutura claramente em cinco momentos, divididos em uma introdução e dezessete capítulos. Na divisão do livro, percebe-se um duplo movimento de desconstrução dos cristianismo, por um lado, e edificação das razões que fundamentam o deísmo, por outro.

⁷³ NELSON, Craig. **Thomas Paine Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**, cit., p. 266.

⁷⁴ THOMPSON, E. P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. São Paulo: Paz e Terra, 1987, vol 1, p. 106.

⁷⁵ Ibid., p. 106.

⁷⁶ PHILP, Mark. **Paine**. New York: Oxford University Press, 1989, p. 102.

⁷⁷ RUSSEL, Bertrand **Por que não sou Cristão?**, cit., p.71.

⁷⁸ FONER, Eric. In: Introduction. **Thomas Paine, Rights of man**. England: Penguin Books, 1984, p. 10.

A introdução e o primeiro capítulo da obra apresentam os objetivos de Paine, quais sejam, efetuar uma análise racional dos escritos bíblicos e oferecer uma nova religião para os tempos democráticos que serão construídos na Era das Revoluções. O autor busca, nessa introdução, afastar qualquer objeção de que ele defenda o ateísmo. O primeiro capítulo intitula-se "Profissão de Fé do Autor".

Os seis capítulos seguintes concentram-se em criticar os pilares do cristianismo e da Bíblia, submetendo-os ao tribunal da razão e igualando-os ao que foi produzido pelas outras mitologias. Os capítulos apresentam-se na seguinte ordem: "Sobre Missões e Revelações"; "Uma Apreciação do Caráter e História de Jesus Cristo"; "As Bases Mitológicas do Cristianismo"; "Exame dos fundamentos anteriores"; "Exame do Antigo Testamento"; "Exame do Novo Testamento".

Derrubados os fundamentos do cristianismo, aos capítulos subsequentes impõe-se uma tarefa construtiva: eles dedicam-se a explicar aos leitores os princípios do deísmo. Por isso, o oitavo, nono e décimo capítulos da obra, que cumprem esse propósito, são chamados, respectivamente, "Determinando a Verdadeira Revelação", "A Verdadeira Teologia e a Superstição" e "Sobre Deus, e as luzes lançadas sobre sua existência".

Nos quatro capítulos seguintes, Paine trata especificamente de questões relativas à ciência (especialmente a astronomia) e à educação. Por que esses dois temas aparecem dentro de um livro sobre religião? Quanto à astronomia, ele busca essencialmente mostrar como a estrutura do universo carrega evidências de seu ordenamento divino e como, a partir da análise do Universo, podem ser extraídos princípios ético-morais, o que significa que não há contradição entre uma razão científica e uma razão divina; no tocante à educação, ele advoga em favor de um ensino livre das superstições e da autoridade, voltado ao estudo científico o qual, para Paine, como se verá, identifica-se com o estudo da obra de Deus. Ciência e religião, em Paine, estão em perfeita sintonia. Em ordem, esses temas estão nos capítulos chamados: "Cristianismo e educação à luz da história"; "Comparando o Cristianismo e o Panteísmo"; "o Plano e a Ordem do Universo"; "As vantagens da vida em uma pluralidade de mundos".

Finalmente, os três capítulos finais da obra – "Multiplicidade de Religiões", "A Melhor forma de Servir a Deus" e "Profetas e Suas Profecias" - retomam a discussão teológica do início do livro, de forma que neles são desconstruídos os conceitos de "mistério", "milagre" e "profecia".

Paine, então, faz um resumo das ideias essenciais de *The Age of Reason* e anuncia uma futura segunda parte da obra. Sem preocuparmo-nos em sempre apresentar o texto capítulo a capítulo, a presente análise se dividirá nas cinco partes acima referidas, respeitando a estrutura

do panfleto: 2.A. Introdução 2.B. Crítica às religiões reveladas 2.C. O Deísmo em *The Age of Reason* 2.D. Educação, Ciência, Cristianismo e Deísmo 2.E. Mistério, Milagre e Profecia. Em seguida serão feitas observações sobre o aspecto mais importante do texto, isto é, o deísmo e a democracia (2.F. *The Age of Reason* e a democracia), uma breve análise da mais famosa resposta a Paine (2.G. A Resposta de Richard Watson), e, por fim, uma reflexão sobre a questão do ateísmo (2.H. *The Age of Reason* e o ateísmo).

2. A. INTRODUÇÃO

Na introdução da obra, datada de 27 de Janeiro de 1794, Paine dedica seu texto aos "Concidadãos dos Estados Unidos da América" (*To My Fellow-Citizens of The United States of America*). O autor posiciona-se em favor da tolerância e da livre consciência: "eu sempre sustentei o Direito de cada homem ter sua própria opinião, não importa o quão diversa seja da minha"⁷⁹; em seguida, ele lembra que a tolerância, ao permitir o dissenso e o debate, promove o avanço de ideias: "quem nega ao outro esse direito [de expressar seus pensamentos] torna-se escravo de sua própria opinião, porque nega a si mesmo o direito de mudá-la".⁸⁰ A incerteza e a dúvida, portanto, são constitutivas da liberdade. Não sem certo exagero, Christopher Hitchens disse que essa passagem é a "mais vigorosa demonstração de fé em favor da incondicional liberdade de expressão desde que John Milton publicara *Areopagítica*".⁸¹

Paine encerra sua introdução com uma profissão de fé iluminista em favor da razão e de seu poder esclarecedor: "a mais formidável arma contra erros de todos os feitios é a Razão. Eu nunca empreguei qualquer outra, e acredito que jamais empregarei".⁸²

Antes de prosseguir, cabe a pergunta: em *The Age of Reason*, o que o autor entende por razão? Pela leitura do conjunto da obra de Paine, percebe-se seu conceito de razão está em concordância com a acepção geral do termo pelos pensadores ilustrados, que Ernst Cassirer chamou de *esprit systématique*: a razão só "descansa depois que *desmontou* peça por peça, até os últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a verdade pré-fabricada. Mas, após esse trabalho dissolvente, impõe-se de novo uma *tarefa construtiva*".^{83,84} Para o autor, se

⁷⁹ *The Age of Reason*, p. 463.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 463.

⁸¹ HITCHENS, Christopher. *Os Direitos do Homem de Thomas Paine*, cit., pp. 128-129.

⁸² *The Age of Reason*, p. 463.

⁸³ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997, p. 32.

“para o século XVII a razão é a região das verdades eternas, um domínio de conhecimentos, de princípios e verdades, no século XVIII ela não é um conteúdo, mas uma energia, a qual só pode ser percebida em suas ações e efeitos”.⁸⁵ A razão, assim, é reconhecida em seu agir e sua tarefa predominantemente crítica.

A razão em *The Age of Reason*, que o autor chama de *weapon*, opera na forma sugerida pela análise de Cassirer: por meio da crítica, desconstrói as verdades pré-fabricadas pelas religiões reveladas (Escritura, Revelação, Mistérios e Milagres) para, sob esses destroços, erigir a religião adequada aos ventos democráticos da Era das Revoluções, o deísmo.

Nesse sentido, afirmou Marcos Felipe de Brum Lopes, "Paine ataca um dos grandes pilares do cristianismo, que é a idéia de uma razão divina diferente da razão humana"⁸⁶; em *The Age of Reason*, não há a possibilidade de aceitar qualquer outra racionalidade que não a científica. Pascal disse, em famosa passagem: “a fé é dom de Deus; jamais afirmaremos que é um dom da razão”⁸⁷; Paine, em linha diametralmente oposta, compartilha da crença de que o desconhecido é tão somente fruto do desconhecimento, e nunca do mistério, no sentido religioso do termo.

Ao comparar a razão no Renascimento e no Iluminismo, Agnes Heller lembra como, no Renascimento, a razão era ainda um poder prenhe de contradições, sobretudo, éticas⁸⁸; no Iluminismo, por sua vez, a Razão era esclarecimento: “para Leonardo, a razão é simbolizada pela curiosidade impaciente que leva o homem a abandonar a clara luz do dia para tatear na escuridão desconhecida e misteriosa da caverna; para Diderot, trata-se de uma vela que ilumina a escuridão da floresta”.⁸⁹

Por isso, algumas possíveis críticas à *The Age of Reason* concentram-se no fato de ele admitir em seu texto uma "razão única" como colocou Thompson: “Paine era incapaz de ler a Bíblia como um Poema de impossibilidades improváveis (...) uma falta de recursos

⁸⁴ Apesar de Cassirer afirmar que “a atitude crítica e cética em face da religião caracteriza a própria essência do Iluminismo” (CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., p. 189), tanto ele quanto Paul Hazard, em seus clássicos sobre o Iluminismo, não citam *The Age of Reason* como obra fundamental para a tradição deísta.

⁸⁵ Ibid., p. 33.

⁸⁶ LOPES, Marcos Felipe de Brum. **A árvore proibida do sacerdócio: razão e religião segundo Tom Paine**, cit., p. 127.

⁸⁷ PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Martins Fontes, 2005, Pensamento 279.

⁸⁸ “O Renascimento, como Janus, o deus romano, tinha duas cabeças e, paradoxalmente, nenhuma das duas, ou melhor, por causa das duas, não foi capaz de fazer nascer o chamado pensamento racional, científico e com ele a ideia de progresso e uma nova atitude diante do homem, da natureza e da história, e, em consequência, pelo menos no plano intelectual, de cristalizar a modernidade” FLORENZANO, Modesto. **Notas Sobre Tradição e Ruptura no Renascimento e na Primeira Modernidade**. Revista de História 135, 1996, p. 28.

⁸⁹ HELLER, Agnes. **O Homem do Renascimento**. Editorial Presença, 1982, p. 18.

imaginativos que nos lembra de uma das críticas de Blake à ‘razão única’”.⁹⁰ De fato, em nenhum momento Thomas Paine levantará a possibilidade de ser válida uma interpretação poético-metafórica ou alegórica dos eventos bíblicos.

Nesse sentido, Gertrude Himmelfarb afirma que a ênfase na razão e o anticlericalismo foram características mais do iluminismo francês do que do iluminismo em geral – haveria um certo galicismo em nossas projeções sobre a ilustração. Muitos iluministas britânicos e norte-americanos eram pouco ou nada anticlericais e avessos a um ultraracionalismo – segundo a autora, “o iluminismo britânico representa a sociologia da virtude; o francês, a ideologia da razão; o americano, a política da liberdade”.⁹¹ Com efeito, dentro da lógica de Himmelfarb, Paine não aparece como um iluminista britânico típico, mas, nas palavras da autora, como um “dissidente radical”⁹², ao lado de Richard Price, William Godwin e Joseph Priestley, bem longe de Shaftesbury, Hutcheson, Smith e Hume – “esses radicais pertencem mais a história dos iluminismos francês e americano do que o britânico”.⁹³ Sem entregarmos a essa caracterização às vezes demasiadamente localista, é fato que, sobretudo a partir da Revolução Francesa, o pensamento de Paine pouco deve ao “senso moral” ou às “afecções sociais” (a “paixão pela compaixão”, na expressão de Hannah Arendt)⁹⁴ de que fala o terceiro conde de Shaftesbury. Para este, a virtude derivava “não da razão, do egoísmo, da sensação ou da religião”⁹⁵, mas dessa natural afeição pela sociedade e pelo povo. Não obstante, quando trata de verdades indemonstráveis à razão, mas necesserárias para a justiça, tal como a vida após a morte, Paine recorre, em *The Age of Reason*, ao “bom senso” – esse é, no texto em questão, os limites de seu ultrarracionalismo.

Dando prosseguimento à análise do texto, após essa apresentação, Paine elenca suas convicções, que ele chama de “Profissão de Fé do Autor” (*The Author's Profession of Faith*). Aqui o autor clarifica o que vem a ser o ponto mais polêmico de sua obra, qual seja, sua rejeição radical à Bíblia (e a outras Escrituras sagradas) e a todas as religiões estabelecidas. thomas Paine lembra que, há tempos, pensa em expor suas ideias acerca da religião, mas a conjuntura da França revolucionária o levava a publicá-las:

A circunstância que agora toma conta da França, isto é, a total abolição do sacerdócio (...) não só precipitou a minha intenção, mas tornou uma obra

⁹⁰ THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*, cit., p. 105.

⁹¹ HIMELFARB, Gertrude. *Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano*, cit., p. 33.

⁹² Ibid., p. 123.

⁹³ Ibid., p. 132.

⁹⁴ Ibid., p. 287.

⁹⁵ Ibid., p. 43.

deste tipo extremamente necessária para que, no naufrágio geral da superstição, dos falsos sistemas de governo, e da falsa teologia, nós não percamos de vista a moralidade, a humanidade e a teologia verdadeira.⁹⁶

Assim Paine efetua, em seguida, sua profissão de fé, esclarecendo suas convicções e lembrando que, ao longo do livro, irá justificá-las. Por um lado, Paine deixa claro aquilo em que acredita, afastando-se do ateísmo: "creio em um único Deus⁹⁷, e nenhum outro; tenho a esperança na felicidade após a vida⁹⁸; creio na igualdade dos homens; creio que o dever da religião consiste em prezar pela justiça, amar com misericórdia, e lutar pela felicidade de nossos semelhantes".⁹⁹ Para Paine, o problema deriva de que os homens não se limitam a este artigo ecumênico; daí as divisões, seitas, dilaceramentos, intolerâncias e o sangue derramado.

Por outro lado, Paine deixa claro aquilo em que não acredita, numa das passagens mais famosas do livro: "não acredito no credo professado pela Igreja Judaica, pela Igreja Romana, pela Igreja Grega, pela Igreja Turca, pela Igreja Protestante, nem em qualquer Igreja que eu conheça. Minha consciência é minha única Igreja [*my own mind is my own church*]"¹⁰⁰ Todas as religiões são, de início, deístas: a partir do estabelecimento da primeira igreja, ou do primeiro padre, os homens perdem-se em superstições. Todas as Igrejas seriam "invenções humanas, criadas para atemorizar e escravizar a humanidade, e monopolizar poder e lucro".¹⁰¹

De qualquer forma, após elencar essas crenças, Paine adverte sobre a importância de o homem ser sincero consigo mesmo e com os outros a respeito de suas convicções. Ao contrário do que diziam as igrejas, para Paine, "infidelidade não consiste em acreditar ou não em determinado sistema de ideias; infidelidade consiste em professar o credo em algo que não

⁹⁶ **The Age of Reason**, p. 464.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 464. Essa é a primeira vez que a palavra Deus aparece em sua obra. Para Paine, o que é Deus? Não há, em *The Age of Reason*, uma definição precisa do que seja Deus; tal definição aparece em outro de seus textos religiosos, *Existence of God*, o qual, apesar de escrito na mocidade de Paine, foi apresentado depois de *The Age of Reason*, em 1797, no primeiro encontro público da Sociedade Teofilantrópica de Paris. Nele, Deus é definido como um ser cuja capacidade de ação, infinita, é igual à vontade. Para Paine, o homem é metade da divindade, visto que sua vontade é infinita, como a de Deus, mas sua capacidade de ação é limitada. Paine, nesse sentido, disse: "Onde está a dificuldade de se supor que, no 'topo de todas as coisas', existe um Ser no qual um poder infinito se une a uma vontade infinita? Quando esta simples ideia é apresentada a nossa mente, temos uma ideia de um Ser perfeito, o qual chamamos Deus". (**Existence of God**, retirado das obras completas organizadas por Foner anteriormente citadas, p. 750).

⁹⁸ Esse é o único momento do texto em que Paine faz referência à vida após a morte, afirmando ser ela coerente com a razão. Pelo texto em análise, fica nebulosa, portanto, a ideia de vida após a morte para o deísmo, assim como a relação entre ela e nossa moral, o que, a princípio, parece um ponto fraco do texto de Paine. Bob Johnson afirma que "o deísmo honestamente admite que ninguém sabe o que acontece a nós após a morte (...) Como o deísmo é uma religião sem dogmas, cada deísta está livre para acreditar naquilo que faz mais sentido para ele" (JOHNSON, Bob. **Deism: A Revolution in Religion, A Revolution in You**, cit., pp. 105 e 47).

⁹⁹ **The Age of Reason**, p. 464.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 464.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 465.

se acredita".¹⁰² não se pode ser infiel com uma ou outra Instituição humana; sendo a mudança de opinião uma atitude racional e razoável, só se pode ser infiel com a própria consciência.

A infidelidade para com a própria razão, como sendo uma corrupção primeira do homem, abre caminho para outras infidelidades: "quando um homem corrompeu e prostituiu a castidade de sua consciência a ponto de dizer que acredita em coisas que não acredita, ele preparou a si mesmo para a prática de qualquer outro crime (...). Podemos conceber algo mais destrutivo para a moralidade do que isso?"¹⁰³ Paine eleva à posição máxima no sistema de moralidade social o livre pensar, cuja corrupção está na raiz de vários outros problemas. O físico Carl Sagan a importância dessa proposição para a vida social e científica: "como alertou Tom Paine, o fato de nos acostumarmos com mentiras cria o fundamento para muitos outros males".¹⁰⁴ Tal sentença de Paine, diga-se de passagem, lembra muito a expressão do jurista inglês John Selden, muito admirado por Milton: "é vão falar de alguém como herético, posto que um homem não pode pensar de maneira diferente daquela em que pensa".¹⁰⁵

Paine, então, sustenta a ideia, cara ao seu pensamento, de que a Revolução é um processo permanente.¹⁰⁶ Dessa forma, a revolução nos sistemas de governos, ao derrubar a tirania real e a "adúltera conexão entre Igreja e Estado"¹⁰⁷, abre espaço para o questionamento das tiranias religiosas e para discussões que anteriormente não tinham espaço ou não eram prioritárias. Daí segue a fórmula: "uma revolução no sistema de governo será seguida por uma revolução nos princípios da religião".¹⁰⁸

Qual seria a revolução religiosa que acompanharia a revolução política? Assim como, na política, os homens conclamariam contra os governos absolutistas por seus direitos naturais e por uma autoridade calcada nesses princípios, na religião, os homens conclamariam pelo fim dos dogmas e se inclinariam para uma religião natural e democrática, o deísmo: "as invenções humanas e sacerdotais serão detectadas, e o homem retornará para a pura, bela e inalterada crença em um Deus, e nada mais".¹⁰⁹ Enfim, quando a liberdade e a igualdade reinarem na terra, finalmente poderiam encontrar também seu lugar nos céus – o rei tirano, que manda súditos para a força sem critérios cairia junto com o Deus tirano, que manda

¹⁰² **The Age of Reason**, p. 464.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 464-465.

¹⁰⁴ SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios**. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p. 239.

¹⁰⁵ SELDEN, John. *Opinion*. In: LASKI, Harold. **O Liberalismo Europeu**. São Paulo: Editora Mestre Jou, p. 94.

¹⁰⁶ Esta é a ideia mais conhecida de *Rights of Man*, no qual ele defendeu que os homens de todas as gerações possuem um direito permanente de renovar ou não acordos, pactos e convenções feitos pelos seus antepassados. Paine sempre advogou, portanto, em favor de uma reinvenção permanente do futuro.

¹⁰⁷ **The Age of Reason**, p. 465.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 465.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 465.

homens para o inferno somente por terem tido a oportunidade de conhecer a Bíblia ou por não terem nascido em um local cristão. "Aos séculos de obscurantismo impostos pela religião deve suceder-se historicamente a Idade ou Era revolucionária da razão (é assim que se deve entender o título da obra, *The Age of Reason*)".¹¹⁰ Como se pretende provar nesta tese, em Paine o deísmo aparece como a face religiosa da democracia, como já havia sido anunciado em *Rights of Man*: "a monarquia é, em qualquer instância, o papismo de governo".¹¹¹

Assim termina a apresentação do livro. Cabe uma pequena observação sobre o título do texto. O nome *The Age of Reason*, era propositadamente um trocadilho, pois "Age" pode significar tanto "Era" quanto "Idade", remetendo tanto à um apelo por "novos tempos" como pela "maioridade"¹¹² das consciências humanas. É por isso que Vincent lamenta que a tradução em francês, *Siècle de la raison*, abandone esse duplo sentido: "*The Age Reason* desde o início foi traduzido como *Siècle de la raison*. A transposição não é falsa, mas passa ao largo do trocadilho querido por Paine, pois a expressão inglesa significa também 'idade da razão'. A mensagem é clara e é dupla: o homem deve sair da infância e combater a superstição recorrendo a suas próprias luzes".¹¹³ A expressão em português que comporta esse trocadilho é "idade"; por isso, nesse trabalho, optou-se por traduzir *The Age of Reason* como "Idade da Razão" em vez de "Era da Razão".

O título do texto, assim, está em sintonia com um ineditismo fundamental do processo revolucionário francês, uma consciência histórica marcada pela ideia de que um novo mundo está em gestação. Numa famosa passagem, Fichte escreveu:

A exemplo dos castores que constroem hoje exatamente como seus antepassados há mil anos atrás...a exemplo das abelhas que arrumam os alvéolos exatamente com as de antigamente, estaríamos pretendendo que nosso modo de pensar, nossas máximas teóricas, políticas e morais passassem, nos mil anos seguintes, para nossos descendentes tais como nós as temos hoje em dia! E caso fosse assumido tal compromisso, seria válido?

¹¹⁰ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 268.

¹¹¹ **Rights of Man**, p. 375.

¹¹² Para Kant, Iluminismo é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. Em outras palavras, tal como a criança, ao atingir a maioridade, "liberta-se" de seus pais, sendo suficientemente madura para tomar as próprias decisões, a humanidade deveria libertar-se do jugo das instituições religiosas e decidir por si só aquilo que considera certo e errado, atingindo, então, o estado de maioridade, representado pela autonomia de consciência. O livro de Paine – criticando a veracidade da Bíblia e dos dogmas religiosos – era um apelo para que a humanidade usasse as luzes de sua razão e saísse da menoridade no campo religioso. Reflexão retirada do clássico de KANT, Immanuel. **Resposta à Pergunta: O Que é Esclarecimento?** Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes In: Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.

¹¹³ VINCENT, Bernard, op. cit., p. 264.

Não. Como homem que és, não poderias prometer isso – estarias abdicando do direito de ser homem.¹¹⁴

Ao contrário do que aconteceu nas Revoluções Inglesa e Norte-Americana, os franceses não visavam recuperar um “passado glorioso” nem faziam menção a um corpo de tradições. Furet, nessa linha de pensamento, diz que:

Se, de todos os traços que aproximam, com um século de distância, a Revolução Inglesa e a Revolução Francesa, nenhum deles é suficiente para assegurar a primeira o papel de modelo universal desempenhado pela segunda desde que despontou na cena da história, é justamente por faltar à Revolução de Cromwell, completamente envolvida pelo religioso e cristalizada por sua preocupação com o retorno às origens, aquilo que fez da linguagem de Robespierre a profecia dos novos tempos: a política democrática transformada em árbitro do destino dos homens e dos povos.¹¹⁵

O próprio termo paineano “Idade da Razão”, portanto, evidencia tal pretensão universalista. Importante notar que esse discurso e prática políticas guiados pelas ideias de “originalidade”, “ineditismo” e “nova era” foram acompanhados por seu irmão siamês: a vontade de fazer tábula rasa do passado. Não obstante os diversos embaraços de Paine com os atores fundamentais da Revolução Francesa, *The Age of Reason*, portanto, está em absoluta consonância com a ideologia¹¹⁶ da universalidade, e a defesa da razão e dos direitos humanos.

¹¹⁴ FITCHE, Contributions destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française, 1793. Apud GÉRARD, Alice. **A Revolução Francesa: Mitos e interpretações**. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 105.

¹¹⁵ FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**, cit., p. 42.

¹¹⁶ Evidentemente, toda essa noção de ineditismo e originalidade da Revolução Francesa não deixa também de ser ideológica. Nesse sentido, François Furet, em *Pensando a Revolução Francesa* como não apenas os atores da Revolução, mas também seus intérpretes, acabaram presos a esse mito das origens, seja vendo-a como a origem da nação republicana (“da mesma forma que as grandes invasões tinham constituído o mito da sociedade nobiliárquica, o grande relato das origens, 1789 é a data de nascimento, o ano zero do mundo novo, fundado na igualdade”), seja vendo-a teleologicamente como princípio de uma revolução democrático-mundial, que derrubou os privilégios da nobreza e abriu o caminho para que, no futuro, outros pudessem derrubar o privilégio do capital (“os historiadores da Revolução Francesa também projetam no passado seus sentimentos ou seus julgamentos de 1917”). Por isso, Furet resgatou de Tocqueville a crítica de uma visão da Revolução exclusivamente fundada na vivência dos próprios revolucionários na qual “o historiador e a Revolução confiam plenamente um na palavra do outro”. Não cabe dentro dos limites desse trabalho discutir a validade das críticas de Furet, mas enfatizar que os atores da Revolução Francesa (especialmente Paine), possuíam essa noção de originalidade, ineditismo e universalismo e situavam-se dentro desse discurso. Sempre cabe ao historiador a pergunta: seria legítimo escrever uma história de uma consciência que, de algum modo, pode ser falsa? Panofsky já respondeu essa questão com maestria em *Renascimento e Renascimentos da Arte Ocidental* ao dizer: “em história, que se ocupa dos assuntos humanos, o efeito das ações de mil homens não equivale ao efeito das ações de um só homem multiplicado pelo fator 1.000; e, mais importante ainda, não é só o que os homens fazem que conta, mas também o que eles pensam, sentem e creem: as emoções e as convicções subjetivas não são mais facilmente separáveis das ações ou realizações objetivas que a ‘qualidade’ da ‘quantidade’”. Citações: FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. cit., pp. 19 e 31; PANOFSKY, Erwin, **Renascimento e Renascimentos da Arte Ocidental**, Lisboa: editorial Presença, 1960, pp. 62-63.

2. B. CRÍTICA ÀS RELIGIÕES REVELADAS

Após, a apresentação do livro, o autor passa às discussões teológicas propriamente ditas, efetuando uma crítica radical às religiões reveladas, notadamente o cristianismo. O autor, então, leva a Bíblia ao tribunal da Razão e rompe com um princípio que a Reforma religiosa do século XVI jamais questionara: a inspiração divina verbal.

Paine lembra as características comuns às grandes religiões. Toda religião vê a si mesma como portadora de alguma *missão* especial de Deus, comunicada a certos indivíduos, de forma que "os Judeus têm seu Moisés; os Cristãos seu Jesus Cristo, seus apóstolos e santos; os Turcos seu Maomé - como se o caminho de Deus não estivesse aberto para quaisquer homens igualmente".¹¹⁷ Cada uma dessas religiões possui certos *livros*, que eles chamam *revelações*, a palavra de Deus, de forma que "os Judeus dizem que a Palavra de Deus foi concedida por este Deus para Moises, face a face; os Cristãos dizem que a Palavra de Deus veio por inspiração divina; os Turcos dizem que a Palavra de Deus (o Alcorão) foi trazida por um anjo dos céus".¹¹⁸ Cada religião, para se erguer em verdade, vê em si a necessidade de *excluir* as demais: "cada uma dessas Igrejas acusa a outra de descrença; e eu, de minha parte, descreio de todas".¹¹⁹

Paine, então, define Revelação como "uma comunicação imediata de Deus para o homem".¹²⁰ Partindo dessa definição, é uma contradição em termos esperar que a totalidade dos homens encare tais livros sagrados como revelações. Revelação e Proselitismo são mutuamente excludentes: sendo a Revelação algo estabelecido apenas em "primeira mão", para todos os outros que não a receberam dessa forma as Sagradas Escrituras não passam de "boatos (*hearsay*)" e, conseqüentemente, "ninguém é obrigado a acreditar nelas".¹²¹ "Quando alguém conta para uma segunda pessoa, e a segunda para a terceira, e a terceira para a quarta, e assim por diante, a palavra divina deixa de ser uma Revelação para a totalidade dos homens".¹²² Não existe Revelação que "chegue a nós em segunda mão, seja na forma verbal, seja na forma escrita".¹²³ Se a palavra de Deus só pode ser creditada quando transmitida de forma direta, aquele que acredita numa religião revelada não está colocando a verdade no Todo-Poderoso, mas na pessoa ou organização que diz receber a mensagem divina.

¹¹⁷ *The Age of Reason*, p. 465.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 465.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 465.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 465.

¹²¹ *Ibid.*, p. 466.

¹²² *Ibid.*, p. 466.

¹²³ *Ibid.*, p. 466.

Portanto, a Revelação só pode ser verdadeira quando for democrática, isto é, estendida diretamente a todos; noções exclusivistas de Deus, ou seja, a ideia de uma "missão" ou "revelação" apenas para um povo ou homem "escolhido" entram em choque com a universalidade do divino.

Paine, então, mostra como as grandes religiões reveladas não carregam qualquer "evidência interna" de que sejam a palavra divina: primeiro, as ideias principais de tais religiões já estavam presentes na cultura e mitologia das épocas em que foram produzidas; segundo, suas Escrituras não contêm nada que não possa ser produzido por homens.

A tábua de Moisés, por exemplo, contém nada mais que "bom preceitos morais, os quais qualquer bom legislador poderia produzir".¹²⁴ Quanto ao Alcorão, "eu não vi anjo algum com meus próprios olhos, e, portanto, tenho o direito de não acreditar nele".¹²⁵ Como disse Mark Philp, para Paine, "a verdade repousa na evidência".¹²⁶

Além disso, a ideia de que Jesus Cristo era filho de Deus, um fato que certamente seria encarado com desconfiança se contado no século XVIII, aconteceu numa época em que a população, "devido à mitologia, estaria preparada para aceitar tal história": naquele período, era lugar comum "acreditar em filhos de deuses" e "homens celestialmente concebidos". O cristianismo não trouxe nada de "novo, maravilhoso ou obscuro"¹²⁷, mas estava perfeitamente ajustado "às opiniões que prevaleceram por entre os chamados Gentios e Mitólogos".¹²⁸ Prova disso é que, na época, a maioria dos judeus não "deram crédito a essa história".¹²⁹

Assim, Paine chega a um dos pontos fundamentais de sua obra: "é curioso observar como a teoria daquilo que foi chamado Igreja cristã é criado a partir dos contos da mitologia pagã".¹³⁰ Paine então elucida a tarefa da filosofia iluminista: "a teoria Cristã é pouco mais que a idolatria dos antigos mitologistas, acomodado aos propósitos de poder e dinheiro; e agora pertence à razão e à filosofia a tarefa de abolir essa fraude anfíbia".¹³¹

Assim, Thomas Paine passa a utilizar das armas da crítica bíblica. Vale lembrar que a teologia cristã, bem antes de Paine, assume-se como meta-histórica. Por exemplo, em seus conhecidos *Exercícios Espirituais* (1548), Santo Inácio de Loyola fala em "seguir e imitar Nosso Senhor, *recém* [grifo nosso] feito carne".¹³² Em nota de rodapé sobre essa passagem, o

¹²⁴ *The Age of Reason*, p. 466.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 466.

¹²⁶ PHILP, Mark. *Paine*, cit., p. 96.

¹²⁷ *The Age of Reason*, p. 467.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 467.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 467.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 467.

¹³¹ *Ibid.*, p. 467.

¹³² LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2015, p. 55.

Padre Cláudio Werner recorre ao Concílio do Vaticano II e esclarece: “embora o Verbo eterno tenha assumido a condição humana há cerca de 2 mil anos (do ponto de vista cronológico), podemos dizer 'agora', tendo presente a condição meta-histórica do mistério”.¹³³

Nota-se, portanto, que, oficialmente, a Igreja Católica, tanto no século XVI como no século XX, assume sua mensagem como meta-histórica. Quando Paine trata a Bíblia em seu contexto histórico – a essência da crítica bíblica – ele nega aceitar qualquer tratamento meta-histórico do passado. Tal análise muito deve a uma longa tradição de crítica bíblica (iniciada, sobretudo, por Erasmo de Roterdã), que será vista mais adiante neste trabalho.

Em seguida, Paine leva o nascimento e a ressurreição de Jesus ao tribunal da razão iluminista, exigindo desses fatos provas para que eles possam ser creditados como corretos.

O autor é claro ao elogiar o caráter e as ações de Jesus Cristo: "Ele foi um homem bom, amável e virtuoso. A moralidade que pregou e praticou foi da mais bela natureza (...) este virtuoso reformista e revolucionário pregou excelentemente a moralidade e a igualdade do homem."¹³⁴ Jesus, assim, não é rejeitado, mas, nas palavras que o historiador John McManners utilizou para caracterizar a visão de Cristo no deísmo, é reduzido a um “*status* socrático”.¹³⁵ Aceita-se a filosofia e o modo de vida de Jesus como bons, mas são excluídos os milagres e qualquer forma de santidade. Segundo Paine, o pensamento de Cristo “é similar ao que pregou Confúcio e alguns filósofos gregos, muitos anos antes; pelos *quakers* desde então; e por muitos bons homens em todas as épocas”.¹³⁶

Paine rejeita, entretanto, a história contada sobre Jesus: “a lamentável capacidade inventiva com a qual essa última parte [a narrativa do nascimento e morte de Jesus] é contada supera tudo que veio antes dela”.¹³⁷ Jesus nunca escreveu nenhuma linha sobre si mesmo. Sendo assim, como provar que são verdadeiras as histórias acerca de seu nascimento e morte? No caso de seu nascimento, as testemunhas não podem ser encontradas e, então, nada pode ser provado. No caso de sua morte, entretanto, a ressurreição e a ascensão, supondo que aconteceram, certamente teriam testemunhas oculares, “como a ascensão de um balão, ou um sol do meio dia”.¹³⁸ Até mesmo os Judeus, “descendentes diretos das pessoas que viveram nos tempos da ressurreição e da ascensão” dizem que a história “não é verdadeira”.¹³⁹ Paine, apelando ao bom senso de seus leitores, diz: “parece-me estranhamente inconsistente citar o

¹³³ LOYOLA, Santo Inácio de. **Exercícios Espirituais**, cit., p. 55.

¹³⁴ **The Age of Reason**, p. 467.

¹³⁵ MCMANNERS, John. *The French Revolution and the Church*. New York: Harper Torchbooks, 1970, p. 14.

¹³⁶ **The Age of Reason**, p. 468.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 468.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 468.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 469.

povo judeu como prova da veracidade da história [de Jesus]. Seria o mesmo que tentar provar a verdade do que lhe falo a partir de um povo que diz que isso é falso".¹⁴⁰

Assim, se a Revelação não pode se manifestar por procuração, ou, para utilizar um termo religioso, vicariamente, mas apenas diretamente, a história de Jesus não pode ser digna de crédito: "a história tem todas as marcas de fraude e imposição".¹⁴¹ Nota-se nesse texto, como já foi apontado anteriormente, que Paine não admite uma interpretação poético-metafórica, a-temporal ou alegórica dos Escritos Bíblicos.¹⁴²

O cristianismo, assim, não está tão distante das outras mitologias – "a mitologia cristã é feita parte pela mitologia antiga, parte pela tradição judaica".¹⁴³ Os mitólogos cristãos trouxeram Satã de volta para terra, na forma de uma cobra ou serpente, que persuadiu Eva a comer uma maçã, e assim "toda a humanidade foi condenada".¹⁴⁴ Depois, os mitólogos cristãos, em vez de confinarem Satã num abismo ou debaixo de uma montanha, deram a ele "TODOS os Judeus, TODOS os Turcos por antecipação, nove décimos do mundo e Maomé como barganha. Depois disso, quem poderia duvidar da caridade cristã?"¹⁴⁵ Os mitólogos cristãos, mesmo confinando-o num abismo, deram a Lúcifer um poder igual ou maior ao de Deus, uma vez que ele não apenas detém controle sobre a maior parte dos seres humanos, mas também "existe em todo lugar, a todo tempo, e ocupa a imensidão do espaço".¹⁴⁶ A seguir, os mitólogos cristãos trouxeram "esse virtuoso e amável homem, Jesus Cristo, que é ao mesmo

¹⁴⁰ **The Age of Reason**, p. 469.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 469.

¹⁴² É por esses motivos que Paine, como se viu, é acusado por Thompson de agir por meio de uma "razão única." O grande estudioso das religiões Joseph Campbell analisa a mesma história de Paine em seu texto *O Poder do Mito*. Como contraponto à razão iluminista, vale a leitura antropológica que Campbell faz da mesma história da ascensão de Cristo, mostrando que uma visão literal da história, de fato, redundaria em absurdo, e que é necessário, para compreendê-la, admitir outras racionalidades: "metáfora é uma imagem que sugere alguma outra coisa. Por exemplo, se eu digo a alguém: 'Você é uma víbora', não estou sugerindo que a pessoa seja literalmente uma víbora. 'Víbora' é uma metáfora. Nas tradições religiosas, a metáfora remete a algo transcendente, que não é literalmente coisa alguma. Aceitar a metáfora como autorreferente equivale a ir ao restaurante, pedir o cardápio e, deparando ali com a palavra 'bife', começar a comer o cardápio. Por exemplo, Jesus ascendeu ao Paraíso. A denotação seria de que alguém subiu ao céu, é isso literalmente o que está sendo dito. Mas se fosse de fato esse o sentido da mensagem, então teríamos de jogá-la fora, porque não teria havido nenhum lugar como esse onde Jesus literalmente pudesse ir. Sabemos que Jesus não podia ter ascendido ao Paraíso pois não existe nenhum paraíso físico em qualquer parte do universo. Mesmo que ascendesse à velocidade da luz, Jesus ainda estaria na galáxia. A astronomia e a física simplesmente eliminaram isso como possibilidade física, literal. Mas se você ler 'Jesus ascendeu ao Paraíso' em termos de sua conotação metafórica, entenderá que ele foi para dentro – não para o espaço exterior, mas para o espaço interior, para o lugar de que provêm todas as coisas, para a consciência que é a fonte de todas as coisas, para o reino do paraíso interior. As imagens estão aí fora, mas seu reflexo é interior. O fato é que nós poderíamos ascender com ele, caminhando para dentro. É a imagem do retorno à fonte, alfa e ômega, deixando para trás a fixação no corpo e caminhando na direção da fonte dinâmica do corpo". CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Editora Palas Athena, 1990, p. 59.

¹⁴³ **The Age of Reason**, p. 470.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 470.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 470.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 471.

tempo Deus e Homem, e também filho de Deus, celestialmente concebido com o propósito de ser sacrificado, porque foi apontado que Eva comeu uma maçã".¹⁴⁷

O tom irônico dessas passagens (nas palavras de Mark Philp "*dark, bitter irony*")¹⁴⁸ objetiva retirar o manto sagrado das Escrituras ao tratá-las com o mesmo tom que os próprios cristãos tratam as outras mitologias. O cristianismo faria sentido para uma comunidade determinada numa época determinada; se pensada em perspectiva global (ou universal), e se, além disso, todos os povos forem considerados em igualdade perante o Criador (uma perspectiva democrática), ela se torna obsoleta, visto que exclui da revelação (e, conseqüentemente, do paraíso) a maior parte da população do planeta. Daí Paine dizer que o cristianismo entrega a maior parte do planeta para Satanás.

Então, Paine passa para um momento forte de sua argumentação. É natural que muitos homens acreditem no cristianismo por dois motivos: primeiro por um acaso geográfico-cultural, ou seja, porque foram educados para isso, e "acreditariam em qualquer outra coisa da mesma maneira"¹⁴⁹; segundo, por estarem "extasiados com a ideia do amor infinito de um Deus que sacrifica a si mesmo"¹⁵⁰, o que lhes causa tão grande admiração que oculta o absurdo da história. "Quanto mais antinatural algo é, mais é capaz de tornar-se objeto de uma funesta admiração".¹⁵¹ Em relação a isso, Paine lembra dois pontos: primeiro, se a fé de cada um depende fortemente do acaso, seria injusto da parte de Deus condenar homens que não tiveram a oportunidade de acessar a verdade; segundo, a importância do caráter extraordinário das histórias mitológicas para os crentes, que são persuadidos pela grandeza da história, é suficiente para escamotear suas contradições lógicas.

Nesse sentido, no deísmo, a admiração pela natureza, criação de Deus, substituiria a admiração pelas religiões fabricadas, meras criações humanas:

Mas, se desejamos alvos de admiração e gratidão, não os vemos a todo momento diante de nossos olhos? Não vemos uma criação preparada para nos receber no instante em que nascemos – um mundo mobiliado para nossas mãos, que nada nos custou? É devido a nós que o sol brilha, que a chuva cai e preenche a terra de abundância? Estejamos dormindo ou acordados, a vasta máquina do universo continua funcionando. Todas essas coisas, e as bênçãos que elas significam para o futuro, não significam nada para nós? Nossos sentimentos grosseiros não podem ser excitados por nenhum outro assunto além de tragédia e suicídio? Ou faz parte do orgulho

¹⁴⁷ **The Age of Reason**, p. 470.

¹⁴⁸ PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 98.

¹⁴⁹ **The Age of Reason**, p. 472.

¹⁵⁰ Ibid., p. 472.

¹⁵¹ Ibid., p. 472.

melancólico do homem tornar-se tão intolerante que nada pode lisonjeá-lo além do sacrifício de seu Criador?¹⁵²

Essa passagem é, antes de tudo, uma defesa da admiração racional e razoável da natureza que aparece diante de nossos olhos em detrimento de uma admiração supersticiosa que desnecessariamente floreia o presente. Deus é democrático na medida em que a natureza é posta à disposição de todos em todas as partes do universo – possíveis distorções no acesso à natureza, que resultam na desigualdade social, são fruto das relações inter-humanas, e não de Deus, como Paine analisará melhor em outro de seus panfletos, *Agrarian Justice*.

Ademais, há aqui uma visão – herdeira do empirismo científico de outros filósofos ingleses, tal como Bacon ou Newton, como se verá – de que a beleza e complexidade engenhosa do universo surgiram e continuam existindo independentemente do homem; para Paine, tal independência e abundância do Universo seriam provas de seu caráter divino.

Poderia, assim, o Antigo Testamento ser creditado como Palavra de Deus? Paine, então, elenca sete motivos que fundamentam uma resposta negativa, mostrando que a Bíblia não porta "evidências internas ou externas de seu caráter divino".¹⁵³

Primeiramente, sendo a Bíblia uma coletânea de escritos reunidos por cristãos, é "incerto para nós se esses escritos que hoje aparecem sobre o nome de Antigo e Novo Testamento estão no mesmo estado que foram encontrados ou se foram adicionados, alterados ou resumidos".¹⁵⁴

Em segundo lugar, os mitólogos (em inglês, *mythologists*, palavra que Paine repetidamente usa como substituto para teólogos) decidiram quais livros "deveriam ser A PALAVRA DE DEUS, e quais não deveriam. Eles rejeitaram vários livros; chamaram outros ainda de duvidosos, como os chamados Apócrifos; se tivessem votado de outra maneira, todas as pessoas que se chamam cristãs acreditariam em outras coisas".¹⁵⁵ Nesse argumento, nota-se, Paine atesta o caráter contingente e arbitrário do livro que as Igrejas definem ser a palavra de Deus; para Paine, a palavra de Deus deveria ser inequívoca e absoluta, e não deveria depender das manipuláveis, instáveis e incertas decisões humanas.

Para seu terceiro argumento, Paine recupera a discussão anteriormente feita sobre o conceito de Revelação: "Revelação é comunicação de algo para uma pessoa que desconhecia aquilo que foi revelado. Portanto, se eu fiz algo, ou vi algo, não necessito de revelação

¹⁵² *The Age of Reason*, p. 472.

¹⁵³ CLAEYS, Gregory. *Thomas Paine: Social and political thought*, cit., p. 180.

¹⁵⁴ *The Age of Reason*, p. 472.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 473.

alguma".¹⁵⁶ Nesse sentido, todos os momentos anedóticos na Bíblia não podem ser considerados Revelação e, "portanto, não são a Palavra de Deus".¹⁵⁷ Fatos como a história de Sansão poderiam ter sido ditos por ele mesmo ou por qualquer um de seus observadores; se não fossem verdadeiros, da mesma forma, não poderiam ser Revelação. Assim, "quando contemplamos a imensidão do TODO incompreensível que Deus dirige, do qual a mais perspicaz das visões humanas não pode descobrir se não uma parte, devemos sentir vergonha de chamar tão insignificantes histórias de Palavra de Deus".¹⁵⁸

No quarto argumento, Paine analisa o discurso estabelecido no Gênesis, defendendo que ele não passaria de uma reedição da tradição judaica. Sua forma assemelha-se a uma tradição israelita que precede o período em que os hebreus estiveram no Egito; portanto, é provável que "depois deles saírem desse país, colocaram sua tradição como o início de sua história".¹⁵⁹ A evidência disso está na maneira com que o livro é escrito: "o livro inicia abruptamente; ninguém enuncia a fala; ninguém recebe a fala; o discurso é dirigido para ninguém; não há primeira, segunda ou terceira pessoa".¹⁶⁰

O quinto argumento para mostrar que o Antigo Testamento não constitui Palavra de Deus consiste em lembrar que as histórias violentas presentes nas Escrituras não podem condizer com a Palavra de um Deus benevolente:

Sempre que lemos as histórias obscenas, as execuções cruéis, as torturas e as vinganças implacáveis, com os quais mais de metade da Bíblia está preenchida, seria mais coerente que nós as chamássemos palavra do demônio do que a Palavra de Deus. É uma história de maldade, que tem servido para corromper e brutalizar a humanidade; e, pela minha parte, eu sinceramente a detesto, como detesto tudo que é cruel.¹⁶¹

O sexto argumento de Paine parte de uma crítica linguística, a qual busca provar que a interpretação corrente do Antigo Testamento é anacrônica. Paine argumenta que "a palavra profeta, para a qual tempos recentes atribuíram um novo significado, é o termo bíblico para poeta, e a palavra profecia significava a arte de fazer poesias".¹⁶² Prova disso são: a ausência da palavra "poesia" e de qualquer poeta em toda a Bíblia; os momentos em que se diz que

¹⁵⁶ **The Age of Reason**, p. 473.

¹⁵⁷ Ibid., p. 473.

¹⁵⁸ Ibid., p. 473.

¹⁵⁹ Ibid., p. 474.

¹⁶⁰ Ibid., p. 474.

¹⁶¹ Ibid., p. 474.

¹⁶² Ibid., p. 475.

alguém "profetiza" com determinado instrumento; o caso do livro de Samuel, quando ele encontra uma "companhia de profetas"; o fato de Abraão, Isaac ou Jacó não serem qualificados como profetas, ao passo que Davi, que era músico, ganhou tal denominação; o fato de a Bíblia falar em "melhores" ou "piores" profetas, posto que, não existindo "degraus" no tocante à profecia, certamente existem no tocante à música.

Se, como se diz, tradução é traição, nenhuma palavra que possa estar sujeita às contingências do tempo pode estar relacionada à perfeição absoluta e universal de Deus. Assim, Paine passa para o sétimo argumento contra a falsidade da Bíblia, um dos mais importantes para toda a obra: a palavra de um Deus que é bom, onipotente e onipresente deve ser absoluta e universal, de forma que nenhum acidente, erro de impressão ou engano possa alterá-la. Daí decorre que "a palavra de Deus não pode existir na forma escrita ou falada da linguagem humana"¹⁶³, que são, necessariamente, relativas. Estando a linguagem humana, na forma escrita ou falada, sujeita ao esquecimento, alterações, erros de copistas ou mudanças de significado com o tempo ou tradução, ela não pode ser veículo da Palavra de Deus. Daí emerge uma conclusão importante sobre a argumentação do autor: mostrar a historicidade da Bíblia era, para Paine, uma forma de invalidar sua sacralidade.

Paine, como se vê, busca uma Palavra de Deus verdadeiramente universal e democrática, ou seja, não condicionada por uma cultura em particular ou submetida às contingências humanas; uma religião que, verdadeiramente natural, seja, por assim dizer, universal, independente do tempo, da história e da cultura, como, aliás, a própria Revolução Francesa pretendia ser. Nenhuma barreira linguística, territorial ou circunstancial pode se impor entre Deus e o homem.

Numa perspectiva atual, pode-se questionar Paine no seguinte aspecto: se as palavras humanas não são apropriadas para traduzir a perfeição de Deus, por que a razão e a ciência, empregadas e defendidas por Paine em favor do deísmo, seriam? A linguagem científico-filosófica não poderia, também, trair a essência de Deus? No pequeno conto *A Escrita de Deus*, o escritor portenho Jorge Luís Borges diz algo semelhante ao revolucionário inglês: "todas as coisas que uma linguagem humana pode abranger são as ambiciosas e pobres vozes humanas, *tudo, mundo, universo*". Mas, ao contrário de Paine o escritor lembra que a natureza, como a escrita, também não é absoluta: "uma montanha podia ser a palavra do deus, ou um rio ou o império ou a configuração dos astros. Mas no decorrer dos séculos as montanhas se aplainam e o curso de um rio costuma se desviar e os impérios conhecem

¹⁶³ **The Age of Reason**, p. 477.

mutações e estragos e a figura dos astros varia”. Há em Borges, portanto, um argumento Paineano: a linguagem que descreve Deus deve estar a sua altura – deve ser absoluta e imutável. Se, hoje, a maioria de nós crê que a razão e a ciência sejam tão relativas quanto os textos judaico-cristãos, a crença de Paine na razão evidencia uma patente fé iluminista.

Se está provado que o Antigo Testamento não pode ser tido como a palavra de Deus, continua Paine, o mesmo pode ser dito sobre o Novo Testamento? "Novo Testamento! É isso, as 'boas novas', como se o Criador pudesse apresentar duas novidades".¹⁶⁴ Novamente, a palavra de Deus deve ser absoluta, não relativa.

Jesus e sua história são concebidos historicamente por Paine: "Jesus foi Judeu por nascimento e por fé; ele foi Filho de Deus da mesma maneira que todas as outras pessoas – assim como o Criador é o Pai de Todos".¹⁶⁵ Jesus nunca escreveu nada sobre si mesmo, o que evidencia que ele não queria ser objeto de culto religioso, tampouco fundar uma nova crença. Aliás, provavelmente Jesus não sabia escrever, devido a sua origem popular. Entre os três grandes nomes das religiões reveladas, Moisés, Maomé e Jesus, este último foi o único que "não fundou nenhum novo sistema religioso. Ele chamou os homens para a prática das virtudes morais e a crença em um único Deus. O grande traço de seu caráter é filantropia".¹⁶⁶ A maneira pela qual Jesus foi preso "mostra que ele não era muito conhecido em sua época; e mostra também que as reuniões realizadas com seus discípulos eram feitas em segredo".¹⁶⁷

Mais do que isso, Paine questiona o pensamento cristão: "os mitólogos cristãos nos dizem que Cristo morreu pelos pecados do mundo, e que ele veio com o propósito de morrer. Não seria o mesmo se ele morresse de febre, varíola, velhice ou qualquer outra coisa?"¹⁶⁸ Ou seja, dada a contingência histórica e temporal da morte de Jesus (a cruz que o mata é pouco usada na maior parte do mundo hoje e desconhecida por muitos na própria época de Cristo), por que Deus escolheria uma morte tão particular? Não estava previsto no Gênesis que a cruz seria a contrapartida da maçã, lembra Paine para relatar a incoerência e a miscelânea que compõem os Escritos Bíblicos.

Mais do que isso, é incoerente com a Natureza de Deus acreditar que a morte de Jesus na cruz salvaria a humanidade da danação trazida pelo pecado original de Adão, como se o

¹⁶⁴ **The Age of Reason**, p. 477.

¹⁶⁵ Ibid., pp. 477-478.

¹⁶⁶ Ibid., p. 478.

¹⁶⁷ Ibid., p. 478.

¹⁶⁸ Ibid., p. 479.

Criador pudesse “revogar uma sentença”.¹⁶⁹ É contraditório admitir, ao mesmo tempo, a perfeição e a inconstância de Deus.

Paine, então, divide o Novo Testamento em duas partes: as anedotas e a parte epistolar. Todos os quatro livros da Bíblia (Matheus, Marcos, Lucas e João, “se é que correspondem aos nomes que carregam”)¹⁷⁰ e os Atos dos Apóstolos foram escritos após a morte de Jesus e não contam de fato sua história, mas apenas anedotas. De acordo com esses livros, Jesus pregou por pouco tempo de sua vida, e os acontecimentos narrados sobre sua infância e adolescência (quando os apóstolos não o conheciam) provavelmente foram contados pelos parentes e conhecidos. Esses livros, assim, não comportam o nome de Revelação não apenas porque tal ideia não se aplica a eventos que foram por todos vistos, como já foi apontado, mas também por conterem discordâncias entre seus escritores. A discordância entre os autores é evidência de que a Bíblia não é a Palavra de Deus, pois, novamente, esta Palavra não pode ser relativa, mas, em todos os casos, absoluta.

Todas as outras partes da Bíblia, com exceção do “livro de enigmas chamado Apocalipse”,¹⁷¹ são uma coleção de cartas, o que em si é problemático, dado que “a falsificação de cartas tem sido uma prática comum no mundo”.¹⁷²

Após essa análise interna da Bíblia, Paine aponta para uma incoerência que ele julga gritante: “uma coisa pode ser dita sem equívocos”, que é a contradição entre a “pompa e a riqueza” da Igreja e a “humildade e pobreza”¹⁷³ daquele que ela diz seguir. Assim, a Redenção baseia-se num falso pressuposto, qual seja, o de que alguém (no caso, Jesus Cristo) poderia realizar um serviço digno em nome de outra pessoa (no caso, o serviço é a salvação de toda a humanidade), como se tomássemos o “inocente pelo culpado”. A ideia de Redenção, isto é, de um filho de Deus salvar toda uma humanidade corrupta “destrói o princípio da Justiça”, e o substitui pela “vingança indiscriminada”:

Caso deva dinheiro a um indivíduo e não possa pagar, e este ameaça me colocar na prisão, outra pessoa pode assumir a dívida e pagá-la em meu nome. No entanto, caso eu tenha cometido um crime, toda a situação muda de figura. A justiça moral não pode tomar o inocente pelo culpado, ainda que ele se ofereça. Supor que a justiça assim o faça é destruir o princípio de sua existência.¹⁷⁴

¹⁶⁹ **The Age of Reason**, p. 479.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 480.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 480.

¹⁷² *Ibid.*, p. 480.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 480.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 481.

Nesse sentido, a ideia de Redenção foi forjada com um propósito claro: sustentar a ideia de que o outro (no caso, a Igreja) pode, de alguma forma, estabelecer a mediação com Deus. Eis o argumento:

É provável que toda a teoria ou doutrina chamada Redenção (a qual se fundamenta no ato de uma pessoa em nome de outra) foi originalmente fabricada com o propósito de construir todas aquelas redenções secundárias e pecuniárias acima citadas [indulgências e vendas de perdão] (...) ¹⁷⁵

A ideia de "primeira redenção" (de Cristo), diz Paine, foi criada com o propósito de sustentar a "segunda redenção" (do fiel para com a Igreja, que se traduz nos dízimos e indulgências) e, provavelmente, as mesmas pessoas construíram “ambas as teorias”, dada a facilidade em manipular as Escrituras. ¹⁷⁶

Paine, após essa visceral crítica, resume sua ideia para com o conceito de Redenção: “na verdade não existe algo como a Redenção – isso não passa de fábula, pois o homem permanece na mesma condição para com seu criador desde que ele existe, e é um grande consolo pensar dessa forma”. ¹⁷⁷ Noções teológicas que defendem uma descontinuidade nas relações do homem com Deus (no caso da Bíblia, criação, pecado original, redenção por Cristo e salvação) seriam incoerentes com a Razão e a Natureza divina, uma vez que admitiram coisas como o "pecado ou sofrimento por procuração" ¹⁷⁸ (*"suffers by proxy"*, na palavras exatas de Paine) e sugeririam inconstâncias nas atitudes de Deus (*"representing the Creator as coming off, or revoking the sentence"*). É um absurdo sermos herdeiros seja do pecado de Adão, seja do sofrimento de Cristo.

Paine, então, conclui suas análises do Novo Testamento apontando o que seriam as consequências para o homem de sustentar as crenças anteriormente criticadas:

É por ele [o homem] ser ensinado a contemplar-se como um fora da lei, como um pária, como um mendigo, como um pedinte, como alguém jogado, por assim dizer, a uma imensa distância do seu Criador, e que deve aproximar-se de forma rasteira e servil para seres intermediários, que ele concebe uma desconsideração ostensiva para tudo que carrega o nome de religião, ou torna-se indiferente, ou transforma-se no que ele chama de devoto. Neste último caso, ele consome sua vida na tristeza; suas orações são afrontas; sua humildade é ingratidão; ele chama a si mesmo de verme, e a terra fértil um monturo; e todas as bênçãos da vida pelo nome ingrato de vaidades; ele despreza o dom mais precioso dado por Deus para o homem, o

¹⁷⁵ **The Age of Reason**, p. 481.

¹⁷⁶ Ibid., p. 481.

¹⁷⁷ Ibid., p. 481.

¹⁷⁸ Ibid., p. 481.

DOM DA RAZÃO; e, tendo se esforçado para forçar a si mesmo a crença de um sistema que rejeita a razão, ele ingratamente a chama de razão humana, como se o homem pudesse dar razão a si mesmo.

No entanto, com toda essa estranha aparência de humildade e esse desprezo pela razão humana, ele se aventura em pressupostos mais ousados; ele encontra falhas em tudo; seu egoísmo nunca se satisfaz; sua ingratidão nunca tem fim. Ele toma para si o direito de dizer ao Todo-Poderoso o que fazer, até mesmo no que diz respeito ao governo do universo; ele reza de forma ditatorial; quando é a luz do sol, reza para a chuva, e quando é chuva, reza para a luz do sol; ele segue a mesma ideia em todas as suas rezas; e por qual razão existem todas as suas orações, senão como uma tentativa de fazer o Todo-Poderoso mudar Sua mente, e fazê-lo agir de outra forma? É como se esse homem dissesse a Deus: – Tu não sabes tão bem como eu.¹⁷⁹

Nessa passagem, Paine apresenta o que ele julga serem consequências da crença nas Religiões Reveladas, e vislumbra, o que, na superfície, aparecem como atitudes humildes dos cristãos, mas, no fundo, são representativos de seus vícios e desejos de poder, assim como a negação da vida representada pelas crenças correntes. Por trás da religião e das rezas de padres e devotos, estão a ingratidão e um desejo ambicioso de controle do Universo; por trás da ideia de pecado, está o egoísmo de apontar falhas em tudo. Crer nas Religiões Reveladas implica na desvalorização daquilo que é humano, como a própria vida e suas belezas.¹⁸⁰

Em outros textos, ao discutir questões humanitárias, Paine também apontara os valores cristãos como máscaras que encobrem outros valores. No fim de sua vida, quando a questão indígena se avultava nos Estados Unidos, concebeu uma moderna crítica à religião, enxergando a catequese cristã como forma de dominação e destruição da cultura indígena.

¹⁷⁹ *The Age of Reason*, pp. 481-482.

¹⁸⁰ Embora não tenhamos encontrado nessa pesquisa qualquer relação direta entre o pensamento de Paine e Nietzsche - e embora portem diferenças abissais no tocante à confiança na razão e no progresso, por exemplo - ao ler tais passagens, imediatamente lembra-se da crítica de Nietzsche aos valores cristãos, alegando que, no fundo, não são aquilo como se apresentam. Nietzsche, da mesma forma, sempre enfatizou como o cristianismo é a negação da vida. Em *Anticristo*, por exemplo, ele diz: "o que é mau? Tudo o que brota da fraqueza" (NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Martin Claret, Coleção A Obra-Prima de Cada Autor, São Paulo, 2013, p. 24) ou "Deus se degenerou e tornou-se a contradição da vida, em vez de ser a sua transfiguração e afirmação eterna!" (Ibid., p. 41). Coloca-se, então, a questão: há coerência em dizer que a crítica religiosa radical de Paine influenciou, senão diretamente Nietzsche, ao menos indiretamente o pensamento alemão do século XIX? O único trabalho encontrado sobre o tema é o pequeno artigo de George Siebel, *Thomas Paine in Germany*. Nele, o autor diz que, embora Paine nunca tenha visitado a Alemanha, em "espírito ele lá esteve por séculos", quer dizer, o espírito de negação, de revolta contra as igrejas estabelecidas" (SEIBEL, George. **Thomas Paine in Germany: The Open Court**. Vol. 1920, Iss. 1, Article 2. Disponível em: <<http://opensiuc.lib.siu.edu/oaj/vol1920/iss1/2>>. Acesso em: 20 de setembro de 2017). O autor, para mostrar a presença de Paine na Alemanha, analisa o escritor e dramaturgo Georg Büchner (1813-1837), em cuja obra *A Morte de Danton*, Paine é um dos personagens. No drama, Paine aparece na prisão de Luxemburgo discutindo teologia com seus companheiros. As passagens de Paine na obra são incoerentes com o pensamento de *The Age of Reason*, que aparentemente Büchner não leu; entretanto, é notório como Paine aparece no drama como símbolo de revolta contra a intolerância e a ordem vigente. Pela leitura do artigo, assim, embora não seja possível avaliar o grau da influência de Thomas Paine na Alemanha, pode-se dizer que, na região, sua presença "em espírito" aparecia consolidada como símbolo de revolta contra a ordem vigente.

Quando a *Missionary Society* de Nova York promoveu um encontro com os líderes dos índios Osage declarando o intento de presentear-los com uma cópia da Bíblia, Paine teria dito:

Aprenderam [os índios Osage] sobriedade e decência com um Noé embriagado e um Lot lascivo; ou a filha deste dignificará com seu exemplo as filhas dos Osage? Não sugerirão os relatos chocantes da destruição dos cananeus, quando sua terra foi invadida pelos israelitas, que os tratemos de igual maneira, ou tais relatos irão animá-los a fazer o mesmo com nosso povo nas fronteiras e justificar os assassinatos com a Bíblia que lhes trouxeram os missionários?¹⁸¹

Paine participou da formação da primeira sociedade antiescravista criada em 1775 na Filadélfia. Nesse sentido, ele redigiu nesse ano o texto *African Slavery in America*, o qual ele assinou como *Justice and Humanity*; no texto, ele analisa o estranho e lamentável fato de existirem pessoas ao mesmo tempo cristãs e escravistas. Para ele, adotar a escravidão é abandonar a razão e seguir as paixões estimuladas pela adoração de um ídolo, o ouro: "nossos comerciantes de SERES HUMANOS (uma mercadoria não natural) devem conhecer a maldade do tráfico de escravos, seja se escutarem a razão, seja se escutarem os ditames de seus corações".¹⁸²

Se, como se disse no início de *The Age of Reason*, as Religiões Reveladas favorecem a renúncia da razão em favor da aceitação de dogmas, a consciência humana, preparada por essas crenças para a adoração e para o abandono daquilo que é racional, teria, assim, maior facilidade em aceitar a desumanidade irracional da escravidão; caso o homem estivesse a par de uma religião que só concebe aquilo que estiver conforme o bom senso e a razão, esse tipo de atividade estaria condenada *a priori*. Religião e política, portanto, são inseparáveis.

2. C. O DEÍSMO E A NATUREZA

Voltando ao texto em questão, após encerrar a análise do Antigo e do Novo Testamento, Paine passa ao terceiro momento do texto: após a tarefa "destrutiva" dos capítulos anteriores, passa-se ao trabalho de construção – a edificação do deísmo como religião verdadeira.

¹⁸¹ KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**, cit., p. 499.

¹⁸² Texto presente na coletânea de obras completas já citada de FONER, p. 15.

Se a palavra de Deus deve ser absoluta e não é passível de ser falsificada, adulterada ou alterada, onde, então, podemos encontrá-la? "A Palavra de Deus é a Criação que contemplamos, e é nesta Palavra, que nenhuma invenção humana pode falsificar ou alterar, que Deus fala universalmente ao homem"¹⁸³:

Toda linguagem humana é mutável e local, sendo, portanto, incapaz de ser utilizada como meio de informação imutável e universal. A ideia de que Deus enviou Jesus Cristo para publicar, como se costuma dizer, as boas novas a todas as nações, de uma extremidade até a outra da terra, é coerente apenas com a ignorância de quem nada sabia da extensão do mundo (...). Mas quem era Jesus Cristo para fazer qualquer coisa ser conhecida a todas as nações? Ele podia falar, mas apenas uma língua, que era o hebreu¹⁸⁴, sendo que existem no mundo várias centenas de línguas (...) e, quanto às traduções, todo homem que conhece alguma coisa sobre línguas sabe que é impossível traduzir de uma língua para outra, não apenas sem perder uma grande parte do original, mas com frequência confundindo seu sentido (...). É impossível à Sabedoria infinita falhar como o homem.¹⁸⁵

As religiões reveladas originam-se num momento histórico particular, e suas lógicas estão imbricadas com sua época de gestação, tornando-se anacrônicas com o passar do tempo e o desenrolar dos descobrimentos científicos. Em seguida, Paine expressa com clareza sua visão religiosa, em passagem que, também pela beleza e importância, será traduzida e reproduzida inteiramente:

É somente na CRIAÇÃO que todas as nossas ideias e concepções sobre a palavra de Deus podem se unir. A Criação fala uma linguagem universal, independentemente do discurso ou da linguagem humana, nas múltiplas e variadas formas que elas podem aparecer. A Criação será eternamente original, de modo que todo homem pode lê-la. Ela não pode ser forjada; ela não pode ser falsificada; ela não pode ser perdida; ela não pode ser alterada; ela não pode ser suprimida. Ela não depende da vontade do homem de publicá-la ou não; ela publica a si mesma de uma extremidade a outra da Terra. Ela prega para todas as nações e para todos os mundos; e esta palavra de Deus revela ao homem tudo o que ele necessita saber sobre Deus. Queremos contemplar o Seu poder? Nós o vemos na imensidão da Criação. Queremos contemplar a sua sabedoria? Nós a vemos na inalterável ordem pela qual o todo incompreensível universo é governado! Queremos contemplar a sua generosidade? Nós a vemos na abundância com que enche a terra até mesmo para aqueles que lhe são ingratos. Queremos contemplar sua misericórdia? Nós a vemos na abundância que proporciona até mesmo para os ingratos. Em suma, querem saber o que é Deus? Procure não no livro chamado a Escritura, nem em qualquer criação das mãos humanas, mas na Escritura chamada Criação.¹⁸⁶

¹⁸³ *The Age of Reason*, p. 482.

¹⁸⁴ Como se sabe hoje, Jesus não falava hebraico, mas aramaico. Esse seria um dos erros da obra de Paine.

¹⁸⁵ *The Age of Reason*, pp. 482-483.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 483-484.

Para Paine, o deísmo seria, assim, uma religião natural, universal e democrática, acessível a todos, alicerçada na razão humana e sustentada pelas ciências. Assim Paul Hazard explica o deísmo:

Acabaram-se padres, ministros, rabinos que pretendam deter uma autoridade. Acabaram-se os sacramentos; acabaram-se os ritos, as mortificações, os jejuns; acabou-se a obrigação de ir à igreja, ao templo, à sinagoga. A Escritura Sagrada já não tem valor sobrenatural; fora com as tábuas da lei; fora com os mandamentos. O deísmo está na ordem das maiores facilidades que o tempo reclama. Deus é refeito: já não se querem as suas cóleras, as suas vinganças, nem mesmo as suas intervenções no curso das coisas humanas. O senso do pecado, a necessidade da Graça, a incerteza da salvação, que no curso dos séculos tinham perturbado tantas e tantas consciências deixam de inquietar os filhos dos homens.¹⁸⁷

Segundo Bob Johnson, o deísmo é a “crença em Deus baseada na aplicação da nossa razão na natureza”.¹⁸⁸ De acordo com Voltaire, “o que é fé? É acreditar naquilo que é evidente? Não. É perfeitamente evidente à minha mente a existência necessária, eterna e suprema de uma inteligência criadora. Isso não é uma questão de fé, mas de razão”.¹⁸⁹ Para Cassirer, o deísmo é, em primeiro lugar, “um sistema rigorosamente intelectualista que quer banir os mistérios, os milagres, os segredos da religião a fim de colocá-la sob a luz do saber”.¹⁹⁰ Bill Mather expressa bem a essência do deísmo quando diz que “a religião, para mim, é uma burocracia entre o homem e Deus”.¹⁹¹ Em Paine, este Deus deísta aparece como igualmente acessível a todos. Como sintetizou Mark Philp, “aparece em Paine não apenas um Deus racional e uma ordem racional do Universo, mas também a crença de que o bom senso de cada um é capaz de alcançar conclusões válidas sobre a natureza de Deus”.¹⁹²

O já mencionado estudioso das religiões, Joseph Campbell, em *O Poder do Mito*, explica a noção deísta de Deus a partir do Grande Selo presente na nota de um dólar:

Na parte de cima lemos: 'Confiamos em Deus'. Mas não é o Deus da Bíblia. Esses homens não acreditavam na Queda. Eles não julgavam que a mente humana estivesse dissociada de Deus. A mente humana, aliviada de preocupações secundárias e meramente temporais, reproduz, com a radiância de um espelho imaculado, o reflexo da mente racional de Deus. A razão coloca você em contato com Deus. Consequentemente, para aqueles homens,

¹⁸⁷ HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia**, cit., pp. 197-198.

¹⁸⁸ JOHNSON, Bob. **Deism: A Revolution in Religion, A Revolution in You**, cit., p. 11.

¹⁸⁹ Ibid., p. 12.

¹⁹⁰ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., p. 233.

¹⁹¹ JOHNSON, Bob, op. cit., p. 95.

¹⁹² PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 95.

não havia uma revelação especial em lugar algum, e nem era necessário, porque a mente do homem, livre das suas falibilidades, é suficientemente capaz de compreender Deus. Todas as pessoas do mundo, portanto, são capazes, porque são dotadas de razão. Todos os homens são dotados de razão. Esse é o princípio fundamental da democracia. (...). Desde que você rejeite a ideia de uma Queda do Paraíso, o homem não estará separado de sua fonte.¹⁹³

Cabe ressaltar aqui algumas noções importantes do deísmo que Campbell emprega: em primeiro lugar, se não há crença na Queda, por consequência o homem é capaz de atingir a Verdade, o que é fundamental não apenas para Paine, mas também para todo o movimento iluminista; como consequência, a Revelação não pode ser restrita, pois se não há Queda todos são capazes e iguais perante Deus, e a Natureza seria uma revelação mais adequada que a palavra Escrita.

Por fim, pode-se lembrar algumas críticas ao deísmo, do ponto de vista filosófico e teológico. O grande alicerce do deísmo, a ideia de natureza, seria também sua fragilidade maior. No contexto do Iluminismo e da Revolução Francesa, Hannah Arendt pensará a natureza como um absoluto fictício, que substitui o vazio da ausência do absoluto de Deus: “o problema com a lei natural era precisamente que ela não tinha autoria, que ela só podia ser entendida como uma lei da Natureza no sentido de uma força sobre-humana e impessoal que, de alguma forma, arrastaria os homens, não importa o que fizesse, ou pretendessem fazer, ou deixassem de fazer”.¹⁹⁴

Como mostrou David Hume, o deísmo, apesar de arrogar para si a posição de uma religião "sem dogmas", estava alicerçado no dogma da natureza humana, os pés de barro dessa filosofia. Desde Aristóteles, a natureza era vista como o conjunto das "coisas que têm em si mesmas a fonte de seus movimentos" (*Metafísica*, V, 4), de maneira que o "natural" seria o autônomo e o espontâneo, em oposição ao "artificial", carregado de intencionalidade em seu surgimento. Hume, ao penetrar na natureza humana, longe de ver a ordem e racionalidade dos deístas, vê o caos.¹⁹⁵

Hume também critica o que pensa ser outra fragilidade do deísmo: quando os filósofos acreditam que sua religião é natural porque "imita Deus", estão supondo que a atitude de contemplar e imitar Deus, seja ela mesma natural, como se os primatas pudessem ser grandes

¹⁹³ CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Editora Palas Athena, 1990, p. 26.

¹⁹⁴ ARENDT, Hannah. **Da Revolução**, cit., p. 152.

¹⁹⁵ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., pp. 240-241.

filósofos. “O homem não começou como filósofo: é ilusório e ocioso esperar que ele acabe filósofo”.¹⁹⁶

Nessa mesma linha de raciocínio, Luc Ferry lembra que a ética em Kant ela tem como base, numa linha diametralmente oposta à Paine, a *ruptura* com a natureza; para Kant, não se pode fundar a ética no *cosmos*, pois este, longe de ser um todo harmônico, é conflituoso, tenso e não raro injusto, regido pela lei dos mais forte, como bem havia colocado Goethe: “a natureza é insensível, o sol reulz sobre todos os mais sobre os bons”.¹⁹⁷ Partilhando da noção rousseaísta de perfectibilidade, o mundo moral kantiano é construído *contra* uma natureza egoísta e rebelde, e não com base nela, como faz Paine. Para Kant, “a partir do momento em que o *cosmos* se fragmenta e o mundo fechado se torna um universo infinito e neutro, onde todos os lugares são equivalentes, então a igualdade passa a ser possível”.¹⁹⁸ Enquanto Paine enxerga na natureza uma harmonia que pode ser base para a construção da ética, Kant vê a ética como uma violenta negação da própria natureza.

Outra crítica ao deísmo feita por muitos autores (especialmente, os religiosos) é de que o Deus deísta seria um "Deus dos filósofos", demasiado transcendente, indiferente e pouco ligado às questões próprias da vida, que envolvem inseguranças, paixões e insolúveis tensões. Para o estudioso e expoente da Teologia da Libertação, Leonardo Boff, o deísmo, ao ver Deus pelo caminho do *logos*, consegue enxergá-lo apenas através da realidade do mundo, mas não diretamente nela. Nesse sentido, Boff, pensando na adequação da religião à realidade dos homens, assim criticou o deísmo: “deísta é um homem que não teve ainda tempo de se tornar ateu porque separou o mundo de Deus. Diante de um Deus representado como distante, acima e fora do mundo, ninguém cai de joelhos, não junta as mãos, não abre o coração para a intimidade amorosa, não chora, não canta nem dança”.¹⁹⁹ Paul Hazard também parece corroborar essa ideia ao mostrar o deísmo como uma religião que “faz de Deus objeto de uma crença imprecisa”, de homens que não “queriam ser ateus”.²⁰⁰

Dando prosseguimento ao texto, Paine, então, pergunta: “podes, pesquisando, encontrar Deus?”²⁰¹ Ele trata, assim, das chamadas causas “racionais” da existência de Deus, remetendo a dois argumentos conhecidos no século XVIII, o “desígnio” e a “causa primeira”. Como tais argumentos já haviam sido refutados por filósofos como Hume e Kant, com toda a

¹⁹⁶ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., p. 242.

¹⁹⁷ FERRY, Luc. **Kant: Uma Leitura das três “Críticas”**. Rio de Janeiro: Difel, 2009, p. 75.

¹⁹⁸ Ibid., p. 78.

¹⁹⁹ BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 19.

²⁰⁰ HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia**, p. 200.

²⁰¹ **The Age of Reason**, p. 486.

razão Mark Philp não hesita em dizer que, para Paine, “essa é uma área em que sua autoproclamada ignorância de outros autores o prejudicou”.²⁰²

Primeiramente, ele remete às ideias de causa, espaço e tempo. Assume-se que, nos três casos, é tarefa árdua para a mente humana conceber ideias como “causa primeira”, espaço “infinito” e o tempo “eterno”; entretanto, argumenta Paine, é razoável ao bom senso admitir a existência dessas três ideias do que aceitar, respectivamente, a ausência de causas, a existência do nada e o fim dos tempos. Sendo Deus eterno, infinito e a causa primeira, é mais concernente à razão humana admitir sua existência. Aqui, como se disse anteriormente, Paine admite a insuficiência da razão e a necessidade de um bom senso que, longe de uma razão dedutiva e precisa, estaria mais próximo de uma afecção ou intuição.

Paine ainda remete ao “argumento do desígnio”, segundo o qual, grosso modo, a nossa existência pressupõe um criador, assim como uma arte pressupõe um artífice: “eu não fiz a mim mesmo, e ainda assim existo”²⁰³, resumiu. A perfeição da obra de Deus em seu conjunto continua a ser incompreensível para o homem,

Não apenas pelo poder e a sabedoria que Ele manifestou na estrutura da Criação, que para mim é incompreensível, mas também porque essa manifestação, por maior que seja, é, provavelmente, uma pequena demonstração do poder e sabedoria pelo qual milhões de outros mundos, para mim invisíveis pela distância, foram criados.²⁰⁴

Embora esse argumento de Paine tenha sido refutado pouco antes por Immanuel Kant²⁰⁵, de qualquer maneira ele visava a mostrar que, como sustentam os deístas, a crença em Deus não é um postulado de fé, mas racional: “é apenas pelo exercício da razão que o homem pode descobrir Deus. Retire dele a razão, e não será capaz de compreender nada; nesse caso, seria tão frutífero ler um livro como a Bíblia para um homem quanto para um cavalo”.²⁰⁶ Em contrapartida:

Quanto à fé cristã, ela parece a mim uma espécie de ateísmo - um tipo de religião que nega Deus. Ela professa crer no homem mais do que em Deus. Ela introduz entre o homem e Seu criador um corpo opaco, chamado Redentor, como a lua introduz seu opaco corpo entre a terra e o sol (...) o efeito dessa obscuridade foi o de virar tudo de cabeça para baixo.²⁰⁷

²⁰² PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 112.

²⁰³ **The Age of Reason**, p. 486.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 486.

²⁰⁵ HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**, cit., p. 136.

²⁰⁶ **The Age of Reason**, p. 486.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 486-487.

Assim, a filosofia natural (*natural philosophy*), que "abrange todas as ciências, com destaque para a astronomia"²⁰⁸, é a verdadeira teologia, pois estuda a sabedoria e o poder de Deus a partir de Suas obras, a Criação – assim como a ciência deduz leis universais a partir de objetos particulares, Deus pode ser inferido por meio do estudo de todas as suas criaturas. Em outra de suas obras sobre religião, *Da Existência de Deus*, Thomas Paine bem expressou sua ideia: “quando estudamos elementos de geometria, pensamos em Euclides. Quando falamos em gravidade, pensamos em Newton. Como, pois, quando estudamos as obras de Deus na Criação, limitamo-nos apenas a nós mesmos e não pensamos em Deus?”²⁰⁹

Faz sentido, dentro da lógica de *The Age of Reason*, chamar a ciência de "teologia"? Em *A ciência como vocação*, Max Weber definiu a teologia como uma "racionalização intelectual da inspiração religiosa", de forma que "toda teologia, até mesmo a teologia hindu, aceita o pressuposto de que o mundo deve ter um sentido".²¹⁰ De maneira semelhante, em *Linguagem teológica, plenitude do silêncio*, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez define teologia como uma linguagem que "tenta dizer uma palavra sobre essa realidade misteriosa que nós, os crentes, chamamos Deus. É um *logos* sobre *theos*".²¹¹

Em Paine, a ciência, como o estudo da obra de Deus, seria também uma forma de racionalização do divino, uma vez que se caracteriza por uma sistematização do que nos apresenta a Criação. Com isso, para colocar a questão nos termos de um debate atual, Paine, com o deísmo, concilia ciência e religião, não as apresentando como antagônicas, mas, pelo contrário, como convergentes. Nas palavras de Bob Johnso, “são as estrelas que ensinam à humanidade os enganos das religiões reveladas”.²¹² Não se deve confundir os termos: apesar de existir convergência entre ciência e religião, não há conciliação entre fé e razão, mas uma exclusão da primeira e uma confirmação da segunda como meio único de se chegar a Deus – "o cúmulo no cristianismo é que ele considera antirreligioso precisamente o fato de estudar e contemplar a estrutura do Universo feita por Deus".^{213,214}

²⁰⁸ **The Age of Reason**, p. 487.

²⁰⁹ A obra está na já citada coleção completa dos textos de Paine organizada por Foner, p. 748.

²¹⁰ WEBER, Max. **Ciência e Política Duas Vocações**. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 55.

²¹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. **A Densidade do presente**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 41.

²¹² JOHNSON, Bob. **Deism: A Revolution in Religion, A Revolution in You**, cit., p. 9.

²¹³ VINCENT, Bernard **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 268.

²¹⁴ Cabe aqui fazer uma breve digressão para atestar a importância de Thomas Paine na história das ideias. Pálido Ponto Azul (em inglês *Pale Blue Dot*) é uma famosa fotografia da Terra feita pela sonda Voyager 1. Essa foto acabou inspirando o astrônomo e célebre divulgador científico Carl Sagan a escrever o livro *Pálido Ponto Azul* em 1994. Numa conferência em 11 de Maio de 1996, Sagan falou dos seus pensamentos sobre a histórica fotografia: “já foi dito que astronomia é uma experiência de humildade e criadora de caráter. Não há, talvez, melhor demonstração da tola presunção humana do que esta imagem distante do nosso minúsculo mundo. Para mim, destaca a nossa responsabilidade de sermos mais amáveis uns com os outros, e para preservarmos e protegermos o "pálido ponto azul", o único lar que conhecemos até hoje” (há no youtube uma versão gratuita da

A partir de então, Paine faz uma defesa da ciência frente aos ataques das religiões estabelecidas; é nesse momento que – ao admitir que a natureza existe em si e que tudo que o homem faz é descobrir seus princípios já estabelecidos – Paine, como poder-se-ia esperar, posiciona-se claramente ao lado dos filósofos empiristas ingleses, como Francis Bacon, John Locke e Isaac Newton.

O método de Isaac Newton, do qual Paine era confesso admirador, parece ser determinante. O historiador Gregory Claeys lembrou que "o deísmo do século XVIII é tributário de uma visão de mundo newtoniana segundo a qual o universo é governado por um conjunto de leis mecânicas fixas e identificáveis".²¹⁵ Para Craig Nelson, aliás, o *turning point* do pensamento deísta principia com Newton, o qual "trocou correspondências com Richard Bentley para demonstrar como as teorias da física poderiam provar a existência de Deus. Bentley transformou as cartas de Newton em livros, o mais popular *The Folly and Unreasonableness of Atheism*, inspirador dos clássicos do deísmo, como *Christianity as Old as the Creation*, de Matthew Tindal, e *Letter Concerning Enthusiasm*, de Shaftesbury's".²¹⁶ Diz Cassirer que "Newton não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular, dos simples fatos. É na direção inversa que se move seu pensamento. Os fenômenos são o dado, os princípios, o que é preciso descobrir".²¹⁷

Em Paine – como em Newton – não apenas as ciências da natureza se desenvolvem pela análise, mas a própria religião, iluminada pela observação dos fatos estabelecidos no Universo: "Paine permanece leal ao newtonianismo adquirido em Londres na década de 1750 em contato com Benjamin Martin e James Ferguson. A ciência descobre os princípios e as leis

narrativa do texto na voz de Carl Sagan: <<https://www.youtube.com/watch?v=4PN5JJDh78I>>, acesso em: 9 de julho de 2016). Sagan e Paine convergem em dois pontos: primeiro, numa ética fundamentada na observação da natureza ou do Cosmos, e, segundo, na importância da divulgação da filosofia e da ciência para o grande público. Tal paralelo, importante salientar, não é meramente ocasional. Carl Sagan relata sua admiração pela obra de Thomas Paine no livro *O Mundo Assombrado pelos Demônios – A Ciência Vista como uma Vela no Escuro*: "de vez em quando, num exame retrospectivo, alguém se salienta. Em meu livro, um desses é o revolucionário norte-americano nascido na Inglaterra, Thomas Paine. Ele estava muito à frente de seu tempo. Opôs-se corajosamente à monarquia, à aristocracia, ao racismo, à escravidão, à superstição e ao sexismo, quando tudo isso constituía sabedoria convencional. Foi inabalável em sua crítica à religião convencional" SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios**. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p. 300.

²¹⁵ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 178.

²¹⁶ NELSON, Craig. **Thomas Paine Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**, cit., p. 261.

²¹⁷ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., p. 25.

que governam o universo, e reconhece-as como parte de um projeto divino a partir do qual o universo é concebido”.²¹⁸

Sendo assim, o único pressuposto do newtonianismo é a ordem e a legalidade da realidade empírica, vista como um todo que pode ser estudado matematicamente. A natureza possui uma lógica físico-matemática intrínseca: a tarefa do cientista seria aventurar-se e descobrir os princípios que regem tal perfeição, de forma que “a observação é o *datum*; o princípio, a lei, o *qaestium*”.²¹⁹ A grande façanha da razão humana não está em romper o mundo da experiência e encontrar algo transcendente, mas, pelo contrário, em percorrer o domínio empírico com segurança.

Nessa linha de pensamento, diz Paine: “é uma fraude do cristianismo chamar a ciência de ‘invenção humana’; é apenas a aplicação dela que é humana”.²²⁰ Os princípios a partir dos quais as ciências trabalham (como exemplos, ele usa as leis da física e previsões astronômicas), são racionais, eternos e imutáveis; os homens, incapazes de criarem princípios eternos e imutáveis, apenas descobrem o que a natureza já carrega: “Poderia ser dito que o homem pode desenhar um triângulo e que, portanto, um triângulo é uma invenção humana. Entretanto, o triângulo, quando desenhado, não é outra coisa senão a imagem de um princípio (...). Todas as propriedades de um triângulo existem independentemente da figura”.²²¹ O fato de o homem não poder alterar as propriedades de um triângulo ou de uma alavanca seriam provas de que tais princípios são inalteráveis e exteriores aos seres humanos:

É a estrutura do universo que preenche o conhecimento humano. Tal estrutura é uma exibição eterna de todos os princípios sobre os quais cada parte da ciência matemática é fundada. A filha dessa ciência é a mecânica; e a mecânica não é mais que os princípios da ciência aplicados. O homem que cria um moinho utiliza dos mesmos princípios científicos a partir do qual o universo foi criado, numa humilde imitação de Deus.²²²

A partir da imitação da natureza surgiram, assim, as ciências, as artes e até mesmo a moral; a criação da natureza por Deus é um ato pedagógico, absolutamente substitutivo da Bíblia, a partir do qual o Criador deixou sua mensagem completa para suas criaturas:

O professor Todo-Poderoso, exibindo os princípios da ciência na estrutura do universo, convidou os homens ao estudo e imitação. É como se ele tivesse

²¹⁸ PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 100.

²¹⁹ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., p. 26.

²²⁰ **The Age of Reason**, p. 487.

²²¹ Ibid., p. 489.

²²² Ibid., p. 490.

dito aos habitantes desse globo, que chamamos de nosso: 'eu fiz a terra para o homem habitar, e eu tornei o céu estrelado visível, para ensiná-los ciência e artes. Ele pode agora fornecer conforto para todos. APRENDA, COM MINHA GENEROSIDADE, A SER GENTIL COM O PRÓXIMO (...). É apenas contemplando o que ele chama os céus estrelados, como o livro e a escola de ciências, que o homem descobre sua utilidade (...). Quando o homem contempla o esta luz que ele vê um motivo adicional para dizer que nada foi feito em vão; em vão seria essa visão dos seus se nada ela ensinou ao homem.²²³

A obrigação moral do homem, assim, consiste em *imitar* a bondade moral e beneficência de Deus democraticamente manifestada na Criação para todas as suas criaturas; a estrutura do universo ensinaria aos homens valores morais como generosidade, bondade e beneficência.²²⁴ Entre essas criaturas, aliás, Paine pensa também nos outros animais, tornando-se assim um de seus primeiros defensores: "fazer diariamente a bondade de Deus a todos os homens, e é um exemplo que chama todos os homens a praticar o mesmo uns com os outros; e, conseqüentemente, que cada coisa persecutória e vingativa entre os homens e cada atitude cruel aos animais, é uma violação do dever moral".²²⁵

2. D. EDUCAÇÃO, CIÊNCIA, CRISTIANISMO E DEÍSMO

Nos capítulos seguintes, Paine associa o cristianismo ao atraso das ciências e da educação, e pensa a derrocada da fé dogmática como consequência natural e inevitável do avanço do conhecimento científico. Paine professa uma sentença provocativa:

Assim como o sistema de fé cristã fez uma revolução na Teologia, também fez uma revolução na forma de aprendizagem. Aquilo que agora é chamado de ensino, não o era originalmente. O ensino não consiste no conhecimento de línguas, mas no conhecimento daquilo que a linguagem nomeia.²²⁶

Há uma crítica, portanto, ao fato de que os estudos se concentram excessivamente no ensino da língua, prejudicando as ciências propriamente ditas. Embora em determinados

²²³ **The Age of Reason**, p. 490.

²²⁴ Segundo Philp, esse é um dos pontos fracos da análise de Paine, já que não ficam claros quais princípios morais – além dos altamente genéricos acima apresentados - podem ser deduzidos da bondade de Deus. Tais princípios, assim só apareceriam sob as genéricas denominações de generosidade ou igualdade. PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 112.

²²⁵ **The Age of Reason**, p. 490.

²²⁶ *Ibid.*, p. 491.

momentos tal ensino tenha sido necessário, com o avanço das ciências e das traduções, ele tornou-se obsoleto:

(...) quase todo o conhecimento científico que hoje existe chegou até nós dos gregos ou das pessoas que falavam a língua grega. Foi necessário, portanto, para os povos de outras nações, que alguns entre eles deveriam aprender a língua grega (...). Assim, o estudo da língua grega (e da mesma forma o latim) não era outro senão o trabalho penoso de um linguista e ela não tinha outro objetivo se não o de ser empregada para obter os conhecimentos que os gregos possuíam (...). Como agora não há nada de novo para ser aprendido com as línguas mortas, tendo todos os livros úteis já traduzidos, as línguas tornam-se inúteis e o tempo gasto no ensino e no aprendizado delas é desperdiçado.²²⁷

Assim, Paine advoga pelo estudo e leitura nas "línguas vivas" como forma de tornar o ensino mais coerente com a ciência de sua época e com a sociedade vindoura. Com forte ironia, ele debocha dos professores que se portam como autoridades por deterem o conhecimento do latim e do grego:

(...) a dificuldade de aprendizagem das línguas mortas não surge a partir de qualquer hermetismo superior das línguas em si, mas no fato de não ser utilizada e a pronúncia estar inteiramente perdida. (...) O melhor linguista grego que agora existe não entende grego tão bem como um lavrador grego da antiguidade fazia ou uma leiteira grega. O mesmo vale para o latim, em comparação com um lavrador ou uma leiteira dos romanos, no que diz respeito à pronúncia e idioma, cujas vacas daquela época tinham mais contato que qualquer um de nós.²²⁸

Após a defesa dessa reforma no campo da educação, Paine se interroga: por que a Igreja defendeu o estudo das línguas em detrimento do estudo das ciências? A justificativa apresentada pela Igreja é que as línguas são "ensinadas em um momento em que a criança não é capaz de exercer qualquer outra faculdade mental além da memória".²²⁹ Paine, entretanto, rejeita tal ideia e vê, na criança, uma "disposição natural para o conhecimento científico".²³⁰ Numa formulação bastante impressionante, o filósofo enxerga nas brincadeiras formas embrionárias de atividades científicas; e enxerga, na escola, o lugar onde tais disposições para a ciência são assassinadas:

Uma das primeiras e favoritas diversões de uma criança, antes mesmo de começar a brincar, é aquela de começar a imitar trabalhos adultos. Construir

²²⁷ **The Age of Reason**, pp. 491-492.

²²⁸ Ibid., p. 492.

²²⁹ Ibid., p. 492.

²³⁰ Ibid., p. 492.

empilhados de cartas ou varas; navegar o pequeno oceano de uma bacia de água com um barco de papel; barrar um fluxo com uma calha ou inventar algo que ela chama de moinho. Interessa-se pelos destinos de seus trabalhos com um cuidado que se assemelha ao carinho. Ela depois vai para a escola, onde seu gênio é morto pelo estudo estéril de uma língua morta e o filósofo é perdido no linguista.²³¹

Mas qual seria o verdadeiro motivo para a Igreja ter subordinado as crianças ao enfadonho estudo de línguas em vez do estudo das ciências? Naturalmente, o fato de que as irracionais ideias religiosas – “a estranha história de Eva; a serpente e a maçã; (...) e o sistema cristão de aritmética em que três são um e um são três, em que são incompatíveis”²³² — seriam combatidas com o “conhecimento, continuamente progressivo, que o homem ganharia com a ajuda da ciência”.²³³ O ensino das línguas religiosas, portanto, era uma forma da Igreja manifestar seu poder sobre as consciências e mantê-las dóceis: “eles não só expulsaram o estudo das Ciências para fora das escolas cristãs, como também perseguiram estudiosos; e é somente nos dois últimos séculos que esses estudos têm sido revividos”.²³⁴

Nesse sentido, “a Idade das Trevas começou com o cristianismo”.²³⁵ Paine, remetendo ao Renascimento diz que, desde o século XVI, há uma reverência à Antiguidade. A Reforma Religiosa, “ainda que não fosse essa a intenção de Lutero”, foi o evento que mais contribuiu para que “as ciências comessem a reviver e que a liberdade, sua parceira natural, comesse a aparecer”.²³⁶ Este foi o único bem feito por Lutero, visto que a “mitologia continuou a mesma e inúmeros papas nacionais sucederam o Papa da Cristandade”.²³⁷ Subsiste aqui uma visão do protestantismo – hoje corroborada por diversos historiadores – como um elemento de transição na história intelectual entre o pensamento medieval e a crítica iluminista. A visão de reacionários, como Joseph de Maistre, que colocavam a Reforma Protestante como causa primeira da Revolução Francesa, não era, portanto, um lugar comum apenas entre os inimigos da revolução.

O autor, então, trata dos pensamentos que teve em sua infância. Segundo ele, tais pensamentos “ocorreram em alguma medida para a maioria das pessoas”.²³⁸ Paine lembra que seu pai era *quaker*, o que lhe garantiu “uma excelente educação moral e um estoque

²³¹ **The Age of Reason**, p. 492.

²³² *Ibid.*, p. 493.

²³³ *Ibid.*, p. 493.

²³⁴ *Ibid.*, p. 494.

²³⁵ *Ibid.*, p. 494.

²³⁶ *Ibid.*, p. 496.

²³⁷ *Ibid.*, p. 496.

²³⁸ *Ibid.*, p. 496.

considerável de ensinamentos úteis".²³⁹ Embora tenha frequentado a escola, afirma que não estudou latim, graças à objeção que fazem os *quakers* sobre os conteúdos de grande parte dos livros publicados em latim. Paine lembra, em seguida, sua inclinação para as ciências: "assim que pude comprei um par de globos, assisti às palestras filosóficas de Martin e Ferguson e me familiarizei com o Dr. Bevis".²⁴⁰

Paine não se preocupou com a política no início da vida: "quando eu virei meus pensamentos para assuntos de governo, eu tive de formular, sozinho, um sistema que concordasse com os princípios morais e filosóficos em que eu fui educado".²⁴¹ Desta maneira, a Revolução Norte-Americana, teria sido o palco de sua primeira obra publicada *Common Sense*, "sem a qual eu acredito que nunca seria conhecido no mundo como autor".²⁴²

Em seguida, Paine fala brevemente sobre a teoria das ideias com as quais compactua e continua a tratar do papel da educação. Assim ele fala em duas classes distintas de ideias: "há duas classes distintas do que é chamado Pensamento: aquele que nós produzimos de forma introspectiva por reflexão e pensamento, e aqueles que são introduzidos na mente de maneira espontânea". E diz Paine: "Eu sempre tomo por regra tratar aqueles visitantes voluntários com civilidade, tomando cuidado de examinar, tão bem quanto eu possa, se valem a pena".²⁴³ Em seguida, compara as ideias "espontâneas", que devem ser submetidas ao exame, com o aprendizado escolar, ambos tão somente um ponto de partida: "o aprendizado que qualquer pessoa ganha na educação escolar, que só serve como um *pequeno capital* para depois colocá-lo no caminho do aprendizado autodidata. Toda pessoa que aprende é, em última instância, seu próprio professor".²⁴⁴

Paine relembrou tal teoria das ideias para discutir, em seguida, sua relação com o cristianismo desde criança. O cristianismo, assim, foi uma ideia exteriormente forjada que, desde a infância, Paine submeteu a alguma forma de reflexão, mesmo que de forma rudimentar:

Lembro bem quando, por volta dos sete ou oito anos de idade, escutei um sermão lido por um conhecido meu, que era um grande devoto da Igreja, sobre a chamada redenção pela morte do filho de Deus. Depois que o sermão foi finalizado, eu fui para o jardim e, enquanto eu ia descendo os degraus causava-me nojo lembrar o que ouvira e pensei comigo o que estavam

²³⁹ **The Age of Reason**, p. 496.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 496.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 496. Aqui, evidentemente, ele não fala toda a verdade, tendo em vista que Paine frequentou vários círculos nos quais se discutia filosofia (assim, como se sabe, ele conheceu Benjamin Franklin).

²⁴² *Ibid.*, p. 496.

²⁴³ *Ibid.*, p. 497.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 497.

fazendo divulgando o Todo-Poderoso como um homem apaixonado que matou seu filho, quando ele não poderia vingar-se de outra maneira, e como eu tinha certeza de que um homem que fez tal coisa seria enforcado, eu não conseguia enxergar a finalidade daqueles sermões. Este não foi um daqueles tipos de pensamento que tinham qualquer coisa de frivolidade infantil; foi para mim, uma reflexão séria, acrescida da ideia de que Deus é bom demais para fazer semelhante ato e também poderoso demais para estar sob a necessidade de fazê-lo.²⁴⁵

Paine, aqui, busca mostrar como a mitologia cristã viola qualquer bom senso, de maneira que, se julgada a partir do tribunal da razão e dos valores constituídos pelo direito natural, mostra-se absurda. Mais do que isso, ele mostra que a pureza do espírito de uma criança entra em choque com a brutalidade dessa história: "acredito que qualquer sistema de religião que choque a mente de uma criança não pode ser um sistema verdadeiro".^{246,247} Dessa forma, "a história cristã de Deus Pai, colocando seu filho para a morte ou contratando pessoas para fazê-lo não pode ser dita por um pai a um filho".²⁴⁸

A religião *quaker*, para o autor, é aquela que, em sua moral, mais se aproxima do verdadeiro deísmo, embora tenham deixado as ciências para fora de seu sistema: "embora eu reverencie sua filantropia, não posso deixar de achar risível o conceito de que, se fosse consultada a opinião de um *quaker*, quão morna, cinza e silenciosa a Criação seria! Nenhuma flor abriria suas pétalas e a nenhum pássaro seria permitido cantar".²⁴⁹ Nessa passagem, Paine provavelmente responde aos jacobinos que, no momento em que *The Age of Reason* era redigido, acusavam-no de *quaker*. Marat, como já foi anteriormente apontado, dizia que tal religião obstruía a mente de Paine e, assim, impossibilitava o pensador inglês de ter uma opinião racional acerca da necessidade da morte do rei.

Passado esse ponto, Paine volta a tratar da ciência, e de que como seu estudo tornou anacrônicas as teses religiosas. O argumento de Paine reside no fato de que, quando a mitologia cristã foi forjada, o homem não tinha em mente dimensões da extensão da terra e do universo; fazia sentido, nesse período, uma história centrada no ser humano e na terra, tal qual as histórias de Moisés, Adão e Eva e um filho de Deus nascido no Império Romano.

²⁴⁵ *The Age of Reason*, p. 498.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 498.

²⁴⁷ Nietzsche, em *O Anticristo*, diz algo semelhante, lembrando uma famosa fala de Jesus: "'E qualquer um que escandalizar um destes pequeninos que creem em mim, melhor lhe fora que lhe pusessem ao pescoço uma mó de moinho, e que fosse lançado ao mar (Marcos 9:32)' – Quão evangélicas palavras!" Em outro momento do livro, o filósofo retoma essa ideia: "como pode alguém colocar nas mãos de crianças e de mulheres um livro que contém palavras vis como estas: 'para evitar a fornicação, que cada homem tenha sua própria esposa, e cada mulher tenha o seu próprio marido'". NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*, cit., pp. 48 e 99.

²⁴⁸ *The Age of Reason*, p. 498.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 498.

As descobertas sobre o Universo dimensionaram a pequenez da terra – pensar num Deus que, não obstante o tamanho incomensurável de suas obras, posicionou o homem no centro da Criação, entra em contradição com as novas evidências científicas: "crer que Deus criou uma pluralidade de mundos ao menos tão numerosos quanto às estrelas, torna o sistema cristão tão pequeno e ridículo que sua teologia desfaz-se na mente como penas no ar".²⁵⁰ Acreditar na pluralidade de mundos e na vida no espaço, diz Paine, é mais concernente ao bom senso, seja pela imensidão do espaço, seja pelo fato de nossa terra estar cheia de vida:

Se fizermos um levantamento de nosso próprio mundo, ou, melhor dizendo, daquilo que o Criador nos deu o uso como nossa porção dentro da imensidão do sistema de Criação, nós encontramos cada parte dele - terra, água e o ar que nos rodeia - preenchidos e cheios de vida (...). Cada árvore, cada planta, cada folha não servem apenas como uma habitação, mas como um mundo para inúmeras raças (...). Se então, nenhuma parte da nossa terra permanece desocupada, por que supor que a imensidão do espaço é um deserto vazio?²⁵¹

A partir do que se viu, cabe aqui a seguinte indagação: como, em suma, a educação aparece no texto de Paine? Pode-se pontuar que, da educação, como da religião, da política e da sociedade, Paine buscava retirar todos os traços de autoritarismo e, assim, favorecer o desenvolvimento do indivíduo. Para o autor, a educação é um instrumento de controle exercido pelo Estado e pela Igreja para manter as consciências no estado de ignorância. A educação pertencente à *Era das Revoluções* deve estar em sintonia com o progresso das sociedades humanas, daí a sua crítica ao ensino de línguas mortas. É notório, nesse sentido, como ele compara o desenvolvimento intelectual com o desenvolvimento empresarial, afirmando que a escola deve fornecer ao estudante um *small capital* para ele desenvolver-se sozinho. É no indivíduo e no favorecimento de seu crescimento intelectual e autonomia perante as instituições que se centra a ideia de educação em Paine.

A esse respeito, Adriana Mattar Maamari distingue dois grandes modelos de educação no século XVIII: o espartano, ligado a Rousseau (difundido, na Revolução Francesa, pelo montanhês Lepeletier de Saint-Fargeau), e o republicano-liberal, ligado à Condorcet.

Por um lado, teria-se o ideal espartano, ligado a Rousseau, baseado em Licurgo, Plutarco e Platão. Assim se resume o ideal espartano de educação:

Predomínio da vida pública sobre a privada; estruturação estatal dos sexos e das camadas sociais; as tendas de campanha e a organização guerreira; as

²⁵⁰ **The Age of Reason**, p. 499.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 499.

refeições coletivas; enfim, a autoridade rigorosa do Estado espartano e a vida de sua população, segundo as normas obrigatórias da comunidade, elevava-se como ideal e se propunha como alternativa ao individualismo que se constituiu".²⁵²

A forte coesão social e o pouco apreço pela individualidade seriam os dois ideais centrais nessa concepção de educação. Na Revolução Francesa, tal ideal se traduz em tirar “as crianças de seu meio familiar, inculcando-lhes (pela vida em comum, pelas festas, etc) sentimentos ‘patrióticos’ e igualitários”.²⁵³

Por outro lado, em *The Age of Reason*, encontra-se o ideal de instrução pública de uma república esclarecida. Nesse sentido, segundo Maamari,

Para Paine, um homem deve ter suas próprias opiniões, e não as alheias, sob a pena de tornar-se um escravo de seus mestres. São amarras difíceis de romper que ele, por vezes, não sente (...). O homem, recebendo as ideias religiosas desde a infância, raramente tem a ideia de examiná-las. Instituídas na esfera pública são mais perigosas, pois serão impostas como necessárias. Havendo hegemonia de alguma religião, as consequências são as piores, pois as ideias e prejuízos religiosos são vistos como universais pelos homens e, portanto, cada vez mais difíceis de serem quebrados.²⁵⁴

Paine, assim, estaria mais próximo do modelo condorcetiano, que prevê uma instrução pública que garanta condições para que o homem possa se esclarecer sozinho, privilegiando a liberdade à igualdade, em detrimento de um modelo rousseauísta, que enfatizaria a igualdade instituída pelo poder público em prejuízo da liberdade de consciência.

2. E. MISTÉRIO, MILAGRE E PROFECIA

Nos três capítulos finais da obra, o autor passa a falar sobre “os três meios principais que têm sido empregados em todas as épocas, e talvez em todos os países, para o controle sobre a humanidade. Os três meios são o mistério, o milagre e a profecia. Os dois primeiros são incompatíveis com a religião verdadeira, e o terceiro deve estar sempre sob suspeita”.²⁵⁵

²⁵² MAAMARI, Adriana Mattar. **A República e a Democracia em Thomas Paine**, cit., p. 131.

²⁵³ RAUNAUD, Philippe. Democracia. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 672.

²⁵⁴ MAAMARI, Adriana Mattar, op. cit., p. 132.

²⁵⁵ **The Age of Reason**, p. 505.

Paine principia dizendo que a rejeição daquilo que a Criação oferece aos nossos sentidos é responsável pela criação de sistemas “selvagens e lunáticos de fé e religião. Existem muitos sistemas religiosos que, longe de serem moralmente maus, são, em muitos aspectos, bons; mas só pode existir um que é verdadeiro; e ele necessariamente deve em todos os aspectos estar de acordo com toda a Palavra de Deus manifesta em Suas obras”.²⁵⁶ Para Paine, sendo a “religião um ramo da ciência, consequentemente, só pode existir uma única verdadeira”.²⁵⁷

Para Paine, se a religião verdadeira deve estar em conformidade com a razão, a ideia de mistério, associada a algo inexplicável ou a algo que envolve a verdade completa e impede sua revelação, seria o oposto de sua visão sobre a religiosidade. A vida monástica, na mesma linha de raciocínio, seria uma negação da religião verdadeira:

A palavra mistério não pode ser aplicada à verdade moral, mais do que a obscuridade pode ser aplicada à luz (...). O mistério é o antagonista da verdade. É uma névoa de invenção humana que obscurece e distorce a verdade. A verdade nunca envolve a si mesma em mistério e o mistério em que pode envolvê-la em algum momento é trabalho de seu antagonista e nunca de si mesma. (...). A única forma de servir a Deus é contribuir para a felicidade da Criação. Isso não pode ser feito através de uma aposentadoria da sociedade e do mundo, passando uma vida reclusa em devoção egoísta.²⁵⁸

Alguns teólogos cristãos utilizam o conceito de mistério para lembrar a existência de aspectos da vida que “transbordam os limites razão”²⁵⁹; mesmo o filósofo ateu Marcel Conche refere-se ao *mysterium* de maneira secularizada, como o numinoso, o “completamente outro, a saber, uma realidade incomensurável com relação ao que entendemos habitualmente por real e que desconcerta a razão”.²⁶⁰ Paine, em contrapartida, mostra uma razão cujos limites representam tudo aquilo que ainda não foi descoberto, e não o que é inacessível. Não faz sentido, da mesma forma, uma religião confinada a especialistas e estudiosos, como se o acesso a Deus pudesse ser restrito: “Religião, considerada como um dever apresenta-se a cada alma vivente da mesma forma, e, portanto, deve estar no nível do entendimento e

²⁵⁶ **The Age of Reason**, p. 504.

²⁵⁷ PHILIP, Mark. **Paine**, cit., p. 101.

²⁵⁸ **The Age of Reason**, p. 505.

²⁵⁹ "Para a Bíblia, Deus é um mistério na medida em que é um amor que a tudo envolve, alguém que se faz presente na história e no coração de cada um por meio de um impulso vital e libertador. É o mistério do tu, segundo a expressão de Marcel, que só podemos reconhecer e invocar". GUTIÉRREZ, Gustavo. **A Densidade do presente**, cit., p. 41.

²⁶⁰ CONCHE, Marcel. **O sentido da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 57.

compreensão de todos”.²⁶¹ A ideia de mistério serviria como “uma barreira contra todas as perguntas, questionamentos e especulações”²⁶², uma forma do fanatismo se esquivar à razão.

Quanto ao "milagre", diz Paine que, assim "como o mistério respondeu a todos os propósitos gerais, o auxiliar que o seguiu foi o milagre. O primeiro serve para confundir a mente, o último para confundir os sentidos".²⁶³ Tendo em vista que o universo é regido por leis, "um milagre é algo contrário à operação e efeito dessas leis".²⁶⁴

Paine apresenta, então, quatro argumentos para provar a inconsistência dos chamados "milagres", os quais, de "realidade *improvável* e existência *desnecessária*"²⁶⁵, não teriam lugar no ordenamento racional da Criação. Em primeiro lugar, a própria problemática do avanço da ciência e do conhecimento dificulta os chamados "milagres", porquanto coisas antes vistas como miraculosas foram depois explicadas como, talvez, a ascensão de um balão no ar, a reanimação de pessoas afogadas aparentemente mortas ou a eletricidade. Assim, surge o primeiro problema: “menos que tenhamos conhecimento de toda a extensão dessas leis não seremos capazes de julgar se qualquer coisa, aparentemente maravilhosa ou milagrosa, é inerente, sobrepuja ou contraria a natureza”.²⁶⁶ Portanto, "como não sabemos até que lugar a natureza ou a arte podem ir, não existe um critério para determinar o que um milagre é; e a humanidade, ao dar crédito às aparências, sob a ideia de serem milagres, está se submetendo continuamente ao que lhes é imposto".²⁶⁷ A extensão da razão ainda nos é desconhecida.

Em segundo lugar, a ideia de milagre seria uma forma débil de alimentar a fé dos homens, uma vez que depositaria sob as pessoas nele envolvidas a suspeita de serem mentirosas: “acreditarmos que um milagre é algo completamente avesso ao curso do que se denomina natureza (...) é mais provável que a natureza abandone seu curso ou que um homem conte uma mentira?”²⁶⁸ Como observa Hitchens, não obstante não existirem evidências de que Paine tenha lido David Hume, é surpreendente a semelhança do pensamento de Paine com essa passagem sobre o mesmo tema em *Investigações sobre o entendimento humano*, publicado em 1748: "nenhum testemunho é suficiente para comprovar um milagre, a menos que sua falsidade seja mais miraculosa que o fato que se esforça por comprovar”.²⁶⁹

²⁶¹ *The Age of Reason*, p. 505.

²⁶² *Ibid.*, p. 505.

²⁶³ *Ibid.*, p. 507.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 507.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 508.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 508.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 508.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 508.

²⁶⁹ HITCHENS, Christopher. *Os Direitos do Homem de Thomas Paine*, cit., p. 136.

Em terceiro lugar, a necessidade de "milagres" seria uma prova da fraqueza e inconsistência de uma doutrina religiosa, que precisaria de tais operações fabulosas para angariar fiéis. Daí Paine dizer que crer em milagres é "rebaixar o Todo-Poderoso ao posto de um *showman*, que faz truques para divertir e fazer as pessoas olhá-lo com admiração".²⁷⁰ A necessidade de um "milagre" seria a admissão de que, para os homens, é mais difícil seguir um princípio moral evidentemente sem milagres do que acreditar num estímulo sensorial.

Em quarto lugar, os milagres requisitam "a transferência de fé de Deus para a fé no relato de um milagre feito por outro homem".²⁷¹ Afinal, sendo o universo e suas leis cientificamente conhecidas obras de Deus, seria contrária a qualquer bom senso a ideia de um Criador que viola as leis estabelecidas por ele próprio.

Um dos maiores precursores da ideia de uma religião natural, o filósofo Baruch Spinoza, sustenta uma ideia semelhante, afirmando que acreditar em milagres é negar Deus, uma vez que a ordem natural, regida por leis naturais, é a verdade e a essência de Deus, e o que age contra ela age contra a sabedoria e a perfeição de quem as estabeleceu:

As leis univerais da natureza são simples decretos divinos decorrentes da necessidade e da perfeição da natureza divina. Portanto, se alguma coisa ocorresse na natureza em contradição com suas leis universais, isso também estaria em contradição com o decreto, com o entendimento e com a natureza de Deus; ou se admitirmos que Deus age contrariamente às leis da natureza, seremos obrigados a admitir também que ele age contra sua própria natureza, e nada pode ser mais absurdo.²⁷²

Paine passa, então, para a análise do último conceito discutido em seu livro, que é a ideia de "profecia": "como mistério e milagre tomaram conta do passado e do presente, as profecias assumiram o comando do futuro e cercaram os tempos da fé. Não foi suficiente saber o que foi feito, mas o que seria cumprido. O suposto profeta foi o suposto historiador dos tempos vindouros".²⁷³

Paine, então, apresenta três argumentos contra a ideia de profecia. Em primeiro lugar, em momentos anteriores do texto, viu-se que a palavra "profeta" mudou de significado ao longo dos tempos de forma que interpretações da Bíblia facilmente incorrem em anacronismo;

Em segundo lugar, Paine reutiliza o mesmo argumento utilizado para os "milagres" e para a "revelação", qual seja, se Deus comunicou uma profecia a um homem, a atitude mais natural seria não darmos crédito a ele, já que há mais homens mentirosos do que profetas.

²⁷⁰ **The Age of Reason**, p. 509.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 510.

²⁷² SPINOZA, Baruch. Apud CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., pp. 248-254.

²⁷³ **The Age of Reason**, p. 511.

Em terceiro lugar, a forma com que as profecias são relatadas é incompatível com a perfeição e a bondade de Deus. Tendo em vista a forma metafórica de tais profecias, sujeitas a erros e múltiplas interpretações, "é uma concepção muito irreverente de o Todo-Poderoso supor que ele brincaria dessa forma com a humanidade".²⁷⁴ Deus, criador do universo, não precisaria recorrer a artifícios e metáforas para tratar do ser humano. Em contrapartida, para homens que vislumbassem a manipulação da humanidade, o caráter metafórico das profecias (e a possível manipulação de sua interpretação) seria bastante interessante.

Assim, após rejeitar as noções de mistério, milagre e profecia, Paine encerra sua exposição e anuncia a continuação de *The Age of Reason, Being an Investigation of True and Fabulous Theology* em mais dois volumes. Cabe aqui reproduzir a frase com a qual o autor termina a obra: "o deísmo poderia ser a religião de Adão, se ele não fosse apenas um ser imaginário; não obstante, deve ser permitido a todos os homens, que sigam — como é de seu direito — a religião e o culto que preferirem".²⁷⁵

2. F. THE AGE OF REASON E A DEMOCRACIA

Considerando tudo que foi escrito até aqui, aquilo que parece ser o elemento mais crucial do deísmo proposto por Paine é seu caráter democrático. Em outras palavras, Deus só é admitido no pensamento religioso de Paine se sua prática e princípios estiverem em harmonia com a democracia. É no que consiste essa democracia "no plano religioso"? Consiste na absoluta igualdade de todos os seres na criação. Essa igualdade é traduzida, por assim dizer, na equidistância de todas as criaturas existentes na em relação ao Criador.

Nesse sentido, é contrário aos princípios da religião democrática qualquer ideia exclusivista de Deus, que marginalize, por exemplo, os analfabetos, os povos que não tiveram contato com as Revelações, os animais e os escravos. Paine mostra que a exclusão desses grupos, explicitamente ou não, pelas religiões reveladas é evidência de sua falsidade e incompatibilidade com um Deus bom e universal. Nota-se que esta noção do divino está absolutamente ligada à Era das Revoluções, pois, em outros contextos, os teólogos não tiveram grandes dificuldades em excluir alguns desses grupos da salvação — não haveria

²⁷⁴ *The Age of Reason*, p. 511.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 508.

problema, em outras conjunturas, de excluir islâmicos ou escravos da possibilidade de entrar no reino dos céus. Pode-se, então, concluir que, para Paine, o deísmo é a face religiosa da democracia.

A interpretação que Paine aqui faz das relações entre Revolução Francesa, cristianismo e democracia, cabe notar, é nesse momento oposta à de Tocqueville, para quem o iluminismo concentrou-se na Igreja como instituição, e não como doutrina. Para Tocqueville, a religião cristã é fundamental à manutenção da estabilidade, *especialmente* numa democracia: “nada no cristianismo, nem no catolicismo, é absolutamente contrário ao espírito dessas sociedades [democráticas], e várias coisas lhes são muito favoráveis”²⁷⁶; “o respeito à religião é, a seu ver [do norte-americano], a maior garantia da estabilidade do Estado e da segurança dos particulares”.²⁷⁷ Em contrapartida, o que motiva Paine a defender o deísmo face ao cristianismo é a demanda por igualdade, impulso fundamental das sociedades democráticas, como o próprio Tocqueville bem mostrou.

O pensamento de Paine também é distinto de Voltaire, o qual, embora deísta como Paine, acreditava numa separação entre a religião racional dos ilustrados e a religião supersticiosa das massas, como expresso no verbete *Ateísmo* de seu *Dicionário Filosófico*: para ele, sem religião as classes mais baixas não seriam nada além de “uma horda de bandidos como nossos ladrões”; eles iriam “passar suas miseráveis vidas em tavernas com mulheres decaídas”; a cada dia recomençaria “esse abominável círculo de brutalidades”.²⁷⁸

O pensamento religioso de Paine, assim, é parte integrante da totalidade de sua obra, engajada na construção de um mundo livre e igual. Será visto, nos próximos capítulos deste trabalho, como o pensamento de Paine torna-se mais democrático no curso da Revolução Francesa; a religião, assim, não pode ser excluída desse movimento.²⁷⁹ A respeito dessa ligação entre política e religião na obra de Paine, diz Claeys:

Paine claramente procurou criar uma religião civil e os princípios teológicos de *The Age of Reason* certamente correspondem em algum grau aos ideais

²⁷⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 10.

²⁷⁷ Ibid., p. 170.

²⁷⁸ HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade**: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano, cit., p. 199.

²⁷⁹ Sobre tais ligações na história do pensamento, diz Peter Gay: “O teórico político que subtrai os escritos políticos de seu contexto em meio ao pensamento integral do autor mutilará seu sentido. Não é acidental que os maiores teóricos políticos tenham raramente sido apenas isto; eles foram primeiramente pensadores cujo interesse no homem e no universo incluía a relação do homem com o Estado. Quando Aristóteles descreve sua Política como uma continuação de sua Ética, quando Hobbes acredita ser essencial dedicar dezesseis capítulos do Leviatã ao Homem antes que prossiga para a Comunidade, encontramos indícios que o leitor deve respeitar e o intérprete deve levar a sério”. Texto retirado da introdução de CASSIRER, Ernst. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Editora UNESP, 1997, p. 34.

democráticos previstos em *Rights of Man*. Sua concepção a respeito dos estabelecimento de uma república internacional estava profundamente ligada à sua noção de fraternidade cristã universal, agora sob a forma de uma irmandade deísta. Para Paine a destruição da revelação não implica diminuir o amor ao próximo, mas uma reformulação das formas de obrigação. Respeito e caridade mútua agora foram inscritos no sistema do universo.²⁸⁰

Na mesma linha, disse Mark Philp:

É o fato de a Criação de Deus ser oferecida em igualdade para os homens que fundamenta reivindicações de direitos naturais. Além disso, por raciocínio indutivo a respeito das intenções de Deus para a sua Criação, podemos derivar uma lista dos direitos que devem ser reconhecidos e defendidos para cada indivíduo.²⁸¹

Pode-se, por isso, dar razão ao Reverendo G. Bennet, ministro escocês, que assim criticou *The Age of Reason*: “o mal decorrente da publicação de um livro tão pernicioso é infinitamente maior do que o que poderia ser causado pela defesa do sufrágio ilimitado”.²⁸²

2. G. A RESPOSTA DE RICHARD WATSON

A mais famosa resposta contra *The Age of Reason* foi a de Richard Watson, bispo de Llandaff, intitulada *Apologia da Bíblia* e publicada em Londres em 1796. Importante notar, o livro foi escrito em linguagem popular, visando atingir os leitores de Paine.

Watson utiliza dois argumentos para derrubar o texto de Paine. Primeiramente, “que a consciência individual não pode ser utilizada como autoridade, pois ganhou forma e conteúdo a partir da educação e experiência social”.²⁸³ Nesse sentido, Paine substituiria a autoridade da Bíblia por outra, ainda mais duvidosa, a da consciência individual. Como não é incomum, o autor apela para a incapacidade da razão em resolver todos os problemas.

Em segundo lugar, Watson também acusava o deísmo de escamotear o problema do mal, pois, dizia Watson, o mal existe na natureza tanto como na história, “e sobre isso a

²⁸⁰ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine**: Social and political thought, cit., p. 184.

²⁸¹ PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 111.

²⁸² CLAEYS, Gregory, op. cit., p. 185.

²⁸³ PHILP, Mark, op. cit., p. 106.

religião dita natural não diz uma palavra”.²⁸⁴ De fato, a questão da teodiceia fica absolutamente escanteada na obra de Paine.

No fim do livro, o bispo conclama seus fiéis a aceitarem a sacralidade da Bíblia e a autoridade da Igreja. Como bem colocou Philp, a fragilidade do argumento de Watson consiste em “apelar para a fraqueza da razão para reivindicar a validade de determinadas crenças”²⁸⁵ – afinal, o argumento segundo o qual a razão não seria absolutamente confiável pode ser utilizado, da mesma maneira, contra a fé.

Entretanto, Watson cedeu tanto aos argumentos de Paine que ele foi acusado de "heterodoxo". Por exemplo, "quando ele diz que a inautenticidade de algumas frases da Bíblia não significa que o Livro inteiro é falso, ele não concede um argumento racional para dizer quais são as passagens autênticas e inautênticas da Bíblia".²⁸⁶ Watson admitiu que algumas partes do Pentateuco não foram escritas por Moisés e alguns salmos não foram compostos por David. Watson, um homem da Igreja, assume, por isso, que a crença na Bíblia não pode ser incondicional. E pior: "Watson deu grande visibilidade às ideias de Paine, muito citadas em seu texto".²⁸⁷ "Devido a tais concessões, ele [Watson] incorreu na hostilidade de Jorge III e perdeu todas as chances de ser traduzido para um público mais extenso".²⁸⁸

2. H. *THE AGE OF REASON* E O ATEÍSMO

Nesse ínterim, cabe outra questão, que perpassou a obra de Paine, mas ainda não foi esclarecida: por que o ateísmo não poderia ser também compatível com a democracia? É preciso pontuar que, apesar de Paine não deixar claro em seus textos o porquê de sua repulsa ao ateísmo, é opinião corrente entre a intelectualidade ilustrada da época que a crença em Deus é necessária como sustentáculo da comunidade política. Em carta de 1803, endereçada a Samuel Adams, Paine afirma categoricamente: “eu coloquei em perigo minha própria vida, em primeiro lugar, opondo-me na Convenção à execução do Rei (...) e me coloquei em perigo uma segunda vez, opondo-me ao ateísmo!”²⁸⁹

²⁸⁴ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 269.

²⁸⁵ PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 106.

²⁸⁶ Ibid., p. 107.

²⁸⁷ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 187.

²⁸⁸ RUSSEL, Bertrand. **Por que não sou Cristão?**, cit., p. 99.

²⁸⁹ **Correspondence Between Thomas Paine and Samuel Adams Regarding Religion and Deism**, pp. 1434-1438.

A posição do ateísmo como inimigo da ordem social é antiga. Thomas More, em *Utopia*, afirmara:

Foi por isso que Utopus deixou a cada um inteira liberdade de consciência e de fé. Não obstante, castigou severamente, em nome da moral, o homem que degrada a dignidade de sua natureza a ponto de pensar que a alma morre com o corpo ou que o mundo marcha ao léu sem que exista alguma providência. Os utopianos creem, pois, numa vida futura, onde castigos são preparados para os crimes e recompensas para as virtudes.²⁹⁰

Em Thomas More, todos os atos humanos precisam de um juízo extraterreno para que, assim, a justiça possa imperar plenamente. Coube a Locke, em sua *Carta sobre a Tolerância* (1685-1686)²⁹¹, ter estabelecido uma abordagem paradigmática a respeito da incompatibilidade entre a *Commonwealth* e o ateísmo.

No texto, o autor sustenta que a comunidade política tem origem num pacto, cuja função é obter, preservar e ampliar os direitos civis. Seria do interesse de cada indivíduo seguir as leis promulgadas pelos magistrados, posto que elas são a garantia da liberdade. A jurisdição do magistrado, entretanto, termina justamente nesses direitos, e não pode imiscuir-se na salvação das almas: “seu poder [do magistrado] consiste somente na força externa, e a verdadeira e salvadora religião consiste na persuasão interna da mente”.²⁹²

A comunidade religiosa, pensa Locke, não consiste numa sociedade política, mas numa comunidade livre e voluntária, ou seja, cujas pessoas entram espontaneamente, de forma autônoma (e, da mesma forma, podem dela sair), tendo a vida eterna no horizonte. As igrejas seriam, como clubes, expressões de opiniões particulares, modos privados de se fazer e se dizer certas coisas. A religião, em suma, é uma questão ligada à consciência individual, sobre a qual todo homem “tem a autoridade suprema e absoluta de julgar por si mesmo”.²⁹³

Nesse sentido, para Locke, o poder político deve ser indiferente à comunidade religiosa: por um lado, não deve restringir ou reprimir suas ações ou crenças e, por outro, não deve favorecê-las e aplicá-las como lei. Assim como o magistrado não pode forçar o homem a ser rico ou saudável, mas apenas garantir a liberdade para que cada indivíduo escolha seu caminho, o cuidado com a alma pertence apenas ao indivíduo, cabendo ao magistrado apenas assegurar a liberdade de escolha. Eis o conceito de tolerância em Locke: não implica em bem querer, tampouco apoio ou aceitação, mas em indiferença.

²⁹⁰ MORE, Thomas. *A Utopia*. São Paulo: coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1979, p. 296.

²⁹¹ LOCKE, John. *Carta Sobre a Tolerância*. São Paulo: Tradução de Ari Ricardo Tank, Hedra, 2010.

²⁹² Ibid., p. 37.

²⁹³ Ibid., p. 74.

Hoje, com as reflexões que a sociologia nos trouxe sobre as minorias, o conceito de tolerância talvez pareça demasiado obsoleto (e deva ser substituído por outros, como a convivência ou aceitação) e o de indiferença insuficiente para as nossas demandas (uma vez que há religiões perseguidas não pelo governo, mas pela própria sociedade). Entretanto, tal ideia lockiana, importante frisar, é fundamental numa época em costumes e crenças poderiam levar à morte. Em Locke, aliás, a falibilidade humana seria um argumento em prol da tolerância: "toda igreja é ortodoxa para si mesma, e é herética ou em erro para as outras".²⁹⁴

Entretanto, a tolerância conhece seus limites. Em primeiro lugar, a intolerância: a religião que não respeitar os direitos civis ou que não aceitar a tolerância, não deve ser aceita. Em caso de conflito entre as leis civis e as crenças religiosas, as primeiras devem ser aceitas. Aquele que julga firmemente que sua religião não deve respeitar das regras da comunidade política deverá aceitar as consequências legais de sua posição. Locke chega a sugerir (o que é digno de nota) a tolerância aos muçulmanos, desde que eles aceitem as regras da comunidade política e não jurem obediência a príncipes estrangeiros, e aos ameríndios, desde que respeitem os direitos civis (o sacrifício de crianças, exemplo extremo que Locke sugere, não deveria ser aceito).

Mas há um segundo limite à tolerância, que nos interessa mais: o ateísmo – “não podem ser tolerados aqueles que negam a existência de Deus”.²⁹⁵ O ateu não seria apenas aquele que não acredita em Deus, mas aquele que não acredita em nenhum tipo de recompensa ou punição após a morte, o que o torna indigno de confiança, pois, para ele, não há motivos para respeitar as leis. Percebe-se, portanto, que, apesar de toda a argumentação anterior, o sustentáculo último da sociedade continua a ser o universo divino. Locke não acredita que o respeito aos direitos civis seriam suficientes para garantir a harmonia dentro de uma sociedade; em suma, para Locke, a razão não era uma força suficiente para sustentar uma comunidade política – e isto é a raiz de sua repulsa ao ateísmo. Salta aos olhos do presente o curto espaço do texto que Locke dedica ao ateísmo, que demonstra tanto a existência de um diminuto número de ateus no século XVII²⁹⁶, quanto certo consenso de que eles não devem ser tolerados. Para Locke, as diferentes opiniões sobre a religião não apenas devem ser aceitas, mas também seu contraste é construtivo para a sociedade, o ateísmo, entretanto, não se configura como opinião, e é colocado ao lado da intolerância.

²⁹⁴ LOCKE, John. **Carta Sobre a Tolerância**, cit., p. 46.

²⁹⁵ Ibid., p. 80.

²⁹⁶ FEBVRE, Lucien. **O Problema da Incredulidade no Século XVI: A Religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

A ideia lockiana a respeito de uma incompatibilidade entre ateísmo e democracia parece manter-se predominante entre a intelectualidade do século XVIII. Filósofos como Voltaire e políticos como Bonaparte mantinham a visão de que a religião era estritamente necessária para prevenir uma subversão social. Dentre os jacobinos, mantém-se essa noção lockiana, mas acrescenta-se um elemento novo: o ateísmo passa a ser visto por muitos como uma doutrina de ricos, estranha ao povo. A posição mais conhecida a esse respeito é a de Robespierre, que, em 21 de novembro de 1793, afirmou no Clube dos Jacobinos: “o fanatismo é um animal feroz e caprichoso, que foge diante da Razão. O ateísmo é aristocrático, a ideia de um grande Ser que vela sobre a inocência oprimida e pune o crime triunfante é totalmente popular”.²⁹⁷ Danton, por sua vez, discursou na Convenção a 26 de novembro de 1793: “não queremos aniquilar o reino da superstição para estabelecer o reino do ateísmo”.²⁹⁸ A 25 de dezembro, dois dias antes de emitir o mandado de prisão de Thomas Paine, Robespierre, na Convenção, novamente deixa clara sua hostilidade ao ateísmo: “o fanático coberto de escapulários e o fanático que prega o ateísmo têm em si muita semelhança”.²⁹⁹ Assim, o ateísmo ao negar existência de Deus e de uma punição após a morte, era aristocrático, não concedendo nenhuma compensação às injustiças sofridas na terra pelos desprivilegiados.

Em 7 de maio de 1794, quando decretou o culto deísta ao Ser Supremo e à Imortalidade da alma, Robespierre expôs um discurso chamado *Sobre as relações das ideias religiosas e morais com os princípios republicanos e sobre as festas nacionais*, no qual clarificou sua posição em relação ao ateísmo. Robespierre assim se dirige aos ateus:

Quem, pois te deu a missão de anunciar ao povo que a Divindade não existe – oh, tu, que até apaixonas por essa árida doutrina e nunca te apaixonaste pela pátria? Que vantagem encontra em persuadir o homem de que uma força cega preside seus destinos e golpeia ao acaso o crime e a virtude; que sua alma não passa de um sopro ligeiro que se extingue às portas do túmulo? A ideia de seu aniquilamento lhe inspirará sentimentos mais puros e mais elevados que a de sua imortalidade? Inspirar-lhe-á mais respeito por seus semelhantes e por si mesmo, mais dedicação à pátria, mais audácia para enfrentar a tirania, mais desprezo pela morte ou pela volúpia? Vós, que chorais sobre o esquife de um filho ou de uma esposa, por acaso vos sentis consolados por aqueles que vos diz que deles não resta mais que uma vil poeira? Infelizes que expirais sob os golpes de um assassino, vosso último suspiro é um apelo à justiça eterna! A inocência no cadafalso faz empalidecer o tirano em seu carro de triunfo; teria ela esse poder, se o túmulo igualasse o opressor e o oprimido? (...) Ora! Como não seriam verdades essas ideias? Ao menos, não concebo como a natureza poderia ter sugerido ao homem ficções mais úteis que todas as realidades; e se a

²⁹⁷ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja**: Da Razão ao Ser Supremo, cit., p. 204.

²⁹⁸ Ibid., p. 204.

²⁹⁹ Ibid., p. 204.

existência de Deus, se a imortalidade da alma, não passam de sonhos, ainda assim seriam a mais bela de todas as concepções do espírito humano.³⁰⁰

O ateísmo, assim, seria antirrepublicano na medida em que nega o triunfo último da justiça sobre a injustiça, e não fornece reparação ou sentido à vida, sobretudo, dos oprimidos. Como Locke, Robespierre vê a crença em Deus e na Imortalidade na alma (ainda que não na forma cristã, mas na forma deísta) como algo necessário à coesão social: “a ideia do Ser Supremo e da imortalidade da alma é um chamamento contínuo a justiça; ela é, portanto, republicana e favorece a vida em sociedade”.³⁰¹

Para Slavoj Žižek, a oposição ao ateísmo por parte de Robespierre vai além: “o ateísmo, para ele, era a ideologia dos aristocratas cínico-hedonistas, que haviam perdido todo o senso de missão histórica”.³⁰² Na visão de Žižek, a justiça revolucionária consiste em quatro pilares:

Voluntarismo (crença de que se podem mover montanhas, ignorando leis e obstáculos), *terror* (uma vontade impiedosa de esmagar o inimigo do povo), *justiça igualitária* (sua imposição brutal imediata, sem nenhuma compreensão das 'complexas circunstâncias' que pretensamente nos impelem a proceder de maneira gradual) e, por último, mas não menos importante, *confiança no povo*.³⁰³

Tal noção justiça revolucionária, na visão de Robespierre, somente se efetiva se coadunada com a crença numa justiça eterna, que daria um suporte e justificativa últimos ao voluntarismo e ao terror. Žižek aponta que essa noção de justiça revolucionária está profundamente aportada no que Lacan chamou de “perspectiva do Juízo Final”, ou seja, uma justiça infinita “eternamente adiada, sempre por vir, mas mesmo assim aqui, presente como o definitivo horizonte de nossa atividade”.³⁰⁴

Em momento algum Paine advogou pela punição dos ateus (e sua estreita amizade com William Godwin era prova de sua generosidade para com esse grupo), tampouco compartilhava de qualquer um dos “quatro pilares” da justiça revolucionária ou do ateísmo como doutrina aristocrática. Entretanto, é clara sua rejeição ao ateísmo. Paine nunca foi claro sobre o porquê de sua oposição ao ateísmo; entretanto, em *The Age of Reason* ele reitera a racionalidade e a necessidade de uma justiça eterna pós-morte, um lugar comum na época,

³⁰⁰ ROBESPIERRE, Maximilien de. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., pp. 174-175.

³⁰¹ ROBESPIERRE, Maximilien de. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., pp. 175-176.

³⁰² ŽIZEK, Slavoj. **Robespierre: Virtude e Terror**, cit., p. 41.

³⁰³ Ibid., p. 42.

³⁰⁴ Ibid., p. 27.

como se viu. Pode-se concluir que, se Paine não defendeu a punição aos ateus, em contrapartida manteve a necessidade de alguma crença religiosa como fator de coesão social.

3. O TEXTO E SEUS DIÁLOGOS

Na busca por uma compreensão mais apurada, o texto *The Age of Reason* será analisado a partir de três frentes. Em primeiro lugar, o texto será relacionado aos contextos da Revolução Francesa, buscando, sobretudo, compreender o que foi o chamado processo de descristianização e qual sua relação com o panfleto de Thomas Paine.

Segundo, procurar-se-á encontrar o lugar da obra dentro das tradições e autores correntes na época, investigando o arcabouço teórico por trás de *The Age of Reason*, que possibilitou sua elaboração. Para isso, então, *The Age of Reason* será relacionado 1) à crítica bíblica moderna; 2) ao contexto religioso protestante inglês, 3) à tradição deísta inglesa. Parte-se do pressuposto que a tradição de crítica bíblica (advinda, sobretudo, do humanismo), a tradição protestante e a tradição republicana-deísta foram três forças intelectuais centrais para a formação da Ilustração³⁰⁵, em geral, e para Paine, em particular. Se, na primeira parte, recorre-se ao contexto francês de Paine, aqui recorre-se ao mundo inglês.

Em terceiro lugar, serão pensados os traços gerais da linguagem de *The Age of Reason*, analisando, sobretudo, a importância de sua dimensão panfletária (tendo em vista, aliás, que este é o texto com maior repercussão, dentro dos três selecionados para esta tese), lembrada tanto pelos apoiadores (que elogiam sua linguagem popular), quanto pelos críticos (que o acusam de vulgaridade) de Paine.

3. A. THE AGE OF REASON E O PANORAMA RELIGIOSO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Paine é poucas vezes lembrado como intérprete da Revolução Francesa. Nos livros que tratam da historiografia revolucionária, seu nome ou é tratado de maneira incorreta, ou, simplesmente, não consta da lista dos que escreveram sobre a Revolução. Mas Paine foi,

³⁰⁵ Quem melhor demonstrou a força dessas três influências no Iluminismo foi VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo**. São Paulo: Edusc, 2003. A análise de Venturi sobre o Iluminismo foi o modelo a partir do qual, na presente tese, a análise de *The Age of Reason* foi feita.

além de ator e testemunho, intérprete, pioneiro, da Revolução Francesa. Ele que na primeira parte de *Os Direitos do Homem* apresenta uma extensa e brilhante interpretação da Revolução Francesa, das suas causas e seus momentos iniciais, que antecipa inteligentemente muitos argumentos depois desenvolvidos pela historiografia revolucionária.³⁰⁶

Se o livro *Os Direitos do Homem* é negligenciado entre os estudiosos da Revolução Francesa, ainda mais esquecido é *The Age of Reason*. Importantes referências na historiografia que tratam da relação entre Revolução Francesa e Igreja, como a obra de John McManners³⁰⁷, Alphonse Aulard³⁰⁸ e Michel Vovelle³⁰⁹, não fazem menção à *The Age of Reason*. Alice Gérard³¹⁰, em seu estudo sobre a historiografia da Revolução Francesa, embora lembre de *Os Direitos do Homem*, não cita *The Age of Reason*.

Como se viu, no início de *The Age of Reason*, antes de iniciar sua profissão de fé, Paine lembra que, há tempos, pensa em expor suas ideias acerca da religião, mas a conjuntura da França revolucionária o levava a publicá-las: “a circunstância que agora toma conta da França (...) não só precipitou a minha intenção, mas tornou uma obra deste tipo extremamente necessária”.³¹¹ Paine, que finalizou seu livro em dezembro de 1793, certamente se referia ao radicalismo do movimento descristianizador, que se iniciara entre setembro e outubro daquele ano. Paine teme, portanto, que a descristianização culmine na falsa teologia e no ateísmo.

É preciso, portanto, esclarecer o contexto religioso da Revolução para compreender a afirmação de Paine. Em *Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville nos lembra que “na maioria das grandes revoluções políticas que até ali haviam surgido no mundo, os que atacavam as leis estabelecidas haviam respeitado as crenças [aqui o autor pensa nas revoluções inglesas]; na maioria das revoluções religiosas os que atacavam a religião não haviam pretendido simultaneamente mudar a natureza e a ordem de todos os poderes [aqui o autor pensa no luteranismo]”.³¹² A Revolução Francesa, por sua vez, abalou o trono e o altar; a descristianização foi seu momento mais paroxístico.

Mona Ozouf³¹³ aponta três versões sobre a descristianização: uma, associada a nomes como Maistre e Bonald, enxerga a Revolução Francesa como um empreendimento

³⁰⁶ FLORENZANO, Modesto. **Thomas Paine Revisitado**, p. 4. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP). Disponível em: <www.iea.usp.br/artigos>. Acesso em: 17 de setembro de 2017

³⁰⁷ MCMANNERS, John. **The French Revolution and the Church**, cit.

³⁰⁸ AULARD, Alphonse. **Le christianisme et la Révolution Française**. Paris, 1925.

³⁰⁹ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo**, cit.

³¹⁰ GÉRARD, Alice. **A Revolução Francesa: Mitos e interpretações**, cit.

³¹¹ **The Age of Reason**, p. 464.

³¹² TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**, cit., p. 173.

³¹³ OZOUF, Mona. Descristianização. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., pp. 26-39.

inteiramente descristianizador, às vezes até como um prolongamento da Reforma Protestante; outra, adotada pelos historiadores aqui utilizados (Vovelle, McManners, Hobsbawm, Ozouf), enfatiza os meses de setembro de 1793 e agosto de 1794 como portadores de uma radicalidade específica, sem negar, claro, que os atritos anteriores entre a revolução e a Igreja. Alguns historiadores (Richard Cobb)³¹⁴, partidários da fragmentação da revolução (isto é, de que o radicalismo jacobino não é continuação, mas negação de 1790-1791), encaram a descristianização como um desvio, sem grande alcance, e rapidamente esquecido.

A posição de Thomas Paine em *The Age of Reason*, encara, por um lado, a Revolução Francesa como portadora de uma razão universal que, em sua realização, leva naturalmente ao questionamento da Igreja; mas, por outro lado, como deísta, ele teme que essa razão se desvirtue em ateísmo – e a descristianização, para ele, é um radicalismo desnecessário, que pode levar à descrença. Como Bonald e Maistre, portanto, Paine comunga com a ideia de uma Revolução Francesa inteiramente descristianizadora, embora não ateia; entretanto, como ficará mais claro nos próximos capítulos deste trabalho, e como já estava anunciado no anterior debate com Edmund Burke, o radicalismo jacobino não é, para Paine, uma consequência necessária, mas um desvio dos propósitos da maiores Revolução Francesa. Em suma, a descristianização, para Paine, é, de fato, um desvio; mas não é um desvio inesperado ou sem propósito. É um desvio possível, devido ao fato de que a Revolução Francesa abriu possibilidades e caminhos sem precedentes. Sem render-se a fatalismos, portanto, Paine visa, com sua obra, interferir nesse processo histórico. Para esclarecer essa questão, vamos, a seguir, reconstituir as relações entre Igreja e Revolução.

A história da Revolução Francesa comporta uma crise progressiva entre Religião e Revolução. Segundo o historiador John McManners, desde o início da Revolução Francesa, era impossível desvincular política e religião: “no combate ao despotismo, na abolição dos privilégios e em todo sonho de regeneração nacional, a Igreja na França estava inevitavelmente comprometida, uma vez que estava inextricavelmente envolvida na questão do privilégio”.³¹⁵

No período anterior à Revolução Francesa, a Igreja Católica detinha a liderança espiritual da nação e a proteção do rei. A tradição galicana colocava a Igreja sob a proteção do rei, de modo que as ordens do papa necessitariam de aprovação régia e os clérigos não poderiam ser julgados por nenhuma autoridade fora do reino. Casamentos, nascimentos e

³¹⁴ OZOUF, Mona. Descristianização. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 28.

³¹⁵ MCMANNERS, John. **The French Revolution and the Church**, cit., p. 4.

óbitos passavam pelas mãos dos sacerdotes. A educação era um monopólio clerical. Leis contra blasfêmias e sacrilégios estavam em vigor. Aos protestantes ainda eram negados os postos na justiça, política e educação. O fim das perseguições aos protestantes não apenas era um fato muito recente, mas também com fortes limitações. Segundo McManners, o Édito de Tolerância (1787) “não fez mais do que tornar os casamentos calvinistas legítimos; ainda era proibido a eles reunir-se para rezar”.³¹⁶

Mona Ozouf embora não negue a importância da Igreja Católica na França, relativiza a sua “uniformidade, antiguidade e força”³¹⁷ – ela remete, por exemplo, a pesquisas que revelam fraturas no interior da Igreja Católica, surtos de individualismo e contestação. A crítica dos *philosophes* contribuiu para que parte da população passasse a ver a riqueza da Igreja (sobretudo dos monges, sempre satirizados por Voltaire) com maus olhos. No entanto, apesar da ironia com que trataram a Igreja, a grande maioria dos homens ilustrados ainda previa a necessidade de uma religião civil para as massas. A ideia de uma separação entre Igreja e Estado não aparecia como algo plausível para a maioria desses pensadores.³¹⁸

Principiada a Revolução Francesa, na noite de 4 de Agosto de 1789 deu-se o primeiro golpe contra a Igreja: decretou-se que a Assembleia Nacional da França “extingue radicalmente o sistema feudal”³¹⁹, com a abolição dos dízimos e outros privilégios da Igreja. Diferentemente do que foi feito com os direitos da nobreza, os privilégios clericais foram abolidos sem qualquer indenização. A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, do dia 26 de agosto de 1789, arriscou-se a melindrar o monopólio da religião católica ao declarar que “ninguém pode ser molestado por suas opiniões, *mesmo* [o termo “mesmo”, por nós grifado, destaca o quanto o assunto é sensível] religiosas”.³²⁰

Em 2 de novembro de 1789, a Assembleia Nacional Constituinte decidiu que todos os bens do Clero fossem nacionalizados e leiloados para encher os cofres do Estado. A justificativa: “a Igreja não dispunha da propriedade de tais bens, mas apenas do usufruto dos mesmos para preencher as suas tarefas tradicionais de educação e de assistência”.³²¹ Foi a partir daí, aliás, que Edmund Burke tivera certeza de que a Revolução Francesa ultrapassara, e muito, o saudável compromisso inglês de 1688. Em 13 de fevereiro de 1790, a Constituinte suprimiu o clero regular, de modo que “os religiosos que o desejaram retomaram a vida leiga;

³¹⁶ MCMANNERS, John. **The French Revolution and the Church**, cit., p. 6.

³¹⁷ OZOUF, Mona. Descristianização. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. cit., pp. 26-39 e pp. 28-31.

³¹⁸ MCMANNERS, John, op. cit., pp. 5-18.

³¹⁹ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo**, cit., p. 19.

³²⁰ Ibid., p. 23.

³²¹ OZOUF, Mona, op. cit., p. 31.

os outros foram reunidos em alguns mosteiros provisoriamente conservados; as ordens ligadas ao ensino e caridade foram poupadas”.³²²

Entretanto, a Igreja Católica, mesmo com esses abalos, continuou com muito de sua força. Em 1790, a Assembleia Nacional manteve o catolicismo como religião do Estado³²³:

Longe de pensar em separar a Igreja do Estado, eles [os deputados] sonhavam em uni-los mais estreitamente. Os filósofos estavam de acordo com isso: a cidade não podia viver sem religião e, na França, esta religião não poderia ser senão o catolicismo (...) o catolicismo conservou, portanto, o privilégio do culto público; não se substituíram por estado civil os registros de catolicismo e, pelo menos na ocasião, a Igreja conservou a direção do ensino e da assistência.³²⁴

A primeira grande ruptura entre Igreja e Revolução ocorre com a Constituição Civil do Clero (23 de Julho de 1790). O objetivo não era a destruição da entidade religiosa, tampouco a separação da Igreja e do Estado (ideia que nasce com da crise descristianizadora)^{325,326}, mas a definição do lugar dos cultos dentro do novo Estado. Tal medida foi amplamente repudiada pelo clero: “a Constituição Civil do Clero (...) apresentava-se aos patriotas como uma peça mestra de um projeto reformista, mas, para a Igreja Católica, ela representava uma laicização dificilmente aceitável”.³²⁷ A Constituição, assim, reorganiza a Igreja e exacerba as tensões na França: “na Igreja, como no resto da nação, a soberania vem do povo: bispos e párocos serão eleitos pelos mesmos eleitores que escolherão os responsáveis pela administração e pela justiça (...). Os funcionários religiosos devem jurar ser fiéis à nação à lei e ao rei e manter a Constituição decretada pela Assembleia Nacional”.³²⁸

Assim, a Constituição não apenas fez dos bispos e párocos funcionários públicos, mas também exigiu do clero um juramento constitucional, “caso contrário, eles seriam substituídos e não poderiam mais ministrar sacramentos; todavia, eles receberiam uma pensão (...) o papa

³²² LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., p. 164.

³²³ PLONGERON Bernard. A Origem de uma Cristandade Republicana (1789-1801). In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 37.

³²⁴ LEFEBVRE, Georges, op. cit., p. 163.

³²⁵ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo**. cit., p. 23.

³²⁶ A separação formal entre a Igreja e o Estado foi decretada em 1795, isto é, após o período da Convenção jacobina.

³²⁷ LANGLOIS, Claude. La Rupture entre L'Église Catholique et La Révolution. In: FURET, François e OZOUF, Mona (org). **The Transformation of Political Culture (1789-1848)**. Pergamon Press, 1989

³²⁸ COMBY, Jean. Princípios para uma Nação e para uma Igreja. In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**, cit., p. 37.

não poderia mais retirar dinheiro da França”.³²⁹ O juramento à Constituição Civil do Clero deveria ser feito em público, à saída da missa, diante da assembleia dos fiéis.³³⁰

A Constituição Civil do Clero criou um cisma dentro da França, quebrando em dois a população clerical: uma parte do clero (os constitucionais), por prudência ou sinceridade, jurou apoio à Constituição; outra parte (os refratários) considerou inaceitável a Constituição civil. Algo entre 52 e 55% do clero prestou juramento à Revolução³³¹, dos quais apenas 7 dentre os 130 bispos que residiam na França (uma adesão maior do baixo clero, portanto).³³² A decisão, em algumas províncias, de deportar os padres refratários, acabou resultando em massacres de eclesiásticos isolados. Muitos revolucionários passaram a tratar como inimigos públicos àqueles que não prestaram juramento, de modo que, em Paris, em abril de 1791, devotos foram açoitados; em 7 de maio de 1791, um decreto mandou fechar as capelas e oratórios onde se tivesse atacado a Constituição.³³³

Quando, em 11 de março de 1791, o papa Pio VI condenou publicamente a Constituição Civil na bula *Quod aliquantum*³³⁴, a dissensão entre Igreja e Revolução se oficializa e, "fato de alcance incalculável, a Igreja romana opunha sua doutrina à Declaração dos direitos do homem e do cidadão".³³⁵ Na bula, o papa não se limitou a condenar as medidas da Constituição Civil do Clero, mas os ideais da revolução como um todo:

O papa não se limitava a denunciar a indevida intromissão de um organismo político no âmbito espiritual; afirmava também que essa intromissão era necessária consequência da proclamação dos direitos de liberdade e igualdade; insensatos e irracionais no plano natural, eram esses direitos, além do mais, positivamente contrários à lei divina, e por isso tendiam inevitavelmente a interferir na religião católica.³³⁶

Para muitos patriotas convictos, cresce a associação entre o clero e a contrarrevolução aristocrática. Vovelle mostra como, desde o 4 de agosto de 1789, as caricaturas francesas, em geral, falavam em uma união entre padres e camponeses pela Revolução; a partir da Constituição Civil do Clero, entretanto, toda uma iconografia, assim, se ocupou de degradar a

³²⁹ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., p. 166.

³³⁰ OZOUF, Mona. Descristianização. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 32.

³³¹ PLONGERON, Bernard. A Origem de uma Cristandade Republicana (1789-1801). In: MOONEY, MOLTSMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**, cit., p. 39.

³³² VOVELLE, Michel. **Breve História da Revolução Francesa**, cit., p. 21

³³³ LEFEBVRE, Georges, op. cit., p. 167.

³³⁴ PLONGERON, Bernard, op. cit., p. 25.

³³⁵ LEFEBVRE, Georges, op. cit. p. 166.

³³⁶ MENOZZI, Daniele. Importância da Reação Católica na Revolução. In: MOONEY, MOLTSMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs), op. cit., p. 79.

imagem da Igreja Católica: "uma gravura reproduz a queima do manequim do papa nos jardins do Palais Royal"³³⁷, antecipando, na iconografia, os atos que depois se tornarão realidade durante a descristianização. Por isso, "toda a argumentação da descristianização violenta do ano II já está constituída desde 1791-1792, quando a imagem do padre se encontra completamente associada ao mundo (...) da aristocracia e da contrarrevolução".³³⁸

Mas a crise entre Revolução e a Igreja, ao menos do ponto de vista institucional, não ultrapassa os limites aqui apontados. Em 3 de junho de 1792, o jacobino Jean-François Delacroix propôs na Assembleia Legislativa sua intenção de substituir as imagens dos santos por efígies de Rousseau e Franklin. Sua proposta foi vetada como inconstitucional. Até o verão de 1792, "pelo menos nas liturgias revolucionárias, a Igreja conservou o seu lugar".³³⁹ Antes de 1793, a hierarquia, as riquezas, a corrupção, entre outros elementos da Igreja como instituição são asperamente criticados, mas a religião em si permanece quase intacta.³⁴⁰

As tensões entre Igreja Católica e Revolução aumentam em janeiro de 1793, com a proclamação da República, a morte de Luís Capeto e a perseguição cada vez mais feroz contra o clero que não jurou fidelidade à revolução. O papa Pio VI, então, afirma que "os acontecimentos na França eram o resultado de uma conspiração há longo tempo tramada pelos adeptos da Reforma, em particular os calvinistas".³⁴¹ Setores conservadores da Igreja Católica chegaram a aconselhar o papa a pregar "uma guerra santa contra os portadores de uma revolução satânica que, filha de Lutero, destruía a religião e a civilização".³⁴² Nasce, aliás, a explicação que associa Reforma Protestante e Revolução Francesa, cujos rebentos se espalharão nos próximos dois séculos: foram vários os pensadores católicos (J. B. Lefranc, Mallet-Du Pan, Laménais, De Maistre, De Bonald) que condenaram a Revolução Francesa, vendo-a como uma consequência profunda da Reforma Protestante.³⁴³

³³⁷ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja**: Da Razão ao Ser Supremo, cit., p. 32.

³³⁸ Ibid., p. 34.

³³⁹ Ibid., p. 24.

³⁴⁰ Ibid., p. 23.

³⁴¹ MENOZZI, Daniele. Importância da Reação Católica na Revolução. In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**, cit., p. 80.

³⁴² Ibid., p. 83.

³⁴³ Para Hegel, a propósito, a Revolução Francesa é de fato uma consequência da Reforma Protestante, e só foi possível na França, justamente, por ser um país católico, uma vez que "a forma católica do cristianismo, que cerceia a liberdade, contradiz seu conteúdo (isto é, a própria liberdade de Deus), dividindo assim os fiéis pela instituição da Igreja hierárquica e pela arbitrariedade dos príncipes, legitimada sacralmente. Como a verdade de Deus só pode ser medida no catolicismo por poucas pessoas, pelos sacerdotes, a liberdade cristã continua externa e, por fim, estranha ao povo, submetido pela obediência servil. A Reforma, ao contrário, reconheceu em cada homem a dignidade, a liberdade, a capacidade de desenvolver dentro de si a liberdade, isto é, que o homem possa realmente crer por si mesmo (...). Por isso, o Iluminismo, na Alemanha, ficou ao lado da teologia; na França, porém, ele logo tomou rumo contra a Igreja, a qual sancionava a inaudita injustiça da economia de privilégios e da arbitrariedade do Estado." EICHER, Peter. Revolução e Reforma da Igreja. In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs), op. cit., p. 90.

A situação da Igreja Católica tornou-se mais difícil a partir de junho de 1793, quando os montanhese passaram a dominar a Convenção. Em 10 de agosto de 1793, na festa de promulgação do novo texto constitucional, a Igreja Católica, pela primeira vez, perde seu lugar na liturgia revolucionária: invoca-se a natureza e os mártires revolucionários.³⁴⁴

Ainda em 1793, a Convenção adotou o calendário republicano, cancelando o domingo e substituindo os antigos dias e meses, associados a santos e reis, por novos ligados ao imaginário republicano. O papa Pio VI viu a mudança como "a vontade de organizar a divisão do tempo em antítese com uma milenar tradição cristã".³⁴⁵ Já deportados os padres refratários, todos os padres constitucionais que fossem denunciados por seis cidadãos como suspeitos seriam também deportados.³⁴⁶

Assim, nesse contexto, deflagrou-se o momento mais radical, do ponto de vista religioso, da Revolução Francesa: o movimento descristianizador do ano II, que conheceu sua explosão em setembro de 1793 e se encerrou, junto ao culto do Ser Supremo, entre julho e agosto de 1794, com a queda de Robespierre e os jacobinos. Segundo Vovelle, “a descristianização é obra imposta pela violência, buscando erradicar instituições, práticas e crenças cristãs, associadas à superstição, e instaurar um novo culto, o da Razão, do qual o culto do Ser Supremo será ao mesmo tempo o prolongamento e a negação”.³⁴⁷ É um movimento que, por sua violência, ambiguidade e vontade de efetuar tábua rasa, assemelha-se a uma verdadeira revolução cultural *avant la lettre*.

O movimento iniciou-se na França central, alargou para Paris e generalizou-se a todo o país, assumindo formas e reações variadas conforme a região. A descristianização pode ser qualificada um movimento semiespontâneo: não foi exatamente um movimento espontâneo como o Grande Medo, pois, como se verá, alguns membros do governo o incentivaram – como é o caso da entrega da prataria das igrejas, mudanças de nomes de ruas ou a descida dos sinos – e algumas atitudes do Comitê de Salvação Pública acabaram por contribuir para deflagrá-lo (como a adoção do calendário republicano); tampouco foi um movimento desejado pela ala dirigente do movimento revolucionário no poder, visto que, os robespierristas o denunciaram (como foi o caso do fechamento das igrejas, abertura dos templos da Razão e das abdições e casamentos de padres sob coação).³⁴⁸

³⁴⁴ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja**: Da Razão ao Ser Supremo, cit., p. 25.

³⁴⁵ MENOZZI, Daniele. Importância da Reação Católica na Revolução. In: MOONEY, MOLTSMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**, cit., p. 80.

³⁴⁶ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., p. 327.

³⁴⁷ VOVELLE, Michel, op. cit., p. 54.

³⁴⁸ Ibid., p. 186.

Como bem notou Vovelle, é curiosa a ambiguidade com a qual os historiadores tratam o movimento descristianizador: por um lado, tem-se o "recuo horrorizado de uma historiografia conservadora" (notadamente católica), por outro o "mal-estar de uma tradição jacobina"³⁴⁹ (como Mathiez³⁵⁰, que o enxerga, senão como um complô, como um meio falacioso para mobilizar o povo contra o governo de salvação pública):

Como devemos avaliar o episódio? Um acidente trágico, a loucura de um dia, deixando intacta nas profundezas a fé das massas que baixaram a cabeça sob a tempestade? Ou então, ao contrário, um grande cisma da história religiosa, pelo menos a francesa, separando um estado de cristandade caracterizado pela unanimidade da prática, de outro em que a divisão leiga fará aparecer a via do distanciamento, do século XIX aos nossos dias? A menos que – terceira hipótese – a descristianização brutal, violenta, tenha simplesmente feito aparecer o estado verdadeiro de um afastamento já iniciado, fruto talvez da propaganda filosófica das Luzes: culpa de Voltaire, culpa de Rousseau? Na história da longa duração das crenças religiosas, o episódio do ano II aparece como o momento paroxístico.³⁵¹

O movimento descristianizador principia entre setembro e outubro de 1793, quando representantes em missão (André Dumont, Laignelot, Lequínio, Fouché, Javogues, Albitte entre outros) perseguem padres e os obrigam a casar, atacando o antigo culto em Rochefort, Abbeville, Cher e outras localidades. Em comunas rurais da região parisiense, delegações camponesas trazem relíquias de igrejas e declaram o culto da Razão. Logo, o movimento – “que nada deve à iniciativa *oficial* da Convenção”³⁵² – ressoa também em Paris e conquista, de início, uma parte dos deputados jacobinos. Nas proclamações e canções, veem-se ecos da filosofia iluminista e do anticlericalismo, como nessa proclamação de Milhau, em Béziers, que será destacada por sua semelhança com o texto de Paine: “toda religião revelada é uma convenção puramente humana, uma impostura em seu princípio, um tecido de superstições em seus efeitos. O único templo do Ser Supremo é o Universo. Os corações honestos são seus altares”.³⁵³

É possível pensar as ações descristianizadoras em quatro grandes grupos, ora apoiados, ora rejeitados pelo governo jacobino - o que permite, como se disse, caracterizar esse movimento como "semiespontâneo".

Em primeiro lugar, têm-se os movimentos iconoclastas, como o fechamento ou destruição parcial das igrejas, frequentemente acompanhado por aberturas de Templos da

³⁴⁹ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja**: Da Razão ao Ser Supremo, cit., p. 13.

³⁵⁰ Ibid., p. 14.

³⁵¹ Ibid., p. 15.

³⁵² Ibid., p. 23.

³⁵³ Ibid., p. 51.

Razão, escolas, mascaradas e autos-de-fé. Lefebvre aponta que, pouco antes da queda dos jacobinos, “ainda restavam igrejas abertas, mas elas tornavam-se cada vez mais raras”.³⁵⁴ As mascaradas e autos-de-fé são manifestações nas quais “os participantes acumulam no adro das igrejas quadros, vasos, estátuas e confessionários para fazer com eles uma fogueira, tendo antes organizado o cortejo burlesco da mascarada, vestindo os paramentos sacerdotais”.³⁵⁵ A queima de santos e sinos permaneceu na memória coletiva como o ponto alto da descristianização. Os autos-da-fé eram verdadeiros espetáculos, repletos de uma fascinante simbologia, nos quais não raro apareciam bustos de Voltaire, Rousseau e Franklin.

Em segundo lugar, deve-se destacar a laicização do espaço, em geral uma medida oficial da Convenção, com a eliminação de tudo que pudesse lembrar o Antigo Regime ou a superstição. Ruas, cidades e até mesmo jogos de baralho são alterados e ganham nomes como Liberdade, Brutus, Voltaire, Razão, República, Marat, entre outros.

Em terceiro lugar, é possível destacar as abdições do sacerdócio, seguido por muitos casamentos. Vovelle estima entre 18 e 20 mil padres abdicatários, dentro de uma França que, às vésperas da Revolução, possuía cerca de 115 mil clérigos, dos quais, em fins de 1793, pelo menos 20 mil emigraram ou foram deportados e 3 mil executados.³⁵⁶ Vovelle depara-se com uma enorme diversidade— algumas abdições ocorreram por convicção, outras por prudência (sobretudo, o temor de serem enquadrados na lei dos suspeitos) e outras foram forçadas, de maneira que a documentação se mostra inconclusiva a respeito do que realmente pensavam tais padres no momento da abdicação. Para o povo, a negação do sacerdócio por aqueles que até então eram vistos como portadores da verdade, tinha, evidentemente, um impacto gigantesco. A respeito do casamento de padres, Vovelle observa que o período da descristianização revela vários casamentos forçados. Vovelle estima algo em torno de 6 mil padres casados.³⁵⁷

Em quarto e último lugar, cabe destacar as festas e atos de culto da Razão e dos heróis cívicos. Do inverno de 1793 à primavera-verão de 1794, introduzem-se elementos de um sistema de festas às vezes nascido da iniciativa governamental (festa de retomada de Toulon, celebração do decadi), às vezes frutos de iniciativas locais (festas para os mártires da Liberdade, desembocando no culto dos heróis revolucionários). Nesse contexto, a Razão assume um lugar central, “quer se trate das aberturas e consagrações do Templo, ou da prática

³⁵⁴ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., p. 330.

³⁵⁵ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja**: Da Razão ao Ser Supremo. cit., p. 60.

³⁵⁶ Ibid., p. 50.

³⁵⁷ Ibid., p. 103.

do culto da Razão, cujas festas muitas vezes espetaculares foram episódios marcantes”.³⁵⁸ No inverno de 1794, a Convenção declara não ter outro culto senão “o da Razão e da Liberdade”, enquanto os sans-culottes de Gonesse dizem que “só reverenciam a Razão; a Igualdade e a Liberdade são seus únicos deuses, a unidade e a indivisibilidade da República os únicos objetos de sua luta”.³⁵⁹

Qual a relação do poder estabelecido, isto é, da Convenção montanhesa, com esses movimentos? Como se viu, os convencionais (intencionalmente ou não) contribuíram para a deflagração do movimento descristianizador. Com sua radicalização, entretanto, Danton e Robespierre passaram a vê-lo como um movimento contrarrevolucionário, destinado a desviar as massas da Revolução e propagar o ateísmo: “a República já contava com muitos inimigos para que se evitasse lançar na oposição todos aqueles que desejassem assistir à missa”.³⁶⁰

Cabe lembrar que a violência da descristianização despertou a hostilidade de uma grande parte da população francesa, sobretudo camponesa. Lefebvre parece, de certa forma, concordar com Robespierre ao afirmar que o resultado da descristianização foi absolutamente negativo para a ditadura montanhesa, posto que ela resultou numa “cisão no seio das classes populares”.³⁶¹ Para Vovelle, em contrapartida, a atitude da Convenção representa a “crescente vontade montanhesa de controlar o movimento popular”.³⁶² De qualquer forma, ambos concordam que a descristianização, de uma maneira ou de outra, ajudou a pulverizar o sustentáculo social da Convenção.

Diante disso, contrapondo-se, por um lado, ao radicalismo descristianização e, por outro, à Igreja do Antigo Regime, o governo jacobino tomou uma série de medidas. Em 15 de brumário (5 de novembro), a Convenção vota a impressão do discurso de M. J. Chénier propondo substituir o catolicismo pela religião da pátria. Em 1o Frimário (21 de novembro de 1793), Robespierre condenou oficialmente a descristianização; a partir de então, a maioria dos textos emitidos pela Convenção “são muito mais medidas de contenção e até de desaprovação do que de encorajamento”.³⁶³ A 16 frimário (6 de dezembro de 1793), um decreto afirmou a liberdade dos cultos, proibindo, por conseguinte, “quaisquer violências e medidas contrárias a liberdade de culto”³⁶⁴, posto que a “violência revolta sem convencer”.³⁶⁵ Segundo Robespierre, “que a liberdade dos cultos seja respeitada, para o próprio triunfo da Razão: mas

³⁵⁸ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo**. cit., p. 119.

³⁵⁹ Ibid., p. 138.

³⁶⁰ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., p. 328

³⁶¹ Ibid., p. 330.

³⁶² VOVELLE, Michel, op. cit., p. 35.

³⁶³ Ibid., p. 41.

³⁶⁴ Ibid., p. 204.

³⁶⁵ Ibid., p. 153.

que ela não perturbe em nada a ordem pública, e que não se torne um meio de conspiração".³⁶⁶

Importante lembrar, para os propósitos deste trabalho, que o mandado de prisão de Paine foi emitido justamente nesse momento, em 27 de dezembro de 1793, quando ele terminava de escrever *The Age of Reason*. Dado curioso: este texto possui as mesmas intenções que a assembleia jacobina que o prendeu declarava, qual seja, evitar, ao mesmo tempo, o fanatismo cristão, os excessos da descristianização e o ateísmo, muito embora Paine, claro, não advogasse por uma repressão estatal contra o ateísmo. Por conseguinte, em seus objetivos intelectuais, o texto de Paine não está em contradição, mas antes em consonância com a posição do governo da esquerda jacobina.

Em 7 de maio de 1794, um decreto de Robespierre estabeleceu definitivamente a Imortalidade da Alma e o culto ao Ser Supremo como um dever cívico, bem como o estabelecimento de festas patrióticas (Ao Ser Supremo, à Natureza, Ao Gênero Humano, À Verdade, Ao Estoicismo, Ao Amor Paterno, À Felicidade).³⁶⁷ O culto ao Ser Supremo, portanto, centralizado a partir de Paris, comandado por Robespierre. A expressão majestosa de tal culto concretiza-se na celebração, em toda a França, da festa do Ser Supremo, a 20 prairal do ano II (8 de junho de 1794). A festa, presidida por Robespierre, pretendeu ser a apoteose de Robespierre e da Revolução Francesa. Assim, o culto ao Ser Supremo foi uma consequência da descristianização, pois representa um ato do governo também contra a Igreja Católica, mas ao mesmo tempo sua negação, pois representa um esforço de Robespierre por controlar o movimento descristianizador. Eis, em suma, a posição oficial jacobina.

No dia do decreto, Robespierre expôs um discurso chamado *Sobre as relações das ideias religiosas e morais com os princípios republicanos e sobre as festas nacionais*. O discurso é elucidativo. Robespierre associa a descristianização a uma conspiração dos inimigos da Revolução: “Os mesmos velhacos que haviam invocado a soberania do povo para degolar a Convenção Nacional alegaram o ódio da superstição para nos dar a guerra civil e o ateísmo”.³⁶⁸ Para Robespierre, o ateísmo, ao igualar opressores e oprimidos após a morte e não suscitar nenhuma recompensa ou punição àqueles que não respeitaram os princípios da moralidade, é tão perverso que “não me consta que qualquer legislador jamais tenha pensado em nacionalizar o ateísmo”.³⁶⁹ O culto do Ser Supremo seria um “golpe mortal no fanatismo. Todas as ficções desaparecem diante da Verdade, e todas as loucuras tombam diante da

³⁶⁶ ROBESPIERRE, Maximilien de. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., p. 182.

³⁶⁷ Ibid., pp. 188-189.

³⁶⁸ Ibid., pp. 172-173.

³⁶⁹ Ibid., p. 176.

Razão. Sem constrangimento, sem perseguição, todas as seitas devem confundir-se por si mesmas na Religião universal da Natureza".³⁷⁰ E, numa passagem muito semelhante a *The Age Of Reason*, Robespierre diz: "o verdadeiro sacerdote do Ser Supremo é a Natureza; sem templo, o universo; seu culto, a virtude; suas festas, a alegria de um grande povo reunido sob seus olhos para reatar os doces nós da fraternidade universal, e para lhe apresentar a homenagem dos corações sensíveis e puros".³⁷¹

Apesar de Paine e Robespierre serem adversários durante a Revolução, observa-se nesse discurso uma imensa semelhança com *The Age of Reason*: clama-se pelo retorno à religião natural e pela adoração de um Deus que nada tem a ver com os padres ou os reis. Em suma, o culto ao Ser Supremo e *The Age of Reason*, compartilham, portanto, de um objetivo – o combate simultâneo ao ateísmo e ao cristianismo – e de uma ideia em comum – o deísmo.

Mas há uma cisão fundamental. Se as divergências entre Robespierre e Paine, portanto, não têm forte expressão no campo religioso, o mesmo não se pode dizer no campo do pensamento político: em momento algum há, no pensamento de Paine, a intenção de tornar o deísmo uma religião de Estado, um dever cívico e patriótico, mas tão somente de convencer a população pelo uso de sua razão natural. A ideia de um dogma positivo é absolutamente estranha a Paine. De acordo com Soboul:

Os jacobinos tiveram o sentimento jamais claramente explicitado de que a democracia deve ser dirigida, de que não se pode confiar na espontaneidade revolucionária das massas. O povo bem que quer, disse Robespierre, mas nem sempre vê. Os jacobinos julgaram necessário esclarecê-lo, na realidade conduzi-lo.³⁷²

Numa perspectiva bem diferente Furet parece concordar com Soboul ao dizer que os robespierristas, na ação em favor do culto do Ser Supremo, reivindicam para si o monopólio do privilégio de representar a opinião e a vontade popular, sendo o povo não "um dado, ou um conceito", mas a "legitimidade"³⁷³ do discurso e prática revolucionários:

A festa do Ser Supremo, que durante tanto tempo chocou os republicanos mais que a guilhotina, preenche as mesmas funções que o Terror. O discurso sobre a igualdade e sobre a virtude, que dá um sentido à ação do povo, encontra seu fundamento na morte dos culpados: mas ele conjura ao mesmo tempo essa necessidade lúgubre, pela afirmação solene de uma caução providencial (...) A metafísica igualitária e moralizante de Robespierre reina

³⁷⁰ ROBESPIERRE, Maximilien de. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., p. 183.

³⁷¹ Ibid., p. 183.

³⁷² SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**, cit., p. 77.

³⁷³ Ibid., p. 67.

inconteste sobre uma Revolução finalmente fiel a seu princípio. A festa do Ser Supremo e o Grande Terror são investidos da mesma finalidade: garantir o reino da virtude.³⁷⁴

Embora Paine e Robespierre sejam deístas, portanto, a ideia de uma democracia dirigida é absolutamente estranha à fé de Paine no debate e no esclarecimento da população.

Qual teria sido o grau de repúdio da população ao movimento descristianizador e ao Culto de Robespierre? Segundo Hobsbawm:

Nenhum grande corpo de opinião gostava das excursões ideológicas um tanto extravagantes do período — as sistemáticas campanhas de descristianização (devido ao zelo dos sans-culottes) e a nova religião cívica de Robespierre, a do Ser Supremo, cheia de cerimônias, que tentava contrapor-se aos ateus e levar a termo os preceitos do divino Jean Jacques.³⁷⁵

Da mesma maneira Michelet, como os críticos do deísmo em geral, apontou como elitista o projeto de Robespierre de uma "religião da pátria e da humanidade", distante do gosto popular da França.³⁷⁶ Vovelle, em contrapartida, lembra como uma corrente historiográfica tributária dos estudos sobre a religiosidade na Idade Moderna de G. Le Bras e J. Delumeau, relativizam essa afirmação de Hobsbawm e Michelet: muitos camponeses receberam a descristianização com uma notável indiferença.³⁷⁷

De qualquer maneira, o 9 de termidor (27 de julho de 1794) e a queda de Robespierre encerram o culto ao Ser Supremo e põem fim ao movimento descristianizador:

Passado o período violento do Terror, com a queda de Robespierre, seguiu-se uma fase confusa para a religião. A política da Convenção Termidoriana seguia a lógica do retorno da liberdade que o período do Terror havia negligenciado. A essa lógica de liberdade estava ligada à questão da liberdade de culto. No período que vai de 1795 a 1799, as Assembleias do Diretório agiam ora permitindo o retorno ao culto, ora regressando a uma política de perseguição.³⁷⁸

A Convenção Termidoriana traz de volta os religiosos expulsos ou presos no momento da descristianização, os quais reorganizam a Igreja Católica da França.³⁷⁹ A Constituição de 1795, finalmente, separou Igreja e Estado. Após o Golpe de 18 Brumário, Napoleão

³⁷⁴ FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**, cit., pp. 76-77 e 85.

³⁷⁵ HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções: Europa 1789-1848**, cit., p. 90.

³⁷⁶ VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo**, cit., p. 10.

³⁷⁷ Ibid., p. 174.

³⁷⁸ COMBY, Jean. Princípios para uma Nação e para uma Igreja. In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**, cit., p. 30.

³⁷⁹ Ibid., p. 28.

Bonaparte e o Papa assinaram uma *Concordata* que redefiniu as relações entre a Igreja e o Estado: a Igreja Católica era reconhecida na sua unidade e estatuto, a liberdade de culto era garantida e o catolicismo era aceito como a religião da maioria dos franceses. Contudo “a Igreja ficava subordinada ao Estado, uma vez que a nomeação de bispos era feita pelo Consulado”, e os bens da Igreja não foram restituídos.³⁸⁰ Napoleão avançou na questão da laicização no tocante ao ensino e do código civil, representativo de uma organização social laica.³⁸¹ Segundo Jean Comby, “os católicos, felizes por reencontrar a paz religiosa, considerarão doravante como satânicos os princípios revolucionários e se acomodarão por um tempo com uma Igreja sob a fêrula do primeiro cônsul, dentro em pouco imperador”.³⁸²

Como observação, vale notar que o papa Pio VII, em carta à Luís XVIII em 1814, o papa, Leão XII, nas encíclicas *Ubi primum* (1824) e *Quo graviora* (1825), o papa Gregório XVI, na bula *Mirari vos* (1832) o papa o Pio IX na bula *Nostis et nobiscum* (1848) mantém a condenação da doutrina dos direitos humanos e a associação entre Reforma Protestante e Revolução Francesa (e depois, entre reforma e comunismo).³⁸³ Tal posição da Igreja Católica, enfim, se manteve em essência até o Concílio do Vaticano II, na década de 1960, quando, na declaração *Dignitatis Humanae* (iniciado pelo papa João XIII e finalizada por Pio VI), pela primeira vez, foi aceita oficialmente a doutrina dos direitos do homem.³⁸⁴ Mesmo assim, a relação entre Igreja Católica e modernidade nunca foi resolvida.³⁸⁵

Nesse sentido, Jean Moussé, no artigo *Pensamento Católico e Liberalismo*³⁸⁶, afirma que o mal-estar da Igreja Católica no mundo moderno deve-se ao fato de que a religião católica mostra dificuldade de entender-se como uma *parte* do todo social (que não submete os outros campos), dentro do Estado, e não mais como algo que se identifica e se confunde com o tecido social: “como pode uma autoridade que é exercida primária e essencialmente

³⁸⁰ FILGUEIRAS, André. **A Revolução Francesa e a Religião Católica**. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos Contemporâneos, UFF. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/nec/materia/andr%C3%A9-filgueiras/revolu%C3%A7%C3%A3o-francesa-e-religi%C3%A3o-cat%C3%B3lica>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

³⁸¹ LANGLOIS, Claude. La Rupture entre L'Église Catholique et La Révolution. In: FURET, François e OZOUF, Mona (org). **The Transformation of Political Culture (1789-1848)**. Pergamon Press, 1989, p. 389.

³⁸² COMBY, Jean. Princípios para uma Nação e para uma Igreja. In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**, cit., p. 30.

³⁸³ MENOZZI, Daniele. Importância da Reação Católica na Revolução. In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs), op. cit., pp. 85-87.

³⁸⁴ EICHER Peter. Revolução e Reforma da Igreja. In: Jean Comby, Princípios para uma Nação e para uma Igreja, In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs), op. cit., p. 90.

³⁸⁵ Em seu texto *João Paulo II: Um Papa Moderno?*, Tony Judt mostra, a partir da figura do famoso papa polonês, como, no século XX, as animosidades entre a Igreja Católica e a modernidade ainda eram presentes. O texto encontra-se em JUDT, Tony. **Reflexões Sobre um Século Esquecido 1901-2000**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2008, pp. 170-186.

³⁸⁶ MOUSSÉ, Jean, *Pensamento Católico e Liberalismo*, In: MOONEY, MOLTMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs), op. cit., pp. 72-76.

para a libertação e o serviço a todos os homens funcionar abandonando toda pretensão de hegemonia?”³⁸⁷ Em outras palavras, uma Igreja que pretende converter toda a humanidade e que considera a diferença condenada à danação não pode, em última instância, ser indiferente à diferença, como queria Locke em sua *Carta*. Quando a democracia liberal pede que o homem religioso seja indiferente às crenças e ideias que ele considera, com sinceridade, serem forças malignas, pede-se, no fundo, que ele não leve tão a sério suas crenças.

De qualquer forma, tendo em vista esse levantamento, parece razoável concluir que, no ano II da descristianização da Revolução Francesa, *The Age of Reason* não se apresentava, na França, como uma proposta radical; era moderada diante das ações e ideias dos *sans-culottes* que deram os tons do movimento cristianizador, e bem próxima – no plano teológico – do que pensavam jacobinos como Robespierre e montanhesees como Danton.

Três fatores, assim, explicam o pequeno impacto de *The Age of Reason* na Revolução Francesa e, de modo geral, no mundo católico. Em primeiro lugar, num contexto de panfletos anticlericais fervorosos (que Dartnnon chamou de *Iluminismo Underground*, como se verá), casamentos forçados de padres e queima de sinos, o ataque à Bíblia de Paine era um tema que, longe de ser assustador em si, estava na ordem do dia.

Em segundo lugar, cabe lembrar que, mesmo nos meios político-filosóficos formais, um dos pensadores mais próximos a Paine, Condorcet, sustentava também posições radicais. Como Paine, Condorcet era um defensor do deísmo e de medidas de seguridade social aos mais pobres, embora, do ponto de vista da apresentação, não o faça com o mesmo apelo popular que o pensador inglês: a sociedade pode destruir a desigualdade "opondo o acaso a si mesmo; assegurando Àquele que atinge a velhice um auxílio produzido por suas economias (...) conseguindo para as mulheres, para as crianças, no momento em que perdem seus esposos ou seus pais, um recurso igual e adquirido ao mesmo preço".³⁸⁸ Condorcet, novamente com Paine, acreditava na possibilidade de a razão, fonte de nossa perfectibilidade, remover todas as formas de tirania (social, política e religiosa) da humanidade: "chegará esse momento em que o Sol só iluminará homens livres na Terra, homens que só reconhecem a razão como seu senhor; momento em que tiranos ou escravos, os sacerdotes e seus estúpidos ou gipócritas instrumentos só existirão na história e no teatro".³⁸⁹ O limitado impacto da obra religiosa de Paine na França explica-se, em grande medida, pela presença de outros textos tão ou mais

³⁸⁷ MOUSSÉ, Jean, Pensamento Católico e Liberalismo, In: MOONEY, MOLTSMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**, cit., p. 76.

³⁸⁸ CONDORCET. Jean-Antonie-Nicolas de Caritat. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Campinas: Editora Unicamp, 2013, p. 197.

³⁸⁹ Ibid., p. 195.

radicais que *The Age of Reason*. Os apuros de Paine no país, nesse sentido, deram-se mais por suas posições político-econômicas, como se viu no início deste capítulo.

Em terceiro lugar, nota-se que a crítica de *The Age of Reason*, como se viu, concentra-se na Bíblia e em seus fundamentos; em sua defesa contra o deísmo, os apologetas do catolicismo, como Nicolas-Sylvestre Bergier, autor de *Le Déisme réfuté par lui-même* (1765), lembram que, para a tradição católica, o cristianismo existiria mesmo sem a Bíblia – os protestantes se equivocam, justamente, ao deixar de lado a importância da tradição. Joseph de Maistre, conhecedor das obras de Paine foi quem melhor resumiu esse ponto:

O que vem a ser então esta Igreja universal a quem seu fundador fez promessas tão magníficas? É a assembléia dos fiéis onde se prega a pura palavra de Deus e onde os sacramentos são administrados como se deve, segundo a ordem do legislador. Mas caso se questione para saber se a palavra é pura ou os sacramentos são administrados como se deve, a quem se recorrerá? Ao livro. Todavia, o próprio Jean-Jacques afirmou que “o próprio Deus não poderia fazer um livro sobre o qual os homens não pudessem discordar”. Então, caso ainda se discuta sobre este livro que deve servir de regra, o que fazer e o que resolver? Alguns indianos dizem que a Terra se apoia sobre um grande elefante e, caso se lhes pergunte sobre o que se apoia o elefante, respondem que sobre uma grande tartaruga. Até aí tudo bem, e a Terra não corre o menor perigo. No entanto, que se lhes pressione e interogue ainda sobre o apoio da grande tartaruga, eles se calam e a deixam no ar. A teologia protestante lembra completamente esta física indiana. Apoia a salvação na fé e a fé no livro; quanto ao livro, é a grande tartaruga. Conclui-se que o protestantismo é positivamente, e ao pé da letra, o sansculottismo da religião. Um invoca a palavra de Deus; o outro, os direitos do homem; mas, na realidade, é a mesma teoria, a mesma marcha e o mesmo resultado. Estes dois irmãos quebraram a soberania para distribuí-la à multidão.³⁹⁰

O mesmo não se pode dizer, entretanto, do impacto da obra no mundo anglo-saxão. O ataque impetuoso de Paine à Bíblia foi mais imperdoável para ingleses e norte-americanos, povos cuja tradição puritana era fundamental e cujo iluminismo não havia assumido uma postura anticlerical; J. G. A. Pocock chega a dizer que não havia um clamor público na Inglaterra sobre *Éscrazes l'infâme* porque não havia *infâme* a ser esmagado.³⁹¹ Se frequentemente, em favor da Revolução Norte-Americana, diz-se que nela vigorou a diversidade religiosa, é preciso acrescentar que, na prática, essa diversidade não foi tolerada para além das fronteiras do absolutismo das Escrituras. Nas Inglaterra e nos Estados Unidos, questionou-se a palavra do rei, mas não a Palavra da Bíblia, que não foi associada ao

³⁹⁰ MAISTRE, Joseph de. **Réflexions sur le Protestantisme (1798)**. In: Oeuvres Complètes de Joseph de Maistre. Lyon: Vitte et Perussel, 1884-1886, tomo VIII, p. 97.

³⁹¹ HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**, cit., p. 71.

autoritarismo régio. Conway, portanto, foi feliz ao dizer que *A Idade da Razão* era um livro mais particularmente destinado aos países protestantes, "onde a infalibilidade bíblica sucedera à do papa"³⁹², do que à Revolução Francesa. Este é assunto que nos deterá a partir de agora.

3. B. *THE AGE OF REASON*, A CRÍTICA BÍBLICA, O PROTESTANTISMO E O DEÍSMO

Viu-se acima como Conway observou que *The Age of Reason* era um livro mais particularmente destinado aos países protestantes. Não obstante a desvalorização cometida por Conway sobre o contexto da França revolucionária na obra de Paine, não deixa de ser verdade que o processo de crítica bíblica presente em Paine tem como referência um contexto em que as Sagradas Escrituras mostravam-se como inquestionáveis, o mundo norte-americano e inglês.

Para clarificar as diferenças abismais entre os contextos inglês e francês, vale notar, antes de tudo, o que diz Thompson em *As Peculiaridades dos Ingleses*: “não há na história inglesa experiência comparável à descristianização”.³⁹³ Para ele, o fato explica-se por três motivos. Em primeiro lugar, pela peculiaridade da Revolução Gloriosa de 1688, que, diferentemente da Revolução Francesa, manteve a Câmara dos Lordes, a Igreja Oficial, a monarquia, e as elites jurídica e militar. Em segundo lugar, pela peculiaridade econômica do país no século XVIII, com sua profunda simbiose entre riqueza agrária, comercial e manufatureira. Finalmente, pela peculiaridade religiosa, qual seja o maior esmagamento do catolicismo consolidado com a Revolução Puritana, o desenvolvimento de um forte senso de direito de propriedade do homem sobre sua consciência religiosa e pela força das dissidências religiosas.³⁹⁴ Thompson, ao tratar da situação dessas seitas no século XVIII, captou nessas dissidências (dissidência entendida como o conjunto de seitas desvinculadas da Igreja Anglicana) a origem do radicalismo da população.

Com efeito, para Thompson, no mundo anglo-saxão não houve uma identificação clara entre despotismo, autoritarismo e cristianismo, como aconteceu na França. O carisma e a hegemonia cultural e espiritual da Igreja Católica foram varridos desde os tempos da

³⁹² CONWAY, Moncure Daniel. *The Life of Thomas Paine*, cit., p. 152.

³⁹³ THOMPSON, E. P. *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 206.

³⁹⁴ Ibid., p. 120.

Revolução Puritana: “não se trata de uma descristianização ativa, mas de uma separação entre a Igreja e uma cultura plebeia pagã ou indiferente, desenvolvendo-se de modo autônomo”.³⁹⁵

Nesse sentido, na Inglaterra os mais formidáveis ataques iluministas à religião não se concentraram, como na França, contra as Igrejas estabelecidas ou contra um clero parasitário. No caso inglês, o ataque iluminista à religião, quando se torna mais radical, concentra-se contra o cerne da consciência cristã, que o radicalismo protestante foi incapaz de romper, isto é, sua relação com a Bíblia. E este foi, justamente, o ponto fulcral de *The Age of Reason*.

Assim, é importante pensar o sentido e as origens da crítica bíblica em *A Idade da Razão*. Charles Seignobos lembra, ao pensar o trabalho do historiador, como a crítica é “contrária à disposição normal da inteligência humana; a tendência espontânea leva o homem a acreditar no que lhe é dito”.³⁹⁶ A crítica é um esforço intelectual. De acordo com o Koselleck, essa crítica, inicialmente religiosa, entrará em seu apogeu com o Iluminismo, quando atingiu todos os campos do pensamento “tornou-se, de modo geral, a arte de alcançar, pelo pensamento racional, conhecimentos e resultados justos e corretos”.³⁹⁷ Nesse sentido, para os defensores de uma crítica bíblica, as Escrituras deveriam ser submetidas a esse olhar crítico, ou seja, examinadas, esmiuçadas, destituídas de sua autoridade suprema, analisadas segundo as mesmas regras de outros textos. De acordo com Paul Hazard, a palavra “crítica” “estabelece o grau de segurança, de autenticidade, dos textos que estuda; e exclui tudo o que não a constitua (...). Não a deve atacar nem defender; sob o seu ponto de vista, não comanda o texto; nenhuma autoridade pode fazer que um texto não seja exatamente aquilo que é”.³⁹⁸

A ideia de uma crítica histórica bíblica ganha expressão nos quadros do humanismo renascentista. Quentin Skinner não hesitou em chamar essa mudança de “revolução intelectual”.³⁹⁹ No Renascimento, o passado, então, perdeu sua autoridade absoluta e, com a crítica, tornou-se um objeto de estudo, nas belas palavras de Erwin Panofsky “começou a ser olhado a partir de uma distância fixa, comparável à distância entre o olho e o objeto, no que constitui uma das invenções mais características desse mesmo Renascimento, a saber, a perspectiva”.⁴⁰⁰ Foi Pocock quem melhor sintetizou tal consciência histórica do Renascimento ao dizer que os renascentistas, sobretudo os representantes do humanismo cívico florentino,

³⁹⁵ THOMPSON, E. P. *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*, cit., p. 212.

³⁹⁶ SEIGNOBOS, Charles. *A Crítica Não é Natural*. In: PROST, Antonie. **Doze Lições Sobre História**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014, p. 62.

³⁹⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 96.

³⁹⁸ Ibid., p. 146.

³⁹⁹ SKINNER, Quentin. *As Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 217.

⁴⁰⁰ PANOFSKY, Erwin. *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*. Lisboa: Editorial Presença, 1981, p. 153.

estavam se aproximando do limiar da explicação histórica moderna, e da descoberta central da mente histórica segundo a qual 'as gerações são equidistantes da eternidade' – que cada um dos fenômenos da história existiu em seu próprio tempo, de seu próprio direito e de sua própria maneira.⁴⁰¹

Assim, se, por um lado, o método escolástico tradicional de comentários à Bíblia geralmente procedia "associando uma sequência de passagens com a finalidade de extrair alguma lição genérica ou artigo de fé"⁴⁰², por outro, o que poderíamos chamar de método humanista procurava o contexto histórico de cada doutrina ou argumento em particular. Skinner afirmou que "o empenho de aplicar técnicas detalhadas de crítica filológica e história aos textos do mundo antigo" constituem o "cerne técnico do humanismo".⁴⁰³

Na crítica bíblica renascentista, bem como em *The Age of Reason*, subjaz a atitude fundamental de submeter a Bíblia a um novo olhar que permita enxergar a distância entre o próprio tempo e o tempo das Escrituras. É imprescindível para Paine, como se viu, a noção de que as palavras presentes nas Escrituras, longe de serem trans-históricas e atemporais, percorreram longa viagem antes de chegarem aos leitores do presente. Elas requerem, por isso, uma aguçada interpretação.

Durante o Renascimento, uma primeira e impressionante ilustração da crítica bíblica humanista está em *A história sacra dos hebreus*, de Aurelio Brandolini (1440-1498) – para ele, o Velho Testamento é uma crônica que deve ser abordada historicamente, corrigida com auxílio de outras autoridades.⁴⁰⁴ Seguindo esta tradição, destacam-se John Colet, Lorenzo Valla, Johannes Reuchlin, e Erasmo de Roterdã, "o mais importante de todos os humanistas do Norte a esposar a causa da erudição bíblica, sem possibilidade de comparação".⁴⁰⁵ O método de crítica bíblica, como é de amplo conhecimento, foi fundamental para o desenvolvimento da teologia de Lutero e, posteriormente, do protestantismo como um todo – se, o Renascimento foi fenômeno em essência restrito às elites, o papel do protestantismo, ao difundir as traduções bíblicas e defender o livre-exame das Escrituras, foi o de levar às massas

⁴⁰¹ POCOCK, John. **The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition**. Princeton: University Press, 1975, p. 54.

⁴⁰² O historiador Paul Kristeller, visando valorar os estudos escolásticos contra todos os preconceitos usualmente difundidos, sintetizou-os como um "um método específico, a saber, o tipo de argumento lógico representado pela forma da *Quaestio*. Sabe-se que o conteúdo da filosofia escolástica, desde o século XII em diante, esteve estreitamente ligado às escolas e universidades inglesas, especialmente às universidades de Paris e Oxford". KRISTELLER, Paul. **Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento**. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 120.

⁴⁰³ SKINNER, Quentin. **As Fundações do pensamento político moderno**, cit., p. 220.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 228.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 230.

muito dos avanços trazidos pelos humanistas.⁴⁰⁶ Contudo, salvo entre alguns expoentes da malograda Reforma Radical, toda essa tradição não contestou a autoridade das escrituras.

Mais importante para a história da tradição crítica, Baruch Spinoza (1632-1677) concebeu decisivamente uma tentativa de justificação e fundamentação filosófica da Bíblia em seu *Tratado teológico-político*. Para Spinoza, certas condições são imprescindíveis para interpretar corretamente a Bíblia: o conhecimento prévio do hebraico, para evitar distorções de tradução; submeter-se ao sentido e espírito da Bíblia, ao invés de enxergá-la com olhos atuais; conhecer as condições de vida e trabalho dos Profetas, tal como a língua e o objetivo com que compuseram seus escritos; conhecer o destino de cada livro, isto é, quando foi recolhido pela primeira vez, suas variantes e como entraram na categoria de livros sagrados.⁴⁰⁷

Richard Simon (1638-1712) é o autor de uma grande obra crítica dos livros bíblicos: *História Crítica do Velho Testamento*. Simon defende que, seja a Odisseia, a Eneida, seja os Salmos, os princípios da crítica são os mesmos. A crítica ignora qualquer ideia preconcebida, e torna-se senhora absoluta de suas operações.⁴⁰⁸ No caso de Simon, esse exame, ao contrário do que se pode pensar, pretendia servir aos desígnios da Igreja: ele mostrava como a Bíblia, por si só, pôde não resistir a uma crítica rigorosa e que, por isso, era preciso recorrer à Tradição da Igreja para tornar a mensagem bíblica clara e defender-se de possíveis críticas. Seu alvo eram os protestantes: Simon queria provar que não era seguro ver a Bíblia como única fonte de autoridade religiosa.⁴⁰⁹

Apesar de Simon, como um padre, buscar defender a Igreja, em sua crítica, parece inevitável que ele deixe aos leitores a seguinte conclusão: a narrativa bíblica da criação do mundo é incoerente, composta em épocas diferentes por mãos diversas, retocada de tantos modos que é impossível saber quem foi o autor primitivo. Diz Koselleck, nesse sentido, que, apesar de por a crítica à serviço da Igreja, Simon “deslocou o critério da verdade, do âmbito da revelação ao âmbito do pensamento claro e racional, o que para ele significava pensamento crítico”.⁴¹⁰

Assim, nota-se por essa breve exposição que, na segunda metade do século XVIII, quando amadureceu o movimento Iluminista, todos os métodos necessários para uma eficiente crítica bíblica já estavam estabelecidos. Por isso, na Enciclopédia, cujo primeiro volume veio

⁴⁰⁶ DICKENS, A. G. **A Reforma e a Europa do Século XVI**. Lisboa: Editorial Verbo, 1996, p. 89.

⁴⁰⁷ HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia**, cit., p. 145.

⁴⁰⁸ Ibid., pp. 148-151.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 149.

⁴¹⁰ KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**, cit., p. 94.

à luz em 1751, Diderot traçou um quadro quase completo das tendências essenciais da crítica bíblica – ele estabeleceu os critérios que permitem apreciar a autenticidade das Escrituras: exigiu que se analisasse cuidadosamente o conteúdo desses livros, as condições em que eles foram escritos, e que se determinasse exatamente a data de sua composição.⁴¹¹ No iluminismo, em suma, a ideia de crítica, antes relacionada à Bíblia, passa a se estender a todos os campos da atividade humana – as regras da razão serão aplicáveis ao Direito, à moral e à economia: “quando Bayle [*Dictionnaire historique et critique*, de 1695] abarcou com o método crítico todos os ramos do saber humano e da história humana e os mergulhou em um processo infinito de relativização, a crítica tornou-se a verdadeira atividade da razão”.⁴¹²

Percebe-se aqui, portanto, que todos esses elementos de crítica bíblica estão presentes em *The Age of Reason*: Paine é herdeiro de uma tradição de crítica bíblica que, iniciada no Renascimento, prossegue e aprofunda-se nos dois séculos seguintes. Como seus antecessores, ele busca o significado original dos termos hebraicos e trata as Sagradas Escrituras como um texto fora do âmbito sagrado. Tributário dessa tradição crítica, ele reconhece a Bíblia como um livro misterioso, alegórico e mítico, com *status* equivalente aos livros de persas, assírios ou o próprio Alcorão: a Bíblia possuiria “evidências internas de sua falsidade (como sua linguagem ou a descontinuidade entre as histórias ou as diferenças no Novo e Antigo Testamento) e também “evidências externas” (como a incapacidade de se saber quais escritos presentes no mundo seriam apócrifos e quais seriam verdadeiros).

Porém, importante notar, o objetivo de Paine e de muitos iluministas, ao contrário da maioria dos críticos anteriores, é mais radical: consiste em provar que a Bíblia não é a palavra de Deus. Esse método difere da maneira escolástica e da maneira renascentista. O escolástico recorria aos textos bíblicos e clássicos para encontrar neles uma “*ratio scripta*”⁴¹³ (razão escrita), fonte de leis atemporais e imediatamente aplicáveis. O humanista, por sua vez, buscava entender o texto clássico nos seus próprios termos, mas a atitude por eles tomada, como disse Burckhardt, era a de um povo que “precisava de um guia, e foi encontrá-lo na civilização antiga, com sua abundância de verdade e conhecimento em todos os campos do interesse espiritual”⁴¹⁴; de maneira geral, os chamados humanistas bíblicos – assim como,

⁴¹¹ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., p. 252.

⁴¹² KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**, cit., p. 96.

⁴¹³ SKINNER, Quentin. **As Fundações do pensamento político moderno**, cit., p. 226.

⁴¹⁴ BURKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. 108.

posteriormente, os protestantes – intencionavam com seu método de crítica das Escrituras encontrar a doutrina original.⁴¹⁵

A atitude de Paine é diferente: sua crítica bíblica não era propriamente humanista, pois visava não recuperar a Palavra de Deus em sua pureza ou resgatar um cristianismo puro, mas, por meio de uma análise racional, esvaziar as Escrituras de qualquer autoridade. É uma atitude, portanto, que não pretende voltar a um passado idealizado, tampouco encontrar uma autoridade inquestionável, mas, a partir da razão crítica demolidora, erigir um mundo novo. Aqui se delimita, em última instância, a fronteira entre o Renascimento e o Iluminismo. Koselleck bem resume essa visão da crítica iluminista:

O rei por direito divino parece modesto quando comparado ao juiz da humanidade, ao crítico que toma seu lugar e que acredita, como Deus no dia do Juízo Final, poder submeter todo o universo a seus veredictos. (...) O crítico, diz a *Encyclopédie*, é um guia que sabe distinguir a verdade e a opinião, o direito e a autoridade, o dever e o interesse, a virtude e a fama.⁴¹⁶

Nesse sentido, verifica-se que a crítica bíblica presente em Paine, apesar de tributária de todo o arcabouço teórico humanista, tem um sentido ligado à Era das Revoluções, quando não se buscava o retorno de um passado glorioso e desejado, nem se fazia menção a um corpo de tradições, mas intentava-se criar uma situação nova. Além dessa originalidade teórica, cabe repetir, a originalidade formal de Paine consiste em efetuar a crítica bíblica de uma forma mais acessível – pelo tamanho, linguagem e preço – às classes populares.

Paul Le Maoal diz que "a formação *quaker* de Paine nos parece um dado importante ao interpretarmos e compreendermos muitas das suas posições políticas".⁴¹⁷ Segundo Conway, da mesma forma, sem a religião *quaker* “não haveria Thomas Paine”.⁴¹⁸ Durante a Revolução Francesa, Jean Paul Marat objetou que Paine não tinha o direito de participar da votação sobre Luís XVI, pois, "como é *quaker*, sua visão religiosa é contrária à aplicação da pena capital".⁴¹⁹ É notório que o pensamento de Paine carrega relações estreitas com o contexto religioso em que cresceu. Em *The Age of Reason*, ele próprio admitiu: “a religião que se aproxima mais do que todas as outras do Deísmo é a professada pelos *quakers*”.⁴²⁰

⁴¹⁵ SKINNER, Quentin. **As Fundações do pensamento político moderno**, cit., p. 229.

⁴¹⁶ KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**, cit., p. 105.

⁴¹⁷ MAAMARI, Adriana Mattar. **A República e a Democracia em Thomas Paine**, cit., p. 34.

⁴¹⁸ CONWAY, Moncure Daniel. **The Life of Thomas Paine**, cit., p.169.

⁴¹⁹ Ibid., p. 68.

⁴²⁰ **The Age of Reason**, p. 242.

Qual era, então, a situação religiosa da Inglaterra na época de Paine? Segundo Thompson, a Inglaterra do século XVIII era povoada por diversas seitas puritanas radicais, de maneira que

a religião carecia de qualquer centro de autoridade (...) todos aqueles sermões e panfletos, todas aquelas preces antes das batalhas, toda aquela briga sobre juramentos, altares e bispos, toda aquela fragmentação sectária (...) fizeram, de fato, parte de uma confrontação cultural da época (...) muito do melhor de nossa cultura intelectual não veio das antigas universidades nem dos círculos metropolitanos autoconscientes, mas de indistintas e longínquas regiões. O que nossos autores negligenciam é a enorme importância dessa parcela de herança revolucionária que pode ser descrita, em sentido secular, como a tradição de *dissidência*.⁴²¹

A ideia de um radicalismo protestante remonta ao século XVI, quando, fora da Wittenberg luterana, "outras regiões, como outras culturas, inventaram outros modelos de reforma"⁴²² – a Europa, principalmente entre 1525 (quando teve lugar a Revolta liderada por Thomas Müntzer) e 1536 (quando Knipperdolling e o "rei" Jan foram torturados até a morte após a destruição do reino anabatista da cidade de Münster), foi tomada de assalto por grupos protestantes radicais cuja variedade, analisada sistematicamente por George Huntston Williams no livro *A Reforma Radical*⁴²³, desafia qualquer generalização. Segundo G. R. Elton, muitos desses grupos levaram a teologia luterana às últimas consequências, de maneira que muitos pregaram que a salvação "não vinha da Bíblia como tal, mas sim da iluminação concedida a cada homem diretamente por Deus", numa salvação absolutamente interior, ao passo que outros defendiam "serem dos poucos corretos entre a multidão de pecadores enganados".⁴²⁴

Esse radicalismo protestante, sufocado no Sacro Império Romano Germânico e na Suíça do século XVI, encontrou novo fervor na Inglaterra a partir do século XVII. Como bem sintetizou Collinson: "não é exagero dizer que o puritanismo foi a verdadeira Reforma inglesa vestir".⁴²⁵

No contexto da Revolução Puritana (1640-1660), o número de seitas se multiplicou. Segundo o historiador John Spurr, pode-se assumir como características gerais de tais seitas puritanas: dedicação à pregação e propagação da palavra de Deus; ruptura ou confronto direto

⁴²¹ THOMPSON, E. P. *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*, cit., pp. 119-121.

⁴²² COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2006, p. 88.

⁴²³ WILLIAMS, George Huntston. *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁴²⁴ ELTON, G. R. Elton. *A Europa Durante A Reforma 1517-1559*. Lisboa: Editorial Presença, 1982, pp. 71-72.

⁴²⁵ Ibid., p. 160.

com as regras da Igreja Anglicana; vida marcada por longos sermões, estudos das Sagradas Escrituras, autoexame e preces familiares; relação pessoal com a fé; repúdio ao papado; visão de si como indivíduos puros, piedosos, sábios, acima dos demais mortais, ao passo que o mundo profano é visto como corrupto, sujo e imperfeito.⁴²⁶ Como bem mostrou Christopher Hill, muitos dos membros das seitas protestantes que emergiram na Inglaterra seiscentista – entre eles, como se verá, os *quakers* – eram espécies de “homens sem senhores”⁴²⁷, pois negavam todo o poder e hierarquia da Igreja estatal. As seitas protestantes teriam como parte de sua tradição a constante luta pelas liberdades civis e religiosas. Essa luta impunha-se como necessária, uma vez que eram impedidas de participar da vida pública.⁴²⁸

Mesmo o metodismo de Wesley, não obstante seu aludido caráter autoritário, dirigiu-se aos pobres, fazendo-os crer que suas almas eram tão boas quanto a dos burgueses e aristocratas. Após a morte de Wesley, várias tendências democráticas tomaram conta do movimento, a ponto dos membros da Nova União Metodista serem conhecidos como “metodistas de Tom Paine”. Daí não ser surpresa o fato de alguns biógrafos de Paine sustentarem que ele foi, por pouco tempo, em Londres e no início da idade adulta, um pregador metodista.⁴²⁹ Himmelfarb chega a qualificar o metodismo como parte integrante do iluminismo britânico, partilhando das afecções sociais caras à Shaftesbury ou Smith: “se houve, como tem sido dito, uma ‘racionalização’ da religião pelos deístas, houve também uma ‘socialização’ da religião pelos wesleyanos”.⁴³⁰

No que concerne à Bíblia, alguns membros das seitas radicais da Inglaterra ousaram negar a infalibilidade da Bíblia, ou submetê-la a uma cerrada crítica textual. Gerrard Winstanley, líder dos *diggers* realizou uma crítica à Bíblia muito semelhante à de Paine: “como podem essas Escrituras ser chamadas de evangelho eterno, vendo-se que vós as rasgais em mil pedaços a cada dia, através de tantas traduções, inferências e conclusões”.⁴³¹ O *quaker* do século XVII Samuel Fisher, um dos precursores do Iluminismo inglês, defendeu que a nossa luz divina interna poderia substituir a Bíblia sem abalar os alicerces da fé.

Não são poucos são os autores que captaram a relação entre tais seitas puritanas inglesas e a emergência do pensamento liberal-iluminista. Analisando a América do Norte, por exemplo, Tocqueville lembrou como a religião de um indivíduo possui uma íntima

⁴²⁶ SPURR, John. **English Puritanism (1603-1689)**. Londres: General Editor, 1988, pp. 15-16.

⁴²⁷ HILL, Christopher. **O Mundo de Ponta Cabeça**. São Paulo: Cia das Letras, 1987, p. 58.

⁴²⁸ IVIMEY, I. History of the English Baptists (1830), p. 40. Apud THOMPSON, E. P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**, cit., p. 28.

⁴²⁹ THOMPSON, E.P. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 50-62.

⁴³⁰ HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**, cit., p. 155.

⁴³¹ HILL, Christopher. **O Mundo de Ponta Cabeça**, cit., p. 225.

relação com sua opinião política, pois o homem, em suas palavras, busca harmonizar “a terra com o céu”.⁴³² A tese de Tocqueville (secundando a célebre formulação de Montesquieu, segundo a qual “eles [os ingleses] foram os que mais progrediram de todos os povos do mundo em três coisas importantes: na religião, no comércio e na liberdade”)⁴³³ é que haveria uma íntima ligação entre o *espírito de liberdade* e o *espírito de religião*, responsáveis por moldar o caráter mais profundo da cultura norte-americana. Isso se devia ao fato de os protestantes rejeitarem a religião dogmática e impositiva e recusarem-se a aceitar a autoridade do Papa e de qualquer supremacia religiosa, do mesmo modo que pregavam o respeito ao próximo e às leis.⁴³⁴

É por esses aspectos que o historiador Inglês John G. A. Pocock propôs uma correlação de alto grau entre protesatantismo e deísmo.⁴³⁵ O cristianismo, quando surgiu, mudou completamente a relação entre homem e sociedade, tendo construído o *homo religiosus*: o homem teria sido formado para viver numa comunhão transcendente e eterna, a *civitas Dei*. No protestantismo, novos ingredientes teriam sido acrescentados a essas mudanças. Todos os crentes são sacerdotes, e a sociedade, mais do que a Igreja, é a verdadeira *Ecclésia*. Com isso, negou-se a separação entre organização religiosa e sociedade, tornando cada vez mais necessário identificar liberdade cívica e religiosa, virtude e salvação. Como um jurista, soldado ou especulador, o clérigo apareceria como um tirano que corrompe o homem, na medida em que o impede de conduzir por si mesmo a própria relação com Deus.

Por meio das heresias ariana e sociniana, diz Pocock, muitos protestantes eram atraídos para o unitarismo. O arianismo nega a divindade de Cristo: só há um Pai eterno, e ninguém mais merece o nome de Deus. Jesus, apesar de ser uma das mais excelentes criaturas de Deus, é apenas uma criatura. O socianismo também nega a divindade de Cristo, pregando a separação entre Estado e Igreja, o fim da pena de morte e dos privilégios sociais baseados nas afiliações religiosas. Seus membros eram contrários ao serviço militar e não aceitavam cargos políticos. O unitarismo, por sua vez, também acentuava a personalidade única de Deus Pai e pregava a confiança inequívoca na razão. Os homens deveriam exercer sua razão livremente,

⁴³² TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. São Paulo: Edusp, 1987, p. 222.

⁴³³ MONTESQUIEU. **Do Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Livro XX, cap. 7º.

⁴³⁴ E aqui é impossível deixar de lembrar a aguda observação de Burke sobre o assunto: “as igrejas não conformistas [da Nova Inglaterra] surgiram em oposição direta a todos os governos ordinários do mundo, e não podiam justificar tal oposição a não ser com uma forte aspiração à liberdade natural. Sua existência dependia da afirmação poderosa e incessante de tal pretensão. Todo o protestantismo, inclusive o mais frio e passivo, é uma espécie de dissidência. Mas a religião que mais prevalece em nossas colônias [da Nova Inglaterra] é um refinamento do princípio de resistência: é uma dissidência do dissentimento e o protestantismo da religião protestante”. Citado em FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo**: Thomas Paine e outros estudos, cit.

⁴³⁵ POCOCK, J. G. A. **The Maquiavellian Moment**. Princeton: Princeton University.

longe de qualquer repressão ou restrição. A liberdade civil e a tolerância com todas as formas de religiosidade acompanhavam todas essas crenças.

Nesse sentido, vê-se com essa breve exposição como a Inglaterra, um mundo com amplas possibilidades religiosas, era um terreno fértil para o surgimento deísmo. Por isso, não é coincidência que, como disse Franco Venturi, o deísmo "foi a primeira ideologia que saiu da Grã-Bretanha para dominar o continente".⁴³⁶

Apresentadas essas aproximações entre o contexto protestante e o deísmo⁴³⁷, não se pode deixar de ressaltar, contudo, que há também fortes discontinuidades entre eles, como a rejeição dos iluministas e deístas à Profecia, Revelação e vários outros elementos provenientes do pensamento judaico-cristão. Thomas Paine prega seu repúdio à Revelação e à arrogância de certas Igrejas, que dizem carregar uma mensagem de Deus exclusiva.

Visto isso, é preciso afunilar essa análise para a seita dos *quakers*, dentro da qual Thomas Paine foi criado.⁴³⁸ Como reconheceu Paine, e nos parece verdadeiro, dentre todas as seitas existentes em sua época, os *quakers* eram aqueles que mais se aproximavam do radicalismo de Paine. Os *quakers* surgiram com a liderança George Fox, durante a Revolução Inglesa (1640-1660), influenciados por outros grupos como batistas, *seekers* e *ranter*s, como o próprio Fox admitia.⁴³⁹ O termo *quakers*, dado por Gervase Bennet, em 1650, significa “tremedores”, referindo-se, talvez, ao convite de Fox para seus discípulos tremerem diante de Deus ou às grandes comoções que aconteciam em suas pregações. Os quakers também denominavam-se “Filhos da Luz (*Children of the Light*)”, “Amigos na Verdade (*Friends in the Truth*)”, “Igreja de Amigos (*Friend's Church*)” ou simplesmente “Amigos (*Friends*)”.

Quanto à sua teologia, o *quakerismo* é produto da experiência espiritual conhecida como luz interior (*Inward Light*): toda pessoa pode chegar sozinha à verdade divina, guiada

⁴³⁶ VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo**, cit., cap II.

⁴³⁷ Como observação, vale lembrar como Trevor-Roper, nesse sentido, também se encarrega de combater essa relação imediata entre protestantismo e Iluminismo, dizendo que as grandes contribuições dos protestantes para o Iluminismo derivariam não do calvinismo puro, mas, pelo contrário, de ideias que, se fossem julgadas por Calvino, levariam seus defensores à fogueira. Para ele, teria sido nas dissidências e heresias como a sociana e a arminiana – que, entre outras coisas, negava a eleição incondicional, defendia o livre arbítrio e a tolerância – e não no calvinismo puro que se encontrariam muitas das contribuições fundamentais do protestantismo para o Iluminismo. Trevor-Roper acrescenta ainda a influência de outro ingrediente fundamental para o Iluminismo: a influência da tolerância e do racionalismo de Erasmo, que se mostrou uma tradição intelectual presente em diversos momentos. In: TREVOR-HOPER, H. R. **Religião, Reforma e Transformação Social**. Lisboa: Editora Presença/Martins Fontes, 1972. pp. 147-176

⁴³⁸ Foram utilizados três dicionários básicos de religiões: SANTIDRIAN, Pedro R. **Dicionário Básico das Religiões**. São Paulo: Ed. Santuário, 1966; ELIADE, Mircea (org). **The Encyclopedia old Religion**. New York, Macmillan Publishing, 1986; HASTINGS, James (org). **Encyclopedia of Religion and Ethics**. New York: Charles Scribner's sons, 1937. Além disso, foram fundamentais para o presente estudo as obras: HILL, Christopher. **O Mundo de Ponta Cabeça**, cit. e FOX, George. **Journal**. Penguin Classics, 1999. A descrição dos *quakers* aqui apresentada constitui uma síntese do que está presente nessas obras.

⁴³⁹ FOX, George. **Journal**, cit., p. 96.

por essa luz interior dada por Deus. Com isso, sua doutrina insiste na força e no poder do Espírito de Deus dentro de cada homem. Todos que aceitarem essa luz serão salvos, ao passo que aqueles que a negarem serão condenados. A mensagem bíblica, longe de ser monopólio de uma elite instruída, falava diretamente a quem a lia: os *quakers* meditam em silêncio, esperando ouvir a voz divina em seus corações e receber o Seu Espírito.

Sendo todos os homens igualmente portadores da luz divina, os *quakers* recusam-se a fazer juramento perante qualquer autoridade mundana, tirar o chapéu em sinal de reverência ou se referir a outros homens com o termo “senhor”, “doutor” ou “minha senhora”. Independentemente do nascimento, todos eram tratados com a segunda pessoa (*you*). Aliás, durante a Revolução Francesa, essa ideia voltou: o Terceiro Estado jamais deveria tirar o chapéu ou inclinar-se perante superiores na hierarquia social, do mesmo modo que se referiam uns aos outros com o “tu”.⁴⁴⁰

A trajetória de vida de Cristo em si é o principal ensinamento da religião *quaker*. Os *quakers* fizeram do pacifismo e da justiça uma exigência: suas críticas à cobrança do dízimo ao excesso de riqueza e à desigualdade na distribuição de terras os tornaram odiados por várias gerações. Quando o governo inglês promulgou a Lei de Vadiagem (1656), eles protestaram dizendo que essa lei permitiria a prisão de Cristo e seus apóstolos. A oposição *quaker* às armas, à intolerância, a pena de morte e à escravidão foram fundamentais. George Fox publicou em 1657 uma carta intitulada *To Friends beyond the sea, that have blacks and indian slaves*, no qual procurou lembrar aos proprietários de escravos que todos são iguais aos olhos de Deus.

Por seu caráter humanitário, os princípios *quakers* obtiveram a admiração dos *philosophes* de maneira geral, como foi o caso de Voltaire. Suas *Cartas Inglesas* (1734) resultaram de sua admiração pela liberdade e tolerância para com “país das seitas”.⁴⁴¹ Na terceira carta, Voltaire discorreu sobre o patriarca da religião, George Fox, aqui apresentado quase como um genuíno *philosophe*, engajado na luta contra a irracionalidade. Em seu *Dicionário Filosófico*, Voltaire lembrou com admiração o pacifismo *quaker*: “os homens não são criados essencialmente para matar, pois os bramas e os *quakers* não matam ninguém”.⁴⁴²

Entende-se, assim, porque Paine, em *The Age of Reason*, afirma a ligação entre *quakers* e *philosophes*: tanto deístas quanto *quakers* criticam qualquer forma de religião

⁴⁴⁰ SOBOUL, A. 1789. L’an un de la liberte. Apud HILL, Christopher. **O Mundo de Ponta Cabeça**, cit., p. 242.

⁴⁴¹ VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Cartas Inglesas**. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1978, p. 9.

⁴⁴² VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 191.

imposta, dogmática, ou quaisquer intermediários que danifiquem o inquestionável princípio de autodeterminação da consciência religiosa do homem.

É preciso frisar, no entanto, que Paine foi além do pensamento *quaker*. No século XVIII, não havia mais líderes *quakers* radicais como Fox. Afinal, Paine teve pouco ou nenhum apoio desses resligiosos quando combinou alguns princípios quakers com o espírito ilustrado ou quando, no contexto da independência dos EUA, conclamou os homens à luta armada, rompendo oficialmente com os *quakers*. *The Age of Reason*, além do mais, em muito desagradou os *quakers* especialmente por sua crítica a ideias como Revelação, Missão, Profecia e, mais do que isso, por sua rejeição incondicional à Bíblia e à moral bíblica. Tanto que, como se viu, em *The Age Of Reason*, após elogiar a importância dos *quakers*, afirma que o conceito de Criação de tais religiosos é "cinza".

Se a crítica bíblica e a tradição protestante, apesar de fulcrais, são, como se viu, insuficientes para explicar o arsenal teórico de Paine, é preciso agora resgatar outras origens de seu deísmo e de sua crítica às escrituras.

Como se viu, em Paine é visceral a ligação entre religião e política, de maneira que o deísmo aparece como a face religiosa da democracia. Nesse sentido, ao buscar as raízes do deísmo, percebe-se que ele esteve ligado ao republicanismo que se cristalizou após a Revolução Inglesa. Põe-se, assim, a seguinte questão: qual a relação entre *The Age of Reason* e a tradição religiosa (deísta) e política (republicana) da Inglaterra nos séculos XVII e XVIII?

Na Inglaterra, os deístas eram também republicanos, integrantes de um grupo de pensadores que, no século XVII, ficaram conhecidos como *free thinkers* ou *neoharringtonianos*, como denominou Pocock, herdeiros do pensamento político produzido na Inglaterra durante a *Commonwealth* (1649-1660).⁴⁴³ Para o historiador Franco Venturi:

As ideias nascidas na Inglaterra da *Commonwealth* estavam destinadas a passar para o continente somente na forma filosófica que lhes foi dada por John Toland e Anthony Collins, ou seja, quando se apresentaram como deísmo, como panteísmo, como livre pensamento, como exaltação da

⁴⁴³ Se fosse a intenção desse trabalho traçar uma genealogia desse radicalismo inglês do século XVII (republicano, na política e deísta, na religião) deveríamos, apontar as pesquisas de um grupo de autores como Skinner (*As Fundações do Pensamento Político Moderno*), Baron (*The Crisis of the Early Italian Renaissance*), Pocock (*The Machiavellian Moment*) e Bailyn (*As Origens Ideológicas da Revolução Americana*), os quais mostraram como foi o humanismo cívico florentino que forneceu um substrato fundamental não apenas para o radicalismo inglês do século XVII, mas também para o Iluminismo e as Revoluções do século XVIII. O humanismo cívico florentino do início do Quatrocentos teria conferido novo valor à vida ativa em contraposição à vida contemplativa (ou ao *negotium* em contraposição ao *otium*) e novo valor à República como uma forma de governo localizada no espaço e no tempo, criada e sustentada pelas virtudes humanas. Uma análise pormenorizada de tal genealogia, entretanto, nos afastaria em demasia dos propósitos dessa pesquisa.

liberdade inglesa, até mesmo como maçonaria. Somente assim as ideias dos *levellers* e dos republicanos clássicos da Inglaterra do século XVII tornaram-se cosmopolitas e puderam se enraizar na França, na Alemanha, na Itália, agindo como um poderoso fermento sobre toda a Europa do nascente Iluminismo. '*La religion*' e '*le gouvernement*', como dizia Diderot. Os dois termos eram para ele inseparáveis. A polêmica filosófica e a política não podiam nem deviam ser divididas. Entre um e outro desses dois polos estava também o pensamento deísta inglês, a primeira ideologia que da Grã-Bretanha saiu para dominar o continente.⁴⁴⁴

Paul Hazard, na mesma linha de raciocínio, mostra a força do deísmo na Inglaterra do século XVII e como ele influencia a Europa, sobretudo a França, no século XVIII:

Transportado da Inglaterra a Europa continental, o deísmo prolifera e prospera; encontrou o solo e o céu que lhe convém, está em sua casa. Abertamente e como que na praça pública, elevam-se debates entre os seus partidários e os opositores. Toland leva-o ao mais alto grau de exasperação fanática; Bentley, Berkeley, Clarke, Butler, Warbuton defendem contra ele a religião revelada. Em suma, não há país em que a religião natural tenha sido mais bem determinada do que a Inglaterra. (...) Mais tarde, no fluxo e refluxo incessante das ideias, a França colherá de novo o deísmo.⁴⁴⁵

As ideias republicanas, associadas ao deísmo, difundiram-se da Inglaterra para o continente europeu (sobretudo a França) e também para a América do Norte. Ao analisar as origens do deísmo paineano, Claeys⁴⁴⁶ aponta autores como Lord Hebert of Cherbury (1538-1648) o qual, em sua obra *Of Truth* (1624), buscou reduzir o cristianismo a uma série de crenças simples e racionais, as quais estariam presentes em todas as religiões existentes, sendo inatas à condição humana.

Apesar de John Locke (1632-1704) não ser um deísta, é importante também marcar a influência da *Carta Sobre Tolerância*, anteriormente analisada, como um marco na busca do lugar social da religião dentro de uma república. Não por acaso, Anthony Ashley Cooper, 3º Conde de Shaftesbury (1671-1713), discípulo de Locke, foi o primeiro a definir-se especificamente como deísta.⁴⁴⁷ Provém de Shaftesbury "a ideia de que o céu e o inferno são perversões morais", tal como a distinção entre religiões "naturais" e "reveladas".⁴⁴⁸ Anthony Collins teria sido o primeiro a definir o caráter desse pensamento livre no seu escrito *Discourse of Free Thinking*, de 1713, dando lugar, então à palavra *free thinker*. Para Paul Hazard, os *free thinkers*

⁴⁴⁴ VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo**, cit., p. 104.

⁴⁴⁵ HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia**, cit., p. 197.

⁴⁴⁶ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 178.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 178.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 178.

definem a liberdade de pensar como o uso que é lícito fazer do espírito, para tratar de descobrir o sentido de qualquer proposição seja qual for, pesando a evidência das razões que a apoiam e que a combatem, segundo parecem ter mais ou menos força. Ora este tribunal da consciência nem sempre conclui por condenações. Quando um depoimento lhe parece bastante fundado, aceita-o; quando um fato se conforma com as regras da evidência, admite-o. O livre-pensador afasta o que lhe parece falso, mas conserva o que lhe parece verdadeiro; muito longe de ser um cético, bate-se pelo poderio eficaz da razão, que funda a verdade e a justiça (...) As suas afirmações racionais concedem-lhe o repouso e a beatitude que os crentes encontravam outrora na fé: *neque decipitur ratio, neque decipit unquam* [A razão nunca se engana, nem engana].⁴⁴⁹

Nesse sentido, não há como compreender o deísmo sem recorrer ao republicano inglês Toland. John Toland (1670-1722) é certamente o mais significativo e característico entre esses *free thinkers*, o mais ativo defensor da tradição republicana inglesa. Foi Toland quem mais estabeleceu relações com o continente, contribuindo para a difusão das ideias republicanas fora da Inglaterra.

É Toland também quem mais se aproxima da vida e obra de Paine. Cosmopolitas, ambos se reconheciam como autores, e não como intelectuais, de maneira que portavam uma plena convicção: não se deixar encerrar no mundo dos eruditos, criaturas que Toland julgava tão inúteis e desprezíveis quanto os “carunchos que ajudam a consumir seus papéis”.⁴⁵⁰ “Toland conhecia a antiguidade para mostrar que seus historiadores não fizeram nada senão enganar os homens; conhecia a Escritura para dizer que era apócrifa, e seus milagres causas naturais; conhecia as belas-letras para chamar de impostores os profetas de diversas religiões”.⁴⁵¹

Procurando, como dizia, servir a Deus e a seu país, Toland publicou *Christianity not mysterious* (1696). Toland aplicou na religião a teoria do conhecimento de Locke, partindo do pressuposto de que aquilo que vale para o conhecimento, em geral, deve igualmente ser aplicado ao conhecimento religioso, em particular. O objetivo do livro é entender como o cristianismo transformou-se em mistério, rendendo-se aos medos e enganos dos interessados em esconder a verdade.⁴⁵²

Assim a concepção de “mistério” em Toland é a mesma de Paine, qual seja, aquilo que é misterioso à razão não pode ser a verdadeira religião: “o que é misterioso, de todos os

⁴⁴⁹ HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia**, cit., p. 203.

⁴⁵⁰ VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo**, cit., p. 116.

⁴⁵¹ HAZARD, Paul, op. cit., p. 121.

⁴⁵² VENTURI, Franco, op. cit., p. 118.

pontos de vista, o que escapa por princípio a toda a compreensão deve, portanto, permanecer estranho tanto à fé quanto ao saber”⁴⁵³:

Mistério: termo pagão que conservamos, como tantos outros: significa, ou superstição que se deve abolir, ou dificuldade provisória que se deve elucidar. Ou o cristianismo é a razão, e não representa nesse caso senão uma simples adesão à ordem universal, despojando-se de tudo o que não constitui essa adesão: tradição, ritos, dogmas, fé; ou então não poderia existir, pois nada no mundo pode estar acima da razão, pode ser contrário à razão.⁴⁵⁴

Para Toland, a religião originária, compatível com a razão humana, não possui mistérios. Como Paine, ele dizia que Deus propagado pelas religiões reveladas é imaginado à imagem e semelhança dos soberanos, por isso considerado caprichoso, inconstante, ciumento, vingativo, despótico.⁴⁵⁵ Em outra obra, Toland diz que a vontade do deísmo era “dissipar as nuvens que escurecem a vista humana e abençoar o mundo com luz duradoura”.⁴⁵⁶

Entretanto, Toland, ao contrário de Paine, buscava conciliar Revelação e deísmo. Se o mistério, como se viu, é incompatível com a religião natural, a Revelação, por sua vez, não se opõe ao deísmo: ela é apenas uma forma peculiar de comunicação da verdade, cuja prova final deve ser buscada na razão.

Outro nome fundamental para a tradição deísta inglesa foi Matthew Tindal (1657 – 1733). Em *Christianity as old as the Creation* (1730), Tindal defende que Deus não poderia esclarecer apenas uma parte da humanidade e, por isso, a Revelação deveria ser universal, acima das limitações locais e temporais. Nesse sentido, Tindal vê o cristianismo como Revelação verdadeira, por não se vincular a nenhum espaço ou tempo. Em sua visão, os princípios cristãos seriam reprodução das leis naturais. Religião e deísmo “não se distinguem absolutamente por suas respectivas substâncias, mas tão só pela maneira como elas são conhecidas dos homens: uma é uma manifestação interior, a outra, manifestação exterior da vontade de um ser onisciente e infinitamente bom”.⁴⁵⁷

Paine concorda com a tese inicial de Tindal, qual seja, de que a comunicação divina deve ser universal e atemporal; mas discorda no tocante ao cristianismo como comunicação universal, pois, como se viu, Paine argumenta que a Revelação, unicamente pelo fato de ser escrita, é segregadora, temporal, imperfeita e parcial.

⁴⁵³ CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**, cit., p. 234.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 235.

⁴⁵⁵ HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia**, cit., pp. 123-124.

⁴⁵⁶ TOLAND, John. Clito. A poem on the force of eloquence, p. 6. Apud VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo**, cit., p. 120.

⁴⁵⁷ CASSIRER, Ernst, op. cit., p. 235.

Nota-se tanto pela apreciação dos *free thinkers*, em geral, quanto pela análise de Toland e Tindal, em particular, que deísmo e livre pensamento se encontraram intrinsecamente ligados à tradição republicana inglesa. Nota-se também que o arsenal teórico de Paine – que, como se viu, envolve discussões sobre a Revelação, Mistério, Religião Revelada e Religião Natural – estava no centro dos debates filosóficos da Inglaterra.

Paine, entretanto, aparece como mais radical que os referidos antecessores ingleses, na medida em que nega qualquer conciliação com o cristianismo ou com a Revelação. Paine inseria-se no que Gertrude Himmelfarb chamou de era dos “dissidentes radicais”⁴⁵⁸, quando o iluminismo inglês se aproximou do iluminismo francês e assumiu tons mais anticlericais. Joseph Priestley, Richard Price, William Godwin e Thomas Paine, todos nomes de grande influência e apelo popular, rejeitavam a ordem política e religiosa britânicas como duas faces de uma mesma tirania. Godwin, ateu, contrário à propriedade privada, ao governo, e às instituições sociais (religião, casamento e família) foi mais longe nesse aspecto.⁴⁵⁹

Isaac Kramnick, em excelente artigo⁴⁶⁰, corrobora a visão de Himmelfarb: haveria, a partir dos primeiros debates acerca das reformas parlamentares na década de 1760, uma decisiva radicalização de um grupo de pensadores ingleses, os quais retomarão Locke e a linguagem do estado de natureza, do consenso, dos direitos naturais, da razão e do contrato social contra a linguagem do humanismo cívico. Price, Priestley e Paine identificam o ócio com a corrupção, e a nobreza com a ausência de mérito, sintetizado no famoso trocadilho de *Rights of Man*: “*what nobility really means is noability*”. Outros radicais, como John Wilkes, John Cartwright, James Burgh, Thomas Cooper, Thomas Hardy, Thomas Erskine, Joseph Towers e Henry Yorke of Sheffield, citados por Kramnick, têm em comum a linguagem lockiana e a defesa de uma reforma parlamentar. A importância desse radicalismo é atestada também pela força da reação: não apenas Burke, mas também Samuel Horsley, Josiah Tucker e muitos outros farão forte oposição ao radicalismo inglês, seja refutando o contratualismo antimonarquista, seja defendendo que Locke foi mal entendido.

Eis o contexto intelectual inglês de *The Age of Reason*. Entretanto, como afirma Philp, “sua originalidade [de Paine] reside menos no que ele disse e mais no como e para quem ele disse”⁴⁶¹ – ou seja, embora, diversas ideias de *The Age of Reason* já tivessem sido enunciadas,

⁴⁵⁸ HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**, cit., p. 123.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 138.

⁴⁶⁰ KRAMNICK, Isaac. **Republican Revisionism Revisited**. In: *The American Historical Review*, Vol. 87, No. 3. Oxford: Oxford University Press, Jun. 1982, pp. 629-664. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1864159>>. Acesso em: 30 de setembro de 2017.

⁴⁶¹ PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 108.

nunca o haviam sido com a clareza de Paine, que as tornou acessível às classes populares. Por isso, urge determo-nos agora sobre a forma e a linguagem do panfleto.

3. C. *THE AGE OF REASON* E O PAINE PANFLETÁRIO

Para o bem ou para o mal, quase todos os autores rememoram a importância da linguagem empregada por Paine. Segundo Foner, em Paine

uma das chaves para a mudança social é uma mudança na própria natureza da linguagem, seja com a emergência de novas palavras, seja com velhas palavras tomando novos sentidos (...) Seu estilo literário, sua rejeição da deferência e o seu republicanismo político eram todos interdependentes: para Paine, o meio e a mensagem era uma coisa só (...) Somente Paine tinha saído da mesma audiência de massa que devorou suas obras dos dois lados do Atlântico.⁴⁶²

Bailyn notou os seguintes traços no panfleto *Common Sense*:

A superfície verbal do panfleto é inflamada e queimava na consciência dos contemporâneos porque por debaixo dela estava a ardente convicção que toda a organização da sociedade e do governo era estúpida e cruel e que sobrevivia apenas porque as atrocidades que sistematicamente impunha à humanidade estavam vestidas com a veneração da mitologia e da superstição.⁴⁶³

Para Bertrand Russel, “a importância de Paine para a História consiste no fato de que ele transformou a pregação da democracia em algo democrático”.⁴⁶⁴ No caso específico da linguagem empregada em *The Age of Reason*, o ataque à moral e à teologia cristã é direto e forte, de maneira que “não é difícil entender porque os leitores cristãos de Paine ficaram ofendidos com algumas formulações, senão com a obra inteira. (...) Ser direto, e não diplomático, sempre foi a força de Paine”.⁴⁶⁵ Numa dura crítica, Horace Walpole, aristocrata inglês do século XVIII, afirmou que a linguagem dos textos de Paine “é tão grosseira que faz pensar que ele pretende degradá-la tanto quanto pretende degradar o governo”. Para o poeta e

⁴⁶² FONER, Eric. **Tom Paine and the Revolutionary America**. New York: Oxford University Press, 1976, pp. 15 e 85-86.

⁴⁶³ BAILYN, Bernard. **Fundamental Testaments of the American Revolution**. Washington: Library of Congress, 1973, pp. 20-22.

⁴⁶⁴ RUSSEL, Bertrand. **Por que não sou Cristão?**, cit., p. 91.

⁴⁶⁵ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 183.

filósofo Brooke Boothy, Paine “escreve desconfiado da gramática, como se a sintaxe fosse uma invenção democrática”.⁴⁶⁶

Mas o que era, no final do século XVIII, um panfleto, e qual a sua importância para o contexto da Era das Revoluções, notadamente nos Estados Unidos e na França? No século XVIII, os panfletos eram livretos que consistiam em algumas folhas de impressão, dobrados de vários modos de forma a produzir vários tamanhos e números de páginas. George Orwell definiu os definiu da seguinte forma:

O panfleto é uma manifestação única. A pessoa tem completa liberdade de expressão, incluindo, se a pessoa escolher, a liberdade de ser obscena, abusiva e sediciosa; ou, por outro lado, ser mais detalhada, séria e ‘metida a intelectual’ do que seria possível num jornal ou periódico. Uma vez que o panfleto é sempre curto e não encadernado, pode ser produzido muito mais rapidamente do que um livro, e, em princípio, de qualquer maneira, pode atingir um público maior. Sobretudo, o panfleto não tem de seguir qualquer padrão prescrito. Pode ser em prosa ou em verso, pode consistir amplamente de mapas ou estatística ou citações, pode tomar a forma de uma história, uma fábula, uma carta, um ensaio, um diálogo ou uma reportagem. Tudo que se exige dele é que seja *tópico, polêmico e curto*.⁴⁶⁷

Exigindo menor tempo e recursos para sua publicação, os panfletos foram fundamentais na Era das Revoluções. A leitura no século XVIII, importante frisar, não era uma atividade estritamente individual – Robert Darnton⁴⁶⁸, ao analisar a repercussão de *La nouvelle Héloïse* de Rousseau, mostrou que ela era uma experiência intensa, uma vez que os homens de posse viviam para o lazer e os outros meios de comunicação ainda não competiam com os livros. Os leitores de Rousseau buscaram utilizar os ensinamentos de seu mestre para casar, amar, criar seus filhos e tornarem-se pessoas mais virtuosas. No século XVIII, mesmo as características físicas dos livros eram importantes: o leitor prestava atenção no peso e transparência do papel.

No século XVIII, aliás, o debate acerca da linguagem estava na ordem do dia, e uma renovação no campo do discurso já estava em curso. Por exemplo, autores fundamentais – como Etienne Bonnot de Condillac, em *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos* (1746), Adam Smith, em *A Teoria dos Sentimentos Morais e as Dissertações sobre a Origem da Linguagem* (1759), e, sobretudo, J. J. Rousseau, no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*

⁴⁶⁶ Todas as citações acima referidas foram retiradas de FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo:** Thomas Paine e outros estudos, cit.

⁴⁶⁷ ORWELL, George e REYNOLDS, Reginald. **British Pamphleteers**. London: Allam Wingate, 1948-1951, p. 15.

⁴⁶⁸ DARNTON, Robert. **Grande massacre de gatos**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

(datado, provavelmente, de 1759) – fizeram as reflexões mais contundentes do iluminismo acerca da linguagem.

Rousseau foi um dos autores mais influentes para a geração de Paine. Considerando que "a princípio só se falou pela poesia"⁴⁶⁹, no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, Rousseau – vinculando a origem da língua à sociabilidade - mostra como o avanço da civilização castrou a paixão e a energia original das linguagens:

À medida que a língua se aperfeiçoou, a melodia, impondo-se a si mesma novas regras, insensivelmente perdeu algo de sua antiga energia e substituiu o cálculo dos intervalos pela delicadeza das inflexões (...). Tendo o estudo da filosofia e o progresso do raciocínio aperfeiçoado a gramática, excluíram também da língua aquele tom vivo e apaixonado.⁴⁷⁰

No mundo greco-romano, no qual um discurso poderia ser ouvido com facilidade na praça pública por um dia inteiro, a linguagem estava vinculada a certa musicalidade: "assim, a melodia, começando a não permanecer tão intimamente ligada ao discurso, insensivelmente tomou uma existência à parte e a música se tornou mais independente das palavras (...) Eis como o canto aos poucos se tornou uma arte inteiramente separada da palavra".⁴⁷¹

A derrocada dessa linguagem viva e melodiosa, para Rousseau, está associada à derrocada da liberdade: "a Europa, inundada de bárbaros e ignorantes, perdeu ao mesmo tempo suas ciências, suas artes e o instrumento universal tanto de umas quanto de outras, isto é, a língua harmoniosa e aperfeiçoada".⁴⁷² A crescente identificação entre a escrita e fala também contribuiria para essa derrocada: "para rapidamente tornar uma língua fria e monótona, basta estabelecer academias no seio do povo que a fala".⁴⁷³

Rousseau, assim, associa linguagem e liberdade: "Heródoto lia sua história aos povos da Grécia reunidos ao ar livre e tudo ressoava com aplausos. Hoje, o acadêmico que, num dia de assembleia pública, lê uma memória, é ouvido com dificuldade no fundo da sala".⁴⁷⁴ O mundo livre é o mundo das assembleias, dos grandes oradores; o mundo escravo é o mundo dos sermões: "afirmo ser uma língua escravizada toda aquela com a qual não se consegue ser ouvido pelo povo reunido".⁴⁷⁵ (...) "alguém, por saber ler um pouco de árabe, sorri ao folhear

⁴⁶⁹ ROUSSEAU, J. J. *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. São Paulo: Abril Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973, p. 164.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 196.

⁴⁷¹ Ibid., pp. 196 e 198.

⁴⁷² Ibid., p. 197.

⁴⁷³ Ibid., p. 173.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 199.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 199.

o Alcorão, mas, se tiver ouvido Maomé a proclamá-lo (...) prostrar-se-ia ao solo".⁴⁷⁶ Aos governos tirânicos, portanto, é interessante a escravização da linguagem.

Associando linguagem e liberdade, assim, Rousseau clama para que a linguagem opere em outro princípio, assumindo uma qualidade, por assim dizer, mais imagética, pictórica. Tal seria a palavra conveniente aos povos livres.

Pode-se dizer que Paine filia-se à proposta de Rousseau? Parcialmente. Por um lado, a obra de Paine, "por seu conteúdo e *pathos*, tem a grandeza de um discurso de Péricles aos atenienses, e, por sua linguagem despojada e coloquial, o encanto poético de uma letra de Bob Dylan".⁴⁷⁷

Por outro lado, Paine, entretanto, distancia-se de Rousseau ao rejeitar o grego e o latim, como se viu. O pensador inglês via o estudo das línguas antigas como algo antiquado, anticientífico e um tanto aristocrático; um tempo perdido que, no fundo, representava um entrave ao estudo das ciências. Paine em toda sua atividade filosófica adotou essa posição, por assim dizer, anti-intelectual e anti-acadêmica, que rejeitava sistematicamente a citação de outros autores ou a filiação a correntes filosóficas específicas. Eis o fosso que os separa: se Rousseau, erudito, embora antiacadêmico, utiliza padrões e convenções retóricos de sua época para implodi-los, Paine, panfletário e antiacadêmico rejeita-os por completo.

No contexto da Revolução Norte-Americana, quando Paine projetou-se como pensador, os panfletos estavam no centro do debate político. Bailyn, principal estudioso dos panfletos da Revolução Norte-Americana, lembra como

[os panfletários] foram, com frequência, em sua própria época e depois, subestimados como mero divulgadores. Se seus conceitos chave – direitos naturais, a base contratual da sociedade e do governo, a singularidade da constituição mista e preservadora da liberdade da Inglaterra – eram lugares-comuns do pensamento liberal da época, a ênfase neles colocada e o seu uso não o eram.⁴⁷⁸

Esse desprezo com a obra de Paine e dos panfletários, em parte, se deve à persistência do que Ginzburg chamou de “concepção aristocrática de cultura”⁴⁷⁹, segundo a qual ideias

⁴⁷⁶ ROUSSEAU, J. J. **Ensaio Sobre a Origem das Línguas**, cit., p. 186.

⁴⁷⁷ FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo**: Thomas Paine e outros estudos, cit.

⁴⁷⁸ BAILYN, Bernard. **As origens ideológicas da Revolução Americana**, cit., p. 24.

⁴⁷⁹ GINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia das Letras, 1987, p. 17. Opondo-se a essa concepção aristocrática de cultura, o estudo de Carlo Ginzburg, por exemplo, mostrou como o humilde moleiro Menocchchio, ao invés de apenas receber informações passivamente, fez leituras diversas e construiu uma visão original, não cristã, do mundo ao redor. O estudo de Ginzburg é uma prova, justamente, de que é errôneo pensar a difusão de ideias iluministas como uma mera vulgarização; ocorre, muito mais, uma ressignificação de ideias a

originais são consideradas, por definição, produto das classes superiores, enquanto sua difusão entre as classes subalternas é encarada meramente um fato mecânico, a “deterioração”, “deformação” e “vulgarização” das ideias originais.

Bailyn, portanto, analisa os panfletos da Revolução Norte-Americana sob outra chave. Ele lembra como mesmo os maiores panfletos raramente eram enfadonhos, e, qualquer que fosse a gravidade e amplitude de seus temas, deveriam ser sempre essencialmente polêmicos. As apóstrofes, as hipérboles, as personificações vívidas, as metáforas, a sátira, a fina ironia, a grossa paródia, a alegoria extensa, o vitupério direto, o sarcasmo eram algumas das armas intensamente utilizadas pelos panfletários contra seus inimigos.⁴⁸⁰

Junto a Thomas Paine, John Trenchard, Robert Molesworth, Thomas Gordon, ligados a uma tradição republicana inglesa dos séculos XVII e XVIII, herdeira do humanismo cívico florentino, seriam os principais panfletários do período. Nesse sentido, não sem certo exagero, Bailyn diz que Paine foi, depois de Marx, o mais influente panfletário de todos os tempos.⁴⁸¹ Com sua convicta oposição ao *establishment* intelectual⁴⁸², Paine tinha uma preocupação consciente e quase obsessiva com a universalização do saber até atingir todos os homens: “é meu intento fazer com que aqueles que só podem ler compreendam, por isso quero evitar todo ornamento literário e me expressar em linguagem simples como o alfabeto”.⁴⁸³

Se, na Revolução Norte-Americana, a linguagem revolucionou-se junto à política, o mesmo pode-se dizer sobre a Revolução Francesa. Durante a Revolução Francesa, a linguagem – tanto nos panfletos, quanto nas assembleias – teve uma importância fundamental, tornando-se ela própria revolucionária. O político e panfletário Brissot já apontava a imprensa como forma de “ensinar a verdade no mesmo momento para milhões de pessoas”.⁴⁸⁴

Dessa maneira, pode-se verificar na Revolução Francesa, por um lado, uma tentativa de retomar a passionalidade dos discursos, tal como proposto por Rousseau, e, por outro, uma força implacável dos panfletos, tal como ocorrera na Revolução Norte-Americana. Aliás, em quinhentos catálogos de bibliotecas particulares, na região de Paris, entre 1750 e 1780, Daniel Mornet, encontrou apenas um exemplar *Du Contrat Social*.⁴⁸⁵ Por isso, ele chegou à

partir de um outro contexto (social, cultural, etc), dentro do qual, como mostrou Ginzburg, criam-se visões e noções originais de mundo.

⁴⁸⁰ BAILYN, Bernard. **As origens ideológicas da Revolução Americana**, cit., p. 25.

⁴⁸¹ Ibid., p. 260.

⁴⁸² FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo**: Thomas Paine e outros estudos, cit.

⁴⁸³ KEANE, John. **Tom Paine**: a Political Life, cit., p. 10.

⁴⁸⁴ BRISSOT, J. P. *Mémoire aux Etats-Généraux*. Paris: 1789, p. 10. Apud ROCHE, Daniel e DARNTON Roche. **Revolução Impressa**. São Paulo: Edusp, 1989, p. 199.

⁴⁸⁵ MORNET, Daniel. *Les enseignements des bibliothèques privées 1750-1780*. Apud DARNTON, Robert. **Boemia Literária e Revolução**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 168.

conclusão de que as obras hoje consideradas “clássicas” talvez não tenham sido tão influentes quanto se possa imaginar (pelo menos no que diz respeito às camadas populares), ao passo que muitos escritores absolutamente influentes tiveram seus nomes apagados da história.

Foi partindo desse problema que o historiador Robert Darnton propôs, em *Boemia Literária e Revolução*, uma nova forma de encarar o Iluminismo: vê-lo, como tanto foi feito com outros temas, *de baix*⁴⁸⁶: “a cultura literária do Antigo Regime não pode ser concebida exclusivamente em termos de seus grandes livros”.⁴⁸⁷

O autor demonstrou que, para entender o Iluminismo e a “Era das Revoluções”, é preciso investigar como as ideias se movimentam no tecido da sociedade. Darnton, assim, utilizou o conceito de Iluminismo *underground*, no qual se encontrariam ideias fundamentais para a Era das Revoluções: “as origens intelectuais da Revolução Francesa e o caráter de sua política podem ser mais bem compreendidos se descermos da *Encyclopédie* ao *underground*, lá onde homens como Brissot produziam jornais e panfletos, cartazes e caricaturas, canções, boatos e *libelles*”.⁴⁸⁸ Numa época em que o público de leitores era cada vez maior, jovens panfletários liam Voltaire e ardiam de ambição em ser um *philosophe*. Por exemplo, o livro *Les Fastes de Louis XV*, um relato escabroso da vida sexual do rei, figurava entre os mais vendidos na época. O papel desse iluminismo *underground* na Era das Revoluções foi exprimir o ódio pelo *Ancien Régime*, dessacralizar símbolos e destruir mitos, “o panfletarismo rude dos sublitteratos foi revolucionário enquanto sentimento e enquanto mensagem”.⁴⁸⁹

Por essa análise da Revolução Francesa e Norte-Americana, nota-se, portanto, o papel central dos panfletos, meio fundamental de difusão das luzes no tecido social (não obstante, claro, a diferença evidente entre os dois mundos, tendo o primeiro maior espaço para os grupos libertinos, ao passo que o segundo ainda é profundamente religioso).

Não se pode dizer, de maneira alguma, que Thomas Paine era um panfletário *undeground*; entretanto, pode-se dizer que havia, na Era das Luzes, alguns elementos compunham um vocabulário político amplamente difundido no período, do qual Paine é tributário.

Entretanto, não é apenas dentro dos panfletos que a linguagem da Era das Revoluções torna-se revolucionária. No decorrer da Revolução Francesa, falar e escrever estiveram na ordem do dia. As palavras, impregnadas de grande arrebatamento, estavam investidas de um forte significado emocional. Palavras associadas ao Antigo Regime, como aristocracia ou

⁴⁸⁶ DARNTON, Robert. *Boemia Literária e Revolução*, cit., pp. 13-14.

⁴⁸⁷ DARNTON, Robert. *O Beijo de Lamourette*. São Paulo: Cia das Letras, 1990, p. 223.

⁴⁸⁸ DARNTON, Robert. *Boemia Literária e Revolução*, cit., p. 76.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 49.

privilégio, foram estigmatizadas. Novas designações revolucionárias substituíam nomes identificados com o Antigo Regime. “Procuradores” e “advogados” – profissionais do Antigo Regime – tornaram-se “homens da lei”, ao passo que os “impostos” tornaram-se “contribuições”. Certas palavras eram carregadas de encantamento: pátria, constituição, lei, nação, regeneração, virtude e vigilância são alguns exemplos.

Lynn Hunt mostra como “na oratória da Convenção, em especial, o verbo *frémir* (tremar, vibrar, sacudir) aparecia vezes sem conta; os oradores falavam direto ao coração dos ouvintes (embora raramente de improviso!)”.⁴⁹⁰ O próprio uso do termo “Antigo Regime” é altamente persuasivo, pois associa o regime absoluto a algo carcomido, a que não se pode mais dar crédito: a sociedade francesa era retoricamente dividida entre algo antigo e algo novo trazido pela Revolução.

A retórica revolucionária, dessa forma, era um instrumento de transformação política e social: enquanto os franceses buscavam criar uma comunidade completamente nova e romper com um passado nacional, sua linguagem também deveria romper com esse passado, sem apoiar-se, como os norte-americanos e os ingleses, em qualquer “passado mítico” – por isso, estão ausentes nos discursos franceses os tão utilizados argumentos de autoridade por referência a origens históricas. Não havia uma época de ouro religiosa ou histórica que eles quisessem reviver: apenas um futuro imprevisível e um presente instável. O passado, com suas práticas absurdas, tinha poucas diretrizes a oferecer. Analogias familiares com o poder, tão comuns no Antigo Regime, também eram eliminadas: os revolucionários “pareciam estar retoricamente matando o rei, seu pai, muito antes de a Convenção votar de fato pela sentença de morte”.⁴⁹¹ Lynn Hunt chega a comparar os discursos do período jacobino a um enredo de romance, no qual a revolução parecia uma grande luta de heróis gloriosos contra uma série de forças demoníacas da contrarrevolução.⁴⁹²

Thomas Paine, revolucionário de dois mundos, não está totalmente amente ligado a essa caracterização, mas não escapa dela inteiramente. Paine, por exemplo, também se vale do uso de palavras impactantes ao referir-se ao Antigo Regime – como, por exemplo, dizer que a Igreja visa “aterrorizar e escravizar a humanidade”⁴⁹³, associa o cristianismo ao Antigo Regime, e representa a batalha do deísmo contra a superstição como uma luta da verdade contra a ignorância. Daí, em certa medida, a linguagem de Paine estar associada ao que Lynn Hunt chamou “romance”: nada mais romanesco que a luta da Luz contra as Trevas, metáfora

⁴⁹⁰ DARNTON, Robert. **Boemia Literária e Revolução**, cit., p. 68.

⁴⁹¹ HUNT, Lynn. **Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa**, cit., p. 54.

⁴⁹² Ibid., p. 58.

⁴⁹³ **The Age of reason**, p. 465.

consagrada da Ilustração: “a teoria Cristã é pouco mais que a idolatria dos antigos mitologistas, acomodado aos propósitos de poder e dinheiro; e agora pertence à razão e à filosofia a tarefa de abolir essa fraude anfíbia”.⁴⁹⁴

Lynn Hunt mostra ainda como as tão utilizadas analogias bíblicas – utilizadas nos discursos da independência dos EUA – eram drasticamente excluídas da linguagem revolucionária francesa. Paine corrobora argumento da historiadora: embora, em *O Senso Comum*, no contexto de Revolução Norte-Americana, o autor utilize diversas analogias bíblicas, tal artifício é excluído de *The Age of Reason*. Nada aparentemente mais contraditório com os princípios de *The Age of Reason* do que certas passagens de Paine em *Senso Comum*:

O governo dos reis foi introduzido pelos pagãos, dos quais os filhos de Israel copiaram o costume. (...) Passaram-se quase três mil anos depois da criação da terra, de acordo com o relato de Moisés, até os judeus, abalados por uma decepção nacional, exigirem um rei. Até então, a sua forma de governo fora uma espécie de república.⁴⁹⁵

As analogias bíblicas do *Senso Comum*, longe de representar uma “hipocrisia” de Paine, ou de mostrar que esse pensador era religioso anteriormente, representam um artifício retórico muito comum. Como se viu, tudo indica que Paine já era simpatizante do deísmo nos tempos norte-americano.

Portanto, assim, como, do ponto de vista do conteúdo, *The Age of Reason* defende uma relação direta entre Deus e homem, do ponto de vista da forma, o texto busca ser igualmente direto, sem os “tumores” (como chamou Agostinho)⁴⁹⁶ que poderiam obstruir o caminho entre Deus e o Homem. Aliás, “na maior parte do livro, as referências e as alusões bíblicas do autor são imediatamente reconhecíveis pelo leitor pouco entendido da Bíblia e da tradição cristã”.⁴⁹⁷

O efeito dessa escrita simples e grandiosa é fazer as palavras ecoarem na mente dos leitores, suscitando reflexões e exaltando ânimos. Assim, durante a leitura de *The Age Of Reason*, por diversas vezes o leitor deixa o texto de lado para repetir consigo frases grandiosas como “Minha consciência é minha única Igreja”⁴⁹⁸ ou “a mais formidável arma contra erros de todas as espécies é a Razão”.⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ *The Age of Reason*, p. 467.

⁴⁹⁵ *Common Sense*, p. 10.

⁴⁹⁶ MAMMI, Lorenzo. *Santo Agostinho: O Tempo e a Música*. Doutorado em Filosofia, Universidade de São Paulo, 1998, pp. 112-115.

⁴⁹⁷ PHILP, Mark. *Paine*, cit., p. 102.

⁴⁹⁸ *The Age of Reason*, p. 464.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 463.

O uso constante de interrogações retóricas por Paine revela seu didatismo e um estilo de escrita direto e cadenciado: "Queremos contemplar o Seu poder? Nós o vemos na imensidão da Criação. Queremos contemplar a sua sabedoria? Nós a vemos na inalterável ordem pela qual o todo incompreensível universo é governado!"⁵⁰⁰

A repetição e a ênfase por meio do paralelismo também é outra arma para reforçar suas ideias: "[a Palavra de Deus], ela não pode ser forjada; ela não pode ser falsificada; ela não pode ser perdida; ela não pode ser alterada; ela não pode ser suprimida".⁵⁰¹ Paine utiliza a ironia com seus leitores para expor ao ridículo a teologia cristã. Outra forma de expor a teologia cristã ao ridículo é compará-la constantemente à mitologia, que era cotidianamente associada ao paganismo e à ignorância.

Conclui-se, portanto, que a linguagem de Paine estava em sintonia com a revolução linguística que se operava nos panfletos e assembleias do século das Luzes e da Era das Revoluções. Há, ainda, no contexto da França, um rompimento com a linguagem exercida na Revolução Norte-Americana, com a radicalização de excluir de seus textos as referências bíblicas, como era feito durante a Revolução Francesa; em parte, isso explica o assombro que o texto causou no mundo e corrobora, mais uma vez, a tese de que Paine seria um porta-voz da Revolução Francesa fora da França.

⁵⁰⁰ **The Age of Reason**, pp. 483-484.

⁵⁰¹ *Ibid.*, pp. 483-484.

CAPÍTULO II
O PENSAMENTO POLÍTICO DE PAINE
DISSERTAÇÃO SOBRE OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO GOVERNO

*God save great Thomas Paine
 His 'Rights of Man' explain
 To every soul.
 He makes the blind to see
 What dupes and slaves they be,
 And points out liberty,
 From pole to pole.
 Thousands cry 'Church and King'
 That well deserve to swing,
 All must allow:
 Birmingham blush for shame,
 Manchester do the same,
 Infamous is your name,
 Patriots vow.
 Pull proud oppressors down,
 Knock off each tyrant's crown,
 And break his sword;
 Down aristocracy,
 Set up democracy,
 And from hypocrisy,
 Save us good lord¹*

De Joseph Mather, fabricante de limas de Sheffield²

Escrito e publicado em 1795, o texto *Dissertation on the First Principles of Government*³ constitui a mais acabada exposição da teoria democrática de Paine, na qual ele defende voto universal (masculino), critica o conservadorismo da política termidoriana e da nova Constituição francesa, terceira do período revolucionário, posta em vigor no mesmo ano.

¹ Deus salve Thomas Paine/ "Os direitos do homem" explicam/ A todas as almas/ Ele faz os cegos verem/ Quão crédulos e servis são/ E aponta a liberdade/ De um a outro polo/ Milhares clamam "Igreja e rei"/ Que seque essa fonte/ Todos devem permitir/ Birmingham enrubescer de vergonha/ E também Manchester/ Infame é o seu nome/ Juram os patriotas/ Derrubem os orgulhosos opressores/ Arranquem as coroas dos tiranos/ E quebrem suas espadas/ Abaixo a aristocracia/ Viva a democracia/ E da hipocrisia/ Livre-nos o bom Deus.

² Composição de 1791 que mostra o sentimento despertado pela publicação de *Rights of Man*, de Thomas Paine. O mesmo sentimento se expressou, também em 1791, quando a *Society for Constitutional Information*, em Londres, aprovou uma declaração de agradecimento a Paine e depois seus integrantes cantaram: "God save The Rights of Man! Let despots, if they can, them overthrow..." HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, pp. 11-13.

³ Todas as referências ao texto em questão serão retiradas de FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**. Nova Iorque: The Citadel Press, 1945.

A crítica de Paine às posições girondinas não era nova: cabe lembrar, por exemplo, sua defesa precoce da República. Tal crítica, entretanto, arrefeceu no período jacobino –urgia, nesse período, opor-se ao Terror, ao movimento descristianizador e à pena de morte. Derrubados os jacobinos, esse afastamento entre Paine e os termidorianos ganha fôlego, fator que contribui decisivamente para sua volta aos Estados Unidos, em setembro de 1802.

Como viu, “a revolução que Paine ajudou a fazer também ajudou a fazer a ele próprio”⁴, de modo o autor disse não saber “se ele era feito para seu tempo, ou seu tempo feito para ele”.⁵ Nada exemplifica melhor essa mudança do que como, da Revolução Norte-americana à Revolução Francesa, Paine superou a incongruência de sua concepção sobre o direito de voto.

Paine embarca para a América do Norte com uma posição niveladora (referência ao pensamento dos Niveladores ingleses durante a Guerra Civil inglesa de 1642-1649) e censitária, segundo a qual só quem dispõe de ócio e autonomia financeira pode ter o direito de votar. Assalariados, por exemplo, não possuiriam a independência necessária para exercer direitos políticos. Nesse sentido, em 1778, em *A Serious Address to the People of Pennsylvania*, Paine disse: “por servidão entendo todos os ofícios ou empregos no ou sob o estado, aceito voluntariamente e que envolve proveito. Tal como todos os servos nas famílias, seu interesse é o interesse de seu patrão”.⁶

Depois de 1778, Paine passou a condenar as qualificações da propriedade para votar, mas continuou a acreditar que a liberdade é destruída pela dependência. Em *Rights of Man*, ele declararia que o direito de votar deveria ser tão universal quanto a taxa, uma proposta radical no contexto inglês, onde virtualmente todo homem adulto pagava alguma taxa indireta; mas, nesse texto, ele ainda não faz, ao menos de maneira clara e direta, uma defesa do sufrágio universal masculino (embora seja possível sustentar que ele o faz indiretamente).

Apenas em 1795, em sua *Dissertation on First Principles of Government*, ele afirma inequivocamente que era um equívoco privar da qualquer classe de homens do direito ao voto, um “direito primário por meio do qual todos os outros direitos são protegidos”.⁷

Segundo Conway, “poucos panfletos de Paine merecem mais estudo do que este (...). Aqueles que enxergam o pensamento político de Paine como o de alguns democratas demagogos serão desenganados (...). No entanto, sobre esse panfleto, sabe-se muito pouco”.⁸

⁴ PHILP, Mark. **Paine**. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 2.

⁵ FLORENZANO, Modesto, op. cit.

⁶ FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**, cit., p. 143.

⁷ Ibid., pp. 143-144.

⁸ CONWAY, Moncure Daniel. **The Life of Thomas Paine**. Londres: Thoemmes Press, 1996, pp. 161-162.

Philip S. Foner, que organizou a mais importante edição das obras de Paine, limita-se a enfatizar que o panfleto clarifica as posições de Paine sobre o voto, educação e democracia. Especificamente, Foner diz: “apenas em 1795, em seus comentários a respeito da Constituição francesa elaborada naquele ano, Paine afirmaria inequivocamente que era errado privar de voto qualquer classe de homens”.⁹ Aldridge Owen limita-se a dizer que Paine escreveu o texto em atenção “à nova constituição, que estava sendo preparada”.¹⁰ Bernard Vincent, não obstante enfatizar o papel desse texto na evolução em relação às teses de *Common Sense*, disse apenas que “Paine se pronuncia em favor do bicameralismo e condena a câmara única, propensa à precipitação e à paixão, e voltada a ser um órgão perigosamente monolítico”.¹¹

Curiosamente, Gregory Claeys¹² e Mark Philp¹³, os dois historiadores que mais se dedicaram ao estudo do pensamento de Paine do que à sua vida, conferiram uma única referência ao panfleto. Qualificando-o como “um resumo de *Rights of Man*”¹⁴, Philp deixa escapar o que há de novo nesse escrito de Paine. O próprio autor, então, se contradiz, quando trata especificamente de *Rights of Man* e diz que, nesse texto, a questão do sufrágio universal ainda está pouco clara¹⁵ – afinal é na *Dissertação* que o autor expõe de maneira inequívoca suas noções sobre o sufrágio universal¹⁶ e propriedade. Claeys, por sua vez, nem sequer aborda o conteúdo do texto, limitando-se a ressaltar sua pequena receptividade.¹⁷

Dois outros especialistas, John Keane¹⁸ e Craig Nelson¹⁹ limitaram-se ambos a dizer que Paine, quando deputado na Convenção Nacional, defendeu o voto universal e foi largamente ignorado. Assim, embora Conway tenha razão ao chamar a atenção para a importância do panfleto, o fato é que, salvo engano, ele nunca recebeu um estudo mais atento.

Nesse sentido, justifica-se uma análise mais pormenorizada desse texto. Para tanto, o presente capítulo será dividido em três partes: primeiramente (dentro do título “A Publicação e seu Contexto”), serão apresentados alguns breves dados acerca da escrita e publicação de *Dissertation on the First Principles of Government*, a fim de contextualizá-lo com maior

⁹ FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**, cit., p. 143.

¹⁰ ALDRIDGE, A. O. The Problem of Thomas Paine. In SMITTEN, J.R. **Studies in Burke and his Time**. Vol. 19, 1978, n. 2, p. 225.

¹¹ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1989, p. 258.

¹² CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**. Boston: Unwin Hyman, 1989.

¹³ PHILP, Mark. **Paine**, cit.

¹⁴ Ibid., p. 21.

¹⁵ Ibid., p. 61.

¹⁶ Importante salientar que, no século XVIII, fala-se em “sufrágio universal” quando se refere, na verdade, ao sufrágio universal masculino.

¹⁷ CLAEYS, Gregory, op. cit., p. 32.

¹⁸ KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**. Londres: Bloomsbury, 1995, pp. 493-494.

¹⁹ NELSON, Craig. **Thomas Paine Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**. New York: Viking Penguin, 2006, p. 289.

precisão e compreender seus objetivos; em segundo lugar (dentro do título "Dissertação Sobre os Primeiros Princípios do Governo"), serão analisadas as ideias fundamentais desse escrito de Paine, respeitando a estrutura apresentada pelo texto na época de sua publicação; finalmente (dentro do título "O Texto e seus Diálogos"), a obra será pensada no seio dos debates político-filosóficos que a envolvem, sendo colocada ao lado de outras obras importantes do liberalismo clássico e das questões concernentes à Revolução Francesa.

1. PUBLICAÇÃO E SEU CONTEXTO

O panfleto *Dissertation on First Principles of Government* foi publicado no início de julho de 1795. Inicialmente destinado à Holanda²⁰, onde os “*Rights of Man* eram pouco conhecidos”²¹, o texto acabou tendo como destino a Convenção Nacional termidoriana, no momento em que ela preparava a futura Constituição do Ano III.

O contexto da *Dissertação* é bastante singular. Após a queda do governo jacobino, em 9 Termidor (27 de julho de 1794), Paine, como se viu no capítulo anterior, foi libertado e, com a saúde debilitada, saiu da prisão em 4 de novembro de 1794. O período da convenção termidoriana, que sucede o governo dos jacobinos, vai de 9 Termidor do ano II até 4 Brumário do ano IV (26 de outubro de 1795), quando encerra a existência da Convenção. No dia seguinte ao 9 Termidor, os vencidos opuseram ao antigo slogan (“O Terror na ordem do dia”) uma nova contrassenha (“a Justiça na ordem do dia!”)²², e uma nova palavra de ordem (“repor a ordem social no lugar do caos inseparável das revoluções”).²³ Como observou Bronislaw Baczko, a fraqueza da política termidoriana deve-se ao fato de ela definir-se a negativamente: “nem Terror, nem monarquia”.²⁴

²⁰ Durante a Revolução Francesa, os Países Baixos, então governados por Guilherme V de Orange, entraram em guerra contra a Convenção francesa. Em 19 de janeiro de 1795, entretanto, influenciados pelo contexto revolucionário francês, foi proclamada a República da Batávia, que durou até o momento em que Napoleão Bonaparte nomeou seu irmão, Luís Bonaparte, rei da Holanda. Durante a proclamação da república, um exército francês chegou a adentrar na República Batávia e ajuda-los; a aliança com a França, aliás, rendeu aos Países Baixos guerras contra o império inglês e a perda de colônias. Sucedeu-se, nesse breve momento republicano, a unificação dos territórios, sob o modelo francês. Curiosamente, nenhuma obra sobre Thomas Paine relata alguma ligação mais profunda entre o autor e os holandeses, deixando sugerido que a ideia de ajudá-los seria apenas ocasional. Sobre o contexto holandês, consultar: ISRAEL, Jonathan I., **The Dutch Republic – Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 1098-1127.

²¹ FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**, cit., p. 570.

²² BRACZO, Bronislaw. Termidorianos. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988, p. 421.

²³ SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Difel, 2003, p. 108.

²⁴ BRACZO, Bronislaw, op. cit., p. 427.

Dez dias depois de 12 Germinal, quando a Convenção termidoriana foi ocupada por representantes das seções exigindo pão, Constituição e libertação dos patriotas, a Assembleia nomeou, em 11 de abril de 1795 (29 Germinal), uma comissão de onze membros para redigir um novo texto constitucional. A Comissão entregou seu relatório em 23 de junho e concluiu que aos proprietários ficará encarregada a direção política e econômica do país. É sintomático e esclarecedor o discurso de Boissy d'Anglas, relator da Constituição:

Devemos ser governados pelos melhores homens; e estes são os mais instruídos e os mais interessados na manutenção da lei. Ora, com raras exceções, tais homens só se encontram entre os detentores de propriedade que, por conseguinte, estão vinculados ao seu país, às leis que protegem suas propriedades e à paz social que as preserva. Um país governado por homens de posses é uma sociedade autenticamente civil; um país em que os homens sem propriedades governem encontra-se no estado de natureza.²⁵

A nova declaração de direitos cuidadosamente substituiu “os homens nascem livres e iguais em direitos” por “a igualdade consiste no fato de ser a lei a mesma para todos”.²⁶ Em contrapartida, o direito de propriedade, que a declaração de 1789 não definiu, foi precisado: “a propriedade é o direito de usufruir e de dispor de seus bens, de suas rendas, do fruto de seu trabalho e da sua indústria”.²⁷ O tom predominante era o de crítica (e temor) ao jacobinismo.

“Tal ‘conversa burguesa’ irritou Paine”.²⁸ Em 6 de junho de 1795, Paine, alarmado com os rumos do Diretório, já escrevera uma carta ao deputado Thibaudeau: voltar a um sistema censitário seria uma traição aos princípios da igualdade. E violar os direitos da população seria justificar uma rebelião contra o novo governo: “como imaginar que recrutas dispostos a morrer pela causa da igualdade amanhã concordassem em sacrificar suas vidas por um governo que os tivesse destituído de seus direitos naturais elementares?”²⁹

A fim de intervir no cenário político francês, portanto, Thomas Paine lançou o panfleto *Dissertação Sobre os Primeiros Princípios do Governo* no dia 4 de julho de 1795. Alguns dias depois do lançamento do texto, em 7 de julho de 1795, pela primeira vez desde a queda dos girondinos e pela última vez em sua vida, Paine subiu à tribuna da Convenção para falar do projeto constitucional. Uma especial moção foi feita pelo deputado Lanthenas para permitir “Thomas Paine de expressar seus sentimentos sobre a Constituição”.³⁰

²⁵ AULARD, Alphonse. *Histoire Politique de La Révolution em France*. 1901. Apud LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**. São Paulo: Mestre Jou, 1973, p. 165.

²⁶ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Ibrasa, 1966, p. 398.

²⁷ SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**, cit., p. 93.

²⁸ KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**, cit., p. 493.

²⁹ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 258.

³⁰ CONWAY, Moncure Daniel. **The Life of Thomas Paine**, cit., p. 162.

O discurso de Paine na Convenção, ainda mais radical que sua *Dissertação*, acusava o poder incumbente de ser contrário à razão, à liberdade e à Revolução, condenando o povo à escravidão e abrindo precedente para futuros golpes. O pequeno discurso está transcrito no texto *The Constitution of 1795 – Speech in the French National Convention, July 7, 1795*:

A Constituição que vocês apresentam não é compatível com o grande propósito da Revolução, nem coerente com as opiniões dos indivíduos que a defenderam (...). A Constituição diz: ‘todo homem, nascido e residente na França, com mais de 21 anos de idade, que inscreveu seu nome no registro cívico de seu cantão, viveu pelo menos um ano no território da República, e paga alguma contribuição direta, é um cidadão da França’. Eu devo aqui perguntar, se aqueles que não se encaixam na descrição acima não são cidadãos, qual designação devemos dar ao resto da população? Na estrutura do tecido social, essa classe de pessoas é infinitamente superior à ordem privilegiada cuja única qualificação é sua riqueza ou posse de territórios. O que é o comércio sem os mercadores? O que é a terra sem o cultivo? E o que é a produção da terra sem as manufaturas?”³¹

A Constituição, prossegue Paine, beneficia uma minoria, em vez da maioria; torna o povo vulnerável à tirania, em vez de protegê-lo; habilita uma parcela da população, em suma, a destruir a liberdade de outra. Enquanto alguns honestos trabalhadores estariam privados do voto, outros, com poucos acres de terra, estariam aptos a exercerem a cidadania.

Ademais, argumenta Paine, os impostos indiretos atingem os pobres tanto ou mais do que os proprietários. O fato de, ao contrário da proposta inicial, a Convenção conceder cidadania a todos os soldados independente da renda é um subterfúgio incoerente. Afinal, os filhos desses soldados continuam excluídos: “para conciliar os afetos do soldado, eles sujeitaram o pai a mais terrível sensação, obrigando-o a adotar uma geração de escravos”.³²

A fala foi recebida, nas palavras de Claeys, com uma “fria indiferença”.³³ Somente dois outros membros da Convenção advogaram pelo voto universal: “o amigo e tradutor de Paine, Lanthenas, e o obscuro idealista Julian Souhait”.³⁴ Para Foner, a Convenção “determinada a manter o poder em suas mãos, ouviu impacientemente o clamor de Paine pelo sufrágio universal”.³⁵ Ademais, lembra Vincent, “nenhuma das Constituições norte-americanas dispunha de um sufrágio tão amplo como o que a Assembleia propunha”.³⁶

³¹ O curto texto que transcreve as palavras de Paine encontra-se nas páginas FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**, cit., pp. 588-594. A citação encontra-se na p. 599.

³² Ibid., p. 593.

³³ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 32.

³⁴ KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**, cit., p. 424.

³⁵ FONER, Philip, op. cit., p. 588.

³⁶ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 259.

De qualquer maneira, contra a proposta democrática de Paine, a Constituição do ano III foi votada em 22 de agosto de 1795 e proclamada em 23 de setembro. Nessa constituição, a soberania da nação, embora reconhecida como fundamento da República, era limitada, censitária. Aliás, um dos traços mais casuístas dessa Constituição, estabelecido pelos decretos de 5 e 13 de Frutidor do Ano III, foi o chamado “decreto dos dois terços”, cujo objetivo era evitar que os monarquistas formassem maioria na assembleia: nas primeiras eleições dois terços dos futuros deputados deveriam ser escolhidos entre os convencionais termidorianos, cujos mandatos estavam para expirar. Dessa maneira, apesar da crítica de que os jacobinos instrumentalizaram as eleições em seu favor, da mesma forma os termidorianos violentaram a lei para conservar seu poder. Permanecia, apesar de tudo, “a lógica da salvação pública, segundo a qual a Revolução deveria ser defendida, inclusive ao custo da transgressão de seus princípios”³⁷ (tal decreto, diga-se de passagem, foi insuficiente para conter a reação realista, e os monarquistas passaram a controlar 330 dos 750 assentos das duas Câmaras).³⁸

Em 26 de Outubro, a Convenção dissolveu-se e, conforme a nova Constituição, foi substituída pelo Conselho dos Quinhentos (encarregados de elaborar as leis) e dos Anciões (encarregados de votá-las, sendo duas vezes menos numerosos, e cujos membros deveriam ter mais de quarenta anos de idade). Todos os representantes eram eleitos pelo povo, desde que o votante, como se disse, fosse proprietário.

O poder executivo, por sua vez, era eleito pelos dois ramos do legislativo: o conselho dos Anciões escolhia, a partir de uma proposta dos Quinhentos, cinco diretores, os quais repartiriam entre si suas atribuições. Todos os anos as assembleias renovam-se por um terço e os Diretórios por um quinto.³⁹ O governo podia cassar sem apelação as deliberações das administrações locais, destituir seus membros e substituí-los, muito embora dispôs de pouca força para levar a cabo essa ação.⁴⁰ O Diretório dirige a diplomacia, conclui tratados, pode decretar ordens de prisão e para comparecimento em juízo, de maneira que Soboul vê no Consulado Napoleônico (uma ditadura plena) não uma ruptura, mas um aprofundamento das medidas do Diretório (uma ditadura contida) – para ele, é nesse sentido que deve ser compreendido o Golpe 18 de Brumário.⁴¹ Em 31 de Outubro, foi feita a eleição do Diretório e Paine, que nunca mais se candidatou, voltou a ser um cidadão comum.

³⁷ GUENIFFEY, Patrice. Eleições. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988, p. 50.

³⁸ Ibid., p. 50.

³⁹ NORA, Pierre. República. In: FURET, François e OZOUF, Mona, op. cit., p. 834.

⁴⁰ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., p. 399.

⁴¹ SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**, cit., pp. 105-106.

O que é fundamental para o presente trabalho é a constatação de que, no período termidoriano, surge, com clareza, a “versão específica do liberalismo francês”⁴², que aqui chamaremos de liberalismo termidoriano. Esse discurso consistiria na ideia de que há uma impossibilidade de conciliar princípios democráticos (a participação universal da população no processo político) e liberais (a proteção dos direitos individuais), ou seja, a associação entre soberania popular e ditadura da maioria. Além disso, há nesse discurso uma preocupação com a divergência entre a igualdade de direito e a desigualdade de fato e a necessidade de terminar (embora não exterminar, como era o objetivo dos reacionários) a revolução. Em outras palavras, o fato de a soberania ter sua matriz na vontade popular não é mais vista como garantia de liberdade; a preocupação desloca-se, então, da origem para as possibilidades de exercício do poder: “a legitimidade do governo depende tanto do seu objeto quanto da sua fonte”.⁴³ Não por acaso, em seu discurso de 2 Termidor (20 de julho de 1795), Sieyès critica a soberania “ilimitada que os Montanhese haviam atribuído ao povo, a partir do modelo da soberania do rei no Antigo Regime”.⁴⁴ Essas ideias, em suma, permeiam as obras de Constant, Guizot, Tocqueville, entre outros pensadores liberais do século XIX.

Mas há um elemento mais importante que, como se verá, será o coração deste capítulo: Paine, embora abertamente antijacobino e preocupado com as liberdades individuais e limites do poder do Estado, permaneceu, até o fim da vida, democrata, sem ceder ao liberalismo conservador termidoriano. Iremos, então, esclarecer essa posição.

2. DISSERTAÇÃO SOBRE OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO GOVERNO – ANÁLISE DO TEXTO

Dividido em cinco partes, o panfleto exibe uma arquitetura clara e bem construída, de maneira que o autor prepara cuidadosamente o terreno para a introdução de seu argumento mais radical, qual seja, de que a propriedade privada não pode ser um direito natural que se sobreponha aos demais e, por isso, não pode transformar-se em critério para o direito ao voto:

- 1) na introdução, Paine clarifica sua posição sobre a centralidade da política no progresso humano, lembra que a maioria dos governos estão imersos nas trevas da ignorância,

⁴² Ideia apresentada por BRACZO, Bronislaw. Termidorianos. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 429.

⁴³ MERQUIOR, José Guilherme. O Repensamento da Revolução. In: FURET, François e OZOUF, Mona, op. cit., p. 39.

⁴⁴ NORA, Pierre. República. In: FURET, François e OZOUF, Mona, op. cit., p. 833.

pontua como o esclarecimento (no sentido de *aufklärung*) é capaz de remover os mistérios que enterram os princípios do governo e apresenta a era das revoluções como uma batalha entre os governos representativos – ancorados nos direitos do povo e defendidos nos Estados Unidos e na França – e os governos hereditários, ancorados na usurpação; para Paine, a ciência do governo pode ser compreendida por todos: “em política, religião e arte, afirma Paine, a verdade fundamental é facilmente perceptível para todos os indivíduos quando despojados das excrescências da superstição, preconceito e autoridade”.⁴⁵

- 2) na primeira parte do panfleto, Paine apresenta três argumentos contra os governos hereditários, os quais já haviam sido enunciados em textos anteriores do autor; destaca-se, nesse momento do texto, sua concepção de nação, de contrato social e de soberania popular.
- 3) na segunda parte do panfleto, Paine discorre sobre o governo representativo tendo como objetivo fundamental mostrar a irracionalidade do voto censitário. Paine, então, defende que a propriedade privada de uns não pode ser utilizada para tolher os direitos dos outros. Se isso ocorre, a nação está em estado de guerra.
- 4) na terceira parte do panfleto, Paine distingue a noção de princípios e de opiniões, defende o bicameralismo, expõe a função do poder executivo e da rotatividade do poder. Paine, então, reafirma sua fé inquebrantável na educação. Vale notar, novamente, uma transformação de Paine, visto que, em *Commons Sense* e outros textos, não ha referência ao bicameralismo ou qualquer tipo de poder para funcionar como contrapeso.
- 5) Paine, por fim, conclui seu texto com uma profissão de fé em favor de um radical pacifismo, da tolerância e da democracia.

2. A. A CENTRALIDADE DA POLÍTICA

Na introdução do texto, Paine expõe os objetivos de seu panfleto, com uma profissão de fé sobre a centralidade da política e sua premência em relação à questão social:

Não existe assunto que interesse mais a qualquer homem do que o tema do governo. Sua segurança – seja ele rico, seja pobre – e em grande medida sua prosperidade estão conectadas ao governo; conseqüentemente, é do seu

⁴⁵ KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**, cit., p. 493.

interesse, e constitui seu dever, tomar conhecimento dos princípios do governo e de como deve ser a sua prática.⁴⁶

Seu objetivo, portanto, é estudar e aperfeiçoar o que chama de “ciência do governo”. Paine está entre os pensadores que enxergam na razão e na política os instrumentos máximos para o progresso humano: a organização racional da sociedade política é uma maneira de atingirmos um maior grau de felicidade. São pertinentes algumas observações a esse respeito.

O caráter da filosofia do século XVIII, diz Tocqueville, era uma espécie de adoração do intelecto humano, uma confiança ilimitada em seu poder de transformar as leis, as instituições e os costumes.⁴⁷ Nesse sentido não há em Paine a menor possibilidade de, como formulou Isaiah Berlin em suas críticas ao pensamento totalitarismo, transferir a explicação e a responsabilidade de toda ação humana para “vastas forças impessoais – instituições ou tendências históricas – mais bem aparelhadas para suportar tais fardos do que uma frágil vara pensante como o homem”.⁴⁸

Com efeito, muitos estudiosos consideram o Iluminismo do fim do século XVIII e do início do XIX, como momento derradeiro da centralidade da política na história contemporânea. Ao término da Era das Revoluções, em 1848, as grandes linhas de pensamento (com a notável exceção de Tocqueville, que sempre considerou “a metafísica e todas as ciências puramente teóricas, que de nada servem na realidade da vida, como um tormento voluntário que o homem consentia em se impor”)⁴⁹ passam a considerar a economia ou a sociedade como o motor da história.⁵⁰ Por exemplo, Augusto Comte, cuja filosofia positiva é representativa de sua época, deixava claro que a ação política não pode mudar o curso do progresso humano rumo ao estágio positivo, mas apenas acelerá-lo ou retardá-lo; nesse sentido, é sintomático que, sobre a comunidade política, Comte diga o *exato* oposto do de Paine: “a humanidade se compõe mais de mortos do que de vivos”; “os mortos governam cada vez mais os vivos”.⁵¹ É conhecida a crítica de Paine à Burke nos *Direitos do Homem* quando o pensador inglês acusou o conservador irlandês de, ao defender de maneira veemente

⁴⁶ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 571

⁴⁷ TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. São Paulo: Martins Fontes, 2016, Livro III, cap. 1.

⁴⁸ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: 1981, editora UNB, p. 98.

⁴⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de, *Ouvres*, apud: RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez, *A Democracia Liberal segundo Alexis de Tocueville*, São Paulo: Mandarin, 1998. p. 85.

⁵⁰ Dado que a história do pensamento não se constrói de forma progressiva linear e é permeada por interesses, a ideia de subsumir a esfera do político à esfera do social só atingiria a produção historiográfica no século XX.

⁵¹ ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 100.

a tradição, erigir o império dos mortos sobre os vivos. Sobre esse assunto, e a importância de Tocqueville, disse Florenzano:

Com efeito, menos de dez anos separam a proposta de uma nova ciência política (1835) por parte de Tocqueville, da formulação de Comte de uma nova ciência social, a física social ou sociologia (1842), e da elaboração de Marx, em parceria com Engels, de uma nova filosofia científica, o materialismo histórico (1844). Se, é verdade que os três (...) quiseram, nas palavras de Jasmin, ‘fundar cientificamente a política’, também é verdade que Tocqueville, ao contrário do que fizeram Comte e Marx, recusou-se a aceitar o destronamento da política do centro da história (...).⁵²

Em sua autobiografia, John Stuart Mill (1806-1873) – situando-se cronologicamente ao término da Era das Revoluções e no momento de consolidação da ordem liberal – corrobora o que é dito por Florenzano. Mill evoca o que seria, segundo ele, uma conhecida distinção entre os pensadores do século XVIII – seu pai, James Mill, teria sido “o último dos grandes *raisonneurs*”⁵³ – e os pensadores da primeira metade do século XIX:

Em política, uma confiança quase ilimitada na eficácia de duas coisas: o governo representativo e a absoluta liberdade de expressão. Era tão grande a confiança que meu pai depositava na influência da razão sobre a mente dos homens, sempre que esta influência pudesse alcançá-los, que parecia a ele que tudo estaria ganho se a população inteira aprendesse a ler, se todos tivessem acesso, pela palavra ou pela escrita, a toda classe de opiniões, e se os homens pudessem, mediante o sufrágio, eleger um corpo legislativo que pusesse em prática as opiniões por eles adotadas.⁵⁴

O voto, para James Mill, garantiria um bom governo, ao passo que o despotismo e a Igreja seriam obstáculos ao progresso da sociedade. Essa citação acerca de James Mill parece proveitosa uma vez que se aplica perfeitamente ao pensamento de Paine, sobretudo em suas *Dissertações sobre os Primeiros Princípios do Governo*: uma confiança inquebrantável na política, na educação, na liberdade e na “perfectibilidade humana”⁵⁵, isto é, o potencial humano não se conformar à condição que lhe é dada inicialmente pela natureza.⁵⁶

⁵² FLORENZANO, Modesto. **Tocqueville e a história política**: seu (en)cobrimento e (re)descobrimento pela historiografia francesa do século XX. In: Rascunhos de História, n.12, PUC-Rio História, 2006.

⁵³ BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., p. 178.

⁵⁴ MILL, John Stuart. **Autobiografia**. São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 102-104.

⁵⁵ ROUSSEAU, J.J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁵⁶ A propósito, Stuart Mill assim caracteriza as mudanças dos pensadores do século XIX em relação ao XVIII: “a ideia de que a mente humana possui uma ordem determinada de progresso possível, em que algumas coisas devem proceder a outras, ordem que os governos e os que dirigem a opinião pública podem modificar em alguma medida, mas nunca de forma ilimitada; que todas as questões referentes às instituições políticas são relativas, não absolutas, e que os diferentes estágios do progresso humano não só terão, mas deverão ter

Voltando à *Dissertação*, Paine continua sua profissão de fé evidenciando sua confiança na educação: a política é “de todas as coisas, a menos misteriosa e a mais fácil de entender. Mesmo a capacidade de entendimento mais comum não se perderá se começarmos a investigar pelo lugar adequado”.⁵⁷ Tal confiança no esclarecimento é uma constante nos textos de Paine, como se observa na introdução da Parte II dos *Direitos do Homem* (que veio à luz em fevereiro de 1792): “a humanidade, a meu ver, sempre está suficientemente amadurecida para compreender seu verdadeiro interesse, contanto que este seja claramente apresentado ao seu entendimento”.⁵⁸

Paine afasta-se das subdivisões dos autores clássicos sobre as formas de governo (isto é, tirania, monarquia, oligarquia, aristocracia, democracia) e propõe outra maneira, segundo ele, mais clara e fundamental:

Em vez de embaraçar desde o começo nossa matéria com as numerosas subdivisões sob as quais as formas de governo foram classificadas, tais como aristocracia, democracia, oligarquia, monarquia, o melhor método será começar com as chamadas divisões primárias ou aquelas sob as quais todas as diversas subdivisões serão incluídas. As divisões primárias são apenas duas:

Primeira, governo por eleição e representação.

Segunda, governo por sucessão hereditária.

(...) Quanto a essa coisa equívoca chamada ‘governo misto’, como o último governo da Holanda e o atual da Inglaterra, não constitui uma exceção à regra geral, já que suas partes, consideradas separadamente, são representativas ou hereditárias.⁵⁹

Para Paine, as revoluções que se espalhavam pela Europa eram, em essência, “um conflito entre o sistema representativo, fundado sobre os direitos do povo, e o sistema hereditário, fundado na usurpação”.⁶⁰ A aristocracia, a oligarquia e a monarquia são expressões de um mesmo sistema hereditário que deve ser rejeitado em seu conjunto. Assim,

instituições diferentes; que o governo sempre está nas mãos ou passa pelas mãos do poder mais forte da sociedade e que a natureza deste poder não depende das instituições, mas as instituições dependem dele; que qualquer filosofia ou teoria geral da política supõe uma teoria prévia do progresso humano ou, o que é o mesmo, uma filosofia da história”. MILL, John Stuart. *Autobiografia*, cit., p. 145. Complementando o pensamento de Mill, para Hannah Arendt, a partir da Revolução Francesa cria-se a ideia de “necessidade histórica”, isto é, de que a história em si é um processo, e é possível descrevê-la e compreendê-la não em termos do ator e do agente, mas do ponto de vista do espectador que assiste a um espetáculo. Prova disso são as várias referências, ao longo da revolução, a ideia de uma “torrente revolucionária”, uma “revolução que devora seus filhos” e, claro, uma “vontade geral.” O moderno conceito de história, garantindo a ela, por assim dizer, certa impessoalidade, concretizar-se-ia na filosofia de Hegel. E a Revolução Francesa, assim, é um divisor de águas entre as duas grandes correntes de pensamento. ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, cit., pp. 38-46.

⁵⁷ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 571.

⁵⁸ *Rights of Man*, p. 356.

⁵⁹ *Dissertation on First Principles of Government*, pp. 571-572.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 572.

Paine propõe-se, em seu texto, a mostrar qual das duas formas básicas de governo é a um só tempo, a mais adequada e verdadeira. Após essa exposição da problemática a ser abordada, Paine encerra a introdução de seu texto.

2. B. HEREDITARIEDADE, TEMPO E DIREITOS

Terminada a introdução, ele passa a tratar dos governos hereditários:

A fim de que não haja dúvidas quanto à minha própria opinião, declaro de antemão que não há, em Euclides, uma proposição matematicamente mais verdadeira que a proposição de que o governo hereditário não tem direito a existir. Por conseguinte, quando tiramos de qualquer homem o exercício do poder hereditário, nós o privamos do que nunca teve direito de possuir.⁶¹

Então, o autor elenca três argumentos contra o governo hereditário. O primeiro deles é uma constante na obra de Paine, também presente no *Common Sense* (1776) e na segunda parte dos *Rights of Man* (1792): o governo hereditário é contrário à razão uma vez que, pela sua natureza, está suscetível de cair “nas mãos de um rapaz desprovido de experiência e muitas vezes pouco melhor que um idiota”.⁶² Por isso, enquanto os inconvenientes da democracia (dos quais Paine, recentemente preso, estava cômico) podem ser por ela remediados, os inconvenientes do governo hereditários não podem remediar-se a si mesmos.

O segundo argumento diz respeito às origens do sistema hereditário: teria ele direito a começar? “Se não tiver direito a começar”, diz Paine, “tampouco o terá para continuar”. O governo hereditário não pode começar porque nenhum homem e nenhuma família estão acima dos demais. Nesse aspecto, e aqui reside um ponto fulcral sobre a posição de Paine acerca dos jacobinos, o poder de Robespierre aproxima-se mais do despotismo do que da democracia:

O direito que um homem ou uma família quaisquer tinham inicialmente para estabelecer-se no governo de uma nação e assentar uma sucessão hereditária não é diferente do direito que tinha Robespierre de fazer o mesmo na França. Se este não tinha nenhum direito, tampouco aqueles o tinham (...). Os Capetos, os Guelfos, os Robespierre, os Marats, todos eles se encontram na mesma situação com respeito à questão do direito.⁶³

⁶¹ *Dissertation on First Principles of Government*, pp. 572-573.

⁶² *Ibid.*, p. 573.

⁶³ *Ibid.*, p. 573.

Os dois campos do embate político – jacobinos e monarquistas – são a um só tempo atacados: defender um governo como o de Robespierre é defender um governo da mesma natureza da dinastia Bourbon. Poder-se-ia, neste ponto, igualar Paine aos liberais conservadores do século XIX e aos revisionistas do final do século XX. Entretanto, há um ponto chave para a compreensão do pensamento democrático de Paine: ao contrário de muitos desses liberais conservadores, Paine enxerga o despotismo jacobino não como consequência, mas como o avesso da democracia. Diferentemente de Tocqueville, para o qual o jacobinismo é identificado como um perigo imanente ao impulso igualitário da democracia contra a liberdade aristocrática – daí a continuidade entre Antigo Regime, jacobinismo e bonapartismo – para Paine o jacobinismo de Robespierre, apesar de também ser identificado com a maneira de fazer política do Antigo Regime, é o avesso da democracia.

O terceiro argumento contra o governo hereditário diz respeito à relação entre tempo e direitos: mesmo que um governo tenha iniciado de maneira ilegítima, sua usurpação converter-se-ia em direito pela influência do tempo? A resposta é negativa nas duas direções: as gerações do presente não têm o dever de submeter-se aos homens do passado, tampouco têm o direito de subjugar as gerações futuras. Aqui Paine recupera o argumento central de *Rights of Man* evocado contra Edmund Burke: subordinar-se a um governo unicamente por ele ter sido estabelecido outrora é ser escravo de gerações passadas. Os direitos, assim, seriam atemporais e meta-históricos e, por isso mesmo, universais no tempo e no espaço: “o tempo, em relação aos princípios, é um eterno agora”.⁶⁴ Cabe aos vivos fazer política:

O tempo não tem maior conexão com os princípios ou influência sobre eles do que a dos princípios sobre o tempo. A injustiça que começou há mil anos é tão iníqua quanto se tivesse começado hoje; e o direito que se origina hoje é tão justo quanto se tivesse sido sancionado por mil anos.⁶⁵

Esse argumento, constantenas obras de Paine se opõe, em essência, ao conservadorismo britânico. Enquanto, na Europa continental, o conservadorismo, na passagem do século XVIII para o século XIX consistia essencialmente numa resistência contra o governo representativo e contra a liberdade religiosa, na Inglaterra, como observa Anthony Quinton, ele pretendia preservar o arranjo histórico de 1688, e abrangia três doutrinas: o tradicionalismo, isto é, a crença de que a sabedoria política é histórica e coletiva, residindo no tempo (como já salientara Edmund Burke, a tolice do indivíduo frente à

⁶⁴ Time with respect to principles is an eternal now. **Dissertation on First Principles of Government**, p. 574.

⁶⁵ Ibid., p. 574.

sabedoria da espécie); o organicismo, isto é, a crença de que a sociedade é um todo, e não apenas a soma de suas partes; o ceticismo político, isto é, a desconfiança do pensamento e da teoria quando aplicados à vida pública (a metafísica dos *philosophes* deve ser vista, no mínimo, com certa desconfiança).⁶⁶

Em sentido inverso ao conservadorismo inglês, Paine diz que qualquer nação (aqui ele refere-se à Revolução Gloriosa de 1688-1689) que elaborar uma lei ou tradição que seja absolutamente irrevogável, estaria traindo, de uma só vez, “o direito de todo menor de idade da nação no momento em que é criada e os direitos das gerações seguintes”.⁶⁷ Aliás, pergunta o autor, no que consiste uma nação? “Uma nação, no sentido coletivo, abarca todos os indivíduos de qualquer idade, desde o que acaba de nascer até aquele que está morrendo”⁶⁸:

Nesse incessante fluxo de gerações nenhuma parte é superior a outra em autoridade (...). Uma simples reflexão nos ensinará que nossos antepassados, como nós mesmos, não foram senão arrendatários vitalícios de uma imensa propriedade dos direitos. A propriedade plena não pertence a eles, nem a nós mesmos, mas à inteira família humana em todas as idades.⁶⁹

Sendo os menores e as gerações futuras portadores de direitos, qualquer lei que viole alguns desses grupos é ilegítima. Se submeter-se às gerações passadas é igualar-se aos escravos – como se existisse um “Adão político”, na feliz expressão de *Rights of Man* – da mesma forma, obrigar as gerações futuras a qualquer ato é igualar-se aos tiranos.

O homem se cria, mas não sob as circunstâncias de sua escolha, como outro pensador ressaltará algumas décadas depois. Por isso, para Paine, todos têm o direito (por estarem vivos) e o dever (por influenciarem o futuro) de lutar contra todo o tipo de tirania. A autoridade legal (isto é, o poder de eleger representantes e formular leis), evidentemente, repousa no consenso dos homens vivos maiores de 21 anos; entretanto, grupos destituídos de autoridade legal não são destituídos de direitos: “a vaidade e a presunção de governar além da tumba são a mais ridícula e insolente de todas as tiranias. O homem não é proprietário do homem, nem uma geração é proprietária das gerações que a sucedem”.⁷⁰

Assim, se é evidente que, quando uma família estabelece a si mesma no poder, independentemente do consentimento de uma nação, temos uma forma de inquestionável despotismo, seria um igual despotismo quando uma nação *consente* em estabelecer um regime

⁶⁶ QUINTON, Anthony. **The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott**. London: Faber, 1978, pp. 56-60.

⁶⁷ **Dissertation on First Principles of Government**, p. 574.

⁶⁸ Ibid., p. 574.

⁶⁹ Ibid., p. 575.

⁷⁰ Ibid., p. 576.

com poderes hereditários. Com isso, obstrui-se o consentimento das gerações seguintes: “não é um alívio, mas antes uma piora para uma pessoa escravizada pensar que foi vendida por seus pais”.⁷¹ O consenso como fonte de legitimidade – tema básico do pensamento liberal clássico – aqui é levado às últimas consequências, e considerado inclusive para aqueles que ainda não nasceram: “se a atual geração, ou qualquer outra, está disposta a ser escravizada, isso não diminui o direito da geração seguinte de ser livre”.⁷²

Incluir os menores e as gerações futuras no conceito de povo (ou seja, pensar em função de um futuro compartilhado) e, conseqüentemente, protege-los pela lei, resolveria o chamado “paradoxo da democracia”.⁷³ Como pontuou Rosanvallon, em Paine, “o sujeito da democracia precisa ser compreendido como um sujeito indissociavelmente jurídico (o povo de cidadãos-eleitores) e histórico (a nação que vincula a memória e a promessa de um futuro compartilhado)”.⁷⁴

A democracia, em Paine, é uma espécie de “plebiscito de todos os dias”⁷⁵, um prolongado exemplo de consenso tácito. Claro que não se trata uma “democracia plebiscitária”, no sentido de uma frequente consulta ao povo a respeito de todas as decisões, algo que seria institucionalmente impraticável, ou de uma “revolução permanente”, no sentido de uma tábua rasa da organização política a cada geração; mas, como ele já afirmara em *Rights of Man*, trata-se da ideia de que “uma lei não revogada continua em vigor não porque não possa ser revogada, mas porque não foi revogada. A não revogação é tomada por consentimento”. A historiadora conservadora Gertrude Himmelfarb, por isso, engana-se na seguinte crítica à Paine: “a revolução política que se pedia em *Os Direitos do Homem* (...) inaugurava uma espécie de ‘revolução permanente’ onde cada geração criaria suas próprias leis e instituições”.⁷⁶

Paine, então, conclui: este erro está na raiz da Revolução Gloriosa, cujo Parlamento de 1688 submeteu os pósteros à escravidão, e também na Assembleia Constituinte da França de 1789, que, apesar de limitar o poder do rei, manteve o governo hereditário.

⁷¹ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 576.

⁷² *Ibid.*, p. 576.

⁷³ O “paradoxo da democracia”, segundo Karl Popper, consiste no fato de que a democracia pode suicidar-se votando na tirania, como ocorreu no melancólico fim da República de Weimar.

⁷⁴ ROSANVALLON, Pierre. **Por uma História do Político**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, p. 90.

⁷⁵ A expressão “consenso de todos os dias” foi elaborada – sob outra perspectiva – por Joseph-Ernest Renan em *Reforma Intelectual e Moral* (1871), para definir o que é nação. Achei, entretanto, a expressão muito adequada para expressar o radicalismo do consenso liberal em Paine.

⁷⁶ HIMMELFARB, Gertrude. **La Idea de Pobreza**: Inglaterra a Principios de la Era Industrial. México: Fondo de Cultura Economica, 1988, p. 116.

A fragilidade desse argumento de Paine, é possível objetar, consiste no fato de que o autor coloca, em todas as circunstâncias, os direitos naturais – descobertos unicamente pela razão – acima de quaisquer discussões, como um fundamento inquebrantável da vida social e política, um fato intelectual (um dogma?) do qual ninguém pode escapar. Entretanto, esses direitos, ditos naturais, longe de serem facilmente encontráveis, foram “descobertos” pela filosofia depois de vários séculos de especulação. Nesse caso, os direitos naturais não seriam uma espécie de “dogma” ou “imposição”? O otimismo da razão iluminista, que, como se viu no capítulo anterior, acreditava que as verdades imanentes à natureza eram descobertas, e não criadas, não permitiam a Paine enxergar as coisas dessa maneira.

Por fim, do ponto de vista da atualidade, é incrível como, não obstante toda essa eloquente defesa de democracia, não se abre a hipótese de conceder o voto às mulheres, cuja exclusão é posta como uma verdade evidente, como se observa na passagem abaixo:

Se a França possuir 24 milhões de almas, doze milhões serão homens, e doze milhões mulheres. Dos doze milhões de homens, seis milhões já terão 21 anos de idade e os outros seis estarão abaixo dessa idade, e a autoridade para governar reside nos primeiros seis.⁷⁷

2. C. O VOTO CENSITÁRIO E A PROPRIEDADE

Assim, Paine encerra sua crítica contra o governo hereditário e passa para a segunda parte de seu texto, qual seja, o exame e a defesa do governo eletivo e representativo, em oposição ao governo hereditário.

Em primeiro lugar, ao contrário do governo hereditário, no governo representativo não há o problema das origens, pois “o próprio homem é a origem e a evidência desse direito. Este lhe pertence por força de sua própria existência, e sua pessoa é o titular da propriedade desse direito”.⁷⁸ Em segundo lugar, o governo representativo não é fundamentado em nenhuma conquista ou usurpação localizada no tempo e no espaço, mas na igualdade de direitos: “na escolha dos representantes, todo homem tem direito a um voto e nada a mais”.⁷⁹

⁷⁷ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 576.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 577.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 577.

Nesse momento, para argumentar sobre a igualdade universal de direitos, Paine, primeiro, faz uma pujante crítica contra o voto censitário (crítica que ocupa a maior parte de seu texto). Para Paine, a democracia garante a igualdade desejada e possível⁸⁰:

O rico não tem mais direito de privar o pobre do direito de votar, ou de escolher e ser eleito, que o pobre de privar o rico (...) o que, atualmente, se chama de aristocracia implica uma desigualdade de direitos; mas quem são as pessoas que têm o direito de instaurar essa desigualdade? Os ricos excluiriam a si mesmos? Não. Os pobres excluiriam a si mesmos? Não.⁸¹

Então, Paine lembra que, no jogo econômico da propriedade e do comércio, ninguém pode utilizar de suas riquezas para expropriar a propriedade de outrem; da mesma forma, ninguém pode se utilizar seus bens para arrancar os direitos de representação dos outros. O voto censitário, assim, produziria um novo tipo de aristocracia⁸², como um despotismo enxertado no governo representativo. A propriedade privada, quando utilizada para arrancar direitos dos outros, converte-se em privilégio e torna-se, portanto, ilegítima:

Os direitos pessoais, um dos quais o de votar em representantes, são uma espécie de propriedade do tipo mais sagrado; aquele que utilizar sua propriedade pecuniária ou abusar da influência que ela lhe confere para expropriar ou roubar a propriedade ou os direitos de outra pessoa estará utilizando sua propriedade pecuniária como uma arma de fogo e merecerá ser privado dela.⁸³

Se, em Paine, a política sobressai-se às demais esferas da vida humana, a radicalidade com que ele assume essa máxima implica enxergar a propriedade privada como um direito que não pode sobrepor-se à igualdade. Daí a passagem mais importante do panfleto:

A desigualdade de direitos é criada por uma manobra de uma parte da comunidade para privar a outra parte de seus direitos. Cada vez que se cria

⁸⁰ O desejável, como se verá no próximo capítulo, resulta numa diminuição da desigualdade social e na igualdade de oportunidades, e não no igualitarismo, por um lado, ou em qualquer *laissez faire* puro e simples, por outro.

⁸¹ **Dissertation on First Principles of Government**, p. 578.

⁸² Interessante que Edmund Burke, em suas Reflexões sobre a Revolução na França, já notara a contradição entre proclamar os direitos do homem e, em seguida, instituir o voto censitário, embora, ao contrário de Paine, o objetivo da crítica do conservador irlandês seja desmerecer a Revolução, e não aprofundá-la: “os senhores o obrigam [ele refere-se ao homem sem renda suficiente para votar] a comprar um direito cujo exercício disseram-lhe ser inerente à natureza e do qual não poderia ser privado por nenhuma autoridade terrena. Desde logo, formase uma aristocracia tirânica contra aqueles que não podem atender às exigências de mercado estabelecidas justamente por aqueles que pretendem ser inimigos jurados da mesma aristocracia”. BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. São Paulo: Edipro, 2014, p. 188. Burke e Paine, portanto, concordam que o voto censitário produz uma espécie de aristocracia, diríamos, de tipo “burguês”.

⁸³ **Dissertation on First Principles of Government**, p. 578.

um artigo de uma Constituição ou de uma lei em que o direito de votar, eleger ou ser eleito pertença exclusivamente a pessoas que possuem certa quantidade de propriedade, seja pequena, seja grande, trata-se de uma manobra das pessoas que possuem tal quantidade para excluir aqueles que não possuem. (...) seja qual for nossa perspectiva do argumento, é perigoso e impolítico, às vezes ridículo e sempre injusto fazer da propriedade critério do direito de votar.⁸⁴

Nesse sentido, ele lembra, inclusive, que a preservação dos direitos do povo é a melhor maneira de evitar sublevações que possam ameaçar a propriedade privada: “se a soma ou valor da propriedade que o direito assume for considerável, excluirá a maioria do povo e o unirá pelo interesse comum em contrapor-se ao governo e a todos os que o apoiam”.⁸⁵

Subjugar a liberdade de voto à propriedade é relegar o direito de escolha dos representantes à irrelevância. Daí que, em seu melhor estilo, ele mostra o absurdo de submeter a liberdade de voto à propriedade, o que, no fundo, vincula o direito às coisas ou animais:

Um potro ou uma mula afortunadamente paridos por uma égua e que valham a soma necessária para votar concederão a seus proprietários o direito a votar; mas, se morrem, os privarão desse direito; nesse caso, em quem reside o direito, no homem ou na cria?⁸⁶

Vincular a liberdade de voto à propriedade privada, além de colocar objetos e animais acima da liberdade humana, possui o terrível inconveniente de vincular o direito de votar ao crime, já que, lembra o autor, existem muitas maneiras pelas quais se pode adquirir uma propriedade sem ter mérito e perdê-la sem cometer um delito. Nesse sentido, o crime poderia criar direitos. Por conseguinte, a difundida ligação entre autonomia financeira e independência – que Macpherson chama de concepção de “liberdade como estando em função da condição de proprietário”⁸⁷ – não entra, de modo algum, no rol do pensamento político do autor durante a Revolução Francesa.

Como alguém só pode perder seus direitos mediante um crime, como punição, a exclusão do direito de votar cria ainda, sobre os que não possuem propriedade, um “estigma” (*stigma*), como se fossem criminosos; e

a riqueza não é prova do caráter moral, nem a pobreza, de sua falta. Pelo contrário, a riqueza é frequentemente evidência de desonestidade, e a

⁸⁴ **Dissertation on First Principles of Government**, p. 578.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 578.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 579.

⁸⁷ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Teoria Política Do Individualismo Possessivo**: de Hobbes até Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979, p. 161.

pobreza, evidência negativa de inocência. Portanto, se a propriedade, seja grande seja pequena, for convertida em critério, os meios para adquiri-la também devem ser convertidos em critério.⁸⁸

Sumprimir o direito de voto significa reduzir o homem à escravidão, pois “a escravidão consiste em estar sujeito à vontade de outrem, e quem não tem um voto na eleição de representantes está nessa situação”.⁸⁹ Sendo legítimo rebelar-se contra qualquer um que tente reduzir-nos à escravidão; concede-se com isso o “direito a rebelar-se contra a exclusão; e quando todos os outros direitos são suprimidos, o direito a rebelar-se se torna perfeito”.⁹⁰ Nesse aspecto, garantir a todos os direitos de liberdade e igualdade é a melhor maneira de garantir a coesão social: preservar os direitos do próximo é a melhor maneira de preservá-los para si mesmo.

Tudo isso não significa que Paine opõe-se à propriedade privada ou defende uma Lei Agrária. A complexidade das personalidades, ambições, aspirações, talentos e relações, bem como a diversidade de meios – lícitos e ilícitos – de aquisição de propriedade implicam a inevitável desigualdade social. Mas, justamente, o mesmo motivo (isto é, toda essa complexidade) que justifica a impossibilidade do fim da desigualdade, justifica também a impossibilidade do uso da propriedade como critério de voto:

É certo que a propriedade sempre será desigual. O empenho, a superioridade de talentos, a destreza na administração, a extrema frugalidade, as oportunidades ou as adversidades, o uso de todas essas coisas nunca produzirá a certeza da desigualdade sem recorrer aos nomes ásperos e dissonantes da avareza e opressão. Além disso, há homens que, embora não desprezem a riqueza, não se curvarão ao trabalho penoso ou aos meios para adquiri-la, nem se preocuparão com algo além de suas necessidades ou sua independência; enquanto há outros que são ávidos por obtê-la, utilizando qualquer meio que não seja passível de punição; buscar a riqueza é a única atividade de suas vidas; a ela se dedicam como a uma religião. Tudo o que se exige com respeito à propriedade é que seja obtida honestamente e que não seja usada ilicitamente. Contudo, quando for convertida em critério de direitos exclusivos, sempre será usada de forma criminosa.⁹¹

Um governo, prossegue Paine, não é um “banco ou uma companhia comercial”, no qual os direitos dos membros são criados pela propriedade investida: “o direito de adquirir e ter propriedade é *apenas um* [grifo nosso], sem pertencer ao tipo mais essencial (...) a

⁸⁸ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 579.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 579.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 579.

⁹¹ *Ibid.*, p. 580.

proteção de um homem é mais sagrada que a proteção da propriedade”.⁹² Assim, não apenas a propriedade é mais um direito natural, mas também é um direito menos essencial que os de liberdade e a igualdade, em face às possibilidades de aquisição, que podem não ser justas – o que não ocorre, em nenhuma circunstância, com a liberdade e a igualdade.

Paine professa com clareza seu liberalismo democrático, ao mostrar que a melhor maneira de conservar os direitos naturais (entre eles, a própria propriedade privada) é, justamente, por meio da democracia:

Quando os direitos estão protegidos, como consequência a propriedade também está protegida. Mas quando a propriedade se converte em pretexto para direitos desiguais e exclusivos, o direito de ter propriedade enfraquece e provoca indignação e tumulto.⁹³

Terminada a leitura desse trecho, ficam algumas perguntas: Qual seria, para Paine, a origem da propriedade privada? Se ela por vezes é adquirida por métodos injustos, mas não deve ser abolida, quais são suas fundamentações e limites? Mais importante: a desigualdade social trazida pela propriedade não pode ela própria violar os direitos à igualdade e à liberdade? Questões que emergem desse trecho, como a origem da propriedade privada e a desigualdade social serão respondidas no próximo capítulo, *Agrarian Justice*.

Entretanto, cabem aqui duas observações: primeira, a percepção de Paine da existência de uma sociedade dividida em classes definidas pelo critério de propriedade; segundo, e eis a maestria de seu texto, a democracia como uma maneira não de subverter, mas de preservar a propriedade privada. Paine, assim, dá um passo além de Jefferson ou Madison e dos outros federalistas, para quem a democracia só seria plenamente realizável se todos fossem pequenos proprietários, e se aproxima daquilo que, posteriormente, Jeremy Bentham e James Mill, os utilitaristas, irão desenvolver, isto é, a noção de uma “democracia protetora”⁹⁴, a qual, segundo C. B. Macpherson, implica três elementos: primeiro, a constatação de uma inevitável desigualdade de classes ligada à propriedade; segundo, a defesa do liberalismo e seus direitos naturais; por fim, a concepção de que apenas a democracia é capaz de proteger os direitos naturais.

Se a propriedade privada (ideia da burguesia termidoriana), bem como a violência e a ancestralidade (ideias monárquico-aristocráticas) não podem converter-se em direito, como distinguir os direitos legítimos e as usurpações? Ligando as ideias, sempre, às origens:

⁹² *Dissertation on First Principles of Government*, p. 581.

⁹³ *Ibid.*, p. 581.

⁹⁴ MACPHERSON, Crawford Brough. *A Democracia Liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 41.

Os direitos não são doações de um homem a outro, nem de uma classe a outra (...) uma declaração de direitos não cria nem doa direitos (...) pois todo direito civil tem um direito natural como fundamento, incluindo o princípio que garante a cada homem a reciprocidade desses direitos na relação com os demais homens.⁹⁵

Repetindo os clássicos do jusnaturalismo, diz Paine que, na natureza, “todos os homens são iguais em direitos, mas não em poder”.⁹⁶ Daí que a instituição da sociedade civil objetiva uma “equalização de poderes que será paralela e servirá de garantia à igualdade de direitos”.⁹⁷ A igualdade de direitos, assim, implica que “proteger os direitos dos outros é a melhor proteção para si mesmo”⁹⁸ – Paine, como toda a tradição liberal clássica de Locke e Montesquieu, acredita que a liberdade só se realiza nos limites da lei.

2. D. BICAMERALISMO, DIVISÃO E ROTATIVIDADE DE PODERES

Paine, então, chega à terceira parte do panfleto, de ordem mais prática, na qual, após distinguir as noções de princípio e opinião, defende suas posições sobre o bicameralismo e a rotatividade de poderes.

Visto que o governo hereditário não tem direito de existir, e o governo eletivo possui uma sustentação nos direitos naturais e eternos do homem, Paine lembra, como disse nos *Direitos do Homem*, que o governo representativo é superior à democracia direta, a qual seria factível apenas em democracias de pequeno tamanho.

Paine, então, distingue os princípios das opiniões. Os princípios são iguais e eternos e transcendem as opiniões: assim, não é questão de opinião que os direitos são naturais e a sociedade sua guardiã. Contudo, “a parte orgânica, ou a maneira como as diversas partes do governo serão ordenadas e compostas, é inteiramente uma questão de opinião”.⁹⁹

Aqui, portanto, ele revela sua consciência de que, na aplicação prática dos princípios políticos, os meios são sempre diversos e polêmicos. As opiniões, entretanto, possuem importantes limites: elas estão abaixo dos princípios, devendo-se a eles ajustar-se: “todo

⁹⁵ *Dissertation on First Principles of Government*, pp. 582-583.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 583.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 583.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 576.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 584.

homem tem o direito de dar uma opinião, mas nenhum homem tem o direito de que sua opinião governe o restante”.¹⁰⁰

Dessa afirmação, naturalmente decorre a pergunta: e se a minoria tiver a razão e a maioria estiver errada? Entra, então, a fé inquebrantável de Paine na democracia e na educação, a qual, infelizmente, parece estranha à posteridade, que viu a ascensão de incontáveis golpes e regimes autoritários:

Tão logo a experiência mostre ser esse o caso, a minoria aumentará e será maioria, e o erro corrigirá a si mesmo através do exercício pacífico da liberdade de opinião e da igualdade de direitos. Nada, portanto, poderá justificar a insurreição, nem poderá ela tornar-se necessária se os direitos forem iguais e as opiniões, livres.¹⁰¹

A democracia fomenta as diferenças, os embates e, por conseguinte, o aperfeiçoamento das opiniões e do esclarecimento. Diferentemente de um liberalismo como o de Tocqueville¹⁰² e Guizot, na França, ou de Stuart Mill, na Inglaterra, os quais acreditavam que apenas os instruídos podiam participar ativamente da política (assim, para eles a instrução é condição da cidadania plena), o liberalismo de Paine enxerga a própria democracia como instrutiva (quase que uma democracia pedagógica) – esse projeto, evidentemente, deve ser pensado em consonância com a noção de educação exposta por Paine em *The Age of Reason*.

Analisando as ideias e práticas políticas na Europa da primeira metade do século XX, Isaiah Berlin postula como característica fundamental dos Estados totalitários o esforço *contra* o aperfeiçoamento das forças críticas e criativas dos cidadãos, a “supressão das questões”, tratando a heterodoxia como um grave perigo:

O treinamento de indivíduos incapazes de se perturbarem com indagações que, quando postas e debatidas, põem em perigo a estabilidade do sistema; a construção e elaboração de uma sólida rede de instituições, mitos, hábitos de vida e de pensamentos destinados a preservá-lo contra choques repentinos ou gradativa decadência (...) o estado de alma em que indagações perturbadoras surgem como forma de desequilíbrio mental, nocivas à saúde das sociedades.¹⁰³

¹⁰⁰ **Dissertation on First Principles of Government**, pp. 584-585.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 585.

¹⁰² Vale ressaltar os contrastes entre Paine e o que Tocqueville diz em *A Democracia na América*: “a medida que os cidadãos se tornam mais iguais... a disposição para crer na massa aumenta... Em tempos de igualdade, os homens não têm qualquer fé uns nos outros, por causa da sua semelhança; mas essa mesma semelhança lhes dá uma confiança quase ilimitada no juízo do público; pois não lhes parece verossímil que, tendo todos luzes parecidas, a verdade não se encontre do lado do menor número” TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. São Paulo: Edusp, 1987, capítulo II, p. 18.

¹⁰³ BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., p. 61.

Aaaim, a democracia liberal pedagógica de Paine e sua fé no diálogo afastam-se tanto dos governos “dirigidos por elites de especialistas” quanto dos futuros sistemas ditatoriais que violam as liberdades individuais em nome da igualdade, da pátria ou qualquer outra proposta.

Considerando que a maneira como as diversas partes do governo se organizam na Constituição pertence ao âmbito da opinião, o autor expõe o que pensa sobre a organização do governo na França. O pior tipo de governo é aquele no qual as deliberações e decisões estão sujeitas à paixão de um único indivíduo; mas, quando a legislatura amontoa-se em um órgão, a massa assemelha-se a esse indivíduo. Por isso, em vez de um órgão debater e decidir numa única votação, a representação deve-se dividir em dois órgãos eleitos, cuja separação se dá por sorteio. Eis a defesa do bicameralismo.

A Câmara dos Lordes da Inglaterra, “aquele hospital de incuráveis (como Chesterfield chamará)” relaciona-se com o poder legislativo da mesma maneira que “um membro normal do corpo humano como um cisto ulcerado”.¹⁰⁴ Por ser um órgão que carece de representatividade, a Câmara dos Lordes não possui razão de ser.

Além de defender, no âmbito do legislativo, o bicameralismo, Paine, de maneira muito semelhante a Locke, enfatiza a necessidade de separar o poder em duas partes:

O poder pode estar organizado somente em duas divisões. A primeira é o poder de estabelecer ou decretar as leis; a segunda, o poder de executar as leis ou pô-las em prática. A primeira corresponde a faculdades intelectuais da mente humana, que pondera e determina o que deve ser feito; a segunda, aos poderes mecânicos do corpo humano que executam aquela determinação.¹⁰⁵

A função do poder executivo, assim, é absolutamente mecânica, sendo os magistrados reduzidos à função de meros delegados: “é cumpridora e está subordinada à legislativa, assim como o corpo se subordina à mente em um estado de saúde; isso ocorre porque é impossível conceber a ideia de duas soberanias, a soberania da vontade e a soberania da ação”.¹⁰⁶ Não obstante a defesa da separação de poderes, a unicidade da soberania permanece intacata.

Em Paine, o poder executivo não é uma autoridade, mas somente uma “superintendência” (*superintend*) que fiscaliza a aplicação das leis e são “tão independentes do legislativo que só tomam conhecimento dele por meio das leis”.¹⁰⁷ O poder judiciário, que

¹⁰⁴ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 586.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 586.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 586.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 586.

não é ignorado por Paine, é parte do poder executivo: ambos não criam absolutamente nada, mas tão somente executam o que foi estabelecido pelo poder legislativo.

Esta separação de tarefas em Paine, evidenetemente, assemelha-se muito a Locke. Também em Locke, o executivo é “visivelmente subordinado”¹⁰⁸ e “inferior”¹⁰⁹ ao poder legislativo. O judiciário, da mesma forma, não é para Locke “nenhum poder separado, mas o atributo geral de um Estado”.¹¹⁰ Mas, interroga-se Manent a esse respeito, “uma vez que o corpo representativo moderno se confina sempre à lei e deixa ao executivo a ação, a sua deliberação é sempre radicalmente incompleta”.¹¹¹ Em outras palavras, este historiador lembra que a ação do poder executivo – e todas as complexidades que a envolvem – nunca será uma mera execução das leis, que são, por sua natureza, incapazes de contemplarem a totalidade das possibilidades das relações humanas. Por conseguinte, a deliberação do legislativo nunca será completa, embora Paine e Locke o julguem como o principal responsável pela preservação da comunidade.

Essa discussão mostra que existe, aliás, uma tensão permanente no liberalismo entre poder e representação: como garantir que as deliberações do poder legislativo e executivo correspondam à vontade do povo? Como evitar o “paradoxo da representação”¹¹², isto é, que a noção de representação, ao mostrar-se como solução única e sem rival da organização política, acabe resultando numa ação cada vez maior do Estado sobre a sociedade?¹¹³ Em Paine, a ênfase na mecanicidade do executivo (cuja aplicação prática nos parece difícil) mostra uma preocupação referente a essa relação.

Em suma, se o poder executivo não toma conhecimento das discussões legislativas, e, mais do que isso, não pode interferir em suas atividades, parece que Paine, como Locke, defende menos uma divisão ou contrapeso de *poderes* (no sentido empregado por Montesquieu, segundo o qual “é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder”) do que uma separação de *tarefas*, no qual há um sistema soberano que predomina sobre os demais. Eis, aos olhos de hoje, uma fragilidade na obra de Paine. A noção de unicidade da soberania – tão criticada por Burke, Tocqueville, Arendt e Furet, para contemplar nomes de diferentes gerações – pode seguramente ser atribuída a Paine.

¹⁰⁸ LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**, cit., sect. 15.

¹⁰⁹ LASLLET, Peter. Introdução a LOCKE, John. **Dois Tradados sobre o Governo**. Tradução de Júlio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 173.

¹¹⁰ Ibid., p. 174.

¹¹¹ MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**. Lisboa: Edições 70, p. 100.

¹¹² Ibid., p. 120.

¹¹³ ROSANVALLON, Pierre. **Por uma História do Político**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, p. 75.

Paine encerra a terceira parte de seu panfleto com uma breve consideração sobre a importância da rotatividade do poder. Não se deve nunca depositar o poder por muito tempo nas mãos de qualquer número de indivíduos, pois “as supostas inconveniências que podem acompanhar as mudanças frequentes são menos temíveis que os perigos que surgem de uma continuidade prolongada”.¹¹⁴ Numa demonstração de realismo, que dispensa qualquer possibilidade de uma engenharia política perfeita, Paine mostra que, diante de dois problemas inevitáveis, deve-se optar pelo mal menor.

2. E. CONCLUSÃO: A REVOLUÇÃO NO PODER

Paine passa, assim, para a conclusão de seu texto, quando se propõe a examinar “meios para preservar a liberdade, pois não é somente necessário que a estabeleçamos, mas que também a preservemos”.¹¹⁵ Aqui Paine está de acordo com a frase do político irlandês John Philpot Curran (1790): “a condição sobre a qual Deus deu a liberdade para o homem é a eterna vigilância: se a condição estabelecida for violada, a servidão é, ao mesmo tempo, consequência de seu crime e punição por sua culpa”.¹¹⁶

O autor distingue, então, os meios usados “para derrotar o despotismo” e os meios “a serem empregados depois da derrota do despotismo”.¹¹⁷ No primeiro caso, predomina a necessidade, que pede a insurreição e a violência, uma vez que, num regime despótico, os meios legais para as mudanças no poder estão vetados.

Porém, continua Paine, feita a revolução, o processo pelo qual a maioria da população se convence da democracia e dos direitos humanos, apesar de inevitável, é longo e penoso:

Nunca houve uma verdade ou princípio tão irresistivelmente óbvio que todos os homens dele se convencessem imediatamente. O tempo e a razão devem cooperar entre si para o estabelecimento final de qualquer princípio; portanto, aqueles que resultam serem os primeiros convencidos não têm o direito de perseguir os outros, em quem a convicção opera mais lentamente. O princípio moral das revoluções é instruir, e não destruir.¹¹⁸

¹¹⁴ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 587.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 587.

¹¹⁶ PAIM, Antônio. *Evolução Histórica do Liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987, p. 53.

¹¹⁷ *Dissertation on First Principles of Government*, p. 587.

¹¹⁸ The moral principle of revolutions is to instruct, not to destroy. *Ibid.*, p. 587.

Esse seria um dos problemas do governo jacobino, o qual, ao violar os direitos da população em nome da revolução, em vez de consolidá-la, acabou por gerar novas violências, sob a justificativa de um “governo revolucionário”. Salvo em situações extremas, não é admissível perseguir os outros em nome de um princípio:

Se uma Constituição tivesse sido estabelecida há dois anos (como deveria ter sido feito), as violências que desde então assolam a França e ofendem o caráter da Revolução teriam, na minha opinião, sido prevenidas (...) Mas, em vez disso, um governo revolucionário, algo sem princípio nem autoridade, assumiu o lugar dela. (,,) Na ausência de uma Constituição, em vez dos princípios governarem o partido, é o partido quem governa os princípios.¹¹⁹

Paine, como se viu, enxerga em Robespierre uma continuação do poder despótico. Mas os termidorianos – e isso é o ponto fundamental – ao retirarem o direito de voto da população, neste aspecto igualam-se em despotismo aos jacobinos, e justificam todas as formas de rebelião. Assim, Paine encerra seu panfleto com uma das suas mais expressivas frases na defesa do império da lei, da liberdade de opinião e da igualdade política:

A avidez para castigar é sempre perigosa para a liberdade. Ela leva os homens a deturpar, interpretar ou aplicar mal até a melhor das leis. Aquele que assegura a sua própria liberdade deve proteger da opressão até mesmo o seu inimigo porque, se viola o seu dever, estabelece um precedente que terminará alcançando a ele próprio.¹²⁰

3. O TEXTO E SEUS DIÁLOGOS

A fim de melhor situar o pensamento de Paine, o panfleto será analisado em duas frentes: por um lado, serão investigadas as relações da *Dissertation* com o pensamento liberal clássico tendo como ponto nevrálgico a discussão das relações entre liberalismo e democracia; por outro lado, entendendo o jacobinismo como, em linhas gerais, um discurso diferente do liberalismo – lembrando, ponto fundamental, que o texto de Paine é escrito também em oposição aos girondinos defensores do voto censitário – será investigado o lugar da *Dissertation* dentro da Revolução Francesa e, sobretudo, sua relação com a democracia como era entendida pelos jacobinos.

¹¹⁹ *Dissertation on First Principles of Government*, pp. 587-588.

¹²⁰ An avidity to punish is always dangerous to liberty. It leads men to stretch, to misinterpret, and to misapply even the best of laws. He that would make his own liberty secure must guard even his enemy from oppression; for if he violates this duty he establishes a precedent that will reach to himself. *Ibid.*, p. 588.

3. A. PAINE E O LIBERALISMO CLÁSSICO

3. A. 1. INTRODUÇÃO AO PROBLEMA: LIBERALISMO E INDETERMINAÇÃO DA LIBERDADE LIBERAL

O que é o liberalismo? Harold Laski o chamou de “a mais importante doutrina da Civilização Ocidental”¹²¹ nos últimos quatro séculos. Pierre Manent – para quem o liberalismo surge nos conflitos de poder entre a Igreja, o Império, a cidade e a monarquia – caracteriza-o como “a base contínua da política moderna, da Europa e do Ocidente, desde há cerca de três séculos”¹²², uma “revolução dos direitos do homem”.¹²³ Manent também observa que foi a primeira vez, no mundo ocidental, uma filosofia política foi pensada *antes* de ser posta em prática. Pode-se estudar política ateniense sem necessariamente fazer intervir as “ideias”, visto que Aristóteles e Platão elaboraram suas interpretações depois do desenvolvimento político grego; o liberalismo representa, assim, “um aumento do poder político da teoria”.¹²⁴ Para José Guilherme Merquior, e essa é a visão aqui adotada, o liberalismo, não obstante suas raízes remotas, surgiu na Inglaterra do século XVII, na chamada de Revolução Inglesa. O autor diz, em seu erudito manual sobre o liberalismo, que é mais sensato “descrever o liberalismo do que tentar defini-lo de maneira curta”.¹²⁵

De certa forma, a peculiaridade do liberalismo implica a ausência de fundamentação de um propósito para a liberdade humana, a “indeterminação da liberdade liberal”¹²⁶, em frontal oposição a ideia de que toda a ação humana se condicionaria, por exemplo, à salvação extraterrena. A visão liberal de mundo busca as condições, e não a finalidade ou qualquer espécie de *telos* para a liberdade. Alexis de Tocqueville sintetizou, de forma lapidar, essa ideia: “quem procura na liberdade outra coisa que não ela mesma é feito para servir”.¹²⁷

Essa concepção filosófica pretende livrar a humanidade da possibilidade de uma pessoa ou um grupo de pessoas utilizar da opressão ou tortura para “ensinar” ou “mostrar” aos homens os seus “verdadeiros” e “puros” desejos e aspirações. A liberdade dos indivíduos para buscar a felicidade é algo que possui fim em si mesmo, e não pode, de maneira alguma, constituir um meio para finalidades supostamente mais importantes: “o liberalismo é essa doutrina tão poderosa que se impôs a todas as outras doutrinas políticas, filosóficas e

¹²¹ LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**, cit.

¹²² MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**, cit., p. 7.

¹²³ Ibid., p. 218.

¹²⁴ Ibid., p. 8.

¹²⁵ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 40.

¹²⁶ MANENT, Pierre, op. cit., p. 227.

¹²⁷ TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**, São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 186.

religiosas, e que entre todas é a única que não fornece regra alguma para a condução da vida humana”.¹²⁸ A liberdade liberal, assim, aparece como condição, e não como finalidade – não existe fim superior ao próprio homem. Por isso, em John Locke, diz Peter Laslett está o maior dos dilemas liberais, qual seja, “manter uma fé na política sem aderir a uma visão totalizadora de mundo”.¹²⁹

Isaiah Berlin tornou-se um dos autores que mais contribuiu seja para explicar o liberalismo, seja para mantê-lo atualizado e vigoroso. Em sua contundente crítica aos determinismos, ele bem resume essa questão, colocando uma verdade que, apesar de óbvia, não é simples e, na prática, dificilmente é levada a sério:

Há muitos cursos de ação possíveis e muitas formas de vida que valem a pena ser vividas, e, por conseguinte, escolher entre eles é parte de ser racional ou capaz de juízo moral; eles não poderão evitar escolha por uma razão fundamental (que é, no sentido comum, conceitual, e não empírica), isto é, que os fins colidem, que não se pode ter tudo. A necessidade de escolher, de sacrificar alguns valores definitivos em favor de outros, termina por ser uma característica permanente da condição humana.¹³⁰

O determinismo, lembra Arendt na mesma linha de raciocínio, é o túmulo da liberdade e, por consequência, da justiça. Seria parte da natureza do totalitarismo criar homens como Eichmann, incapazes de distinguir o certo e o errado: “talvez a natureza de toda burocracia seja transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando. E se pode debater prolongadamente e com proveito o governo de Ninguém, que é o que de fato significa a forma política conhecida como bureau-cracia”.¹³¹ Nenhum procedimento judicial, portanto, é possível com base no determinismo: “quando Hitler disse que viria o dia em que na Alemanha se consideraria uma desgraça ser jurista, ele estava falando com absoluta coerência de seu sonho de uma burocracia perfeita”.¹³²

É fantasioso um mundo sem contradições ou atritos, no qual o homem “coincida consigo mesmo” e não ceda à busca de fins incompatíveis entre si – o que equivaleria a um mundo sem história, em suma. No liberalismo, a política entra, justamente, como uma instância para arbitrar esse inevitável dissenso, de maneira que a fórmula saint-simoniana, “substituir o governo de pessoas pela administração das coisas”, é, em absoluto, antiliberal.

¹²⁸ MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**, cit., p. 227.

¹²⁹ LASLLET, Peter. Introdução a LOCKE, John. **Dois Tradados sobre o Governo**, cit.

¹³⁰ BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., p. 28.

¹³¹ ARENDT, Hannah. **Eichman em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 313.

¹³² Ibid., p. 313.

Afinal, se os homens possuísem um consenso sobre a finalidade da vida e da liberdade, não haveria política, mas apenas técnica: “as qualidades do estadista ou do político e as do empresário ou administrador são não apenas diferentes, como ainda muito difíceis de serem encontradas numa mesma pessoa; um deve saber como lidar com os indivíduos no terreno das relações humanas, cujo princípio é a liberdade, e o outro deve ser capaz de administrar coisas e pessoas, numa esfera de vida cujo princípio é a necessidade”.¹³³

O liberalismo, dessa maneira, não pretende transformar os problemas humanos em problemas tecnológicos, uma vez que, como colocou Kant, a moral nunca poderá ser um assunto para especialistas¹³⁴ (e, diga-se de passagem, essa parece ser uma lição importante para o século XXI, quando há uma tendência de tornar problemas técnicos todos os problemas humanos).

Pode-se afirmar, assim, que “a modéstia epistemológica é pressuposto do liberalismo. Não pode haver autêntica defesa da liberdade e da tolerância ali onde se professam verdades intocáveis no que tange à concepção do homem e do mundo”.¹³⁵ O liberalismo como filosofia política pretende ser um pensamento que abarca, da melhor maneira que for *possível*, o dissenso e a diferença – o que na prática, evidentemente, é bastante difícil e não raro comporta limites e contradições.

3. A. 2. PERIODIZAÇÃO DO PENSAMENTO LIBERAL E DIFERENÇAS BÁSICAS EM RELAÇÃO AO SOCIALISMO E AO ANARQUISMO.

Entendendo o liberalismo menos como uma doutrina que como um campo de questões, Merquior, após considerar que o nome liberalismo (surgido na Espanha, na primeira década do século XIX) comporta uma enorme diversidade não apenas teórica, mas também temática, estruturou, em linhas gerais, seus quatro momentos básicos: em primeiro lugar, um liberalismo clássico, hegemônico entre a segunda metade do século XVII e meados do século XIX, sobre o qual falaremos com mais detalhes; em segundo lugar, um Liberalismo marcadamente Conservador, muito influenciado pelos excessos do jacobinismo e pelos bonapartistas, na segunda metade do século XIX, momento em que “o liberalismo tornou-se a

¹³³ ARENDT, Hannah. **Da Revolução**, cit., p. 219.

¹³⁴ BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., p. 157.

¹³⁵ RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez, **A Democracia Liberal segundo Alexis de Tocueville**, São Paulo: Mandarim, 1998, p. 85.

doutrina da monarquia limitada e de um governo popular igualmente limitado, já que o sufrágio e a representação eram restritos aos cidadãos prósperos”¹³⁶; em terceiro lugar, os últimos anos do século XIX testemunharam mais um desvio do paradigma liberal, inaugurado por Thomas Hill Green (1836-1882), John Hobson (1854-1940) e Leonard Hobhouse (1864-1929) – trata-se do liberalismo social, o qual agrega a defesa da igualdade de oportunidades à defesa dos direitos individuais; finalmente, no fim do século XX, o liberalismo conheceu um novo vigor (alimentado, depois, pela crise da União Soviética), assumindo um contorno mais radical contra a interferência estatal com Von Mises (1881-1933), Von Hayek (1899-1992) e Milton Friedman (1912-1996), e, na sociologia, com a figura de Raymond Aron (1905-1983) e Ralf Dahrendorf (1929-2009), além dos neocontratualistas John Rawls (1921-2002), Robert Nozick (1938-2002) e Norberto Bobbio (1909-2004).

Essa periodização proposta por Merquior, apesar de esclarecedora, não é absoluta e, em vários aspectos (sobretudo no que diz respeito aos liberalismos mais recentes), pode ser problematizada ou repensada. Entretanto, ela parece adequada no que concerne ao liberalismo clássico distinto do que lhe é posterior, bem como no que se refere a existência de uma reação (um liberalismo conservador ou, como preferimos chamar, termidoriano) após a Revolução Francesa. Este é momento sobre o qual este trabalho se deterá.

Dessa forma, segundo o autor, lançou-se, a partir de Hobbes e Locke, as bases dos aspectos fundamentais da linguagem liberal clássica (ou protoliberalismo, caso consideremos que só é legítimo nomear uma corrente de pensamento quando ela é dotada de autoconsciência), isto é, os direitos naturais, o individualismo (contra noções políticas organicistas, nas quais a sociedade precede o indivíduo), a separação entre estado e sociedade, o contrato social, o consentimento dos governados (embora, usualmente, nem toda a população seja considerada nesse consenso), a legitimidade do poder, o Estado constitucional (isto é, com poderes limitados), as etapas históricas (a teoria dos *four stages*), o livre cambismo e a defesa das liberdades positiva e negativa, dentro das quais se encontram a defesa da liberdade de expressão, do autogoverno e da propriedade privada. O liberalismo clássico, além disso, é sensível ao discurso do humanismo cívico renascentista (rejeitando-o em alguns aspectos, pode incorporá-lo em outros), como é evidente no caso de Jefferson e Mazzini. Dentro do pensamento liberal clássico, obviamente, há discordâncias quanto à extensão do sufrágio, às funções do Estado ou à origem da propriedade privada – em fins do século XVIII, por exemplo, há um movimento de uma clara radicalização do liberalismo,

¹³⁶ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 42.

contexto em que Paine se insere. As Revoluções Norte-Americana e Francesa, nesse sentido, são um ponto chave tanto para a aplicação quanto para o debate e refinamento das ideias liberais. No século XIX, na Inglaterra, o discurso dos direitos naturais e do contratualismo, proveniente de Bentham e consolidado com John e Stuart Mill, desloca-se para o discurso do utilitarismo, “segundo o qual o único critério que deve inspirar o bom legislador é o de emanar leis que tenham por efeito a maior felicidade do maior número”.¹³⁷ Na França do século XIX, com Constant e Tocqueville, o trauma da Revolução Francesa em seu momento jacobino e do bonapartismo inspiram reflexões originais sobre a democracia e sua possibilidade de criar a “tirania da maioria”. O pensamento liberal (agora, já chamado por tal nome) apesar de, até então, enfrentar os privilégios aristocráticos, não estava preparado para aceitar as consequências da democracia.

Nos últimos três séculos, alguns aspectos fundamentais diferenciam o liberalismo do socialismo e do anarquismo. Apesar da diversidade, o liberalismo possui alguns limites, até o momento, intransponíveis. O pomo da discórdia entre liberalismo e socialismo reside na propriedade privada: considerando as divergências acerca de possíveis reformas, taxações e limitações, não faz parte do escopo do liberalismo o fim da propriedade e sua eliminação como projeto de uma sociedade futura: “o programa socialista, numa das suas versões, poderá assim ser formulado: trata-se de estender a soberania do povo a um domínio – o domínio social e econômico, o da ‘empresa’ – que o liberalismo lhe vedava”.¹³⁸ Para os socialistas, não haveria mudança plena “sem alterações radicais na distribuição e no controle dos recursos econômicos”.¹³⁹ Para a crítica socialista e marxista, assim, a proposta universalista dos liberais é ideológica, uma falsa consciência. Por isso, na Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Karl Marx diz:

Sobre o que repousa uma revolução parcial, uma revolução meramente política? No fato de emancipar uma parte da sociedade burguesa e de instaurar sua dominação geral, no fato de uma determinada classe empreender a emancipação geral da sociedade a partir de sua situação especial.¹⁴⁰

Nesse sentido, lembra Harold Laski, dentro de uma sociedade na qual a disposição injusta da propriedade dos meios de produção engendra a desigualdade, os contratos entre os indivíduos nunca serão genuinamente livres; a noção de liberdade política sem igualdade

¹³⁷ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013, p. 63.

¹³⁸ MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**, cit., p. 161.

¹³⁹ BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., p. 46.

¹⁴⁰ MARX, Karl. **Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Centauro, 2010, p. 100.

social, assim, seria uma panaceia em favor de um indivíduo que não existe senão como uma abstração:

A ideia de liberalismo está historicamente vinculada, de um modo inevitável, à ideia de posse de propriedade. Os fins a que ele serve são sempre os fins daqueles homens que estão nessa posição. Fora desse estreito círculo, o indivíduo – por quem o liberalismo mostrava-se tão zeloso – nunca passou de uma abstração, a quem os seus benefícios jamais puderam, de fato, ser conferidos.¹⁴¹

Entretanto, cabe observar que, embora não necessariamente concebessem a história como “luta de classes”, não é estranha ao liberalismo a noção de que, em certos momentos, há uma premência da questão social no devir histórico. Exatamente por isso Hobsbawm, em seus *Ecos de Mareselhesa*, em debate com os chamados revisionistas, habilmente retira dos historiadores marxistas a paternidade do conceito da Revolução Francesa como “burguesa” ou de “classe média”: “não se pode elidir o fato de que os liberais moderados do período inicial viam as consequências da Revolução Francesa em termos completamente diferentes de seus sucessores liberais moderados da década de 1980”.¹⁴² Tal observação é relevante, tendo em vista a importância, na obra de Paine, da relação entre política e lutas sociais, como se verá no próximo capítulo, *Agrarian Justice*.

A principal discórdia do liberalismo com os anarquistas e alguns setores do socialismo concentra-se no Estado, como bem resumiu Bobbio: “ao contrário dos anarquistas, para quem o Estado é um mal absoluto e deve, pois, ser eliminado, para o liberal, o Estado é sempre um mal, mas é necessário, devendo, portanto, ser conservado, embora dentro de limites”.¹⁴³ Tal noção do Estado como um mal necessário está fortemente presente na obra de Paine, na belíssima formulação do início de *Common Sense*: “o governo, como uma vestimenta, é o emblema da inocência perdida; os palácios dos reis são construídos sobre as ruínas dos jardins do paraíso”.¹⁴⁴

¹⁴¹ LASKI, Harold J. *O Liberalismo Europeu*, cit., p. 14.

¹⁴² HOBBSAWM, Eric. *Ecos da Marselhesa*. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 31.

¹⁴³ BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*, cit., p. 89.

¹⁴⁴ *Common Sense*, pp. 4-5.

3. A. 3. QUATRO PILARES DO LIBERALISMO CLÁSSICO: JUSNATURALISMO, UNIVERSALISMO, CONTRATUALISMO E INDIVIDUALISMO.

Feitas essas considerações iniciais, iremos agora nos deter com maior precisão na discussão sobre os elementos fundamentais do discurso liberal clássico e, em seguida, na sua relação com a *Dissertation* de Paine.

O pensamento liberal clássico ancora-se na ideia de direitos naturais, a qual, em sua formação a um só tempo individualista e universalista, tem em Hugo Grotius um de seus principais formuladores. No jusnaturalismo de Grotius, “o direito natural [ao contrário de seus antecessores medievais] não mais se apoiava na natureza das coisas, mas na natureza do homem”¹⁴⁵ – o direito natural, assim, está em direta oposição “ao conceito tipicamente feudal do direito, entendido como ‘franquia’ (*franchise*) – a concessão de um privilégio específico feita por um superior”.¹⁴⁶ A doutrina jusnaturalista dos direitos do homem acredita que:

Todos os homens, indiscriminadamente, têm por natureza, e, portanto, independentemente de sua própria vontade, e menos ainda da vontade de alguns poucos ou de apenas um, certos direitos fundamentais, como o direito à vida, à liberdade, à segurança, à felicidade (...)

Atribuir a alguém um direito significa reconhecer que ele possui a *faculdade* de fazer ou não fazer algo conforme seu desejo e também o *poder* de resistir, recorrendo, em última instância, à força (própria ou dos outros), contra o eventual transgressor, o qual tem em consequência o *dever* (ou a *obrigação*) de se abster de qualquer ato que possa de algum modo interferir naquela faculdade de fazer ou não fazer.¹⁴⁷

Para o jusnaturalismo, por consequência, as leis morais ou jurídicas são derivadas, em princípio, das leis naturais, as quais, cognoscíveis pela razão, precedem a sociedade e são universais. Feita essa derivação do mundo natural ao mundo jurídico, o homem obedece à lei civil pelo mesmo motivo que obedece à natureza, isto é, por entender que seus ditames, ainda que restritivos, são benéficos. Trata-se de uma ideia moderna: no mundo grego, a igualdade não era um atributo privado, mas público; “a igualdade da *polis* grega, sua isonomia, era um atributo da *polis* e não dos homens, os quais eram investidos nessa igualdade pela cidadania, e não em virtude do nascimento. Nem a igualdade, nem a liberdade eram entendidas como uma

¹⁴⁵ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 70.

¹⁴⁶ ARAUJO, Cícero Romão Resende de. **A Forma da República**: da Constituição mista ao Estado. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013, p. 272.

¹⁴⁷ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., p. 11.

qualidade inerente à Natureza humana”¹⁴⁸; na modernidade, a liberdade e a igualdade, em vez de convencionais e artificiais, são individuais e pré-políticos.

Por isso Paine, durante a febre de constituições Revolução Francesa, percebe uma mudança de paradigma: se, anteriormente, a constituição era tida como um ato de constituir leis ou normas, uma estrutura de governo, agora ela era vista como “um conjunto de *princípios prévios* à composição de um governo e condição *sine qua non* para seu correto estabelecimento”¹⁴⁹; nas palavras de Paine nos *Rights of Man*, “uma constituição não é o ato de um governo, mas de um povo que constitui um governo.” A mudanças na noção de constituição abrem caminho para que se conteste o domínio de uma mera “agência de governo” sobre uma sociedade ou sobre outro povo – no caso de Paine, trata-se do domínio inglês sobre os Estados Unidos, ou da coroa britânica e da coroa francesa sobre o povo. Assim, qo governo inglês, em vez de ser visto como um governo “misto e equilibrado”, é tido como representante de apenas duas ordens, a monárquica e a aristocrática – a respota de Paine “não é exatamente reclamar a superioridade da ordem sub-representada, os ‘comuns’, mas fazer dela o ponto de partida de uma ‘ordem’ mais ampla e bem distinta, na medida em que não determinada socialmente. O *Povo*, nesse sentido, *não é o mesmo que a plebe*. Ele não é a expressão de uma parte da sociedade, mas de um todo que deve transcendê-la: um grupo único abrangendo a comunidade cívica em seu conjunto (...) construído com base no reconhecimento da igualdade de seus membros”.¹⁵⁰

Por essas razões, a apologia do jusnaturalismo, por um lado, afasta-se da identificação do poder político com o poder de Deus, do pai sobre os filhos ou do homem sobre a mulher e, por outro, coincide com a defesa do universalismo e o fim dos privilégios e vínculos feudais. Quando, em sua defesa da Revolução Francesa, nos *Rights of Man*, Thomas Paine acusa que Edmund Burke, ao defender a tradição inglesa, não recuou suficientemente no tempo, ele está ecovando a natureza – eterna e imutável – contra as tradições – passageiras e fugazes – criadas pelo homem. Observa Hannah Arendt que, quando Paine, na mesma obra, chama as Revoluções Americana e Francesa de “contrarrevoluções”, dentro ainda da noção astronômica de Revoução como rotação, ele expressou sua “firme convicção de que os acontecimentos da época haviam feito com que os homens voltassem a um período inicial em que estiveram de posse de direitos e prerrogativas que foram despojados pela tirania e pela conquista”.¹⁵¹

¹⁴⁸ ARENDT, Hannah. **Da Revolução**, cit., p. 25.

¹⁴⁹ ARAÚJO, Cícero Romão Resende. **A Forma da República**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, pp. 262-264.

¹⁵⁰ Ibid., p. 266.

¹⁵¹ ARENDT, Hannah, op. cit., p. 36.

O liberalismo, nesse sentido, embora não negue que tudo pode ser relativo, é contra o relativismo^{152,153} como posição filosófica – há direitos humanos que são universais. Tony Judt nos lembra que, se hoje é comum falar nome de uma classe, gênero ou etnia, o “traço do intelectual liberal era a busca pela universalidade; eles abriam mão da negação provinciana ou limitada da identificação parcial pelo esforço continuado de transcender essa identificação na busca da verdade ou do interesse em comum”.¹⁵⁴

À guisa de observação, e para clarificar as diferenças entre a tradição liberal e a tradição marxista, no clássico *A moral deles e a nossa*, Leon Trotski, na linha inversa de raciocínio, nega o universalismo liberal por propugnar valores ético-morais que se situem acima das classes: no exemplo do próprio autor, dizer que a violação da vida de um senhor por parte de um escravo é tão crime quanto o inverso – como se houvesse um direito à vida como valor absoluto e abstrato, tal como pretendem os imperativos categóricos kantianos – é uma falácia que, no fundo, serve para sustentar a escravidão: “o objetivo dessas normas abstratas é precisamente o de impedir a revolta dos oprimidos contra os opressores”.¹⁵⁵ A moral independente dos fins quer seja deduzida das verdades eternas, que seja deduzida da natureza humana, não passa de uma “modalidade da teologia natural”.¹⁵⁶ A neutralidade dos valores ou da justiça mostra-se impossível e impraticável posto “que a moral é um produto do desenvolvimento social; que ela não tem nada de imutável; que se acha a serviço dos interesses da sociedade; que esses interesses são contraditórios; que, mais que qualquer outra forma ideológica, a moral possui um caráter de classe”.¹⁵⁷ Se frequentemente, por um lado, os liberais diversas vezes na história acusaram os revolucionários russos de violarem a vida e a liberdade em favor de seus fins, por outro lado, Trotski defende-se dizendo que somente uma sociedade sem contradições permitiria tais valores absolutos; por enquanto, nenhum valor moral poderia ser considerado um fim em si mesmo.

¹⁵² O relativismo, assim como o determinismo – também rejeitado pelos liberais clássicos – conduzem, em última instância, a uma mesma falácia lógica, qual seja, a suspensão total do julgamento e da responsabilização, práticas que não se conciliam com qualquer sociedade política democrática fundamentada no diálogo. Berlin, nesse sentido, lembra Kant: “onde não há liberdade, não há obrigação, onde não há independência de causas, não há responsabilidade”. BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., p. 129.

¹⁵³ Esta formulação foi retirada de Boaventura de Souza Santos, embora ele a use em outro contexto. Ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 1997, número 48. In: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF>. Acesso em: 12 de outubro de 2017.

¹⁵⁴ JUDT, Tony. **Reflexões Sobre um Século Esquecido 1901-2000**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2008 p. 432. Evidentemente, o autor está cômico dos perigos dessa universalidade, que se tornou o verniz ético, por exemplo, de ações imperialistas, que ele chama, na mesma página, de “políticas bestiais”.

¹⁵⁵ TROTSKI, Leon. **A moral deles e a nossa**. São Paulo: Editora ISKRA, 2015, p. 55.

¹⁵⁶ Ibid., p. 18.

¹⁵⁷ Ibid., p. 25.

Voltando à caracterização do liberalismo, a pressuposição que os indivíduos têm direitos naturais e universais, que não dependem de governos ou soberanos, advém a ideia de contrato: o poder político obtém legitimidade somente se for exercido a partir de um “acordo *entre* aqueles que decidem submeter-se a um poder superior e *com* aqueles a quem esse poder é confiado”.¹⁵⁸ É para preservar com maior eficiência as liberdades naturais, e não para solapá-las, que nasce o poder político. Renunciar à parte da própria liberdade natural, em favor do governo (sobretudo a liberdade de punir, como enfatiza Locke) é, em virtude dos inconvenientes do estado de natureza, a melhor forma de preservar nossa vida, liberdade, igualdade civil e bens¹⁵⁹, desde que, é claro, esse governo não seja arbitrário ou absoluto, mas exista tão somente em função da preservação dessa mesma liberdade.

Daí que obedecer à lei da sociedade civil, desde que ela seja coerente com as leis da natureza e fruto do consentimento dos pactuantes, não é uma limitação, mas uma realização da liberdade: “onde não há lei, não existe liberdade”.¹⁶⁰ A liberdade ilimitada, que Locke chama de licenciosidade, consiste jogar os homens “entre brutos”¹⁶¹ e, assim, por em risco todos os direitos naturais. A liberdade real consiste em todos (ricos e pobres) viverem de acordo com as mesmas leis, tendo seus direitos individuais protegidos: “onde quer que a lei termine, a tirania começa”.¹⁶²

Assim, o contratualismo é uma inflexão na história do pensamento político: enquanto uma visão aristotélica (organicista) via o todo (a sociedade) como anterior às partes (os indivíduos, visto que no início de sua *Política*, Aristóteles diz que “a cidade é por natureza anterior à família e ao indivíduo, uma vez que o todo é necessariamente anterior à parte”)¹⁶³, o contratualismo concebe que, primeiro, existe o homem, no singular, com seus interesses e carências, e a sociedade é um corpo artificial, um conjunto de indivíduos.

Segundo Modesto Florenzano, tem-se, no liberalismo, a “redefinição do homem, agora pensado como um animal econômico, mercantil e produtor, e não como um animal político, como na Antiguidade clássica, nem como um animal religioso, como na Idade Média”.¹⁶⁴ Acrescentaríamos: homem econômico e capaz de entender, formular e cumprir contratos, homem dotado de interesses e fazedor de contratos para fazer realizarem-se esses interesses.

¹⁵⁸ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., p. 151.

¹⁵⁹ LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**, cit., sect. 12 e 13.

¹⁶⁰ Ibid., sect. 57.

¹⁶¹ Ibid., sect. 63.

¹⁶² Ibid., sect. 202.

¹⁶³ ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 57.

¹⁶⁴ FLORENZANO, Modesto. **J. G. A. Pocock e a reavaliação do discurso político moderno**. Cadernos de Seminário Cultura e Política nas Américas, Volume 1, FCL Assis, Unesp Publicações, 2009, p. 16.

O individualismo liberal, assim, pressupõe indivíduos portadores de direitos. Esse indivíduo, assim, vem ao mundo como potência, como quantidade possível de movimento; por meio da livre circulação de homens, ideias, mercadorias, capitais, afetos, etc., o liberalismo liberta o movimento das coisas humanas de possíveis amarras. O individualismo liberal, nesse sentido, possui duas espécies de contrapartidas: “por um lado, aqueles que querem frear o movimento (os conservadores), ou mesmo voltar atrás (os reacionários – a palavra ‘reação’ começa por pertencer à linguagem da física). Por outro, aqueles que querem acelerar o movimento, ‘libertar as forças produtivas’ entravadas pelas relações de produção capitalistas”.¹⁶⁵

Existem claras dificuldades inerentes a esse conceito liberal de individualismo, como, por exemplo, o caráter demasiadamente abstrato ou “metafísico” (como diria Burke), desse “indivíduo” (algo criticado, como se verá, por Edmund Burke, à direita, e Karl Marx, à esquerda). Nesse sentido, “como fundar a legitimidade política nos direitos do indivíduo quando este nunca existe como tal, senão na sua existência social e política, sempre necessariamente ligado a outros indivíduos, a uma família, a uma classe, a uma profissão, a uma nação?”¹⁶⁶ O indivíduo liberal, apesar abstrato, tornou-se uma realidade na política: é a partir desse princípio, por exemplo, que se desenrolam as votações. Como bem coloca Macpherson em *A Teoria do Individualismo Possessivo*, ele “[o pensamento liberal] deduziu os direitos e os deveres políticos a partir dos interesses e das vontades dos indivíduos dissociados”.¹⁶⁷ Por isso, tem-se no liberalismo, como se viu anteriormente, um claro poder da teoria sobre a ação, uma das marcas da modernidade.

A partir desses pressupostos, o liberalismo é um pensamento que visa, por meio de uma Constituição, limitar a autoridade do Estado e dos governantes: “por Estado de direito entende-se, geralmente, um Estado em que os poderes públicos são regulados por normas gerais (as leis fundamentais ou constitucionais) e devem ser exercidos no âmbito das leis que os regulam”.¹⁶⁸ De acordo com Bobbio, foi Kant quem estabeleceu a formulação clássica do Estado Liberal, de uma forma mais sofisticada que a noção humboltiana de “vigia noturno”:

Por meio de uma metáfora, esta concepção de Estado foi chamada de Estado-protetor, para significar que sua tarefa não é dirigir os súditos para este ou aquele fim, mas unicamente vigiá-los para impedir que, na busca de seus próprios fins, cheguem a conflitos (...) seria possível comparar o Estado

¹⁶⁵ MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**, cit., p. 220.

¹⁶⁶ Ibid., p. 10.

¹⁶⁷ MACPHERSON, C.B. **A Teoria do Individualismo Possessivo**, cit., p. 14.

¹⁶⁸ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., p. 18.

Liberal não a um estado protetor (ou, como também foi dito, a um vigia noturno), mas a um guarda de trânsito com a tarefa de não indicar de forma imperativa aos motoristas qual direção deve seguir, mas unicamente de agir, de forma que, ordenando a circulação, cada um possa alcançar, da melhor maneira e de modo compatível com igual direito dos outros, sua própria meta.¹⁶⁹

A liberdade individual é, em princípio, ilimitada, enquanto a capacidade que assiste ao governo de intervir nessa esfera é limitada, de maneira que, na boa formulação de Merquior, “o ônus da justificação cabe à intervenção estatal e não à ação individual”.¹⁷⁰ Em outras palavras, como enunciado por Hobbes, tudo o que não for proibido pela lei é permitido. Segundo Quentin Skinner¹⁷¹, este filósofo formulou o conceito de liberdade negativa, em oposição consciente ao conceito neorromano (como prefere dizer Skinner) ou republicano de liberdade:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos ao movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além.¹⁷²

Hobbes, apesar de absolutista em suas conclusões, é um dos fundadores do liberalismo em seus pressupostos, uma vez que enxergava a sociedade como um conjunto de indivíduos em busca da própria conservação. No autor, o medo da morte é a fundamentação do poder do soberano, o qual tinha por finalidade, justamente, a preservação desses indivíduos (por isso ele é fundador do conceito de representação)¹⁷³:

A força da posição hobessiana é que ela mantém a integridade do indivíduo (...) pode-se dizer que Hobbes é o fundador do liberalismo, porque elaborou a interpretação liberal da lei: puro artifício humano, rigorosamente exterior a cada um, ela não transforma, não informa os átomos individuais, limitando-se a garantir sua coexistência pacífica.¹⁷⁴

Entende-se esta liberdade negativa defendida por Hobbes da maneira que foi formulada por Isaiah Berlin na sua famosa conferência de 1958 em Oxford: ser livre é estar

¹⁶⁹ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant**. Brasília: UnB, 1984, p. 133.

¹⁷⁰ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 42.

¹⁷¹ SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

¹⁷² Ibid., p. 126.

¹⁷³ MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**, cit., p. 55.

¹⁷⁴ Ibid., p. 67.

livre da opressão e da intervenção autoritária, podendo dispor livremente de direitos estabelecidos. Liberdade aqui é sempre entendida como liberdade *contra* a possível interferência de alguém, uma “fruição pacífica da independência pessoal ou privada”.¹⁷⁵

Embora os autores liberais, a começar por Locke e incluindo o próprio Paine, não desprezem a liberdade republicana ou liberdade como “autodeterminação”, a noção de irredutibilidade da liberdade negativa é constante no pensamento liberal. Por isso, diz Berlin:

Jefferson, Burke, Paine e Mill compilaram diferentes catálogos de liberdades individuais, mas o argumento para manter a autoridade em xeque é sempre substancialmente o mesmo. Temos de preservar uma área mínima de liberdade pessoal se não quisermos ‘degradar ou negar nossa natureza’. (...) Qual, então, deverá ser esse mínimo? Deverá ser aquele que um homem não pode abandonar sem causar prejuízos a essência de sua natureza humana. O que constitui essa essência? Quais são os padrões que ela origina? São questões que sempre representaram ilimitado campo de discussões.¹⁷⁶

Nesse sentido, Manent diz que o absolutismo e o liberalismo têm o mesmo elemento central: o individualismo. Entretanto, se, no primeiro, “os indivíduos, em razão de sua natureza orgulhosa e rebelde, não podem ser mantidos em conjunto senão por um poder que lhes é exterior e soberano”, para o segundo, em contrapartida, os indivíduos “entretcem entre si naturalmente, ou espontaneamente, relações pacíficas que fazem nascer uma sociedade, senão autossuficiente, pelo menos suficientemente consistente para não ter necessidade de um governo absoluto. O fundamento dessa confiança reside na convicção de que a procura por cada um do seu interesse pessoal conduz à promoção do interesse público”¹⁷⁷:

O movimento do feudalismo para o capitalismo é a passagem de um mundo no qual o bem-estar individual era considerado o resultado final de uma ação socialmente controlada para um mundo em que o bem-estar é considerado a consequência de uma ação individualmente controlada. A essência da Revolução que ocorreu é, assim, num sentido concreto, a emancipação do indivíduo.¹⁷⁸

¹⁷⁵ CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Discurso pronunciado no Athénée royal de Paris, 1819. Tradução de Loura Silveira. Traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la Liberté cliez les Modernes*. Paris: Le Livre de Poche, Collection Pluriel. 1980. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em: 1 de outubro de 2017.

¹⁷⁶ BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaios Sobre a Liberdade**, cit., p. 139.

¹⁷⁷ MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**, cit., p. 131.

¹⁷⁸ LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**, cit., p. 21.

3. A. 4. RELAÇÕES ENTRE ESTADO E SOCIEDADE PARA O LIBERALISMO CLÁSSICO

O indivíduo é anterior à sociedade e, na concepção liberal, o “Estado é concebido como um mal necessário; e, enquanto mal, embora necessário, o Estado deve se intrometer o mínimo possível na esfera de ação dos indivíduos”.¹⁷⁹ Nesse sentido, em Locke, inaugurou-se um novo *telos* na teoria política, qual seja, de que o objetivo do Estado não era, como nos antigos, garantir a felicidade, mas o estabelecimento das “condições de liberdade”.¹⁸⁰ Locke colocará como elemento central de seu pensamento que os homens não podem ser subjugados sem o próprio consentimento: “quem tenta escravizar a outrem põe-se com ele em estado de guerra”¹⁸¹ – aliás, esse foi o argumento utilizado por Paine ao dizer que os girondinos, ao implantar o voto censitário, colocam-se em estado de guerra contra eles.

Para Adam Smith, são três os deveres do Estado: “a defesa da sociedade contra os inimigos externos, a proteção de todo indivíduo das ofensas que a ele possam dirigir os outros indivíduos, e o provimento das obras públicas que não poderiam ser executadas se confiadas à iniciativa privada”.¹⁸² Benjamin Constant sintetizou essas noções de forma magistral: “roguemos à autoridade que se confine aos seus limites; que ela se atenha a ser justa. Nós nos encarregaremos de ser felizes”.¹⁸³

Tanto para Norberto Bobbio¹⁸⁴ quanto para Harold Laski¹⁸⁵, Paine foi o primeiro a expressar com clareza e grandeza essa separação entre Estado e sociedade, em seu *Common Sense* de janeiro de 1776, cuja radicalidade, acompanhada da fé na sociedade, inspirou revolucionários de gerações posteriores:

A sociedade é produzida pelas nossas necessidades, e o governo, pela nossa maldade; a primeira promove positivamente a nossa felicidade, unindo as nossas afeições, enquanto o segundo o faz negativamente, refreando os nossos vícios. A primeira encoraja o intercâmbio, o segundo cria distinções. A primeira é uma patrocinadora, o segundo, punitivo. A sociedade, em qualquer estado, é uma benção, enquanto o governo, mesmo no seu melhor

¹⁷⁹ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., p. 21.

¹⁸⁰ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 97.

¹⁸¹ LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**, cit., sect. 17.

¹⁸² BOBBIO, Norberto, op. cit., p. 23.

¹⁸³ CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Discurso pronunciado no Athénée royal de Paris, 1819. Tradução de Loura Silveira. Traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la Liberté chez les Modernes*. Paris: Le Livre de Poche, Collection Pluriel. 1980. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em: 1 de outubro de 2017.

¹⁸⁴ BOBBIO, Norberto, op. cit., p. 21.

¹⁸⁵ LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**, cit., p. 140.

estado, não é mais que um mal necessário; e, em seu pior estado, é um mal intolerável.¹⁸⁶

Na concepção liberal, portanto, não se trata de pregar a dissolução do Estado, mas de pensá-lo como instância autônoma em relação à sociedade, e que, por isso, deve ser limitado, controlado, e ter as funções bem definidas. Como diz Berlin, “precisamos submeter-nos à autoridade não porque ela seja infalível, mas apenas por questões estrita e abertamente utilitaristas, como expediente necessário. Visto que não se pode assegurar nenhuma solução contra o erro, nenhuma disposição será conclusiva”.¹⁸⁷

Vale uma pequena digressão para enfatizar a diferença entre liberais e marxistas, a fim de esclarecer melhor a posição de ambos. A separação entre Estado e sociedade, vista pelos liberais clássicos como um fato social que merece ajuste, é interpretada em alguns textos de Karl Marx como fruto de uma concepção específica de história e de sociedade, a qual deve ser superada. Tal separação é, para Marx, a “sofística do próprio Estado político”, sendo o “divórcio secular entre o Estado político e a sociedade civil” (ou, como ele diz, o divórcio do homem entre o *bourgeois* e o *citoyen*) uma mera “expressão da separação do homem de sua comunidade, de si mesmo e dos outros homens”.¹⁸⁸ A noção iluminista de direitos humanos, nesse sentido, é criticada por Marx por considerar o homem como uma

mônada isolada, dobrada sobre si mesma, de forma que os direitos do homem nada mais são do que o direito do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade (...) O direito do homem à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente (*à son gré*) sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade (...) Sociedade que faz que todo o homem encontre em outros homens não a *realização* de sua liberdade, mas, pelo contrário, a *limitação* desta.¹⁸⁹

A noção de indivíduo e liberdades individuais representam um verdadeiro fosso que separa, no século XIX, liberais clássicos e marxistas: em *Questão Judaica*, Marx enxerga o liberalismo como um sistema que rebaixa “a comunidade política ao papel de simples meio para a conservação dos chamados direitos humanos”, tornando o cidadão “servo do homem egoísta”¹⁹⁰: enquanto, por um lado, o homem político é visto como um homem artificial, abstrato e alegórico, por outro lado, o burguês, o homem egoísta, é visto como um homem

¹⁸⁶ *Common Sense*, pp. 4-5.

¹⁸⁷ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, cit., p. 71.

¹⁸⁸ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo: Centauro, 2010, pp. 22-23.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 32-35.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 36-37.

natural, objeto de certeza imediata. Como sintetizou Furet, para Marx “o término do cidadão será, por fim, o advento do homem”.¹⁹¹

O erro liberal, de acordo com Marx, é acreditar que a emancipação política, tão propugnada por Paine e outros liberais, seria equivalente à emancipação humana. Para Marx, “somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas *forces propres* como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana”.¹⁹² Marx, de maneira diametralmente oposta a Paine, coloca a sociedade de sua época (e não apenas o Estado) também como possível promotora dos males humanos:

A sociedade procede tão exclusivamente como o Estado, só que de forma mais cortês. Ao invés de atirar pela porta aqueles que deseja excluir, a sociedade os faz sentir tão incomodamente em seu seio que o próprio indivíduo a ultrapassa voluntariamente.¹⁹³

No caso do liberalismo clássico, vale lembrar como, dentro do escopo liberal, é justamente da separação entre Estado e sociedade que advém a noção de representação. O conhecido paradoxo do liberalismo consiste em que, “enquanto a maior parte dos direitos e muitas vezes invocada contra o Estado, é apenas por meio do Estado que podem ser postos em vigor”.¹⁹⁴ Esse é um paradoxo eminentemente liberal: vale lembrar que Hegel, por exemplo, elimina esse paradoxo sustentando que “a unidade estatal é fundamental para que se assentem as bases de fortalecimento e desenvolvimento da ideia da liberdade. O Estado é a forma política da liberdade”.¹⁹⁵

3. A. 5. LIBERALISMO COMO DOUTRINA DO DISSENSO E DA FECUNDIDADE DO ANTAGONISMO: LIBERDADE DE EXPRESSÃO, TOLERÂNCIA E DIVISÃO DE PODERES.

Dentro dos limites da lei, “o liberalismo pressupõe uma grande variedade de valores e crenças”; daí Montesquieu dizer, em *Do Espírito das Leis* (1748), que a Inglaterra moderna

¹⁹¹ FURET, François. Marx. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 1015.

¹⁹² MARX, Karl. **A Questão Judaica**, cit., p. 42.

¹⁹³ Ibid., p. 63.

¹⁹⁴ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 296.

¹⁹⁵ ROSENFELD, D. L. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 12.

era animada por uma conflituosa batalha de “todas as paixões infrenes”.¹⁹⁶ A concepção da liberdade de consciência e crença – cujas expressões mais famosas são a *Aeropagítica* (1644) de Milton, a *Carta sobre a Tolerância* (1689), de Locke, e o *Tratado sobre a Tolerância* (1763), de Voltaire – e da diversidade e do conflito (e, em casos excepcionais, do confronto) como motores do progresso e do aperfeiçoamento humano são elementos fundamentais do credo liberal.

A tolerância é a pródiga filha da incerteza e da dúvida: a consciência da incerteza do conhecimento humano “fez da ideia de tolerância a única posição racional que um filósofo, sabedor do grau em que o homem pode ser iludido, deve legitimamente adotar”.¹⁹⁷ Assim, na feliz formulação de Bobbio, um tema característico e inovador do pensamento liberal é a “fecundidade do antagonismo”: “em todas as correntes de pensamento que se contrapõem ao organicismo, afirma-se a ideia de que o contraste entre indivíduos em grupos em concorrência entre si (...) é benéfico e é uma condição necessária do progresso técnico e moral da humanidade”.¹⁹⁸

Nesse sentido, a tradição liberal, de várias maneiras, propugna a divisão da autoridade, mediante um jogo de pesos e contrapesos, para limitar o poder e, por conseguinte, preservar a liberdade – a divisão da autoridade, por conseguinte, não implica enfraquecimento, mas, pelo contrário, maior racionalização. No século XVIII, para filósofos como Voltaire, Diderot ou Montesquieu, a Inglaterra constituía um paradigma de governo limitado com um bom grau de liberdade civil e religiosa. Entretanto, antes mesmo de a Revolução Francesa conhecer seus momentos mais radicais, Thomas Paine subvertera essa visão, e já identificara na Inglaterra, pelo contrário, um governo que, não obstante suas limitações constitucionais, era manchado pelo autoritarismo e pelo despotismo, algo exposto de maneira magistral em *O Senso Comum*: “embora tenhamos sido suficientemente sábios para fechar e trancar a porta contra a monarquia absoluta, fomos ao mesmo tempo idiotas o bastante para deixar a Coroa com a posse da chave”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Editora da Universidade de Brasília, 1982, livro 19, Capítulo 27.

¹⁹⁷ LASKI, Harold J. *O Liberalismo Europeu*, cit., p. 91.

¹⁹⁸ BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*, cit., p. 28.

¹⁹⁹ That the crown is this overbearing part in the English Constitution needs not be mentioned, and that it derives its whole consequence merely from being the giver of places and pensions is self-evident; wherefore, though we have been wise enough to shut and lock a door against absolute Monarchy, we at same time have been foolish enough to put the crown in possession of the key. *Common Sense*, p. 8.

3. A. 6. QUAL A RELAÇÃO ENTRE LIBERALISMO, REPRESENTAÇÃO E DEMOCRACIA?

Mas, dentro da tradição liberal clássica, há também a defesa de outro tipo de liberdade que não a liberdade negativa²⁰⁰: a “liberdade positiva”, nos termos de Isaiah Berlin, a liberdade como autodomínio, como desejo de ser sujeito e não objeto – ou, nos termos de Constant, a “liberdade dos antigos” – expressa-se, na política, na participação dos conjuntos das decisões políticas como condição para liberdade.²⁰¹ Em Hannah Arendt, essa distinção aparece como libertação – liberdade de movimento, reunião, etc, nos termos da Revolução Francesa – e liberdade – participação nas coisas públicas ou admissão ao mundo político; para a autora, apenas onde a libertação da opressão almeje “a constituição da liberdade é que podemos falar em revolução”²⁰²; nesse sentido, ela, defensora de um conceito de liberdade e felicidade públicas, torna-se crítica ferrenha de toda revolução ou governo que almeje tão somente a libertação, bem como de toda filosofia pautada apenas na liberdade negativa e na noção “fatal” de que o governo é um “mal necessário”.²⁰³

De qualquer maneira, esta liberdade positiva, esclarece Berlin em posição distinta a de Arendt, significa não a ação em si mesma, mas a sua possibilidade, pois, “embora eu goze do direito de passar por portas abertas, preferir não fazê-lo, mas ficar sentado vegetando, isso não me torna menos livre”.²⁰⁴ Entretanto, se, por uma tradição que remonta à antiguidade, muitos enxergavam a participação no processo decisório como devendo ser direta (e, por essa acepção, a democracia seria impossível nas grandes nações, restando a monarquia como regime portador de modernidade), a Revolução Norte-Americana concretizou a noção de democracia representativa. Com isso, eles possibilitaram a própria existência da ideia da democracia no mundo moderno:

Goste-se ou não, aos norte-americanos da Independência coube a façanha e a glória de terem combinando prudência (prática) com originalidade (teoria), construído um novo paradigma político, até hoje imperante nos países democráticos. Com prudência, porque, graças à própria experiência de seu

²⁰⁰ De acordo com Bobbio, liberdade positiva e negativa não são contraditórias, mas apenas respondem a questões diferentes: “A liberdade negativa relaciona-se com a questão: ‘que significa ser livre para o indivíduo considerado isoladamente?’ A liberdade positiva relaciona-se com outra questão: ‘que significa para o indivíduo ser livre como membro de um todo?’” (MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 52). Por isso, dentro da tradição liberal, e esse é o caso de Paine, elas aparecem frequentemente como liberdades complementares.

²⁰¹ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 50.

²⁰² ARENDT, Hannah. **Da Revolução**, cit., p. 28.

²⁰³ Ibid., p. 111.

²⁰⁴ BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., p. 23.

passado colonial, puderam aperfeiçoar o sistema de representação e de divisão de poderes tal como existia na Inglaterra desde a Revolução Gloriosa de 1688, e com originalidade, porque souberam reinventar a república. Reinvenção da república porque todo o pensamento ilustrado do século XVIII, com base nas experiências das cidades-estados do mundo greco-romano e das comunas medievais (sem esquecer o que se poderia chamar de suas sobrevivências modernas, como Veneza e os cantões suíços), acreditava, como se fosse um dogma, que a república só é viável em pequenos territórios (pois essa forma de governo exige a participação direta de todos os cidadãos na *res-publica*), onde impera a virtude cívico-política, isto é, onde o amor à pátria, ao bem-comum, é tão ou mais forte do que o interesse individual (o que exige igualdade, frugalidade etc. e não riqueza, luxo etc.); daí porque a república é, ao mesmo tempo, uma forma política a mais elevada do ponto de vista ético, e a mais instável (e, por essas duas razões, superada, incompatível com o mundo moderno).²⁰⁵

Nesse sentido, na Parte II dos Direitos do Homem (1792), Paine diz sobre o governo norte-americano: “é a representação enxertada na democracia”.²⁰⁶ A nação, diz Paine, não pode ser representada pelo corpo humano, como fizeram vários autores anteriormente, mas por um círculo, portador de um centro comum no qual se encontram todos os raios. No sistema representativo, todos os interesses veem-se contemplados, e os mistérios que envolvem a monarquia são desfeitos.

O sistema representativo em sua versão liberal surge em estreita ligação com o pensamento individualista, e é isso que o diferencia das antigas representações por estamentos:

Para que a democracia fosse, em sentido próprio, representativa, era necessário que fosse excluído o mandato vinculatório do eleitor para com o eleito, no qual os estamentos, as corporações, os corpos coletivos transmitiam ao soberano, através de seus delegados, as suas reivindicações particulares (...) a dissolução do Estado de estamento liberta o indivíduo na sua singularidade e na sua autonomia: é ao indivíduo enquanto tal, não ao membro de uma corporação, que cabe o direito de eleger os representantes da nação.²⁰⁷

Sobretudo a partir de Rousseau e das Revoluções Norte-Americana e Francesa, torna-se fundamental responder a seguinte questão: o liberalismo é um pensamento democrático? Em outras palavras, como limitar o poder e, a um só tempo, distribuí-lo?

Depois da Revolução Francesa, nota-se que pensadores como Constant, Guizot, Tocqueville e Mill tinham como preocupação fundamental a conciliação entre a limitação do poder, liberal, e a legitimidade democrática, que poderia tornar-se uma “tirania da maioria”,

²⁰⁵ FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo**: Thomas Paine e outros estudos, cit.

²⁰⁶ **Rights of Man**, p. 354.

²⁰⁷ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., pp. 35-36.

cuja lembrança era, evidentemente, o governo jacobino. Em sintonia com o que se aqui se chamou, anteriormente, de “liberalismo termidoriano”, esses filósofos temiam que os excessos de liberdade positiva poderiam violar a liberdade negativa: “não é o braço que é injusto, mas a arma é que é muito pesada – e alguns pesos são excessivos para a mão humana”.²⁰⁸ A respeito do temor dessa época, Berlin, em seu texto sobre Stuart Mill, faz uma bela formulação:

A doença da Inglaterra vitoriana era a claustrofobia - havia um sentimento de sufocação e os melhores e mais bem dotados homens do período, Mill e Carlyle, Nietzsche e Ibsen, homens da direita e da esquerda, gritavam por mais ar e mais luz. A neurose de massa de nossa época é a agorafobia; os homens estão aterrorizados pela desintegração e por tão pouca orientação: eles imploram como os homens sem mestre de Hobbes no estado natural, por muralhas que barrem o oceano enraivecido, imploram por ordem, segurança, organização, autoridade definida e reconhecida, e estão alarmados com a perspectiva de demasiada liberdade, que os deixa perdidos em um vácuo imenso e inamistoso, em um deserto sem trilhas, marcas ou pontos de chegada.²⁰⁹

Sendo o liberalismo e a democracia, em essência, coisas distintas, a tensão entre as exigências de *limitar* o poder (liberalismo) e de *distribuí-lo* (democracia) estão no cerne das reflexões políticas durante a Era das Revoluções, como mostra o texto clássico de Constant, escrito em oposição à noção de soberania popular de Rousseau²¹⁰:

O objetivo dos antigos era a distribuição do poder político entre todos os cidadãos de uma mesma pátria: era isso que eles chamavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança nas fruições privadas: eles chamam de liberdade às garantias acordadas pelas instituições para aquelas fruições (...). Não podemos mais usufruir da liberdade dos antigos, que era constituída pela participação ativa e constante no poder coletivo. A nossa liberdade deve, ao contrário ser constituída pela fruição pacífica da independência privada.²¹¹

²⁰⁸ BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., p. 164.

²⁰⁹ Ibid., p. 194.

²¹⁰ Em nota de rodapé à edição do *Contrato Social* da coleção *Os Pensadores*, Lourival Gomes Machado afirma que o liberalismo individualista do século XIX levanta-se contra uma ideia básica da obra de Rousseau, na página 33: “enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém, e não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem”. Não se admite, em Rousseau, a possibilidade de compreender o indivíduo fora da sociedade.

²¹¹ CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Discurso pronunciado no Athénée royal de Paris, 1819. Tradução de Loura Silveira. Traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la Liberté chez les Modernes*. Paris: Le Livre de Poche, Collection Pluriel. 1980. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em: 1 de outubro de 2017.

A tese de Bobbio é que o liberalismo e a democracia, apesar de diferentes, frequentemente desencontrados (e, em casos incontáveis até os dias atuais, antagônicos), não são, *necessariamente*, pensamentos contraditórios. Para o autor, o encontro entre a democracia e o liberalismo ocorre quando se cria a compreensão de que a extensão dos direitos políticos até o limite último do sufrágio universal é vista como o melhor remédio contra o abuso de poder sob qualquer forma.²¹² O individualismo, para ele, não precisa estar em contradição com a democracia; pelo contrário, o individualismo democrático e liberal poderiam ser fundamentalmente complementares:

As relações do indivíduo com a sociedade são vistas pelo liberalismo e pela democracia de modos diversos: o primeiro extrai o singular do corpo orgânico da sociedade e o faz viver, ao menos por uma larga parte de sua vida, fora do ventre materno, pondo-o o mundo desconhecido e pleno de perigos da luta pela sobrevivência; o segundo o reúne aos outros homens, a ele semelhantes, para que da união deles a sociedade seja recomposta não mais como um todo orgânico, mas como uma associação de indivíduos livres.

O primeiro reivindica a liberdade individual tanto na esfera espiritual quanto na econômica contra o Estado; o segundo reconcilia o indivíduo com a sociedade fazendo desta o produto de um acordo dos indivíduos entre si. O primeiro faz do singular o protagonista de toda atividade que se desenrola fora do Estado; o segundo o faz protagonista de uma forma diversa de Estado, na qual as decisões coletivas são tomadas diretamente pelos singulares ou por seus delegados ou representantes. Do indivíduo, o primeiro põe em evidência a capacidade de se autoformar, de desenvolver as próprias faculdades, de progredir intelectual e moralmente em condições de máxima liberdade em relação a vínculos externos impostos coercitivamente; o segundo exalta, sobretudo, a capacidade de superar o isolamento através de vários expedientes capazes de permitir a instituição de um poder comum não tirânico.²¹³

Em resumo, em Bobbio, a democracia liberal seria uma maneira de reconciliar esse indivíduo com a sociedade, sem, entretanto, nela desaparecer. O historiador C. B. Macpherson, como Bobbio, pensa a essência da democracia liberal como “um ideal de direitos individuais iguais de autodesenvolvimento, igualdade perante a lei, liberdades civis básicas e soberania popular como voto político igual para todos os cidadãos”.²¹⁴

Mas qual é, para Macpherson, a condição para democracia e liberalismo se encontrarem? Para ele, os liberais aceitariam a democracia quando percebessem que, dentro de uma sociedade dividida em classes, a ideia de “cada homem, um voto” não ameaçaria a propriedade. Em outras palavras, para Macpherson, liberalismo e democracia teriam um

²¹² BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., p. 43.

²¹³ Ibid., p. 43.

²¹⁴ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Democracia Liberal**, cit., p. 16.

fecundo casamento quando os liberais percebessem que a democracia não ameaçaria, mas, pelo contrário, poderia contribuir para a manutenção da propriedade privada e da sociedade de classes. Em suma, liberalismo e democracia coincidem quando a democracia (ou melhor, um tipo de democracia) não é vista como ameaça sistema capitalista. Para esse autor, a percepção da sociedade como dividida em classes é fundamental (nesse sentido, por exemplo, é sintomático que, quando a propriedade privada foi diretamente ameaçada pela Revolução Russa, na Era das Catástrofes, alguns liberais flertaram com o fascismo, o qual é, em suma, a negação do ideário liberal).

3. A. 7. A RELAÇÃO ENTRE LIBERALISMO E DEMOCRACIA NA ÉPOCA DE PAINE

Feitas essas considerações, como se processava a relação entre liberalismo e democracia na época de Paine? Na passagem do século XVIII para o XIX, liberalismo e democracia estavam, em absoluto, desencontrados, de maneira que, poder-se-ia dizer, os democratas não eram liberais, e os liberais não eram democratas.

A posição dominante, mesmo entre os radicais, era aquela dos *levellers*, na Revolução Inglesa de 1640, segundo a qual, além de mulheres e crianças, deveriam ser excluídos do voto os “empregados ou assalariados, e os que pediam esmolas, ou mendigos”, uma vez que estes dependiam da vontade dos outros e, assim, estariam “incluídos em seus patrões”²¹⁵ ou benfeitores. Locke, o “manancial do liberalismo inglês”²¹⁶, por sua vez, acreditava que os trabalhadores eram incapazes de atividades racionais: “quando a mão está acostumada ao arado e à espada, a cabeça é raramente elevada para as ideias sublimes, ou exercitada em misterioso raciocínio. Convém que os homens dessa posição (sem falar no outro sexo) possam entender proposições simples”.²¹⁷ Além disso, para Locke, os não proprietários estariam destituídos de “pleno interesse”²¹⁸ na preservação da sociedade civil, não podendo, portanto, ter cidadania política. Bobbio e Macpherson assim se posicionaram a respeito dessa problemática:

²¹⁵ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Teoria Política Do Individualismo Possessivo:** de Hobbes até Locke, cit., pp. 118 e 133.

²¹⁶ Ibid., p. 273.

²¹⁷ Ibid., p. 236.

²¹⁸ Ibid., p. 260.

O certo é que, por todo o século XIX, liberalismo e democracia designam doutrinas e movimentos antagônicos entre si: os liberais que defendem a conquista ou a exigência dos direitos de liberdade, de que é portadora a idade da restauração, desconfiam das nostalgias revolucionárias dos democratas; os democratas, que entendem não ter se completado o processo de emancipação popular iniciado com a Revolução Francesa e interrompido com a restauração, rejeitam os liberais como o partido dos moderados.²¹⁹

Parece adequado que as teorias democráticas de antes do século XIX, todas as quais rejeitavam uma sociedade dividida em classes, devam ser colocadas fora da categoria de democráticas liberais.²²⁰

Dessa forma, é fundamental observar que se desenvolveu, sobretudo na França, uma longa tradição de liberalismo não democrático, cuja paternidade é atribuída ao liberal conservador Edmund Burke. A obra de Burke (um sucesso na Inglaterra e França, onde se esgotou em dois dias após a publicação)²²¹ é fundadora do conservadorismo moderno, sem, no entanto, sair do campo liberal. O filósofo anglo-irlandês é defensor das liberdades religiosas (excluindo o ateísmo, tal qual Locke), da harmonia advinda “do confronto recíproco e dos poderes discordantes”²²², do *habeas corpus*, do livre comércio; é ainda zeloso pela propriedade privada, crente de que “a sociedade civil é feita para benefício do homem”²²³ e inimigo do absolutismo (“a punição dos verdadeiros tiranos é um ato de justiça nobre”)²²⁴ e do direito divino. Burke ligava-se ao vocabulário político dos iluministas constitucionalistas e reformistas de sua época – “*A state without the means of some change is without the means of its conservation*”²²⁵ – ao mesmo tempo que se afasta brutalmente da democracia Rousseau, “amigo do gênero humano, inimigo de seus próprios filhos (...). O urso ama, lambe e forma sua cria; mas ursos não são filósofos”.²²⁶

Burke, como um liberal, enxerga a sociedade como um contrato; entretanto, o contrato político, para ele, é superior a outros tipos de contrato, e, por ser um acordo “não só entre os vivos, mas também entre os mortos e os que hão de nascer”²²⁷, não pode ser rompido, salvo em casos de violação drástica das liberdades (“uma necessidade primária e suprema”)²²⁸ e

²¹⁹ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., p. 73.

²²⁰ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Democracia Liberal**, cit., p. 27.

²²¹ GENGEMBRE, Gérard. Burke. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 935.

²²² BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**, cit., p. 57.

²²³ Ibid., p. 79.

²²⁴ Ibid., p. 102.

²²⁵ Ibid., p. 44.

²²⁶ BURKE, Edmund, Letter to a member of the National Assembly. Apud: FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo: Thomas Paine e outros estudos**, cit.

²²⁷ BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**, cit., p. 115.

²²⁸ Ibid., p. 115.

ameaça à tranquilidade (seria esse, para ele, o caso de 1688 e não seria, de modo algum, o caso da França, muito embora ele admita que a monarquia francesa carecia de reformas). A tradição francesa, pondera Burke em suas *Reflexões*, confundiu o contrato político com o contrato feito durante um comércio de pimenta ou café, construído a partir de um interesse temporário e rapidamente dissolvido conforme os interesses das partes.

A experiência, base que fundamenta um bom governo, transcende as gerações, de modo que os vivos não podem ter a arrogância, a pretensão e a petulância de rejeitar, de uma hora para outra, as instituições transmitidas pelas gerações passadas: como “o indivíduo é tolo, mas a espécie é sábia”, se mudássemos o Estado conforme nossas opiniões, caprichos ou modismos, toda a continuidade da nação se romperia, e não passaríamos de “moscas de verão”.²²⁹

A ideia, tipicamente Paineana, de recomeçar o mundo a partir da autoridade da natureza e da razão é sumariamente rejeitada: o regime político inglês é fruto de séculos de tentativa e erro; há, por conseguinte, uma sabedoria nesse sistema, a qual deve ser respeitada – é a ideia burkeana de “prescrição”²³⁰, para o qual o estadista, como um advogado, deveriam buscar precedentes e apresentar inovações modestas, respeitando a sabedoria que advém mais do tempo que da natureza imutável.

A monarquia hereditária, desde que limitada e com meios de mudanças graduais e tranquilas, seria uma garantia de “estabilidade e perpetuidade”²³¹, em maior conformidade com a natureza: “transmitimos nosso governo e nossos privilégios da mesma maneira como possuímos e transmitimos nossas propriedades e nossas vidas”.²³² Assim Burke resume sua posição:

Será que esses cavalheiros [os revolucionários franceses], após percorrerem todo o círculo dos mundos da teoria e da prática, nunca ouviram falar de alguma coisa entre o despotismo do monarca e o despotismo da multidão? Nunca ouviram falar de uma monarquia dirigida por leis, controlada e equilibrada pela grande riqueza herdada e as elevadas dignidades hereditárias de uma nação, e elas próprias regidas por um controle judicioso da razão e do sentimento geral do povo, agindo por meio de órgão apropriado e permanente? (...) Não sei como classificar a autoridade que atualmente governa a França. Ela pretende ser uma democracia pura, embora creia que não tardará muito para que se converta em uma oligarquia ignóbil e perversa.²³³

²²⁹ BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**, cit., p. 114.

²³⁰ LEVIN, Yuval. **O Grande Debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o Nascimento da Esquerda e da Direita**. Tradução de Alessandra Bonrruquer. Rio de Janeiro: Record, 1ª edição, 2017, p. 96.

²³¹ BURKE, Edmund, op. cit., p. 48.

²³² Ibid., p. 55.

²³³ Ibid., pp. 141-142.

A sociedade não pode ser regida por um “princípio abstrato”²³⁴ como o voto popular, fonte de “confusão civil”²³⁵, de modo que a política não pode ser tratada como uma geometria filosófica – é estabelecido o ceticismo com relação ao racionalismo político. Nada mais absurdo e inimaginável que um mundo no qual todos os indivíduos tivessem plena consciência dos princípios fundantes de seu regime político; a razão é tão somente uma parte da natureza humana, de maneira alguma a mais importante.²³⁶

Da mesma maneira, a escolha dos governantes não pode ser conferida a pessoas de baixa renda ou que dependam exclusivamente de seus empregos:²³⁷ a igualdade consiste em cada um residir na posição que lhe cabe no corpo social. A democracia, buscando equalizar os dessemelhantes, não iguala, mas nivela: “aqueles que tentam nivelar nunca igualam”²³⁸ e abrem caminho para a violência ao acreditar que o rei é somente um homem e a mulher é somente um animal. A posição ao mesmo tempo liberal e antidemocrática de Burke é bem sintetizada nessa passagem:

A regra decretada para o governo na Declaração dos Direitos, a inspeção constante do Parlamento, o direito efetivo de acusar os ministros (*impeachment*), eram vistos por eles [pelos revolucionários de 1688] como uma segurança infinitamente melhor (...) do que o estabelecimento de um direito tão difícil na prática, tão incerto no resultado, e frequentemente tão prejudicial em suas consequências, quanto aquele de “depor seus governantes”.²³⁹

Antecipando as teses chamadas “revisionistas”, ele critica o “racionalismo abstrato dos partidários dos direitos do homem”, enxergando a Revolução de 1789 como um “novo fanatismo na arena política, a saber, um fanatismo de natureza laica (nem por isso menos dogmático) expresso pelos defensores dos Direitos do Homem, a nova religião democrática e niveladora que ameaçaria todos os regimes estabelecidos na Europa a partir de então”.²⁴⁰ Em poucas palavras, para Burke e muitos de seus sucessores, a democracia absoluta é, como a monarquia absoluta, uma ameaça ao liberalismo: “diz-se que 24 milhões deveriam prevalecer

²³⁴ BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**, cit., p. 36.

²³⁵ Ibid., p. 151.

²³⁶ HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**, cit., p. 108.

²³⁷ Ibid., p. 65.

²³⁸ Ibid., p. 70.

²³⁹ Ibid., p. 59.

²⁴⁰ Citação retirada da “Introdução” de José Miguel Nanni Soares em BURKE, Edmund, op. cit., pp. 8 e 12.

sobre 200 mil. Assim seria, se a Constituição de um reino fosse um problema de aritmética (...). A vontade da multidão e seu interesse divergem com muita frequência”.²⁴¹

Após a Revolução Francesa (e os excessos dos jacobinos e de Napoleão Bonaparte, que pareciam, aos olhos de muitos, dar razão à Burke) houve, nas palavras de Merquior, uma oscilação entre “representação onipotente (*assembléisme*) e governo plebiscitário (bonapartismo)”²⁴², do que resulta a preocupação de um modelo de restrições ao poder estatal. O impacto da Revolução Francesa, assim, é fundamental: “os liberais serão também críticos, e, por vezes, críticos muito acerbos da Revolução. Em termos de política prática, significa isso que eles serão adeptos da Revolução contra os ‘reacionários’, contra aqueles que pretendem ‘voltar ao Antigo Regime’, e serão críticos da Revolução contra aqueles que a invocam para a ‘continuar’ ou ‘aprofundar’”.²⁴³ Nesse sentido, nas últimas páginas da *Democracia na América*, Tocqueville diz:

Imaginemos sob quais novos aspectos o despotismo poderia ser produzido no mundo: vejo uma multidão inumerável de homens semelhantes e iguais, que nada mais fazem que girar sobre si mesmos em busca de pequenos e vulgares prazeres com que saciar a alma... Acima deles ergue-se um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de lhes garantir a satisfação dos bens e de velar por sua sorte. É absoluto, minucioso, sistemático, providente e brando.²⁴⁴

Da mesma maneira, logo no início de *O Antigo Regime e a Revolução*, diz:

Como nelas [nas sociedades que destruíram a aristocracia] os homens já não estão ligados uns aos outros por nenhum laço de castas, de classes, de corporações, de famílias, eles são excessivamente propensos a só se ocupar de seus interesses particulares, sempre muito levados a só pensar em si mesmos e a se recolher em um individualismo estreito em que qualquer virtude pública é sufocada. O despotismo, longe de combater essa tendência, torna-a irreprimível, pois tira dos cidadãos qualquer paixão em comum, qualquer necessidade mútua, qualquer obrigação de entenderem, qualquer ocasião de agirem juntos; por assim dizer, empareda-os na vida privada. Já tendiam a apartar-se: ele os isola; esfriavam-se uns para os outros: ele os congela.²⁴⁵

Para Tocqueville, portanto, o nivelamento, decorrente da progressiva realização do ideal igualitário, é um perigo inerente à democracia: o conceito de igualdade leva a “criação de um poderoso Estado centralizador numa sociedade de massas que acaba se fechado, e

²⁴¹ BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**, cit., p. 73.

²⁴² MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 59.

²⁴³ Ibid., p. 154.

²⁴⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. São Paulo: Edusp, 1987.

²⁴⁵ TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**, São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. XLVIII.

oprimindo e liquidando as minorias dissidentes” (entretanto, deixe-se claro, ele ainda crê que a democracia é o regime que melhor garante a liberdade).²⁴⁶ Se, Marx, em o *18 Brumário*, enfatizou como diferença de classes engendrou o bonapartismo (“a luta de classes na França criou circunstâncias e condições que permitiram a um personagem medíocre e grotesco desempenhar o papel de herói”)²⁴⁷, Tocqueville salientou como a indiferença entre os indivíduos é a mãe do despotismo contemporâneo: “quando as diversas classes que partilhavam a sociedade da antiga França entraram novamente em contato, há sessenta anos, depois de estarem isoladas durante tanto tempo por tantas barreiras, inicialmente só se tocaram em seus pontos doloridos e só se reencontraram para se dilacerarem mutuamente”²⁴⁸ – “a paixão pelo bem-estar é como que a mãe da servidão”.²⁴⁹ De maneira muito semelhante Jefferson, em sua defesa pelo sistema distrital, disse que uma república só mantém-se estável com a liberdade, de forma que cada um deve sentir-se “participante nos negócios do governo, não apenas nos dias de eleição, mas permanentemente; uando não houver um só homem no Estado que não faça parte de algum de seus conselhos, grande ou pequeno, ele preferirá antes ter o coração arrancado do próprio corpo a permitir que o seu poder lhe seja arrebatado pro um César ou um Bonaparte”.²⁵⁰

Nos séculos XX e XXI, influenciados por Tocqueville, vários estudiosos continuam a reiterar possíveis ligações entre a democracia e o despotismo. Diz Rosanvallon, por exemplo, que os regimes totalitários deviam ser compreendidos como:

Formas desviadas da modernidade democrática, como uma espécie de sua realização negativa. Pode-se efetivamente analisar o fantasma ativo de um poder que absorve totalmente a sociedade – característica maior do totalitarismo – como uma exacerbação utópica do princípio representativa.²⁵¹

Na época de Paine, nos Estados Unidos, Thomas Jefferson, como era comum no período, enxergava como condição da democracia uma sociedade em que todos fossem economicamente independentes (daí o vínculo entre voto e propriedade). A noção de Jefferson é, de acordo com Macpherson, “economicamente anacrônica” (ou seja, incompatível com o sistema capitalista), pois julga que apenas uma “sociedade de classe única”²⁵² (ou seja, sem exploração) poderia ser plenamente democrática. Assim, em Jefferson, está obstruída

²⁴⁶ PAIM, Antônio. *Evolução Histórica do Liberalismo*, cit., p. 49.

²⁴⁷ MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012, p. 18.

²⁴⁸ TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, cit., p. 118.

²⁴⁹ Ibid., p. 129.

²⁵⁰ ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, cit., p. 203.

²⁵¹ ROSANVALLON, Pierre. *Por uma História do Político*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, pp. 93-94

²⁵² MACPHERSON, Crawford Brough. *A Democracia Liberal*, cit., p. 25.

qualquer possibilidade de realização do ideal democrático-liberal em sua época. Desde a Revolução Norte-Americana, aliás, Paine havia rompido com os federalistas, devido à defesa que muitos deles faziam da escravidão, e a reticência destes homens quanto ao voto universal (sobre John Adams, Paine diz que “sua cabeça está cheia de reis, rainhas e valetes, como um baralho de cartas”).²⁵³ No mundo germânico, aliás, Kant também vinculava independência a uma certa posição:

O trabalhador empregado numa loja ou numa fábrica; o servidor (não aquele que está ao serviço do Estado); todas as mulheres e em geral todos aqueles que na conservação da própria existência (na manutenção e na proteção) não dependem do próprio impulso, mas dos comandos dos outros (fora do comando do Estado) carecem de personalidade civil, e sua existência é de certa forma somente inerência.²⁵⁴

Mesmo na Inglaterra, que não conheceu o jacobinismo ou o bonapartismo como realidades políticas, um dos mais famosos expoentes de seu liberalismo utilitarista democrático, John Stuart Mill, primeiro a defender o voto feminino no Parlamento, tinha diversas restrições para com o voto popular. Para Mill, como Paine já anunciara antes dele, a participação de um grande grupo no processo eleitoral seria uma maneira de garantir a liberdade: “limitar o sufrágio não é a solução, uma vez que acarretaria uma exclusão compulsória de parte da população de seu direito à representação”.²⁵⁵ Também como Paine, Mill pensava que “a democracia tornaria o povo mais atuante, mais dinâmico; faria o povo progredir em “intelecto, virtude, atividade prática e eficiência”.²⁵⁶

Entretanto, diferentemente de Paine, Stuart Mill – sempre temeroso do excesso de vigilância e do conformismo que a tirania pode engendrar, posto que “mesmo nesta democracia verdadeira, a maioria, se assim o quisesse, poderia exercer o poder absoluto”²⁵⁷ – era reticente ao voto popular: ele excluiu do direito de voto aqueles que não pagam impostos e os que vivem de esmolas, “com base na consideração de que quem não paga um pequeno imposto não tem o direito de decidir o modo pelo qual cada um deve contribuir para as despesas públicas”.²⁵⁸ Em maneira diametralmente oposta a proposta de Paine em *Agrarian Justice* (uma renda universal, como se verá no próximo capítulo), Mill diz: “considero óbvio o

²⁵³ MONAHAN, Sean. **Reading Paine From The Left**. Jacobin, Brown University, 2015. Disponível em: <<https://www.jacobinmag.com/2015/03/thomas-paine-american-revolution-common-sense/>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

²⁵⁴ BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant**, cit., p. 141.

²⁵⁵ MILL, Stuart. **Considerações Sobre o Governo Representativo**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 88.

²⁵⁶ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Democracia Liberal**, cit., p. 56.

²⁵⁷ MILL, Stuart, op. cit., p. 88.

²⁵⁸ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., p. 70.

fato de que o recebimento de uma ajuda financeira por parte do governo representa uma exclusão peremptória do direito de voto”.²⁵⁹ Além disso, para ele, os mais esclarecidos teriam direito ao voto plural, algo que seria remediado com o tempo, conforme ocorresse o progresso da educação: “a educação universal deve preceder o voto universal”.²⁶⁰ Aqui se percebe, portanto, que o valor pedagógico ou “desenvolvimentista” da democracia é, no fim das contas, menos apreciado por Mill do que por Paine.

Mas há outro dado curioso e revelador sobre os limites da democracia em Stuart Mill: apesar de defender, em *Thoughts on Parliamentary Reform*, que o trabalhador não qualificado tivesse um voto, o qualificado dois, e assim por diante, ele não propõe a mesma gradação para mulheres, que continuam com um voto, independentemente de serem empregadas ou empregadoras.²⁶¹ Por fim, ele defende que “o despotismo é uma forma legítima de governo quando se está na presença de bárbaros, desde que o fim seja o progresso deles e os meios sejam adequados para sua efetiva obtenção”.²⁶²

Muitos liberais das outras décadas do século XIX e do início do século XX, de maneira geral, serão ambivalentes (Weber, Ortega y Gasset) ou mesmo expressamente contrários (Bagehot, Stephen e Spencer) à democracia.

3. A. 8. O LUGAR E A ORIGINALIDADE DA DISSERTAÇÃO SOBRE OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DO GOVERNO: A RELAÇÃO ENTRE LIBERALISMO E DEMOCRACIA NA OBRA DE PAINE

Assim, cabe ressaltar, tendo como base tudo o que se expôs até aqui, que não restam dúvidas de que os escritos de Paine situam-se dentro do discurso liberal. Em momento algum, Paine contesta a existência da propriedade privada, do Estado ou propugna a existência de um pleno igualitarismo no campo social. Nos seus textos, encontram-se os elementos da retórica liberal: noção de direitos naturais individuais (livre expressão, liberdade religiosa), individualismo, universalismo, contratualismo, propriedade privada, estado de direito, constitucionalismo, democracia representativa, a necessidade do consenso e a ideia de antagonismo não como elemento desestabilizador, mas como propulsor do progresso.

²⁵⁹ MILL, Stuart. **Considerações Sobre o Governo Representativo**, cit., p. 91.

²⁶⁰ Ibid., p. 89.

²⁶¹ Observação feita por MACPHERSON, Crawford Brough. **A Democracia Liberal**, cit., p. 63.

²⁶² MILL, Stuart. Sobre a Liberdade. Apud: BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**, cit., pp. 86-87.

Mas há outra questão fundamental para este trabalho. Tendo em vista que liberalismo e democracia estavam desencontrados na época de Paine, como isso se processa em sua obra?

O estudioso canadense C.B. Macpherson, tanto em seu livro *A Democracia Liberal*, quanto em *Teoria Política do Individualismo Possessivo* ignora (por motivos que só podemos especular) o nome de Thomas Paine. Por isso, não espanta sua tese de que os dois grandes filósofos utilitaristas, Jeremy Bentham e o pai de Stuart Mill, James Mill, seriam os primeiros liberais democratas. O argumento de Macpherson é que, diferentemente de Madison, Jefferson ou Rousseau (que não levariam em conta o conflito de classes), James Mill e Bentham pensaram o liberalismo como um sistema perfeitamente conciliável com a extensão da franquia e uma sociedade dividida em classes: para eles, é a democracia a melhor maneira de preservar a propriedade privada (Macpherson chama isso de “democracia protetora”).

Bentham, nesse sentido, em 1817, falava de uma franquia universal, que excluía apenas menores de idade, analfabetos e mulheres, embora considerasse que “para o bem da união e da concórdia, muitas exclusões deviam ser feitas, pelo menos por certo tempo e para fins de uma experiência tranquila e paulatina”.²⁶³ James Mill também defendia a franquia universal, mas com limites ainda maiores que Bentham, e “argumentava que seria prudente excluir todas as mulheres, todos os homens menores de 40 anos e os mais pobres, que constituíam um terço dos homens de mais de 40”.²⁶⁴ Mill trabalhava com o chamado “princípio do interesse incluído”, segundo o qual os interesses dos mais jovens, das mulheres e dos mais pobres estariam incluídos nos votos dos homens mais velhos. Para Macpherson, entretanto, James Mill deveria ser considerado um democrata liberal, pois pensava que, nesse sistema, todos estariam contemplados e a propriedade garantida.

Entretanto, ao contrário do que está em Macpherson, Paine, que escreveu antes de Mill e Bentham, defendeu a franquia universal numa maior extensão que esses dois autores, já que não faz ressalvas como as destacadas: em Paine, não é necessário criar condições benéficas para uma paulatina extensão da franquia, mas, pelo contrário, é a própria democracia que criaria essas condições. Para usar as expressões de Macpherson, Paine defendia uma “democracia desenvolvimentista” (ou seja, que alimenta o progresso moral da nação) antes de Stuart Mill, e, uma democracia “protetora” (ou seja, que não ameaça a propriedade), antes de Bentham e John Mill. Vale ressaltar ainda, para reforçar esse argumento, que outros textos de Paine, mesmo anteriores à Revolução Francesa, já clarificavam essa noção, como nas

²⁶³ MACPHERSON, Crawford Brough. *A Democracia Liberal*, cit., p. 40.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 43.

Dissertations On Government de 1786 (apesar de, aqui, a franquia universal não ser defendida com tanta veemência quanto no texto quase homônimo de 1795):

A soberania numa república é exercida para manter o certo e o errado nos seus lugares próprios e distintos, e nunca dar suporte àqueles que usurpam o lugar dos outros. A república propriamente entendida é a soberania da justiça, em distinta oposição à soberania da vontade [*sovereignty of will*] (...) quando as pessoas concordam em formar uma república (a palavra república significa *bem comum*, em distinta oposição ao despotismo, que significa que o bem do soberano, ou de um único homem, é o objetivo do governo), deve-se entender que eles mutualmente comprometem-se umas com as outras, ricas ou pobres, e mantém entre si regras iguais de justiça.²⁶⁵

O bem comum e a democracia, em Paine, garantem uma manutenção harmônica das desigualdades sociais (embora estas não possam ser gritantes e não devam violar os direitos à vida e à liberdade, como se verá no próximo capítulo) – a república democrática é garantia da propriedade. Além disso, nota-se, no texto acima, que Paine estava absolutamente cênscio dos problemas daquilo que depois será chamado de “despotismo da maioria”: “Paine repudia a tirania da maioria com a mesma ênfase que a do monarca”.²⁶⁶ Isso não o impediu de defender a franquia universal. Por isso, não se sabe o motivo de Macpherson (nesta e outras obras) ignorar Paine, uma vez que o *troublemaker* inglês enquadrar-se-ia perfeitamente em sua definição de liberalismo democrático.

Dessa forma, a posição defendida aqui é que, em sua época, Thomas Paine foi um dos primeiros a expor, de maneira precisa e radical, a fórmula do liberalismo democrático. O pensador inglês teve o feito intelectual de manter-se antijacobino sem, entretanto, cair no liberalismo conservador termidoriano – eis sua posição de destaque no papel de intérprete da Revolução Francesa. E a *Dissertação Sobre os Primeiros Princípios do Governo* constitui o texto fundamental nesse aspecto. O remédio para os males da democracia e para a proteção das liberdades individuais não é o autoritarismo, o sufrágio limitado ou a repressão (que, como se viu, só criariam mais discórdia), mas o exercício mais aprofundado da democracia (entendida, em Paine, como limite ao autoritarismo e maior participação política, aliada a um maior esclarecimento das massas). A maneira de Paine evitar a tirania da maioria é, como se viu, incorporar em sua concepção de povo os menores e as gerações futuras, alargando a noção de soberania popular.

Além de conciliar-se com a definição de democracia liberal de Macpherson, o pensamento político de Paine, tal como exposto na *Dissertação sobre Os Primeiros*

²⁶⁵ Retirado das obras completas de Foner, p. 373.

²⁶⁶ CARLYLE, A. J. *La Libertad Política*. Madrid: Fondo de Cultura, 1982, p. 238.

Princípios Do Governo converge também com a conciliação entre liberalismo e democracia tal qual exposta por Bobbio; para Paine, é a democracia (entendida como participação de uma camada cada vez mais ampla de pessoas na política) a melhor maneira de garantir os direitos naturais. Daí que, em essência, no que diz respeito à Paine, pode-se concluir em acordo com a brilhante formulação de Pierre Manent:

Burke vai o mais longe possível no sentido conservador, continuando a ser um liberal, enquanto Paine vai o mais longe possível no sentido democrático ou ‘radical’ continuando, porém, ele também a ser um liberal. O seu conflito, porquanto insolúvel, é interno à área liberal e, mais precisamente, contribui para definir tal área alargando-a.²⁶⁷

Manent, assim, enxerga no debate entre Burke e Paine o nascimento dos conflitos ulteriores entre a “direita” e a “esquerda” dentro do campo de representação liberal. Merquior, da mesma forma, enxerga três fontes da ideia de democracia representativa moderna – a primeira delas em Paine – e, em seguida, afirma que, no tocante à extensão da franquia, o liberalismo clássico ultrapassou o liberalismo conservador que o sucede:

Além da fórmula norte-americana do federalismo republicano, a ideia de democracia representativa tinha pelo menos três fontes. A primeira era à esquerda de Locke, tal como incorporada na teoria de direitos naturais de Tom Paine (1737-1809), o militante das duas revoluções (...) A segunda era a democracia plebiscitária recomendada por Condorcet, o *philosophe* girondino que morreu vítima do terror jacobino. (...) A democracia censitária permaneceu a pressuposição padrão do liberalismo *whig* – e foi precisamente isso que, de Paine e Bentham a Tocqueville, o liberalismo clássico ultrapassou.²⁶⁸

Há um último aspecto que cabe apontar sobre a democracia liberal em Paine, algo que depõe em seu desfavor: por que, em sua *Dissertação*, Paine não incorporou o voto feminino? A trajetória de Paine, em especial sua ligação estreita com Mary Wollstonecraft e a evolução de sua linguagem em *Agrarian Justice* (texto posterior à *Dissertação*), revela que (sobretudo depois da Revolução Francesa, ao que tudo indica), ele era simpático aos direitos das mulheres, muito embora tenha negligenciado o assunto em suas obras. Uma análise pormenorizada do assunto mostra que há, no tocante à questão das mulheres, o mesmo que ocorre acerca do voto censitário: de uma posição mais conservadora, na Revolução Norte-Americana, ele passa para outra mais progressista ao longo da Revolução Francesa.

²⁶⁷ MANENT, Pierre. Il liberalismo francese e inglese. Apud FLORENZANO, Modesto. **Começar o mundo de novo:** Thomas Paine e outros estudos, cit.

²⁶⁸ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 182.

Há um texto na *Pennsylvania Magazine*, de Agosto de 1775 – quando Paine iniciava sua trajetória política – chamado *An Occasional Letter on the Female Sex*²⁶⁹, o qual foi incluído na revista por Paine, embora, talvez, não seja inteiramente de sua autoria.²⁷⁰ O autor – plenamente cômico de que o sexo feminino sofre de uma opressão específica – destaca que a mulher é sujeita a um “tipo de despotismo”, o despotismo doméstico: “o homem, que nunca negligenciou a oportunidade de exercer seu poder, sempre se aproveitou da fraqueza da mulher (...) a sociedade, em vez de aliviar sua condição [para o autor, uma condição mais difícil, por elas serem seres mais sensíveis às mazelas do mundo], é para elas a fonte de novas misérias”.²⁷¹

No texto, a condição das mulheres, em várias partes do mundo, é denunciada como sendo equivalente à escravidão por elas serem, em alguns países, consideradas propriedades dos homens, sofrerem maus tratos, serem submetidas a “prazeres involuntários”, forçadas a mostrarem afeto por seres que lhes desrespeitam, terem uma educação incompleta e estarem confinadas ao espaço privado:

No que concerne a elas, os homens de todos os climas e de todas as eras têm sido maridos insensíveis ou opressores; e elas às vezes experimentaram a fria e deliberada opressão do orgulho masculino, e às vezes a violenta e terrível tirania dos ciúmes. Quando elas não são amadas, elas nada significam; e quando são, são atormentadas. Elas têm quase os mesmos motivos para temer a indiferença e o amor.²⁷²

Por um lado, cabe ressaltar – e esse é um ponto que Mary Wollstonecraft bem critica nos filósofos de sua época – o autor refere-se à mulher com termos que enfatizam sua passionalidade em vez de sua racionalidade (“sexo amável”, “fontes da doçura da vida”, “a natureza as fez para suavizar o homem” ou “seres tão suscetíveis e amáveis”). Por outro lado, o autor postula que aquilo que ele enxergava como a diferente natureza da mulher não implicaria inferioridade alguma: o sofrimento de perder filhos e maridos, ele argumenta, não é menor do que o sofrimento de quem participou da guerra. Por isso, os dois sexos seriam iguais em fortaleza. O autor ainda pede para que os nomes das mulheres sejam também inscritos na história, “pronunciados para além do estreito círculo em que vivemos”.²⁷³

²⁶⁹ FONER, Philip. *The Complete Writings of Thomas Paine*, cit., pp. 34-38.

²⁷⁰ Sobre essa discussão ver FONER, Philip, op. cit. De qualquer maneira, Foner inclui o texto em suas obras completas por ele certamente ter sido lido, parcialmente escrito e ratificado pelo autor em questão.

²⁷¹ Ibid., p. 34.

²⁷² Ibid., p. 36.

²⁷³ Ibid., p. 38.

Durante a Revolução Francesa, cabe enfatizar as relações de Paine com a conhecida defensora dos direitos das mulheres, Mary Wollstonecraft. Ivania Pocinho Motta, em seu estudo sobre a obra desta autora²⁷⁴ – a intelectual “que obtivera a maior celebridade que uma escritora já alcançara na Europa”²⁷⁵ – lembra que ela, além da amizade, portava grande afinidade pessoal e intelectual com Paine e chegou a ser ameaçada na França por estar a ele associada.

Vale lembrar que, antes de Paine, em 1790, ela também publicara uma contundente resposta ao texto de Edmund Burke, a *A Vindication of the Rights of Man*. Em 1792, ela concluiu os manuscritos de *Vindication of Rights of Woman*, considerada por muitos “obra iniciadora do feminismo”²⁷⁶, e na qual há uma defesa, entre outras coisas, do direito ao voto feminino. Sem poupar críticas a autores consagrados como Rousseau, Milton e Hume, a autora diz que a mulher, agraciada com o dom da razão em igualdade com o homem, não poderia ser privada de nenhum direito: a varredura das tiranias na Era das Revoluções teria que incluir também o fim da tirania do homem sobre a mulher. A educação concedida igualmente para homens e mulheres seria o melhor remédio contra essa desigualdade específica. Segundo Motta, num jantar, Paine teria incentivado a publicação desse texto.²⁷⁷

Apesar da obra de Wollstonecraft não ter sido bem recebida na Inglaterra, na França, um comitê, que incluía Thomas Paine, recebeu bem a autora no final de 1792.²⁷⁸ A França, onde Olympe de Gouges e Condorcet (amigo de Paine) também publicaram eminentes textos em defesa do voto feminino, era um ambiente relativamente mais favorável (pelo menos dentre alguns intelectuais) a essas ideias.

O tom de *Rights of Woman* é muito semelhante a Paine, o que ocorre em sua em sua ideia de uma religião racional, sua crítica às tradições e sua defesa de uma educação que, como está em *The Age of Reason*, fornecesse apenas um *small capital* a partir do qual os seres humanos poderiam pensar sozinhos:

Mas as opiniões cobertas de musgo assumem a forma desproporcional dos preconceitos quando são indolentemente adotadas somente porque a idade lhes concedeu um aspecto venerável, embora a razão sobre a qual foram construídas deixe de ser uma razão ou não possa ser delineada (...). É quase tão absurdo tentar tornar sábio um jovem usando a experiência de outrem, quanto esperar que o corpo se fortaleça somente com exercícios sobre os

²⁷⁴ MOTTA, Ivania Pocinho. **A Importância de Ser Mary**: análise e tradução do livro *A Vindication of the Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft. São Paulo: Annablume, 2009.

²⁷⁵ Ibid., p. 22.

²⁷⁶ Ibid., p. 59.

²⁷⁷ Ibid., p. 42.

²⁷⁸ Ibid., p. 60.

quais se fala ou que se veem. Muitas dessas crianças cuja conduta mais estreitamente se observa, tornam-se os mais fracos dos homens, porque seus instrutores meramente inculcam em suas mentes certas noções, que não têm outro fundamento além de sua autoridade, e se eles são amados ou respeitados, a mente fica com seu exercício entorpecido e titubeia com relação a seu progresso. A missão da educação nesse caso é a de guiar a planta que cresce em desalinho para um suporte mais adequado.²⁷⁹

Na 2ª parte de *Rights of Man* e em *Agrarian Justice*, vista no capítulo posterior, Paine sempre inclui as mulheres em seus projetos de assistência social, o que nos permite concluir com Elien Hunt Botting, em seu artigo *Thomas Paine amidst the Early feminists*: sobretudo a partir da Revolução Francesa, há uma crescente simpatia e adesão de Paine em relação aos direitos da mulher.²⁸⁰ Assim, embora o voto feminino ainda não esteja incluído na *Dissertação* de Paine, a autora defende que, no texto *Agrarian Justice* há, pela primeira vez, uma defesa, ainda que implícita, do voto feminino (ela chega a usar a expressão *Paine Feminist's Turn*). O argumento da autora é que, quando Paine propõe uma renda dada pelo Estado a todos os cidadãos (homens e mulheres, ricos e pobres), indiretamente ele estaria fornecendo condições de atuações políticas às mulheres, dado que, à época, vigorava o voto censitário. No texto *Agrarian Justice*, visto no capítulo posterior, não há, entretanto, referência alguma a essas consequências, o que torna um tanto difícil concordar com a autora.

Mas cabem ainda dois problemas não abordados sobre o pensamento liberal e sua relação com Paine, qual seja, a relação entre o autor e o republicanismo e o liberalismo em sua face econômica.

3. A. 9. LIBERALISMO, LIBERISMO E A OBRA DE PAINE

O chamado liberalismo econômico tem sua gênese, sobretudo, no Iluminismo escocês. Historiadores filosóficos escoceses como Ferguson (que Paine, como se viu, conheceu pessoalmente), Adam Smith (do qual, como já se disse, Paine era confesso admirador) e John Millar formularam uma teoria da marcha da humanidade em etapas (a qual, como será visto no próximo capítulo, é também utilizada por Paine); a saber, a caça, o pastoreio, a agricultura

²⁷⁹ MOTTA, Ivania Pocinho. **A Importância de Ser Mary**: análise e tradução do livro *A Vindication of the Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft, cit., pp. 258-259.

²⁸⁰ O artigo encontra-se em **Selected Writings of Thomas Paine**, Yale University Press, 2014, pp. 630-655. Disponível em: <https://www.academia.edu/20549932/Thomas_Paine_amidst_the_Early_Feminists>. Acesso em: 25 de janeiro de 2016.

e, então, a sociedade comercial, os quais corresponderiam a um progresso da vida bruta à vida refinada e a um caminho da pobreza à prosperidade: “o liberalismo, além de ser uma doutrina política, era também uma cosmovisão, identificada com a crença no progresso”.²⁸¹ Daí a famosa passagem do Livro 1 da *Riqueza das Nações* – do qual Paine era confesso admirador – quando Adam Smith admite que um “camponês frugal e trabalhador” numa sociedade comercial vivia muito melhor do que “um rei africano, senhor absoluto das vidas e liberdades de dez mil selvagens nus”.²⁸²

Nesse sistema, o trabalho adquire um novo *status*, estranho ao que era pensado pelos clássicos. Trata-se de uma inflexão na história do pensamento moderno – a um só tempo, a pobreza deixa de ser vista como inerente à condição humana e o trabalho, parte da natureza humana, não mais é uma punição inevitável e eterna. Como salienta Hannah Arendt, primeiro Locke, e “em seguida, Adam Smith, afirmaram eu o trabalho árduo, longe de ser o apanágio da pobreza, a atividade a que a indigência condenava os que não tinham propriedade, era, com efeito, a fonte de toda a riqueza”.²⁸³ Com o nascimento das “utopias do trabalho” – ou seja, o trabalho como promotor da riqueza e mesmo da liberdade – o tempo passa a ser visto como “artefato, aberto e potencialmente infinito. Nas palavras de Marcel Gauchet: ‘o futuro está para ao tempo assim como o infinito está para o espaço.’ E o tempo aberto, que é o futuro ilimitado, pode ser enxertado de valor, na medida em que seja visto como resultado da ação humana. Essa é a ideia do progresso. O progresso é o tempo-artefato que, evidentemente, requer seu artífice: o próprio homem”²⁸⁴; em vez de conquistar outros espaços, como na antiguidade, trata-se agora de conquistar o futuro.

Para o liberalismo econômico clássico, a produtividade mais elevada, a divisão do trabalho, a propriedade e a indústria garantiriam, da melhor forma possível, uma difusão geral da prosperidade.²⁸⁵ Na *Digression on the Corn Trade*, diz Adam Smith:

O esforço natural de todo indivíduo para melhorar a sua própria condição, quando submetido a se empenhar pela liberdade e segurança, é um princípio tão poderoso, que é por si só, e sem nenhum auxílio, não apenas capaz de levar a sociedade à riqueza e à prosperidade, mas de superar uma centena de

²⁸¹ MERQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo Antigo e Moderno*, cit., p. 87.

²⁸² SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*, cit., p. 12.

²⁸³ ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, cit., pp. 18-19.

²⁸⁴ ARAUJO, Cícero Romão Resende de. *A Forma da República: da Constituição mista ao Estado*, cit., p. 200.

²⁸⁵ Isto não significa, claro que Adam Smith foi insensível aos problemas negativos da divisão do trabalho. Para ele, esta divisão torna frágeis, a um só tempo, o espírito inventivo e a coragem dos homens – entretanto, o avanço das técnicas militares acabou por eclipsar a importância da coragem, como ele expressa na seguinte fórmula: “nos tempos antigos, as nações ricas e civilizadas encontravam dificuldade em se defender contra as nações pobres e incivilizadas. Nos tempos modernos, as nações pobres e incivilizadas encontram dificuldade em se defender contra as nações ricas e civilizadas”. SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Apud ARAUJO, Cícero Romão Resende de, op. cit., pp. 136-138.

obstruções impertinentes com as quais a insensatez das leis humanas muitas vezes dificulta as suas operações.²⁸⁶

A ideia de que o benefício público é resultado da soma dos bens individuais é uma constante no pensamento de Thomas Paine (e mais uma evidência de seu liberalismo), o que se confirma ao observar textos anteriores e posteriores à Revolução Francesa. Em suas *Dissertations on Government* de 1786, diz com clareza: “o bem comum não se opõe ao bem dos indivíduos; pelo contrário, o bem comum é o conjunto dos bens individuais”.²⁸⁷

Em sua obra *As Paixões e os Interesses*, Albert O. Hirschman analisa a formação dessa linguagem política do liberalismo econômico clássico (cujas raízes, evidentemente, são bem anteriores à Smith), segundo a qual a busca pela satisfação dos interesses individuais (uma paixão não pífida) seria promotora de um maior bem-estar (*douceur*, segundo Montesquieu) para o conjunto da sociedade.

Entretanto, cabe notar que o “interesse” do qual falam os liberais clássicos não se confunde com a exaltação pura e simples dos vícios como promotores do bem estar social, como defendeu Bernard Mandeville em seu *The Fable of the Bees – Private Vices, Public Benefits*, um panfleto de 1705; a propósito, como lembra Gertrude Himmelfarb, o panfleto rendeu protestos por parte de Gibbon, Hume e Smith, o qual considerou a obra “completamente perniciosa”.²⁸⁸ Longe do indivíduo que não vê nada a não ser seu próprio interesse, trata-se de um *fellow feeling*, no qual o interesse não eclipsaria o bem comum. Em contrapartida, Thomas Reid fala no bom senso como anterior à razão; Ferguson fala numa solidariedade inerente à espécie; Hutcheson fala num senso moral superior à razão²⁸⁹; e Smith, cuja *Teoria dos Sentimentos Morais*, à época, teve sucesso maior que *A Riqueza das Nações*, pensava que o “interesse próprio não era tão sublime como a benevolência, mas, em um mercado, ao menos era mais seguro e mais prático – bem como mais moral”.²⁹⁰

Para o liberalismo econômico clássico, era no comércio que residia a fonte da prosperidade das sociedades modernas, que as salvaria do colapso e das guerras às quais estiveram destinados gregos e romanos: “as artes do comércio logravam êxito onde havia fracassado o gênio da guerra”.²⁹¹ Smith, embora não fosse indiferente aos aspectos negativos

²⁸⁶ HIRSCHMAN, Albert O. **As Paixões e Os Interesses: Argumentos Políticos a Favor do Capitalismo Antes do Seu Triunfo**. São Paulo: Record, 2002, p. 124.

²⁸⁷ Retirado das obras completas de FONER, p. 372.

²⁸⁸ HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**, cit., p. 49.

²⁸⁹ Ibid., pp. 50-51.

²⁹⁰ Ibid., p. 79.

²⁹¹ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 83.

do livro comércio, pensava que uma economia e uma população em expansão manteriam os salários altos (uma refutação antecipada da teoria de Malthus) e contribuiriam para o fim da miséria: “nenhuma sociedade pode ser próspera e feliz se a maior parte de seus membros for pobre e miserável”.²⁹² Na década de 1950, Aron, em face às guerras mundiais, viu-se obrigado a atualizar o argumento: “a liberdade do comércio implica concorrência, e esta é uma espécie de conflito, mas que se resolve através de compromissos, mais do que pelas armas. Esses conflitos se tornam perigosos para a paz a partir do momento em que os Estados se encarregam dos interesses das sociedades privadas ou reservam para si um monopólio em colônias em zonas de influência”.²⁹³

Nesse sentido, Hirschman analisa como, por exemplo, Montesquieu e Sir James Steuart acreditavam que a expansão do livre comércio ajudaria a evitar guerras e promover a liberdade política: o comércio, ao ligar as nações pelos laços do interesse, seria um caminho para o aperfeiçoamento comum. Nas palavras de Constant:

A guerra é anterior ao comércio; pois a guerra e o comércio nada mais são do que dois meios diferentes de atingir o mesmo fim: o de possuir o que se deseja. O comércio não é mais que uma homenagem prestada à força do possuidor pelo aspirante à posse. É uma tentativa de obter por acordo aquilo que não se deseja mais conquistar pela violência. Um homem que fosse sempre o mais forte nunca teria a ideia do comércio. A experiência – provando que a guerra, isto é, o emprego da força contra a força de outrem, o expõe a resistências e malogros diversos – que o leva recorrer ao comércio, ou seja, a um meio mais brando e mais seguro de interessar o adversário em consentir no que convém à sua causa. A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. Mas, por isso mesmo, deve haver um momento em que o comércio substitui a guerra. Nós chegamos a esse momento.²⁹⁴

Paine, que vivenciou plenamente as guerras nos Estados Unidos e na França em fins do século XVIII, em momento algum endossa essa visão de que o livre comércio não pode coexistir com o despotismo ou a guerra, tampouco que o interesse seja uma paixão doce e inofensiva – como será visto no próximo capítulo, a ligação entre liberdade política e econômica se configura de outra forma em Paine, e o autor admitirá que o mercado pode criar discrepâncias socioeconômicas que apenas o Estado pode corrigir. Entretanto, embora

²⁹² HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**, cit., p. 82.

²⁹³ ARON, Raymond, **O Ópio dos Intelectuais**, cit., p. 189.

²⁹⁴ CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Discurso pronunciado no Athénée royal de Paris, 1819. Tradução de Loura Silveira. Traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la Liberté chez les Modernes*. Paris: Le Livre de Poche, Collection Pluriel. 1980. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em: 1 de outubro de 2017.

assumisse limites e taxações, em momento algum o autor em questão afastou-se da defesa do livre comércio e da propriedade privada.

Para situar o pensamento de Paine com clareza sem cair em estereótipos ou generalizações, é preciso enfatizar: no século XVIII, o liberalismo econômico não significava, como às vezes se crê, um *laissez-faire* dogmático: “longe de ser um artigo de fé nos clássicos da economia, o *laissez-faire* rígido foi pregado muito mais tarde por não economistas, tal como Hebert Spencer”.²⁹⁵ Manent, na mesma linha, diz que o liberalismo,

longe de ser o abandono confiante, e por assim dizer, quietista a uma ordem espontânea, foi o primeiro, e continuou sempre a sê-lo, a procura de um melhor governo. É certo que esse melhor governo se realiza deixando os homens na maior liberdade possível, ou concedendo-lhes uma latitude de ação até aí desconhecida, mas o governo recolhe os frutos dessa liberdade em prosperidade acrescida (e, portanto, em receitas fiscais mais abundantes!), em melhor conhecimento das necessidades sociais e, por fim, em maior capacidade de ação”.²⁹⁶

Se a pura “não intervenção na economia” é uma visão derivada do liberalismo evolucionista e racista de Spencer, no fim do século XIX, a estadofobia, hoje associada ao liberalismo, deve-se na verdade ao neoliberalismo, o qual “se fez passar pela doutrina liberal, mas representa na realidade uma inflexão considerável desta”.²⁹⁷ Adam Smith, para citar um exemplo famoso, “apoiava a razão proporcional e maiores impostos sobre supérfluos do que sobre itens básicos, de modo que a idolência e a vaidade do rico contribuía de maneira muitos simples à assistência do pobre”.²⁹⁸ Não cabe aqui entrar na longa discussão se o neoliberalismo pode ser considerado um “tipo” ou uma “inflexão” do liberalismo, mas notar como todos os estudiosos apontam que se, por um lado, os liberais clássicos defendem o livre comércio e a propriedade privada, por outro, a estadofobia não é, por definição, parte do escopo dessa linha de pensamento. Nos dizeres de Celso Lafer, “se hoje a linguagem do neoliberalismo é o *liberismo* da economia de mercado, para usar a terminologia de Croce, e do qual são expoentes teóricos autores como von Mises e von Hayck, o liberalismo a isto não se reduz”.²⁹⁹

²⁹⁵ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 110.

²⁹⁶ MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**, cit., p. 223.

²⁹⁷ Ibid., p. 222.

²⁹⁸ HIMMELFARB, Gertrude. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**, cit., p. 84.

²⁹⁹ Citação retirada de ROUANET, Sérgio Paulo. **Um Roteiro Intelectual**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1507200108.htm>>. Acesso em: 27 de julho de 2016.

No início do século XXI, Tony Judt, em suas *Reflexões sobre um Século Esquecido*, mostra-se um tanto estupefato para com aqueles que não apenas reduzem o liberalismo ao liberalismo de mercado, mas também identificam a social democracia com o socialismo:

Socialista? O epíteto revela mais uma vez a curiosa falta de familiaridade com o passado recente. Fora da Escandinávia – na Áustria, Alemanha, França, Itália, Holanda e em outros países – não foram os socialistas, mas os democratas cristãos que desempenharam o papel principal na instalação e administração das instituições fundamentais do Estado de bem estar social (...). O Estado previdenciário, em resumo, nasceu de um consenso suprapartidário no século XX. Foi implementado, na maioria dos casos, por liberais ou conservadores que entraram para a vida pública bem antes de 1914, e para quem a oferta pública de serviços médicos universais, pensão aos idosos, seguro contra desemprego e doenças, educação gratuita, transporte público subsidiado e outros pré-requisitos para uma ordem civil estável não representava o primeiro estágio do socialismo do século XX, e sim a culminação do liberalismo reformista do final do século XIX. Uma perspectiva similar orientou o pensamento de muitos adeptos do New Deal, nos Estados Unidos.³⁰⁰

Em meados do século XX, o liberal inglês Isaiah Berlin, da mesma forma, sustenta que o *laissez-faire* incondicional permite e encoraja violações brutais da liberdade negativa dos direitos humanos básicos:

A defesa da não interferência (como o “darwinismo social”) foi naturalmente usada para apoiar posições políticas socialmente destrutivas que armavam os fortes, os violentos e os inescrupulosos contra os benevolentes e os fracos; os capazes e impiedosos contra os menos dotados e os menos afortunados. Liberdade para os lobos quase sempre significa morte para os cordeiros (...). As argumentações em favor da intervenção, por parte do Estado ou de outras instituições atuantes, para assegurar aos indivíduos condições de liberdade tanto positiva, quanto, pelo menos em grau mínimo, negativa, são esmagadoramente fortes.³⁰¹

Por isso, na Itália, durante os últimos anos do regime fascista, tornou-se clássica a disputa entre Croce e Einaudi a respeito da relação entre o liberalismo político e o liberalismo econômico. Por um lado, Einaudi, economista liberal, sustentou que, sem liberdade econômica, as liberdades políticas nunca se tornariam efetivamente plenas. Apoiando-se no liberalismo social de Hobhouse, Croce – opositor liberal no regime de Mussolini – no seu ensaio *Liberalismo e Liberismo* (1928), por outro lado, sustentou o contrário: a liberdade, como ideal moral, poderia ser realizada de maneira independente da liberdade econômica. O liberalismo econômico puro e simples, nesse sentido, foi por Croce chamado *liberismo*, uma

³⁰⁰ JUDT, Tony. **Reflexões Sobre um Século Esquecido 1901-2000**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2008, pp. 22-23.

³⁰¹ BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**, cit., pp. 25-26.

degradação do liberalismo a um hedonismo utilitário. A ênfase na separação entre a face política e econômica do liberalismo, diga-se de passagem, parece bastante útil numa época em que, novamente segundo Judt,

nosso culto contemporâneo da liberdade econômica, combinado com um sentimento exacerbado de medo e insegurança, pode conduzir a uma previdência social reduzida e mínima regulamentação econômica, mas acompanhada de intensa vigilância governamental sobre comunicações, movimentação e opiniões. Capitalismo ‘chinês’, por assim dizer, ao estilo ocidental.³⁰²

De maneira impressionante, C.B Macpherson chega, inclusive, a desvincular liberalismo e capitalismo; para ele, apesar de essa ideia e esse sistema surgirem, obviamente, juntos, eles não comportam entre si nenhuma relação de dependência. Para ele, o aprofundamento dos valores da democracia liberal depende da redução dos pressupostos de mercado, embora tenham nascido com ele:

Uma posição liberal não precisa ser tomada como dependente para sempre de uma aceitação dos pressupostos capitalistas (...). O fato de que os valores liberais tenham germinado nas sociedades capitalistas de mercado não é em si razão pela qual o princípio ético central do liberalismo – a liberdade do indivíduo para concretizar suas capacidades humanas – tenha de confinar-se para sempre necessariamente nessas sociedades. Pelo contrário, pode-se argumentar que o princípio ético, ou, se preferirmos, ao anseio de liberdade individual, transbordou de seu invólucro capitalista de mercado, e pode viver agora tão bem ou melhor sem ele.³⁰³

Feitas essas ressalvas e problematizações, abre-se o seguinte problema: Paine, que, nos *Rights of Man*, além de liberal, era também liberista? Paine é, sem dúvida alguma, um liberal não liberalista, ou, se preferirmos, um liberista não ortodoxo. A posição socioeconômica de Paine enquadra-se perfeitamente nas proposições acima e já foi, várias vezes, como se verá no próximo capítulo, comparada aos liberais sociais ou socialdemocratas defensores do *Welfare State* nos séculos XIX e XX.

Na medida em que Paine é absolutamente categórico em atribuir aos governos – aos maus governos monárquicos hereditários da Europa e do mundo – a culpa pela pobreza existente, há um abismo entre o seu liberalismo e o liberalismo dos que, como Burke, Tocqueville e Arendt, para citar três nomes famosos, consideram que o governo nada pode fazer para eliminar a pobreza-la. Para Burke, a solução da pobreza é tarefa da caridade e nunca do Estado, mesmo em épocas de calamidade pública: “uma adulteração indiscreta do

³⁰² JUDT, Tony. **Reflexões Sobre um Século Esquecido 1901-2000**, cit., p. 35.

³⁰³ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Democracia Liberal**, cit., p. 10.

mercado de provisões é a mais perigosa, e é sempre pior quando os homens estão mais dispostos a fazer isso; isto é, na época da escassez”.³⁰⁴ Tocqueville concorda com o pensamento de Burke, e pensa que o Estado agrava a pobreza quando tenta suprimi-la: “estou profundamente convencido de que qualquer sistema regular, permanente, administrativo, cuja finalidade seja assistir as necessidades do pobre, fará nascerem mais misérias do que as que pode sanar, depravar a população que deseja assistir e consolar, reduzirá com o tempo os ricos simplesmente ao papel de funcionários dos pobres”.³⁰⁵ Hannah Arendt sustenta que na Revolução Francesa surge a noção de que a Revolução (e o Estado) emergem para libertarmos da necessidade³⁰⁶ – e quando a política é regida pela necessidade (ou libertação), e não pela liberdade, abre-se caminho para vários tipos de tirania: “nada, podemos hoje afirmar, pode ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade da pobreza por meios políticos; nada pode ser mais inútil e perigoso”.³⁰⁷ Para a autora, a Revolução Francesa nos fez acreditar que a questão política é uma questão social, e muito de nossa tragédia derivaria dessa associação.

O texto analisado no capítulo seguinte, *Agrarian Justice*, no qual Paine propõe uma taxa progressiva e critica os excessos da exploração econômica, melhor esclarecerá essa questão.

Cabe aqui ressaltar, então, que a tese aqui defendida, segundo a qual Paine, em sua época, levou ao máximo as possibilidades democráticas do pensamento liberal são endossadas quanto se leva em conta que o seu liberalismo tinha tons fortemente sociais, os quais serão sistematizados em *Agrarian Justice*.

3. A. 10. LIBERALISMO, REPUBLICANISMO E A OBRA DE PAINE.

Os principais historiadores do liberalismo na primeira metade do século XX³⁰⁸ traçavam uma linha clara que indicava a construção do pensamento liberal na Inglaterra do

³⁰⁴ BURKE, Edmund. *Speech on the Economical Reformation of the Civil and Other Establishments*. In: Works, II, pp. 109-110.

³⁰⁵ TOCQUEVILLE, Alexis de, Ouvres, apud: RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez, *A Democracia Liberal segundo Alexis de Tocueville*, São Paulo: Mandarim, 1998. p. 57.

³⁰⁶ “A Revolução [Francesa] mudara de rumo; não buscava mais a liberdade; seu objetivo agora era a felicidade do povo.” ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, cit., p. 48.

³⁰⁷ Ibid., p. 90.

³⁰⁸ Por exemplo, LASKI, Harold J. *Political Thought in England: From Locke to Bentham*. New York: Holt, 1920.

século XVII, e um caminho do liberalismo dos direitos naturais para o liberalismo utilitarista. John Pocock, no seu *The Machiavellian Moment* (1975), criou uma nova interpretação na história do pensamento político moderno ao enxergar a força do republicanismo (que teria como textos máximos os *Discursos sobre a Primeira Década em Tito Lívio*, de Maquiavel, 1531, e a *República de Oceana*, de Harrington, 1656) na Revolução Gloriosa e na Independência dos Estados Unidos, este último visto menos como primeiro ato do Iluminismo do que último ato do Renascimento.

Em sua argumentação, Pocock mais de uma vez ressalta a força da linguagem republicana em Paine, lembrando, por exemplo, que Thomas Paine inicia os *Direitos do Homem* (1791) denunciando o crédito e enxergando, por exemplo, ares harringtonianos no seu repúdio à aristocracia hereditária:

Assim, as condições da política colonial incidiram, embora de maneira não lógica, poderosamente para o repúdio à aristocracia hereditária, considerada como fonte de corrupção e não de virtude, coisa que não se ouvia dizer na Inglaterra desde a época dos movimentos radicais da República; e na era – que se poderia fazer iniciar com o *Common Sense* de Thomas Paine – quando os norte-americanos se puseram a repudiar a estrutura constitucional britânica, a existência de pares hereditários na metrópole contribuiu para corroborar sua crença – que, muito provavelmente, extraíram das *Cato's Letters* – de que a monarquia parlamentar mista tinha por fundamento a corrupção. Rejeitar a monarquia parlamentar significava, para mentes ainda tão inglesas como as suas, retornar à tradição harringtoniana na qual a história política inglesa era reformulada para conduzir ao ponto culminante republicano.³⁰⁹

No século XVIII, qual seriam as diferenças básicas entre liberalismo e republicanismo? Segundo a feliz descrição de Jean-Fabien Spitz – que bem sintetiza toda a explicação que fizemos anteriormente – o núcleo duro do discurso liberal é constituído pelos seguintes elementos:

Individualismo, teoria dos direitos naturais, tema da origem contratual da sociedade civil, ficção do estado de natureza, recusa da função da existência política na realização da humanidade do homem, indiferença pela virtude coletiva, privatização e reorientação da definição da excelência humana no sentido da polidez nas relações privadas e honestidade nas trocas (...). Em uma tal filosofia, a existência política do homem está subordinada à sua existência social e lhe serve de meio, ao passo que a liberdade se define menos pela participação igual dos cidadãos à instauração e à preservação de

³⁰⁹ POCOCK, John. **The Machiavellian Moment:** Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: University Press, 1975.

uma ordem justa que pela proteção que uma lei estável e consentida oferece aos direitos individuais vinculados à pessoa humana.³¹⁰

Em contrapartida, de acordo com o mesmo autor, o discurso republicano (o humanismo cívico) seria constituído pelos seguintes elementos:

As palavras de ordem dessa ‘outra linguagem’ da política moderna são pois: república, autonomia, espírito cívico, recusa do luxo, e dos exércitos mercenários, repúdio da especialização das funções e da representação, elogio da participação ativa de todos os cidadãos na defesa e no exercício do poder, graças à renovação frequente das assembleias eletivas, à rotação das funções, à recusa dos exércitos permanentes, e às precauções multiplicadas para evitar que os governantes cedessem à corrupção.³¹¹

Sem aqui entrar na discussão acerca da validade da tese de Pocock, no caso específico de Paine, nota-se que, não obstante o republicanismo e a defesa da liberdade positiva estar presente em sua obra, a linguagem predominante, conforme previamente analisado, é lockeana, fato ressaltado nos seus textos escritos durante a Revolução Francesa. Nesse sentido, Isaac Karamnik, que, como já se viu, aponta para um resgate de Locke em fins do século XVIII, foi categórico: “a linguagem de Paine e outros radicais, não obstante todo o seu ataque à corrupção, deviam mais a Locke do que ao vocabulário do humanismo cívico”.³¹² Se o próprio Pocock, em outro texto, admitiu que “é difícil encaixar Paine em alguma categoria”³¹³, pode-se concluir aqui, com Merquior, que o liberalismo paineano foi, evidentemente, sensível ao discurso republicano, sem, entretanto, torná-lo dominante:

Em termos políticos, havia bastante lugar no liberalismo clássico para elementos da ideologia cívica, como também para princípios liberais-progressistas de origem iluminista, para não falar em crenças em direitos naturais que partiam de Locke e Paine.³¹⁴

3. B. PAINE E O JACOBINISMO REVOLUCIONÁRIO

³¹⁰ SPITZ, Jean-Fabien. Introdução para a edição francesa de **O Momento Maquiaveliano**. Paris: P.U.F., 1997, pp. 7-8.

³¹¹ SPITZ, Jean-Fabien. Introdução para a edição francesa de **O Momento Maquiaveliano**, cit., p. 19.

³¹² KRAMNICK, Isaac. **Republican Revisionism Revisited**. In: *The American Historical Review*, Vol. 87, No. 3. Oxford: Oxford University Press, Jun. 1982, pp. 629-664. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1864159>>. Acesso em: 30 de setembro de 2017.

³¹³ POCOCK, J. G. A. **Virtue, Commerce and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

³¹⁴ MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**, cit., p. 104.

Em seus textos políticos pós-Terror, dos quais a *Dissertação* é o mais importante, Paine mostra-se um figadal inimigo de Robespierre e dos jacobinos, associados a uma perpetuação do despotismo à maneira antiga.

Viu-se no capítulo anterior que, no plano teórico-discursivo, são várias as convergências entre Paine, Robespierre e boa parte dos jacobinos: ambos rejeitam frontalmente o ateísmo e abraçam o deísmo iluminista, embora Robespierre adote a noção de um Culto ao Ser Supremo pela via estatal, o que não entra no rol das ideias de Paine. No próximo capítulo, ver-se-á que eles, da mesma forma, convergem na crítica à Lei Agrária, por um lado, e na defesa do Imposto Progressivo, por outro. As divergências mais gritantes entre Paine e os jacobinos se dá, sem dúvida, no campo político. Mas isso não significa que não existam importantes pontos de contato. Onde residiriam, então, essas aproximações e divergências?

Para compreender com clareza essa questão, é preciso melhor contextualizar o papel político dos jacobinos. Cumpre observar, em primeiro lugar, quem são os jacobinos e o que é o jacobinismo³¹⁵: tem-se, por um lado, um fenômeno histórico singular compreendido num período curtíssimo, de seis anos (ou dez, se acrescido o neojacobinismo do Diretório), que se iniciou em outubro de 1789, num convento dominicano (o convento dos jacobinos), e foi encerrado em julho de 1794, quando sua sede foi transformada em mercado público; tem-se, por outro lado, sua expressão ideológica ulterior, o jacobinismo, que se expressa de maneiras diferentes no termidor, em 1848, na comuna de Paris ou na União Soviética. Embora os debates entre jacobinos e jacobinismo não possam ser desvinculados, este trabalho concentra-se naquilo que Paine viu e dialogou, isto é, o clube dos jacobinos e seu papel na Convenção.

Se a Revolução Francesa, como disse Alfred Cobban, “é o centro estratégico da história moderna”³¹⁶, esse período da ditadura jacobina na França – período em que *The Age of Reason* foi escrito – seria, nas palavras de François Furet, seu “mistério central”.³¹⁷ E os debates historiográficos sobre tal período não são menos calorosos e intensos do que os discursos dos próprios revolucionários. François Furet, em formulação brilhante, lembra-nos de que a historiografia revolucionária herdou a mesma vivacidade da Revolução Francesa: “seu desenvolvimento é comparável ao desenvolvimento da própria Revolução: atravessada

³¹⁵ VOVELLE, Michel. **Jacobinos e Jacobinismo**. São Paulo: Edusc, 2000.

³¹⁶ COBBAN, Alfred. **A Interpretação Social da Revolução Francesa**. São Paulo: Jorge Zahar, 1989, p. 16.

³¹⁷ FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 214.

de contradições e de batalhas espetaculares, como se o caráter teatral do evento tivesse sido legado a seus historiadores”.³¹⁸

O futuro Clube dos Jacobinos (chamado, então, de Sociedade dos Amigos da Constituição) foi fundado no interior da mobilização política suscitada pela reunião dos Estados Gerais, em outubro de 1789, na rua Saint-Honoré. Assim, cabe salientar que o partido jacobino não teve um programa pronto e acabado, como por vezes se supõe, mas uma ideologia modificadora e modificada nas circunstâncias revolucionárias; apoiado em Michelet, Josemar Machado de Oliveira³¹⁹ fala em três fases:

- A) **Origens:** há um primeiro momento do partido jacobino, originário do Grupo Bretão, preconizado por Barnave, Duport, Lameth, Condorcet, Cazotte e Le Camus e presente nos primeiros momentos dos Estados Gerais. Nesse momento, o programa do partido é a própria revolução, ou seja, a implantação de uma monarquia constitucional. O objetivo do grupo, detalhado num documento elaborado por Barnave em 8 de fevereiro de 1790, era discutir previamente as questões da assembleia, defender a Constituição e corresponder-se com outras sociedades do mesmo tipo.³²⁰ Nesse momento, a maioria dos membros do clube, com exceção de Brissot, Pétion e Robespierre, defendia o voto censitário (para participar do grupo, aliás, era necessária uma doação financeira). Ninguém, nem mesmo Robespierre – “o único indivíduo projetado pela Revolução (com exceção de Napoleão) sobre o qual se desenvolveu um culto”³²¹ – defendia a República.³²² Para Sieyès, por exemplo, a República é “sinônimo de democracia direta à antiga”³²³; assim com a maioria dos filósofos, ele pensava que a república só era possível em pequenos territórios e só enraizou-se nos Estados Unidos devido ao federalismo (que neutraliza a questão territorial) e a ausência de uma tradição monárquica nas Américas;
- B) **Período Misto:** há um segundo período do partido jacobino, ideologicamente misto, que se originou em julho de 1791, quando a fuga do rei – e todo o debate

³¹⁸ FURET, F. **La gauche et la révolution au milieu du XIX siècle**: Edgar Quinet et la question du Jacobinisme 1865-1870. Paris: Hachette, 1986, p. 7.

³¹⁹ OLIVEIRA, Josemar Machado de. **Os Jacobinismos (1789-1794)**. In: Dimensões, n.19, 2007. Vitória-ES: NPIH/Ufes, pp. 189-205.

³²⁰ VOVELLE, Michel. **Jacobinos e Jacobinismo**, cit., p. 38.

³²¹ HOBBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**: Europa 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, 2009, p. 86.

³²² Sobre isso, ver o verbete República, de Pierre Nora, no Dicionário Crítico da Revolução Francesa, cit.

³²³ NORA, Pierre. República. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 828.

sobre a possível república e a ficção de seu rapto – ocasiona o surgimento dos *feuillants*. Brissot e Robespierre, num cansativo debate sobre a declaração de guerra contra a Europa, durante o inverno de 1791-1792, disputam o encabeçamento ideológico do Clube: “ninguém ama os missionários armados”³²⁴, disse Robespierre a respeito da impossibilidade de difundir os ideais revolucionários pela guerra. Desse grupo, prevaleceu Robespierre, (e foi proveitoso para ele o afastamento de Brissot, Isnard, Guadet, Vergniaud e outros futuros girondinos) que fez oposição à guerra e defendeu, a partir de então, a queda da monarquia e a República. É em 22 de setembro de 1792 que o grupo passa a chamar-se Sociedade dos Jacobinos Amigos da Liberdade e da Igualdade, nascendo, assim, o jacobinismo propriamente dito;

- C) **Jacobinismo no poder:** finalmente, há o jacobinismo no poder, que se consolidou no ano II da Revolução Francesa, liderado por Robespierre, e que se materializará na guerra total, nas concessões às classes populares (notadamente a *sans-culotterie* parisiense), no Terror, na proposta de distribuição de terras dos nobres emigrados e na defesa do imposto progressivo. Vovelle retira de Michelet a questão fundamental: houve, aqui, a passagem de “um clube de deputados (ao menos em maioria significativa) para um clube de militantes”.³²⁵

Se o jacobinismo foi um fenômeno de curta duração, o jacobinismo no poder (que durou entre 2 junho de 1793 e 27 de julho de 1794, o ano II do calendário revolucionário) foi ainda mais restrito. Entretanto, usualmente, por sua face jacobina do governo revolucionário é vista como a única, o que se deve tanto a radicalidade do período, quanto a sua importância posterior e à própria crítica feita durante o Diretório. Quando os bolcheviques, na conjuntura da Revolução Russa, autodenominaram-se “jacobinos”, ou quando Furet e outros vinculam jacobinismo e totalitarismo, é principalmente, a esse período que fazem referência.

Assim como não existe um partido jacobino monolítico, não existe uma “ideologia de Robespierre”, como bem esclarecido por Patrice Gueniffey:

De 1789 até a sua eleição para a Convenção, em setembro de 1792, o que dominava era a defesa dos princípios da democracia direta (...) a partir do fim de 1792, a uma mudança de tempo correspondeu-se a uma mudança de linguagem: o discípulo desviou-se do ensino do mestre e passaria a defender

³²⁴ ZIZEK, Slavoj. **Robespierre: Virtude e Terror**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007, p. 81.

³²⁵ VOVELLE, Michel. **Jacobinos e Jacobinismo**, cit., p. 49.

a representação. Favorável ainda em 27 de agosto de 1792 ao direito que assistiria às assembleias primárias de rever as opções feitas pela assembleia do segundo grau, Robespierre, eleito em 5 de setembro, mudou de opinião no dia 9! (...) de Varennes até o dia 10 de agosto, defendeu a Constituição que ele, mais que qualquer outro, contribuía para o fracasso, e mostrou-se adversário decidido dos republicanos, adotando a opinião contrária logo que a insurreição foi vitoriosa.³²⁶

A passagem acima, além de lembrar-nos que Paine defendeu a democracia republicana antes dos jacobinos, condena ao fracasso qualquer tentativa de buscar princípios únicos do pensamento de Robespierre na Revolução.

Entretanto, não é ao jacobinismo em sua totalidade que Paine se opõe; é, mais precisamente, ao jacobinismo no poder, cujas ideias e práticas fundamentais são representadas por Robespierre e estão contidas no ano II da Revolução Francesa.

Visto isso, a partir das práticas e dos discursos de Robespierre na Convenção, serão analisados alguns aspectos fundamentais do jacobinismo nesse período.

No campo econômico-social, como se verá mais detalhadamente no próximo capítulo, Robespierre consagra a propriedade não como um direito natural, mas como uma instituição social, ou seja, como um direito a ser definido e regulamentado pela lei: se a primeira lei natural é a vida, “a propriedade só foi instituída ou garantida para cimentá-la; é para viver, em primeiro lugar, que se tem propriedades”.³²⁷ Tal posição se concretiza no discurso na Convenção efetivado em 2 de dezembro de 1792³²⁸, sobre a subsistência, e em outro feito em 24 de abril de 1793³²⁹, sobre a nova Declaração de Direitos. Como Rousseau, ele submetia o direito de propriedade à ética ao conceber que seus limites não seriam indefinidos, mas estariam nos prejuízos ao próximo. Isso não significa que ele defendia a lei agrária ou a coletivização de bens, mas, pelo contrário, vislumbrava uma espécie de função social do trabalho: “a extrema desproporção das fortunas é a fonte de muitos males e muitos crimes; mas nem por isso deixamos de estar convencidos de que a igualdade dos bens é uma quimera”.³³⁰

Com essas bases, ponto importante, ele dá ao legislador a possibilidade de intervir em todos os casos em que a propriedade entra em conflito com o direito à existência: “tudo que é indispensável para conservar a vida é uma propriedade comum à sociedade inteira. Só o

³²⁶ GUENIFFEY, Patrice. Robespierre. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. cit., p. 320.

³²⁷ ZIZEK, Slavoj. **Robespierre: Virtude e Terror**, cit., p. 48.

³²⁸ ROBESPIERRE, Maximilien. **Discursos e Relatórios na Convenção**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999, pp. 45-54.

³²⁹ Ibid., pp. 87-94.

³³⁰ Ibid., p. 87.

excedente pode ser uma propriedade individual, e pode ser abandonado à indústria dos comerciantes”.³³¹ Robespierre, assim, se afasta dos liberistas ao defender que, se os produtos que não dizem respeito “às necessidades da vida podem ser abandonados às mais limitadas especulações dos comerciantes”, isso não pode acontecer com o que diz respeito aos gêneros de primeira necessidade: “nenhum homem tem o direito de acumular montes de trigo ao lado de seu semelhante que morre de fome”.³³² Ao conceber as coisas dessa forma, ele via na propriedade um direito não meramente individual, mas social na medida em que o gozo do direito individual é condicionado a certos deveres perante a sociedade. Paine, que como se verá no próximo capítulo, também vê a propriedade individual como tendo uma função social e faz algumas propostas para diminuição da desigualdade.

Ainda no campo social, Robespierre, como Paine, tem como uma de suas constantes a oposição à escravidão nas colônias. Em 12 de maio de 1791, quando o deputado Moreau de Saint-Méry propôs a constitucionalização da escravidão, Robespierre respondeu que a palavra “escravo” desonra e derruba tudo que a Convenção defende. “Que pereçam vossas colônias, se a conservais a esse preço”.³³³ Tal noção se materializa na conhecida abolição da escravidão das colônias durante o jacobinismo no poder.

No campo religioso, como se viu no capítulo anterior, Robespierre, como Paine, era um deísta, partidário da religião natural e do Deus coerente com a razão, e se opunha ao ateísmo, igualado ao fanatismo e visto como uma crença aristocrática e irracional. Entretanto, enquanto Paine vislumbrava um deísmo que conquistaria as consciências por meio da razão, Robespierre transformou o Culto ao Ser Supremo num dever cívico e, assim, “parece fazer uma distinção entre aquilo em que cada um pode acreditar como particular e aquilo em que deve acreditar como cidadão (...). Já em junho de 1793, quando a Convenção debatia a Declaração dos Direitos, Robespierre se opusera, mas em vão, à aprovação de um artigo que garantia a liberdade de cultos”.³³⁴ Essa ambição robspierrista separa-o do deísmo liberal de Paine.

Num primeiro momento, os argumentos de Robespierre contra o voto censitário são semelhantes aos de Paine. Num discurso impresso e distribuído em abril de 1791 (durante a monarquia constitucional, portanto), ele afirma que considerando, primeiramente, a lei como “a expressão da vontade geral”, e, em segundo lugar, soberana a nação cujos indivíduos

³³¹ Ibid., p. 48.

³³² ROBESPIERRE, Maximilien. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., p. 47.

³³³ ZIZEK, Slavoj. **Robespierre: Virtude e Terror**, cit., p. 69.

³³⁴ GUENIFFEY, Patrice, Robespierre, In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 324.

participam do processo decisório, o voto censitário seria uma nova forma de aristocracia: “e que aristocracia! A mais insuportável de todas, a dos ricos”.³³⁵ No poder, ele mantém o discurso pelo voto universal: “todos os cidadãos são admissíveis a todas as funções públicas, sem qualquer outra distinção que não seja a das virtudes e talentos, sem qualquer outro título que não seja a confiança do povo”.³³⁶

Entretanto, embora a Constituição jacobina tenha promulgado o voto universal, ela não o colocou em prática. Assim, em seu discurso de 5 de fevereiro de 1794, após defender a democracia representativa (“democracia é um estado em que o povo soberano, guiado por leis que são sua obra, faz ele mesmo tudo o que pode fazer, e através de delegados faz tudo aquilo que não pode fazer”)³³⁷, afirma também que, para se chegar à democracia, é preciso “terminar a guerra da liberdade contra a tirania”³³⁸, o que significa, na prática, a manutenção da ditadura e do Terror. O governo francês tornou-se radicalmente provisório. Ele afirma que, para entender tais medidas, basta “consultar as circunstâncias”.³³⁹ O terror, nesse sentido, seria, para Robespierre, uma consequência da democracia, a única maneira de garanti-la: “a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente”.³⁴⁰

Tanto para Paine, quanto para a historiografia crítica de Robespierre, o Terror seria menos uma consequência do que uma negação da democracia republicana; Pierre Nora afirma que, no período jacobino, caem por terra três grandes princípios da república moderna: “a separação dos poderes, e notadamente do Legislativo e do Judiciário; o respeito pela lei, fundamentada na aplicação de uma constituição; e a integridade da soberania nacional, por intermédio de sua representação eleita”.³⁴¹

Do início ao fim da Convenção, nos discursos de Robespierre, o complô e a atmosfera de medo é um tema fundamental: “não calunieis a desconfiança”, dizia ele, “seja o que for que digais a respeito, ela é a guardiã dos direitos do povo, ocupa no sentimento profundo do povo o lugar que o ciúme ocupa no amor”.³⁴² O dissenso, assim, equivale à atividade de facção. Assim, ele afirma em 28 de outubro de 1792: “foi a calúnia que fundou esses clubes antipopulares, destinados a garantir o império da facção”³⁴³; “aquele que procura aviltar,

³³⁵ ZIZEK, Slavoj, op. cit., p. 53.

³³⁶ ROBESPIERRE, Maximilien. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., p. 93.

³³⁷ Ibid., p. 144.

³³⁸ Ibid., p. 144.

³³⁹ Ibid., p. 146.

³⁴⁰ Ibid., p. 149.

³⁴¹ NORA, Pierre. República. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 831.

³⁴² GUENIFFEY, Patrice. Robespierre. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 316.

³⁴³ ROBESPIERRE, Maximilien, op. cit., p. 29.

dividir, paralisar a Convenção é um inimigo da pátria, quer ocupe um assento neste recinto, quer seja estrangeiro”³⁴⁴ “tudo o que a Revolução Francesa produziu de sábio e de sublime é obra do povo; tudo o que tem um caráter diferente pertence a nossos inimigos. Todos os homens razoáveis e magnânimos são do partido da República; todos os seres pérfidos e corruptos pertencem à facção de vossos tiranos”.³⁴⁵

Robespierre, então, convidara o povo “contra os deputados corrompidos”³⁴⁶ e acusa de traidores os que se diziam moderados: “*voulez-vous une Révolution sans révolution?*”. São esses que Robespierre, em tom pejorativo, dirá que são moderantistas, em vez de moderados, pois não entendem a gravidade das circunstâncias e opõem-se às medidas enérgicas: “desejam uma revolução destituída do excesso em que a democracia e o terror coincidam, uma revolução que respeite as regras sociais, subordinadas a normas preexistentes”.³⁴⁷

Esse jogo, para Furet, é mais retórico que real: “mais que uma ação, a Revolução é uma linguagem. É em relação a essa linguagem, lugar do consenso, que a máquina seleciona os homens: a ideologia fala por meio dos chefes jacobinos, mais do que estes falam por meio dela”.³⁴⁸ Furet, nesse sentido, descreve Robespierre como “alguém sempre ausente nas grandes jornadas, mas sempre o primeiro a atribuir-lhe um sentido, esse alquimista da opinião revolucionária transforma os impasses lógicos da democracia em segredos da dominação”.³⁴⁹ O jacobinismo, para ele, seria exemplo de um divórcio entre o real e a política.

Nessa linha, a lei dos suspeitos tornava todos os homens criminosos em potencial; o decreto de frimário do ano II tornava o Clube jacobino o único que poderia ter “iniciativa da opinião pública”³⁵⁰ – e vários historiadores, nesse sentido, enfatizam o poder de iniciativa, estratégia e controle do clube sobre os deputados e sociedades. Então, os estrangeiros foram expulsos da convenção, ao que se sucedeu a eliminação dos Hebertistas, Indulgentes e outras dissidências: “no fim do germinal, podia-se ter a sensação de uma depuração terminada e de uma hegemonia sem divisão”.³⁵¹ Um traço que se tornou um dos mais característicos do jacobinismo foi a reivindicação de unidade contra o federalismo. Num discurso em fevereiro de 1794 (pouco mais de um mês depois da prisão de Paine, o que nos faz pensar que, provavelmente, estava a ele se referindo), disse Robespierre: “o estrangeiro hipócrita, que há cinco anos proclama Paris a capital do globo, não fazia outra coisa senão traduzir, num jargão,

³⁴⁴ Ibid., p. 113.

³⁴⁵ ROBESPIERRE, Maximilien. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., p. 125.

³⁴⁶ VOVELLE, Michel. **Jacobinos e Jacobinismo**, cit., p. 53.

³⁴⁷ ZIZEK, Slavoj. **Robespierre: Virtude e Terror**, cit., p. 12.

³⁴⁸ FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**, cit., p. 187.

³⁴⁹ Ibid., p. 72.

³⁵⁰ VOVELLE, Michel, op. cit., p. 56.

³⁵¹ Ibid., p. 57.

os anátemas dos vis federalistas que destinavam Paris à destruição”.³⁵² Centralização e terror estavam na ordem do dia – Robespierre estava absolutamente afastado do liberalismo clássico, tal como caracterizado anteriormente.

Embora, como dito no capítulo anterior, Robespierre se posicione filosoficamente contra a pena de morte, seu discurso enfatizou a existência de um “governo revolucionário” que, em “necessidades” excepcionais, exigiria medidas extremadas, ao contrário do que imaginam àqueles que ele chama de moderantistas. O famoso discurso de 25 de dezembro de 1793, sobre os princípios do governo revolucionário, foi o que melhor expressou essa posição:

A Revolução é a guerra da liberdade contra seus inimigos (...). Sob o regime constitucional, quase basta proteger os indivíduos contra o abuso do poder público: sob o regime revolucionário, o próprio poder público é obrigado a defender-se contra todas as facções que o atacam. O governo deve aos bons cidadãos toda a proteção nacional; aos inimigos do povo não deve outra coisa senão a morte.³⁵³

Não são poucos os intérpretes da Revolução Francesa que, discordando de Robespierre, enxergarão no jacobinismo no poder uma espécie de novo absolutismo. No campo anarquista, Proudhon, nas *Confissões de um revolucionário*, 1868, dizia que os jacobinos fizeram renascer o absolutismo, ao passo que Daniel Guérin, que escreveu, não por acaso, numa época de crítica do stalinismo, acentuou a divergência entre o governo e as massas *sans-culottes*, de maneira que os números desmentem qualquer “teoria das circunstâncias” como foi evocada por Robespierre e seus seguidores.³⁵⁴

No campo liberal, Michelet dizia que os jacobinos “não são a Revolução, mas o olho da Revolução, o olho para vigiar, a voz para acusar, o braço para bater”. Para ele, o jacobinismo era uma “nova Igreja”³⁵⁵, uma máquina de moer indivíduos.

Furet e Mona Ozouf herdaram de Tocqueville a temática da Revolução como herdeira do centralismo oriundo do Antigo regime: “a soberania absoluta do rei configurou, por antecipação, a democracia”.³⁵⁶ Nesse sentido, eles destacam o jacobinismo em sua faceta de diabolização dos inimigos, centralismo político, e, numa formulação bastante burkeana, no “triunfo do princípio sobre o fato”.³⁵⁷ Furet acredita que governo jacobino, diante do vazio de

³⁵² ROBESPIERRE, Maximilien, op. cit., p. 135.

³⁵³ ROBESPIERRE, Maximilien. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit., p. 130.

³⁵⁴ GÉRARD, Alice. **A Revolução Francesa: Mitos e interpretações**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

³⁵⁵ VOVELLE, Michel. **Jacobinos e Jacobinismo**, cit., p. 178.

³⁵⁶ FURET, François. O Terror. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 158.

³⁵⁷ VOVELLE, Michel, op. cit., p. 219.

poder que a Revolução instaura, objetivava monopolizar a representação da vontade popular e, para isso, utiliza de façanhas como a ideia de uma conspiração (interna e externa): “não há circunstâncias revolucionárias, mas sim uma Revolução, que se alimenta das circunstância”.³⁵⁸

No campo socialista, Karl Marx chamou o jacobinismo de “maneira plebeia de finalizar a revolução burguesa”³⁵⁹ – uma radicalização violenta de um processo revolucionário que, apesar de atingir níveis extremos, não chega a contestar efetivamente a propriedade privada e a sociedade de classes. Louis Blanc, por sua vez, enfatiza a teoria das circunstâncias ao lembrar como a França, “pagando com seu sangue derramado aos borbotões, realizou a tarefa do gênero humano”.³⁶⁰

Após Jean Jaurés, com sua *História Socialista da Revolução Francesa*, posicionar a Revolução Francesa como antessala de uma futura revolução proletária (“a Revolução Francesa fez um dramático retorno como modelo, ou como ponto de referência, na Rússia”)³⁶¹, Mathiez escreveu o panfleto *Bolchevismo e jacobinismo*, no qual enxergava no jacobinismo e prefiguração de uma democracia social: “os revolucionários russos deliberada e conscientemente copiavam seus modelos franceses”.³⁶²

Hobsbawm, em comunhão com a tradição jacobina de Lefebvre e Soboul, sintetiza a posição que ecoa a “tese das circunstâncias” com a fórmula “ou o terror ou a destruição da revolução”:

Em junho de 1793, 60 dos 83 departamentos franceses estavam em revolta contra Paris; os exércitos dos príncipes alemães atacavam pelo sul e pelo oeste; o país achava-se desamparado e falido. Quatorze meses mais tarde, toda a França estava sob firme controle do governo revolucionário, ocupavam a Bélgica e estavam perto de começar um período de 20 anos de quase ininterrupto e fácil triunfo militar. Ainda assim, por volta de março de 1794, um exército três vezes maior que o anterior era mantido pela metade do custo de março de 1793 (...) ou o Terror, com todos os seus defeitos do ponto de vista da classe média, ou a destruição da Revolução, a desintegração do Estado Nacional”.³⁶³

³⁵⁸ FURET, François. O Terror. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 78.

³⁵⁹ VOVELLE, Michel. **Jacobinos e Jacobinismo**, cit., pp. 26-27.

³⁶⁰ GÉRARD, Alice. **A Revolução Francesa: Mitos e interpretações**, cit., p. 52.

³⁶¹ HOBBSAWM, Eric. **Ecos da Marselhesa**, cit., p. 62.

³⁶² Ibid., p. 66.

³⁶³ HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções: Europa 1789-1848**, cit., pp. 86-90.

Grosso modo, para uns o jacobinismo aponta para um passado (o Antigo Regime) que ainda teria desdobramentos de centralização no futuro (o fascismo e as contradições democráticas); para outros, o jacobinismo prefigura uma futura democracia social.

De qual lado estaria Thomas Paine? Sem dúvida, quando Paine, no final de sua *Dissertação*, critica a “avidez de punir”, ele tem em mente o código moral jacobino, que supõe a exclusão e até a diabolização do adversário. Assim, para Paine, como se viu, o jacobinismo representa uma espécie de despotismo.

No campo político, apesar de Paine, do ponto de vista de Robespierre, ser um “moderantista”, o que ocorre é a intransigência do inglês quanto a princípios e valores como a liberdade religiosa, separação de poderes e a oposição à pena de morte.

De maneira alguma, entretanto, Paine compactuaria com a noção de que a democracia ou a soberania popular seriam uma prefiguração do fascismo, muito menos que o Terror seria uma conclusão lógica da Revolução. O jacobinismo, na obra de Paine, aparece mais como uma negação ou desvirtuamento da Revolução do que sua consequência natural (como parece ser uma das teses de Furet na maturidade, já que ele expressamente diz e reforça em vários textos que “o Terror já existia no verão de 1789”).³⁶⁴ Em Paine, as preocupações em limitar as possibilidades de interferência estatal e ampliar a democracia não aparecem como tarefas antagônicas, mas complementares. Aliás, os girondinos, ao retirarem o direito de voto da população, praticam também um tipo de autoritarismo injustificável.

Assim, conclui-se com o que parece ser a importância fundamental da interpretação política de Paine sobre a Revolução Francesa: Paine, ao contrário dos jacobinos, mantém-se liberal, apesar de democrata, e, ao contrário dos termidorianos, mantém-se democrata apesar de liberal. O liberalismo de Paine, que não era escravista na Revolução Norte-americana (diferentemente de seus pares Jefferson ou Washington), não era termidoriano na Revolução Francesa.

³⁶⁴ FURET, François, O Terror. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**, cit., p. 146.

CAPÍTULO III

O PENSAMENTO SOCIAL DE PAINE

A JUSTIÇA AGRÁRIA

*As I went out one morning to breathe the air around Tom Paine's
I spied the fairest damsel that ever did walk in chains
I offer'd her my hand she took me by the arm
I knew tht very instant she meant to do me harm
"Depart from me this moment" i told her with my voice
Said she, "But I don't wish to" said I, "But you have no choice"
"I beg you, sir," she pleaded from the corners of her mouth
"I will secretly accept you dnd together we'll fly south"
Just then Tom Paine, himself came running from across the field
Shouting at this lovely girl dnd commanding her to yield
And as she was letting go her grip up Tom Paine did run,
"I'm sorry, sir," he said to me "I'm sorry for what she's done"¹
Bob Dylan²*

Se *The Age of Reason* é a obra de Paine que mais despertou reações adversas e provocou interpretações equivocadas, *Agrarian Justice*³, seu “último panfleto de grande circulação”⁴, no é, dentre seus trabalhos de grande repercussão, um dos “mais negligenciados pelos estudiosos”, embora não o seja por ativistas e reformadores sociais.⁵

O intento do texto é claro: Paine propõe um imposto sobre a herança, a partir do qual seria criado um fundo de rendas a ser distribuído para todas as pessoas (ricas ou pobres) a partir dos 21 anos. Essa renda, distribuída pelo Estado, garantiria justiça social, igualdade de oportunidades, autonomia e cidadania. O escrito carrega consigo não apenas traços de originalidade e diálogos importantes com a época em que foi escrito e publicado, mas também

¹ Enquanto eu saía uma manhã/ Para respirar o ar em torno de Tom Paine's/ Avistei a mais bela donzela/ Que sempre caminhava acorrentada/ Ofereci minha mão/ Ela me pegou pelo braço/ Eu sabia que em muito breve/ Ela planejava me causar mal/ "Me largue neste instante"/ Lhe disse com minha voz/ Disse ela, "Mas eu não quero,"/ Disse eu, "Mas você não tem escolha."/"Eu imploro, senhor," ela suplicou/ Dos cantos de sua boca,/ "Eu vou secretamente aceitar você/ E junto nós voaremos para o sul./Só então, Tom Paine, ele mesmo,/ Veio correndo através do campo,/ Gritando para essa menina encantadora/ E mandando ela me soltar./Enquanto ela apertava cada vez com menos força meu braço,/ Tom Paine chegou perto,/ "Perdão, senhor," ele me disse/ "Sinto muito pelo que ela causou".

² Canção escrita por Bob Dylan, lançada em 1967, em plena guerra do Vietnã, em seu álbum *John Wesley Harding*. Dylan recebeu o *Tom Paine Award*, em 1963, do National Emergency Civil Liberties Committee, mas foi vaiado na premiação por proclamar certa simpatia aos sentimentos Lee Harvey Oswald, suposto assassino de John F. Kennedy. Disponível em: <<http://www.bobdylan.com/>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

³ Citações de *Agrarian Justice* retiradas de FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**. Nova Iorque: The Citadel Press, 1945, pp. 605-625. As citações de *Rights of Man* serão retiradas da mesma obra, pp. 246- 463.

⁴ FONER, Eric. **Tom Paine and Revolutionary America**, New York: Oxford University Press, 1976, p. 605.

⁵ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**. Boston: Unwin Hyman, 1989, p. 196.

possui grande influência nas políticas sociais da atualidade. Com isso, a democracia de Paine, que já se mostrou avessa às tiranias religiosas (*The Age of Reason*) e ao voto censitário (*Dissertation on First Principles of Government*), revela também sua face social – a república só será plenamente democrática se forem conjugadas liberdade religiosa, liberdade política e justiça social. Não por acaso, todos aqueles que buscam “ler Paine pela esquerda”⁶ costumam remeter ao *Agrarian Justice*. Sean Monahan sintetizou: “crucialmente, o que fundamenta a desigualdade entre os homens em *Agrarian Justice* não é mais o sistema aristocrático de privilégios, mas a própria instituição da propriedade privada”.⁷

Salvo engano, apenas quatro historiadores dedicaram a *Agrarian Justice* uma análise mais detalhada: Gregory Claeys, em *Thomas Paine Social and Political Thought*; Mark Philp, em *Paine*; Bernard Vincent, que escreveu um artigo intitulado *Thomas Paine and the Birth of the Welfare State*; e Robert Lamb, que defendeu a originalidade do conceito de propriedade exposto em *Agrarian Justice* em seu trabalho *Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights*.

Nesse sentido, faz-se mais do que necessária uma análise pormenorizada da obra. Para tanto, este capítulo terá uma estrutura tripartite: em primeiro lugar (dentro do título “Publicação, Contexto e Debates Posteriores”), serão vistos alguns dados acerca da escrita, publicação e repercussão de *Agrarian Justice*; em segundo lugar (dentro do título “Justiça Agrária”), serão analisadas as ideias da obra de Paine a partir da estrutura apresentada pelo texto na época de sua publicação; em terceiro lugar (dentro do título “O Texto e seus Diálogos”), a obra será vista dentro dos debates político-filosóficos que a envolvem, posta ao lado de outras obras importantes do liberalismo e da Revolução Francesa.

1. PUBLICAÇÃO, CONTEXTO E DEBATES POSTERIORES⁸

O panfleto *Agrarian justice opposed to agrarian law: and to agrarian monopoly; being a plan for meliorating the condition of man, by creating in every nation a national fund* (em versão francesa: *Thomas Paine à la Législature et au Directoire. Ou la Justice*

⁶ MONAHAN, Sean. **Reading Paine From The Left**. Jacobin, Brown University, 2015. Disponível em: <<https://www.jacobinmag.com/2015/03/thomas-paine-american-revolution-common-sense/>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

⁷ Ibid.

⁸ As datas referentes à publicação das obras de Paine foram retiradas fundamentalmente de VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: o Revolucionário da Liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1989, pp. 254-287.

Agraire opposée à la Loi Agraire, et aux privilèges agraires) foi escrito no inverno de 1795-1796, enquanto Paine residia na casa do ministro James Monroe, após sair da prisão de Luxemburgo. Radicalizando e aprimorando seus argumentos em relação à parte II de *Rights Of Man*, Paine propõe um imposto a ser aplicado no momento da transmissão da herança, a partir da qual se formaria um fundo a ser redistribuído para a diminuição da pobreza.

O texto, portanto, é escrito pouco depois da queda do governo jacobino (em 27 de julho de 1794, o 9 Termidor), durante o processo de formação do governo do Diretório, e logo após a publicação das *Dissertation on First Principles on Government*, vista no capítulo anterior – a propósito, *Agrarian Justice* pode ser vista como um complemento à Dissertação, afinal, se a proposta renda universal fosse aplicada na França, todos teriam o direito ao voto, mesmo com a manutenção do critério censitário

É preciso ter em vista ainda que – como também se viu no capítulo anterior – enquanto Paine escrevia *Agrarian Justice*, era discutida a Constituição Francesa do ano III, aprovada por referendo em setembro de 1795. Paine, que se via como "um dos idealizadores indiretos da nova Constituição"⁹, por um lado, a elogia como "o mais organizado sistema que a mente humana jamais produziu"¹⁰, e, por outro, a crítica em diversos pontos, especialmente, no tocante à questão do voto censitário.

Entretanto, assim como o Diretório se opunha ao voto universal defendido em *Dissertation on First Principles on Government*, ele também era hostil à ideia de um imposto progressivo, como defendida em *Agrarian Justice* – como o voto universal seria promotor da ditadura da maioria, o imposto progressivo seria o princípio de uma lei agrária. Nesse sentido, Dauchy declarava ao Conselho dos Quinhentos, em 10 frimário, ano IV (1º de dezembro de 1795): “os Estados não prosperam senão ligando o mais possível os cidadãos à propriedade. O imposto progressivo é uma lei de exceção contra os cidadãos abastados (...). O imposto progressivo é, para dizer numa palavra, o verdadeiro germe de uma lei agrária, que é preciso sufocar no nascedouro”.¹¹

Embora tenha sido escrito no inverno de 1795-1796, o panfleto *Agrarian Justice* só viu a luz no inverno de 1797, momento em que Paine já não era deputado. Ele foi publicado primeiramente em Paris, pela cidadã Ragouleau, e, em seguida, em Londres, por Thomas Williams, o qual, pouco tempo depois, seria mandado para a cadeia pelo Tribunal Superior de

⁹ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine:** o Revolucionário da Liberdade, cit., p. 144.

¹⁰ *Agrarian Justice*, p. 607.

¹¹ SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa.** São Paulo: Difel, 2003, p. 93.

Justiça. Nos Estados Unidos, em 1797, apareceram edições do panfleto em Albany e na Filadélfia, publicadas pelo radical exilado Richard Lee.

De acordo com Paine, entre a escrita e a publicação, não houve "acréscimo ou alteração".¹² No momento da publicação, Paine habitava uma residência cedida a ele pelo amigo Nicolas de Bonneville, fundador do famoso *Cercle Social*, do qual haviam saído muitas ideias e publicações antes do início do Terror jacobino.

Tanto a escrita quanto a publicação do texto, assim, se inserem num tempo em que a questão da propriedade da terra estava no centro dos debates na França. A nomenclatura francesa do livro é deveras importante, pois enfatiza, por um lado, a oposição de Paine tanto à Lei Agrária^{13,14}, isto é, à redistribuição geral das propriedades, e, por outro lado, a oposição de Paine aos privilégios fundiários, seja em sua forma aristocrática, seja em sua forma socialmente excludente (sem compensação aos despossuídos da terra). Portanto, em *Agrarian Justice*, Paine cuidadosamente buscou expor uma proposta de diminuição das desigualdades sociais que não se confundisse nem com o radicalismo à esquerda de Babeuf, nem com o liberalismo econômico irredutível dos girondinos, o qual, ineficaz no combate ao nível de desigualdade inevitavelmente levaria a novas convulsões sociais.

Um fato foi, indubitavelmente, fundamental para a publicação do texto em 1797. A Conjura dos Iguais, que advogou a partilha de bens e cujos líderes foram executados em maio de 1797: "o fato de Graco Babeuf ter sido guilhotinado certamente encorajou Paine a publicar seus escritos a esse respeito, mas também o compeliu a tomar precauções nas críticas ao governo".¹⁵ Portanto, a lógica de publicação do texto é semelhante à *The Age of Reason*: enquanto o panfleto religioso foi escrito contra o monopólio das Igrejas cristãs sem, com isso,

¹² VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**, p. 143. University of Orléans, 1998. Disponível em: <<http://www.cooperativeindividualism.org>>. Acesso em: 17 de setembro de 2017.

¹³ A expressão "Lei Agrária", ao mesmo tempo muito presente e muito temida no debate político do período, remete a *lex agraria* romana, isto é, ao projeto de reforma agrária promovido por Tibério Semprônio Graco. A Convenção, em 17 de março de 1793, decretara pena de morte para os defensores da Lei Agrária.

¹⁴ A ideia de uma "Lei Agrária" também deriva da obra de James Harrington a respeito da sociedade ideal, a *República de Oceana* (1656). Harrington, então, teria sido um dos primeiros a argumentar que existe uma relação entre a distribuição da propriedade e o poder político. Para Harrington, uma *Lei Agrária* deveria garantir o *Princípio do Equilíbrio*, que garantiria estabilidade à República. Para Harrington, o interesse, mola propulsora das ações humanas, tem como principal motivação histórica a propriedade; dessa forma, a maneira eficaz de evitar conflitos de interesses é conceber uma república que garanta uma regra de equilíbrio de propriedades. Independente da coerência ou não da obra de Harrington, cabe aqui observar que Paine, como se verá, longe de defender algum tipo de reforma na propriedade como forma de amainar os conflitos entre ricos e pobres, acredita que uma melhor igualdade de oportunidades (que acalmaria as lutas sociais) pode ser alcançada a partir de uma proposta de taxação, sem alterar a desigualdade no tocante a terra. Paine e Harrington, assim, estão radicalmente distantes. Informações retiradas de MACPHERSON, Crawford Brough. **A Teoria Política Do Individualismo Possessivo**: de Hobbes até Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979, pp. 171-204.

¹⁵ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**, cit., p. 145.

apoiar a descristianização, este panfleto social foi escrito contra a desigualdade, sem apoiar a reforma agrária ou algum tipo de igualitarismo radical.

No prefácio da edição inglesa, Paine esclareceu que a publicação de *Agrarian Justice* foi motivada também por uma afirmação presente num livro do Bispo Richard Watson, de Llandaf, chamado *Apology for the Bible*. O livro do bispo Watson, como se viu, foi a principal resposta à obra *The Age Of Reason* de Paine. Entretanto, no livro, o bispo também defendeu que a pobreza e a riqueza foram estabelecidas pela Sabedoria e Bondade de Deus. Dessa forma, Paine, em resposta à afirmação do bispo Watson, rejeita a sanção divina à desigualdade social e defende que Deus criou apenas homens e mulheres: a diferenciação entre ricos e pobres é um constructo social.

O texto de Paine é uma radicalização ou expansão do que ele havia sustentado nos *Rights of Man*. Na Parte II dos *Rights of Man* (1792), Paine critica o conceito corrente de civilização ("um extremo produz o outro: para fazer alguém rico, muitos precisam tornar-se pobres; o sistema não pode sobreviver de outra forma")¹⁶ e propõe uma série de subsídios para pobres, crianças, desempregados, idosos e viúvas. No caso das famílias pobres, ele coloca como obrigação das famílias que quiserem recebê-lo enviar os filhos à escola, para que aprendam a ler, escrever e conheçam a aritmética elementar. Paine lembra atambém a necessidade de o Estado corrigir a condição quase hereditária dos pobres e expões uma de suas mais belas e conhecidas formulações: "quando vemos, em países classificados como civilizados, velhos irem para reformatórios e jovens para a forca, decerto algo está errado no sistema de governo. (...) Por que, além dos pobres, pouquíssimos são executados? Esse fato é uma prova, entre outras coisas, da miséria de sua condição. Criados sem moral e lançados ao mundo sem perspectiva, eles são o sacrifício oferecido ao vício e à barbárie legal".¹⁷

Não há nos *Rights Of Man*, entretanto, qualquer crítica elaborada no tocante à propriedade, civilização, progresso e comércio; assim, nas palavras de Mark Philp, "apenas em *Agrarian Justice* ele oferece uma defesa do direito estatal de intervir na propriedade privada".¹⁸ A diferença fundamental reside no fato de que, no início de 1792, quando a Parte II de *Rights of Man* é publicada, a crítica de Paine se dirige fundamentalmente à aristocracia (como se evidencia, por exemplo, na crítica constante contra o direito de primogenitura); em 1797, quando é publicado *Agrarian Justice*, Paine já se refere aos privilégios dos mais abastados de uma maneira geral.

¹⁶ **Rights of Man**, pp. 403.

¹⁷ Ibid., pp. 404-405.

¹⁸ PHILP, Mark. **Paine**. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 87.

Segundo Robert Lamb, "a proposta de Paine em relação à propriedade é distinta de outras importantes na história das ideias (incluindo Grotius, Pufendorf e Locke) e representa seu compromisso com os valores fundamentais da liberdade individual e da igualdade moral"¹⁹; nesse sentido, a obra possui uma contribuição ímpar para a teoria do direito à propriedade. O comentário de Lamb torna-se particularmente significativo se lembrarmos que muitos estudiosos consideram Paine um mero "vulgarizador de Locke".²⁰ Segundo Claeys, a originalidade da obra reside nos argumentos a respeito da propriedade privada e do progresso, e representa uma mudança nas ideias do revolucionário inglês a respeito do livre-comércio, pois agora Paine admite que a pobreza pode se originar de salários inadequados e da opressão econômica. Claeys, assim, destaca dois conceitos na obra de Paine, que serão aqui explorados: o "princípio do progresso" e a ideia de "dívida social".²¹

Assim, não é nada justo dizer, como fez Carlyle, que não “há nada surpreendente em Paine se levarmos em conta que praticamente o que ele fazia era ressuscitar, com algumas modificações, os princípios de Locke”.²² A propósito, Peter Laslett mostra como, no final do século XVIII, os tradicionalistas da Grã-Bretanha, incomodados com as interpretações mais radicais da obra de Locke, empenharam-se em mostrar o distanciamento entre este filósofo e Thomas Paine: “em 1798, o bispo Thomas Elrington produziu sua edição do livro [2º Tratado Sobre o Governo, de Locke], com uma introdução notas e comentários dirigidos contra o cidadão Thomas Paine, de modo a estabelecer a diferença entre o sistema de Locke e as teorias dos modernos democratas”.²³

Viu-se, no capítulo anterior, que o campo do liberalismo clássico não se reduz àqueles que defendem o Estado mínimo ou mesmo a estadofobia (sendo conveniente, nesse sentido, a distinção que Croce fez entre o liberalismo e liberismo); dessa forma, Paine, sem abandonar sua defesa dos direitos individuais, do livre-cambismo e da propriedade privada, três pilares essenciais do liberalismo clássico, afastou-se das posições meramente negativas da liberdade e mostrou (como também farão, na passagem do século XIX para o século XX, os “liberalismos sociais” de Hobson e Leonard Hobhouse) como o Estado deve ajudar aos desafortunados²⁴ e garantir sua autonomia.

¹⁹ LAMB, Robert. **Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership**: Thomas Paine's Theory of Property Rights. Review of Politics, University of Notre Dame, 2010, pp. 483-484.

²⁰ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine**: Social and political thought. Boston: Unwin Hyman, 1989, p. 2.

²¹ Ibid., p. 196.

²² CARLYLE, A. J. **La Libertad Política**. Madrid: Fondo de Cultura, 1982, p. 232.

²³ Tal citação encontra-se na clássica introdução de Peter Laslett a LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 18.

²⁴ Por isso, como observou Merquior: “com o benefício do recuo no tempo, o liberalismo social da *Belle Époque* se parece mais com o liberalismo clássico do que com o socialismo da vertente principal”. Isto é, longe de ser

De acordo com as definições feitas no capítulo anterior, o Estado, nesse projeto de Paine, continua em essência liberal: não se coloca no lugar do esforço humano, não define finalidades últimas dos homens e não suprime a propriedade privada ou as desigualdades sociais. Isso não está absolutamente distante, aliás, da posição de Adam Smith (de quem Paine era um admirador confesso), o qual também foi crítico de mazelas da sociedade comercial²⁵, defendendo que nenhuma sociedade é feliz se “a maior parte dos seus elementos for pobre e miserável”²⁶, e admitindo – em caso de abuso patronal ou monopólio, por exemplo – a importância de determinadas intervenções estatais para proteger os mais pobres: “onde existe uma corporação exclusiva de padeiros, pode talvez ser melhor regular o preço desse produto de primeira necessidade”.²⁷ Mas Paine distancia-se, por exemplo, da visão de Burke, para quem apenas a caridade pode combater a pobreza (as passagens de Paine sobre a ineficácia da caridade são, provavelmente, respostas ao seu antagonista irlandês). Para Burke, o auxílio aos pobres é uma obrigação privada, e não pública:

O amor pelo lucro, levado a um excesso às vezes ridículo, às vezes cruel, é a causa da prosperidade de todos os Estados. Nesse princípio natural, razoável, poderoso e prolífico, cabe ao sátiro expor o ridículo, ao moralista censurar o cruel, ao coração empático reprovar o duro e empedernido, ao juiz combater a fraude, a extorsão e a opressão, mas, ao estadista, cabe emprega-lo como o encontra.²⁸

A obra, portanto, é seminal para esclarecer as tensões sobre o legado de Paine. Sobretudo nos Estados Unidos, a figura de Thomas Paine é, desde que Reagan reivindicou sua herança, surpreendentemente associada à direita (neo)liberal²⁹; porém, nada mais distante dos rumos do Partido Republicano no século XXI do que as ideias de *Agrarian Justice*. Robert Lamb, por isso, bem captou o que ele chama de “legado esquizofrênico de Paine”:

socialista, a proposta de Paine estaria em maior conformidade com as propostas liberais clássicas do que se poderia à primeira vista supor. MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 201.

²⁵ Albert O. Hirschman nos lembra o lamento que Adam Smith faz em *Lectures* sobre como a divisão do trabalho tornaria os homens “efeminados e covardes”. HIRSCHMAN, Albert O. **As Paixões e Os Interesses: Argumentos Políticos a Favor do Capitalismo Antes do Seu Triunfo**. São Paulo: Record, 2002, p. 127.

²⁶ SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. In: **Os Pensadores: Adam Smith, Ricardo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 66.

²⁷ *Ibid.*, p. 115.

²⁸ LEVIN, Yuval. **O Grande Debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o Nascimento da Esquerda e da Direita**, cit., p. 138

²⁹ É comum ver a figura de Thomas Paine citada, nos Estados Unidos, pelo Tea Party. Sobre essas discussões, ver: BELONSKY, Andrew. **Not ‘Common Sense’**: How The Tea Party Misreads Thomas Paine. Disponível em: <<http://www.deathandtaxesmag.com/43642/not-common-sense-how-the-tea-party-misreads-thomas-paine/>>.

Acesso em: 24 de setembro de 2017.

O duradouro de Thomas Paine é curiosamente esquizofrênico, uma vez que ele é, por um lado, elogiado pela direita neoliberal nos Estados Unidos (o que se deve ao panfleto *Common Sense*) e, por outro, pelos socialistas e sociais democratas na Grã-Bretanha (o que se deve, sobretudo, ao panfleto *Rights of Man*).³⁰

Assim, a principal contribuição de *Agrarian Justice* para o pensamento social contemporâneo é ser ela uma fonte de inspiração, criação e reflexão para o tema da chamada hoje “Renda Mínima” ou “Renda Básica”, amplamente discutida por economistas, políticos e cientistas sociais. Claeys credita ao texto *Agrarian Justice* “um passo de imensa importância na história das ideias de bem-estar social”, inserindo o autor numa “posição intermediária” entre aqueles que acreditavam na pobreza como fruto da vontade divina e os pensadores socialistas do século XIX.³¹ G. D. H. Cole acrescenta:

Até o ponto em que o socialismo pode ser identificado com a instituição do Estado Benfeitor ou de serviço social, baseado nas contribuições redistributivas como instrumento de democracia, Paine pode, sem dúvida, ser considerado o primeiro que teve ideias práticas sobre esse tipo de legislação (...). Somente nesse sentido ele pode ser considerado um precursor do socialismo.³²

O autor, em sua análise sobre Thomas Paine e o pensamento socialista, mostra que *Agrarian Justice* e a 2ª Parte dos *Rights of Man* têm uma contribuição fundamental para a história da democracia ao estabelecer que os direitos políticos serão plenamente realizados apenas se coadunados com direitos econômico-sociais. Se Paine, em momento algum, clama pelo fim da propriedade privada, ele não pode ser acusado de cair no ilusionismo jurídico de acreditar que bastam os direitos políticos estarem assegurados numa Constituição para os homens serem iguais: “Paine apresenta a busca de uma política econômica e social que considerava indispensável e justa para uma sociedade democraticamente ordenada”.³³ Não é à toa que, durante a redação desta tese, a esquerda socialista francesa – defensora dessa renda básica – nas prévias das eleições de 2017, mais uma vez reivindicou a herança de Paine.³⁴

O radical Thomas Hardy, fundador da *London Corresponding Society* – amplamente estudada por Thompson na Parte I da *Formação da Classe Operária* – teria escrito uma carta

³⁰ LAMB, Robert. **Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership**: Thomas Paine's Theory of Property Rights, cit., p. 483.

³¹ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine**: Social and political thought, cit., p. 205.

³² COLE, G. D. H. **Historia del Pensamiento Socialista**, cit., pp. 39-40.

³³ Ibid., p. 39.

³⁴ Ver: <<http://www.revenudebase.info/2016/03/02/lire-paine-gauche/>>. Acesso em: 31 de março de 2017.

a Paine chamando *Agrarian Justice* de uma "das melhores obras que você escreveu".³⁵ A obra também influenciou John Bone e Robert Owen, que elogiou *Agrarian Justice* e encomendou 50 cópias para enviar à Maidstone. De acordo com Vincent, a influência "direta da obra *Justiça Agrária*" pode ser verificada em Thomas Spence, Louis Blanc, Charles Fourier, Herbert Spencer, Henry George, Léon Walras e Jean Jaurès. Vincent lembra como William Blake, após ler *Agrarian Justice*, comparou Paine com Jesus Cristo, ambos "criadores de milagres". Este historiador vê também influências de *Justiça Agrária* na utopia de Edward Bellamy, *Looking Backward* (1888) e no trabalho de Paul Goodman, *Communitas* (1947), admirador declarado de Paine, cuja obra, feita ao término da 2ª Guerra Mundial, propunha criar uma economia mista entre comunismo e capitalismo.³⁶

No século XIX e início do XX, enquanto Roosevelt chamava Paine de "ateísta sujo" e Lincoln escondia sua admiração pelo autor, os norte-americanos que reivindicaram a sua herança foram "trade unionistas, freethinkers, abolicionistas e socialistas. Como John Nichols pontuou, em 1856, no New York Times: 'muitos socialistas Painites'... e sua afiliação a todas as espécies de radicalismos da terra pressagiam o mal para o futuro de nossa república".³⁷

Outro pensador importante é Bertrand Russel, o qual, em *Os caminhos da Liberdade* (1918), propõe, como Paine, uma Renda Básica a todo cidadão, e questiona se ela realmente induziria ao ócio, como muitos afirmam. Ele lembra, como justificativa, os trabalhos assistenciais não remunerados, por um lado, e as rendas que muitos burgueses recebem sem trabalhar, por outro.³⁸

Jean Jaurès em sua *História Socialista da Revolução Francesa* assinalou que "Paine fala com admiração da obra de Adam Smith [...], mas corrige a doutrina da concorrência com uma rigorosa intervenção social em benefício dos fracos".³⁹ Jaurès viu no liberal Paine um verdadeiro socialdemocrata, *avant la lettre*.

Harvey Kaye, da Universidade de Wisconsin–Green Bay, lembra que o Partido Comunista dos Estados Unidos publicou uma coleção das obras de Thomas Paine em 1937, e

³⁵ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 207.

³⁶ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**, cit., pp. 149-150. A citação de Blake é retirada por Vincent de: ERDMAN, David V. **Blake: Prophet Against de Empire** (1957). A influência de Paine sobre Herbert Spencer, Henry George e Léon Walras é retirada de: VAN PARIJS, Philippe. **Competing Justifications of Basic Income**. O livro de JAURÈS, Jean em que Paine é citado é: **História Socialista da Revolução Francesa**. As outras duas obras referidas são: BELLAMY, Edward. **Looking Backward**. New York: The New American Library, 1960. E GOODMAN, Paul e GOODMAN, Percival. **Communitas**. New York: Vintage Books, 1960.

³⁷ MONAHAN, Sean. **Reading Paine From The Left**, cit.

³⁸ RUSSEL, Bertrand. **Os Caminhos para a Liberdade: Socialismo, Anarquismo e Sindicalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

³⁹ JAURÈS, Jean. *História Socialista da Revolução Francesa*. Apud VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**, cit., pp. 169-170.

nomeou o “principal defensor da democracia mundial”, e um visionário que enxergou “além dos limites da revolução burguesa” e propôs um “sistema de segurança social”.⁴⁰

Hoje, o filósofo e economista belga Philippe Van Parijs é o principal defensor da renda básica, nos moldes do pensamento paineano. Ele é fundador do *Basic Income Earth Network* (BIEN, Rede Mundial da Renda Básica), fórum criado para debater as experiências de renda básica. O economista vê as atuais propostas de Renda Básica como nada mais que “sofisticadas e atualizadas versões do projeto feito por Paine”.⁴¹

Philippe Van Parijs distingue três formas de Estado de Bem-Estar social: um Estado de Bem-Estar "Bismarckiano", que se baseia na ideia de seguros custeados e geridos pelos próprios beneficiários; um Estado de Bem-Estar "Beveridgeano", baseado na solidariedade de quem renuncia a uma parte de sua renda para assistir aos menos favorecidos na medida em que eles mostrem que não trabalham porque não conseguem; um Estado de Bem-estar social "Paineano", o qual propõe que todos, independentemente de suas condições, têm um direito incondicional à renda. Paine não condicionaria o Bem-Estar social à renda ("bismarckiano") ou à disposição de trabalhar ("beveridgeano"), mas unicamente à condição de ser humano, como um direito fundamental.

No Brasil, o ex-senador Eduardo Matarazzo Suplicy, professor da Escola de Administração de Empresas da Fundação Getúlio Vargas e Ph.D. em economia pela Michigan State University, é o maior entusiasta de *Agrarian Justice* e encomendou, aliás, uma tradução do texto. Entretanto, desde 2017, Suplicy não ocupa o cargo de senador da República, e seu site oficial, onde a tradução do texto estava disponível gratuitamente, não existe mais; por conseguinte, salvo engano, não há mais nenhuma tradução do texto que possa ser encontrada.⁴²

O exemplo máximo de aplicabilidade das ideias de *Justiça Agrária* deu-se no Alasca, em 1976, quando o governador Jay Hammond passou a destinar 25% de todos os "royalties" provenientes da exploração do petróleo ao *Alaska Permanent Fund Corp* (APFC), distribuído à população.⁴³ Outras leis semelhantes foram criadas pelo mundo: no Irã, a "Lei do Subsídio Focalizado", criada a partir da taxação do petróleo, paga mensalmente aos cidadãos aproximadamente R\$ 40; a província de Alberta, no Canadá, em janeiro de 2006, concedeu a

⁴⁰ MONAHAN, Sean. **Reading Paine From The Left**, cit.

⁴¹ PARIJS, Philippe Van. **A Basic Income for All**. Boston Review: a political and literary forum. Disponível em: <<http://bostonreview.net/BR25.5/vanparijs.html>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

⁴² Essa foi a única tradução, aliás, de que tomei conhecimento durante a redação desta tese. O texto foi traduzido do inglês por Miguel Araújo de Matos e seu original encontra-se à disposição do leitor no Senado Federal (DF).

⁴³ SUP LIC Y, Eduardo Matarazzo. **Renda Básica: A Resposta Está Soprando no Vento**, p. 56. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/senadores/Senador/esuplicy>. Acesso em: 7 de julho de 2014.

todos os seus cidadãos 400 dólares canadenses devido aos lucros com o petróleo⁴⁴; nos EUA, os professores de direito da Universidade de Yale, Bruce Ackerman e Anne Alstott, em *The Stakeholder Society*, propuseram que todo cidadão residente nos EUA passe a ter o direito a um capital básico de 80.000 dólares ao completar 18 anos; no Reino Unido, Tony Blair, baseado em Ackerman e Alstott, criou o *Fundo da Criança*, que propiciou a todos os nascidos, a partir de 2003, 250 libras esterlinas. Na Finlândia, em 2017, entrou em vigor uma experiência localizada e temporária de renda mínima nesse molde paineano.⁴⁵

Se é verdade que as discussões sobre a Renda Básica têm sua origem em *Justiça Agrária*, como reconhecem a maioria dos pensadores anteriormente citados, está demonstrada a importância e a fertilidade da obra para a posteridade e, assim, justificada sua análise.

2. JUSTIÇA AGRÁRIA – ANÁLISE DO TEXTO

Nesta análise, o panfleto de Paine será dividido em cinco momentos. Em primeiro lugar, há uma introdução, escrita em 1797 (um ano após a redação do texto), na qual Paine expõe sua proposta, discorre sobre as ideias de Liberdade, Igualdade e Propriedade e, como observação, adverte ao Diretório sobre os problemas do voto censitário, que podem despertar (e já estariam despertando) convulsões sociais diversas.

Em segundo lugar, já entrando no texto propriamente dito, Paine passa a trabalhar com os conceitos de estado de natureza, estado de civilização e progresso, clarificando sua posição a respeito desses conceitos.

Num terceiro momento, Paine busca esclarecer qual a origem da desigualdade entre os homens. Para isso, ele retoma a discussão sobre propriedade exposta na apresentação do texto. A partir de sua ideia de comunismo primitivo e da origem da desigualdade, o pensador propõe um tributo sobre a herança, que constitui o coração de seu projeto de justiça social.

Num quarto momento do texto, de caráter mais técnico, ele passa a discorrer os meios pelos quais o fundo comum será criado.

Finalmente, num quinto momento do texto – de maior radicalidade, aliás – Paine pontua o que ele chama de "observações", e assim, trata da distinção entre justiça e caridade,

⁴⁴ BIEN. Louvain-la-Neuve, Bélgica. Volume 18, número 36, novembro 2005. Disponível em: <<http://basicincome.org/newsflash/>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

⁴⁵ Disponível em: <<https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2017/mar/04/basic-income-birthright-eliminating-poverty>>. Acesso em: 8 de setembro de 2017. Como se discute na reportagem, alguns grupos, na atualidade, veem a renda básica como uma maneira de solucionar uma possível crise que se anuncia nas próximas décadas, com a diminuição dos postos de trabalho em decorrência das novas tecnologias.

mostra como sua proposta é um incentivo para os trabalhadores, aprofunda de maneira impressionante suas reflexões sobre a propriedade e desigualdade, e, por fim, clarifica seu objetivo último de conciliação dos diversos grupos sociais.⁴⁶

Assim, no primeiro momento do panfleto, tem-se a apresentação do texto, feita em 1797, quando a Constituição do Diretório já estava pronta e o governo vivia o trauma das revoltas monarquistas e da Conjura dos Iguais. A obra – posta sob salvaguarda da Assembleia Legislativa e do Diretório Francês "contra a impostura clerical" e "contra a insolência de opressões há muito tempo estabelecidas"⁴⁷ – apresenta-se como uma proposta não somente para a França, mas para o gênero humano, visto que é assentada na concepção de direitos humanos naturais e universais, reveladas ao homem por meio da razão.

Em seguida, Paine problematiza o que posteriormente foram considerados os três pilares da tradição liberal: a Liberdade, a Igualdade e a Propriedade. De acordo com Paine, a palavra Liberdade é um princípio absoluto, facilmente identificável pela razão humana e, por isso, "não admite gradação nas coisas às quais se aplica".⁴⁸

A palavra Igualdade, em contrapartida, "é frequentemente mal entendida, frequentemente mal aplicada e frequentemente violada"⁴⁹; aqui se anuncia, portanto, que o panfleto irá redimensionar a noção de Igualdade.

No que concerne à Propriedade⁵⁰, é feita uma distinção, original tanto para Paine, em particular, quanto para o pensamento político, em geral, e que será a pedra fundamental de toda a sua argumentação: segundo Paine, há, por um lado, a propriedade natural (*natural property*), ou seja, a própria natureza, advinda de Deus, que, por não ser criada pelo homem, não pode a ele pertencer; por outro lado, há a propriedade artificial ou adquirida (*artificial or*

⁴⁶ Paine não usa o termo "classe social" – entretanto, em sua proposta pensa uma conciliação entre "proprietários" e "não proprietários"; há em seu texto, assim, a percepção de uma divisão social que encontra na propriedade sobre a terra sua fundamentação.

⁴⁷ Sobre a proposta universalista da Revolução, diz Alice Gérard que "os primeiros empregos do neologismo ('revolução do gênero humano' ou 'primeira revolução filosófica') indicam que os contemporâneos reagiram de imediato ao caráter universalista dessa Revolução sem precedentes que, com sua Declaração dos Direitos, se referia a toda humanidade pensante". GÉRARD, Alice. **A Revolução Francesa: Mitos e interpretações**. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 18.

⁴⁸ **Agrarian Justice**, p. 606.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 606.

⁵⁰ Fica entendido no texto que, nesse momento, Paine refere-se, fundamentalmente, à propriedade rural, a qual, como é bem sabido, era a base econômica de um país majoritariamente agrário. Em nenhum momento, entretanto, ele diz que as propriedades urbanas estariam isentas de seu projeto de imposto; fica entendido, portanto, que, apesar de as reflexões se direcionarem essencialmente à propriedade rural, os proprietários urbanos não estariam excluídos. Em momentos posteriores do texto, Paine justifica a necessidade de taxaço também das propriedades urbanas.

acquired property), qual seja, aquela que é posse de determinados homens e criada socialmente, por meios que serão explicitados ao longo do texto.

Paine, portanto, pressupõe um comunismo original *positivo*, ou seja, no qual *todos* são proprietários da terra no estado de natureza estabelecido por Deus; no comunismo original *negativo* (que aparece em autores como Grotius, Pufendorf ou Locke), em contrapartida, *ninguém* seria proprietário da terra, estando ela aberta para a aquisição individual.⁵¹

A questão debatida por Paine na apresentação do texto, então, é: como conciliar a Igualdade e a Propriedade? Paine admite que, no tocante à propriedade artificial, uma distribuição igualitária seria impossível e indesejável, pois exigiria que todos dessem a mesma contribuição em trabalho, "o que nunca será o caso".⁵²

No que tange à propriedade natural, entretanto, admite-se que "todo indivíduo nasce com direitos legítimos a certo tipo de propriedade ou ao seu equivalente".⁵³ Essa afirmação radical está, a propósito, em consonância com a concepção deísta, vista anteriormente, de um Deus natural bondoso, cuja magnificência se expressa no fato de ter posto a natureza igualmente à disposição de todos os homens. A proposta do texto de Paine, assim, é buscar a igualdade no que tange à propriedade natural. A conciliação entre a Igualdade e a Propriedade resulta, como se verá, numa democracia verdadeiramente social. Para Paine, como para Beccaria na Itália, é preciso que o problema da igualdade "saia das abstrações jurídicas para entrar nos fatos econômicos"⁵⁴ – em outras palavras, uma lei que garanta a igualdade civil não é suficiente para que os homens sejam efetivamente iguais.

Ainda na apresentação do texto, Paine lembra aos membros do Diretório Francês a questão do sufrágio, visto que a Constituição havia estabelecido o voto censitário. Ele diz que o direito de eleger representantes encarregados "de executar as leis que governam a sociedade"⁵⁵ é inerente à palavra Liberdade, e não à palavra Propriedade. Aliás, se o Diretório associasse o voto à propriedade natural (e não artificial), adverte Paine, o sufrágio ainda seria universal, pois todos possuem direito a uma determinada espécie de propriedade. Entretanto, o Diretório, ao estabelecer o voto censitário, associou o direito de voto à propriedade artificial ou adquirida, o que constitui um erro fulcral, que corrompe a justiça em seus fundamentos. O

⁵¹ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine**: Social and political thought, cit., p. 200.

⁵² **Agrarian Justice**, p. 606.

⁵³ *Ibid.*, p. 606.

⁵⁴ VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo**. São Paulo: Edusc, 2003, p. 190.

⁵⁵ **Agrarian Justice**, p. 607.

sufrágio, como inerente à Liberdade, não pode aparecer como um apêndice de outro direito, pois “desse modo a dignidade do sufrágio é diminuída”.⁵⁶

Nesse momento do texto, nota-se que a distinção das duas formas de propriedade tal qual aparece em Paine é utilizada para, no âmago dos debates políticos da época, defender o sufrágio universal. A propósito, os três textos estudados neste trabalho aparecem absolutamente articulados: a defesa de uma igualdade natural dos homens em relação a Deus, o deísmo de *The Age of Reason*, fundamenta o comunismo original positivo; a defesa da liberdade como um direito que está acima da propriedade, ponto fundamental da *Dissertation on First Principles of Government*, fundamenta toda a argumentação do sufrágio universal; todos esses pressupostos, assim, estão implícitos na argumentação que se desenrola em *Agrarian Justice*.

Assim, Paine defende que as falhas na Constituição originaram duas conspirações fracassadas: à esquerda, a conspiração de Babeuf e, à direita, a revolta monarquista. O sufrágio universal, afirma Paine, é uma sólida base de "seguridade pública"⁵⁷ (*public security*) – aqui reafirma-se, como se viu no capítulo anterior, a fé de Paine na política e no potencial do voto universal.

Nesse sentido, a motivação de Babeuf, para Paine, é justa na medida em que se questiona o voto censitário; a revolta perde a razão, entretanto, quando Babeuf viola os meios legítimos e constitucionais ao evocar um poder paralelo ao Diretório (o "Diretório Secreto" de Babeuf) e fazer uso da violência: "os conspiradores fizeram o melhor para reascender a desordem e a confusão".⁵⁸ A revolta além do mais, foi infeliz ao condenar um Diretório recém-estabelecido, que é preferível ao Terror jacobino que lhe antecedeu: “eram, em suma, extravagantes o bastante para supor que a sociedade, ocupada com seus assuntos domésticos, entregaria cegamente a eles uma função de direção usurpada por meio da violência”.⁵⁹ A revolta é, portanto, antidemocrática, afirmação que se justifica pelo pacifismo do autor, sua oposição à Lei Agrária (que violaria a desigualdade de esforços,) e, principalmente, por um realismo político que tomou o autor:

Se Babeuf e seus cúmplices tivessem levado em consideração a situação da França sob esta Constituição e a tivessem comparado àquela existente sob o trágico governo revolucionário e durante o execrável Reinado do Terror, a

⁵⁶ *Agrarian Justice*, p. 607.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 608.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 608.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 608.

rapidez da alteração deveria ter-lhes parecido muito impressionante e assombrosa.⁶⁰

O tom desta introdução, portanto, é de profundo realismo político e busca por mudanças constitucionais e pacíficas para as injustiças do Diretório: “todos nós sabemos, ou deveríamos saber, que a época em que se desenrola uma revolução não é a época em que as vantagens resultantes dela podem ser desfrutadas (...) quanto à falha na Constituição, estou totalmente convencido de que será retificada constitucionalmente”.⁶¹

Com menos compreensão do que concede à Babeuf, Paine condena também as revoltas monarquistas, pois elas sustentam aquilo que leva "o título desprezível de realeza".⁶² O objetivo da sociedade, adverte Paine, não é “sustentar cortesãos, e todo o seu séquito”⁶³, mas "sustentar a si mesma".⁶⁴

A motivação da publicação do texto em 1797, portanto, é claramente constituída pelo babouvismo, pelas revoltas monarquistas e pela inflexibilidade do Diretório. Mas como afirma o autor logo a seguir, há um motivo, digamos, político-intelectual:

O que me fez resolver publicá-la agora foi um sermão proferido pelo bispo Watson, de Llandaff. (...) No final do livro do bispo, há uma lista das obras que ele escreveu, dentre as quais se encontra o sermão a que me referi. Ele se intitula: ‘A Sabedoria e a Bondade de Deus, por ter criado Ricos e Pobres; com um apêndice contendo Reflexões sobre o Estado Atual da Inglaterra e da França’. O erro contido nesse sermão levou-me a publicar minha *Justiça Agrária*. É errado afirmar que Deus criou *ricos* e *pobres*. Ele criou apenas *homens* e *mulheres*, e lhes deu a terra como herança.⁶⁵

O deísmo de Paine reaparece com toda força. O sacerdote, diz o autor, está empenhando-se em e manter os homens na ignorância: “a religião prática consiste em fazer o bem: e a única maneira de servir a Deus é esforçar-se para tornar feliz a Sua criação. Toda pregação que não tem isso como objetivo é bobagem e hipocrisia”.⁶⁶

Após essa fundamental abertura, entra-se no segundo momento de *Agrarian Justice*, agora escrito no inverno de 1795-1796, logo após o pensador sair da prisão, quando os

⁶⁰ *Agrarian Justice*, p. 608.

⁶¹ *Ibid.*, p. 608.

⁶² *Ibid.*, p. 608.

⁶³ *Ibid.*, p. 608.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 608.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 609.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 609.

acontecimentos do período jacobino eram ainda recentes, e não havia ainda ocorrido a Conspiração de Babeuf. O texto começa com a seguinte frase:

Preservar os benefícios daquilo que se chama vida civilizada e, ao mesmo tempo, remediar o mal que ela produziu deveria ser considerado um dos primeiros objetivos da legislação reformada. Se este estado chamado com orgulho, e talvez erroneamente, de civilização, trouxe mais benefícios ou prejuízos à felicidade geral do ser humano, é uma questão que pode ser fortemente contestada.⁶⁷

Por um lado, aqui fica claro que Paine, não obstante os elogios que faz aos povos indígenas, não é adepto a qualquer utopia naturalista, pois admite existirem benefícios civilizacionais. Por outro lado, em concordância com o Iluminismo de fins do XVIII, é evidente que, após presenciar várias revoluções e decepções, Paine questiona os benefícios da “civilização” e do “progresso”.

É sintomático como, em *Agrarian Justice*, a palavra “civilização”, em vários casos, não aparece sozinha, mas acompanhada de termos como “a assim chamada civilização” (*what is called civilized life*)⁶⁸, deixando claro ao leitor que Paine questiona a forma como o termo é utilizado. De acordo com Norbert Elias, civilização é um conceito que pode ser tomado como representativo da “consciência que o Ocidente tem de si mesmo”, resumindo o que

a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘primitivas’. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica.⁶⁹

Dessa maneira, questionar a ideia de civilização significa questionar a autoconsciência ocidental e a suposta superioridade de seus modos de existência, uma autocrítica, como se disse, típica do pensamento iluminista do fim dos setecentos e do romantismo que lhe sucede.

Mais do que isso: Paine, nessa passagem inicial, admite que a pobreza é não apenas criada, mas também agravada pela civilização – em *Agrarian Justice*, não obstante os benefícios civilizacionais não serem renegados, o tom predominante é de crítica ao mundo civilizado. De acordo com Robert Lamb, *Agrarian Justice* consolida uma “mudança no pensamento econômico de Paine (...), quando ele passou a simultaneamente elogiar e criticar

⁶⁷ *Agrarian Justice*, p. 609.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 609.

⁶⁹ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, v. 1, p. 23.

as implicações econômicas da modernidade".⁷⁰ Assim, suas propostas objetivam reformar males socialmente construídos, e preservar as benesses da civilização: "o mais afluente e o mais miserável da raça humana são encontrados nos países chamados de civilizados".⁷¹

Continuando o texto, Paine – respondendo aos pensadores que associavam a miséria e a riqueza à ordem natural do universo – afirma que o estado de natureza (*natural state*) é avesso aos extremos de riqueza e pobreza: "a pobreza é, portanto, criada por aquilo que se chama de vida civilizada".⁷² A concepção de Igualdade presente na vida do estado de natureza é exemplificada a partir dos povos indígenas da América do Norte:

Entre os índios da América do Norte, não há nada desses espetáculos de miséria humana que a pobreza e a miséria apresentam aos nossos olhos em todas as cidades e ruas da Europa. (...) A vida de um Índio é um lazer contínuo se comparada com a de um pobre da Europa. Entretanto, o estado natural não possui aquelas vantagens que provêm da agricultura, das artes, da ciência e das manufaturas. A vida de um índio parece ser abjeta se comparada à dos ricos. Portanto a civilização, ou aquilo que se chama de civilização, tem operado de duas maneiras: tornou uma parte da sociedade mais rica e a outra mais pobre do que cada uma delas teria se tornado em um estado natural.⁷³

Aqui, provavelmente Paine se refere a Adam Smith, que afirmara como mesmo o mais pobre e de baixa posição, se for "frugal e laborioso", pode desfrutar de uma porção maior de bens necessários e confortos materiais, do que aquilo que quaisquer "reis africanos, senhores absolutos da vida e da liberdade de milhares de selvagens nus".⁷⁴ John Locke, no mesmo sentido, para provar que a fonte da desigualdade reside no trabalho e não na terra, havia dito que "um rei de território grande e fértil lá [na América] se alimenta, mora e veste-se pior que um trabalhador jornalheiro na Inglaterra".⁷⁵

Se Paine diverge da crença de Locke e Smith, para quem o estado natural é marcado pela pobreza, em momento algum, adere a uma volta à natureza. E, nesse ponto, o autor recorre a um argumento de natureza utilitarista: "o estado natural não possui aquelas vantagens que provêm da agricultura, das artes, da ciência e das manufaturas", de modo que "*nunca* [grifo nosso] é possível ir do estado civilizado para o estado natural", uma vez que, no

⁷⁰ LAMB, Robert. **Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights**, cit., p. 487.

⁷¹ **Agrarian Justice**, pp. 609-610.

⁷² Ibid., p. 610.

⁷³ Ibid., p. 610.

⁷⁴ SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**, cit., p. 12.

⁷⁵ LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, sect. 41.

estado civilizado (*civilized state*)⁷⁶, a técnica possibilita o sustento de um maior número de pessoas a partir de uma extensão menor de terras: "quando um país se torna populoso por meio dos recursos adicionais do cultivo, das artes e ciências, há uma necessidade de preservar as coisas nesse estado".⁷⁷ É inegável, portanto, que a civilização produza mais riquezas e sustente um número maior de pessoas, embora o faça desigualmente e com enormes injustiças, "por conseguinte, o que deve ser feito agora é remediar os males e preservar os benefícios da sociedade decorrentes da passagem do estado natural para aquele chamado de estado civilizado".⁷⁸

Nesse sentido, a ideia de civilização, em *Agrária Justice*, é associada ao avanço técnico da sociedade e ao consequente aumento da eficiência. Mas se, como pontua Paine, a civilização agrava a pobreza, e a pobreza, por sua vez, é uma violação do direito à vida, o que sustenta a civilização é o princípio da utilidade: em Paine, "a civilização pode criar um número maior de provisões de recursos e, portanto, há uma base moral e racional para a sua emergência e manutenção".⁷⁹ Sacrificar a civilização, assim, seria o equivalente a sacrificar um grande número de vidas – uma violação aos direitos naturais, portanto. A civilização não deveria, por conseguinte, ser extinta, mas corrigida por meio de reformas. Como bem observou John Marangos, professor da Universidade do Colorado, para Paine, "de um ponto de vista moral, as pessoas são autossuficientes e independem da sociedade e do progresso; do ponto de vista socioeconômico, entretanto, não o são; é a necessidade econômica que encorajou as pessoas a estabelecer a sociedade e o progresso".⁸⁰

Sobre o liberalismo clássico, Manent afirmou que "toda a doutrina do estado de natureza e do contrato social tem necessariamente um momento hobbesiano"⁸¹, isto é, um momento de guerra ou perigo (a necessidade da lei, em Locke, ou a usurpação da propriedade, em Rousseau) que justifique a emergência da civilização. Em Paine, ao contrário dos liberais clássicos do século XVIII e em concordância com os utilitaristas do século XIX, não há esse momento de guerra: é pela utilidade que se justifica a civilização, a qual beneficia um grande número de pessoas.

Decorrem, portanto, um ponto chave dessa análise: apenas a melhoria nas condições sociais da população pode ser considerada um verdadeiro progresso. Por isso, Gregory Claeys

⁷⁶ *Agrarian Justice*, p. 611.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 611.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 610.

⁷⁹ LAMB, Robert. *Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership*: Thomas Paine's Theory of Property Rights, cit., p. 491

⁸⁰ MARANGOS, John. *Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on Basic Income Guarantee*. New York: USBIG Discussion Paper, No. 103, February 2005, p. 8.

⁸¹ MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo*. Lisboa: Edições 70, p. 93.

sugere a existência, em *Agrarian Justice*, de um verdadeiro “princípio do progresso”.⁸² Essa ideia estaria resumida numa frase central no texto: “o primeiro princípio de civilização deveria ter sido, e ainda deve ser, o de que a condição de toda pessoa nascida no mundo, depois de ter início um estado de civilização, não deverá ser pior do que seria se ela tivesse nascido antes daquele período”.⁸³ O real progresso só existe quando o avanço científico coaduna-se com melhorias sociais ou, melhor dizendo, quando as tecnologias provenientes da civilização conciliarem-se com a igualdade presente na natureza. Estado de natureza, identificado com a igualdade, e estado de civilização, identificado com a eficiência, quando reconciliados, constituiriam o verdadeiro progresso.

Assim, Paine, num terceiro momento do texto, propõe-se a explicar mais detalhadamente como a passagem de um estado para outro gerou tal pobreza. Para isso, ele retoma a discussão sobre propriedade, que já havia sido exposta na apresentação do texto.

No estado de natureza, como se viu, vigorava um comunismo primitivo positivo, visto que a natureza, oriunda de Deus, é coletiva, de forma que "naquele estado todo homem teria nascido com direito à propriedade. Ele teria sido um coproprietário vitalício do solo e de todos os seus produtos naturais, vegetais e animais, juntamente com o resto da humanidade".⁸⁴ A propriedade privada artificial ou adquirida não faz parte da natureza humana, tampouco dos planos divinos:

A Terra não foi feita pelo homem e, embora possuísse um direito natural de ocupá-la, ele não tinha o direito de delimitar como sua propriedade perpétua qualquer parte dela. Tampouco o Criador da Terra abriu um escritório imobiliário onde deveriam ser emitidos os primeiros títulos de posse.⁸⁵

Quando teria surgido a propriedade artificial ou adquirida? Thomas Paine divide a história do homem a partir de suas relações materiais com a natureza, dialogando com a concepção de história *four-stage*⁸⁶, presente em autores como Ferguson (de quem Paine foi aluno), Adam Smith ou John Millar: o estágio de caçadores, o estágio de pastores, o estágio de cultivadores da terra e, finalmente, o estágio comercial. Paine, entretanto, não discorre,

⁸² CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 199.

⁸³ **Agrarian Justice**, p. 610.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 611.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 611.

⁸⁶ Paine, aqui, invoca a narrativa de explicação histórica "*four-stage*", comum no Iluminismo escocês, e presente em *A Riqueza das Nações*, no qual Adam Smith fala nos estágios de "caçadores", "pastores", "agricultores" e "comerciantes". Tal análise relação pensada a partir da obra de LAMB, Robert. **Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights**, cit., p. 505.

nesse texto, acerca do estágio comercial, porquanto seu objetivo era somente delimitar a origem da propriedade.

No estágio de caçadores e de pastores, a propriedade artificial ou adquirida era inexistente, o que é dedutível "tanto da natureza das coisas quanto de todas as histórias que nos foram transmitidas".⁸⁷ A agricultura surge como uma necessidade, já que "a terra em seu estado natural é capaz de sustentar apenas um pequeno número de seus habitantes".⁸⁸ A propriedade, por sua vez, seria consequência da agricultura em função da "impossibilidade de separar da terra as benfeitorias de seu cultivo".⁸⁹ Interessante que – e aqui Paine separa-se de Rousseau – embora a propriedade não seja natural, ela também não é fruto de uma convenção social; ela provém de uma contingência, a impossibilidade de separar a terra e seus frutos.

As implicações dessa distinção efetuada por Paine, longe de serem triviais, são imensas. Paine deixa claro que, a terra, dádiva divina e natural, nunca poderia ser propriedade de alguém (permanecendo, para sempre, coletiva); o que é individual é apenas o valor agregado pelo cultivo (*additional value made by cultivation*) sobre a mesma: "somente o valor das benfeitorias, e não a terra em si, é propriedade individual" (*but it is nevertheless true, that it is the value of the improvement only, and not the earth itself, that is individual property*).⁹⁰ Portanto, o valor gerado pelo trabalho é o que legitima a propriedade artificial. Para Lamb, "a distinção entre propriedade "natural" e "artificial" e sua delimitação entre aquilo que é sempre coletivo e o que permanece individual é única dentro da história das ideias políticas modernas".⁹¹ Em momentos posteriores do texto, deixe-se claro, Paine enfatizará outras formas de adquirir propriedade artificial além do trabalho.

Assim, enquanto o cultivo da terra, por um lado, foi "um dos maiores progressos naturais já feitos", por outro, o monopólio fundiário que surgiu com ele "produziu o maior dos males", pois "expropriou mais da metade dos habitantes de cada nação de sua herança natural, sem conceder-lhes, como deveria ter sido feita, uma indenização por essa perda, criando uma miséria que antes não existia".⁹² É no sistema de propriedade que reside o motivo da origem da desigualdade social. Eis a posição de Paine.

Nesse ponto, de qualquer forma, reside o centro da argumentação do autor. Há um erro de princípios, que é o de confundir o direito comum de todos sobre a natureza com o direito individual de desfrutar dos resultados de seu trabalho: "há, porém, espécies distintas de

⁸⁷ *Agrarian Justice*, p. 611.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 611.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 611.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 612.

⁹¹ *Ibid.*, p. 510.

⁹² *Ibid.*, p. 612.

direitos, e sempre existirá enquanto a Terra existir".⁹³ Nesse sentido, todo proprietário de terras cultivadas, apesar de ter garantido todo o direito de dispor dos frutos de seu trabalho, deve à comunidade uma espécie de *tributo sobre a terra* (*groundrent*):

Enquanto advogo o direito e me interesso pelo caso de todos aqueles que foram excluídos de sua herança natural por meio da introdução do sistema de propriedade fundiária, defendo da mesma forma o direito do proprietário à parte que lhe pertence.⁹⁴

Na síntese de Mark Philp: "embora o cultivo sobre a terra aumente a produtividade e permita que uma maior parte da população seja sustentada, o direito natural de todos sobre a terra permanece intacto".⁹⁵ Assim, a partir do que for arrecadado com este tributo pago pelos proprietários, constitui-se o fundo comum proposto por Paine, que deveria ser distribuído anualmente a todos os indivíduos maiores de 21 anos. Assim Paine sintetiza sua proposta:

Criar um fundo nacional, do qual deverá ser paga a toda pessoa, ao atingir a idade de vinte e um anos, a quantia de quinze libras esterlinas, como uma compensação parcial pela perda de sua herança natural resultante da implantação do sistema de propriedade fundiária. E também a quantia de dez libras por ano, em caráter vitalício, para toda pessoa que tenha atualmente a idade de cinquenta anos e para todas as demais quando atingirem essa idade.⁹⁶

Tal fundo seria a essência de sua Justiça Agrária, que conciliaria, da melhor forma possível Igualdade e Propriedade, e corrigiria a desigualdade originada pela propriedade artificial e por uma economia abandonada ao simples princípio do *laissez-faire*. Somente a intervenção estatal, a fim de criar tal fundo pela arrecadação de impostos, poderia corrigir os efeitos deletérios da civilização (a pobreza e a desigualdade) e majorar seus efeitos positivos (a eficiência) – o agravamento da pobreza pela civilização "justifica a proposta de compensação de Paine, a qual, por sua vez, torna possível a dimensão positiva do progresso".⁹⁷ Surge a ideia de uma renda, portanto, associada à efetivação da cidadania. Tal estrutura seria uma verdadeira "Revolução Social", análoga à Revolução Religiosa proposta em *The Age of Reason* e à Revolução Política proposta em *Common Sense, Rights of Man* e *Dissertations on first principles of government*.

⁹³ **Agrarian Justice**, p. 612.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 612.

⁹⁵ PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 88.

⁹⁶ **Agrarian Justice**, pp. 612-613.

⁹⁷ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**, cit., p. 147.

Paine faz questão, nesse ponto, de distinguir sua proposta de Justiça Agrária (*Agrarian Justice*) de uma Lei Agrária (*Agrarian Law*). Segundo o autor, tal distinção ocorre pelo fato de que, apesar de advogar o direito da humanidade sobre a propriedade natural, ele em momento algum nega a propriedade individual dos homens sobre o fruto de seu trabalho: “o valor agregado pelo cultivo, depois que o sistema foi aceito, tornou-se propriedade daqueles que o realizaram, que o herdaram ou que o compraram”.⁹⁸ Em suma, Paine nunca viola a máxima liberal, enunciada por Humboldt, de acordo com a qual o Estado não deve se imiscuir “na esfera dos negócios privados dos cidadãos, salvo se esses negócios se traduzirem imediatamente numa ofensa ao direito de um por parte do outro”.⁹⁹

Importante notar que, aqui, há uma evidente lacuna: Paine justificou a taxação sobre os proprietários de terras – baseado numa ideia religiosa de um comunismo original – mas não justificou porque proprietários de rendas advindas do comércio e da indústria também devem ser taxados; com efeito, ele fará essa justificativa mais adiante no texto.

Assim, o texto passa para um quarto momento, no qual ele discorre sobre os meios pelos quais o fundo deverá ser criado. Primeiramente, Paine conclama os proprietários ao bom senso e à conciliação: “o erro, porém, não é dos proprietários atuais. (...) O erro está no sistema, e este veio roubando o mundo imperceptivelmente (...). Porém, sucessivas gerações podem fazer com que o erro seja corrigido, e sem diminuir ou decompor a propriedade de nenhum dos atuais proprietários”.¹⁰⁰

Além disso, Paine lembra que a renda proveniente do fundo será paga a todas as pessoas, ricas ou pobres, uma vez que a propriedade natural é pertencente a todo o gênero humano. Fica como opção, entretanto, devolver o dinheiro ao fundo comum, tendo a garantia de poder sacar, quando for de interesse: “como vemos muitas vezes exemplos de pessoas ricas que se tornam pobres de repente, mesmo com a idade de sessenta anos, elas sempre teriam o direito de sacar todos os créditos que lhes coubessem”.¹⁰¹

Paine lembra também que o imposto será aplicado durante a transmissão da herança, quando um décimo é subtraído do herdeiro e transferido ao fundo. Tal aplicação se justifica

não apenas porque vai funcionar sem perturbar nenhum proprietário atual e sem interferir na arrecadação de impostos ou créditos necessários para os

⁹⁸ *Agrarian Justice*, p. 612.

⁹⁹ Citação retirada de BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013, pp. 24-25.

¹⁰⁰ *Agrarian Justice*, p. 613.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 614.

objetivos do governo e da Revolução, mas porque será o menos problemático e o mais eficiente, e também porque a subtração será feita em uma época que melhor a admite (...). Neste caso, o testador não dá nada e o recebedor não paga nada.¹⁰²

Quando o proprietário não possui herdeiros diretos, a sociedade torna-se herdeira. Destacam-se aqui dois fatores fundamentais: primeiramente, aplicar o imposto sobre a herança atesta seu caráter progressivo no sentido de ser proporcional às riquezas; em segundo lugar, nota-se que Paine não via a herança exatamente como parte do inviolável direito de propriedade.¹⁰³

Em seguida, Paine apresenta alguns cálculos para seu projeto, não sem antes justificar-se que seu estado de saúde não permitiu ir mais além. A partir do que anuncia oficialmente ser a renda nacional da Inglaterra e da França, e tomando como média de idade da população 50 anos, Paine estima, em libras, a quantia de renda que seria distribuída à sociedade anualmente. Tomando a maioria como 20 anos de idade, 30 anos seriam, em média, o tempo de circulação do capital de uma sociedade: “a trigésima parte dele circulará a cada ano, ou seja, passará, em virtude de falecimento, a novos proprietários. Ficando assim esta última quantia conhecida, e determinada a percentagem a ser dela subtraída, isso dará o montante ou a renda anual do fundo proposto, a ser aplicado como já foi mencionado”.¹⁰⁴

Adotando a afirmação de William Pitt, segundo o qual o capital nacional da Inglaterra, real e pessoal, é de um bilhão e trezentos milhões de libras esterlinas, o que é cerca de um quarto do capital nacional da França, Paine, que foi perseguido na Inglaterra por ordem do primeiro-ministro, não deixa de provocar:

Estou muito disposto a utilizar esta estimativa do Sr. Pitt para o fim de demonstrar àquele ministro, com base em seus próprios cálculos, quão melhor o dinheiro pode ser aplicado, em vez de desperdiçado, como ele fez no extravagante projeto de estabelecer reis da dinastia dos Bourbon. O que, pelo amor de Deus, significam os reis Bourbon para o povo da Inglaterra? É melhor que o povo tenha pão.¹⁰⁵

¹⁰² *Agrarian Justice*, p. 614.

¹⁰³ "Em 2 de junho de 1790, um decreto [do governo revolucionário francês] declararia inimigos da constituição 'todos aqueles que incitam o povo das cidades e dos campos a via de fato contra as propriedades, posses e cercas das heranças'. A Revolução fazia-se, acima de tudo, defensora do 'direito sagrado de propriedade'". SAES, Laurent Azevedo Marques. **A propriedade sob a República Jacobina: o impacto da legislação revolucionárias sobre a questão fundiária**. 2008. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 102.

¹⁰⁴ *Agrarian Justice*, p. 615.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 615.

A trigésima parte desse capital é de 43.333.333 libras esterlinas, da qual um décimo seria subtraído para ser formado o fundo nacional. Aliás, ele não deixa de lembrar a importância dessa renda para as pessoas cegas e inválidas:

O plano aqui proposto alcançará o todo. Ele socorrerá e retirará de vista imediatamente três categorias de miseráveis – os cegos, os inválidos e os pobres idosos – e fornecerá à geração em formação meios para evitar que ela se torne pobre.¹⁰⁶

Paine diz que seu plano se dá "em favor da sociedade, não do governo"¹⁰⁷, remetendo à conhecida distinção liberal entre sociedade e governo que Paine faz em *Common Sense*.¹⁰⁸

Após a apresentação dos cálculos, Paine chega ao último e mais intrigante momento do texto, no qual anuncia que concluirá com algumas observações. Mas o anúncio é enganoso: não há meras observações, mas sim uma apresentação de duas novas justificativas para a implantação do *ground-rent*. Essas duas justificativas explicam porque a renda advinda do comércio e da indústria também deveria ser taxada.

Nesse momento, ele: distingue seu projeto de justiça social de caridade; defende que, longe de acomodar os homens, tal distribuição de renda seria um incentivo ao crescimento econômico das famílias; aprofunda sua noção de propriedade, mostrando o caráter social, e não meramente individual, do trabalho; mostra como a aquisição de renda do proprietário se dá por meio da exploração do trabalhador; faz sua profissão de fé por uma democracia social, sugerindo que, dadas as condições anunciadas e a experiência histórica, a reforma que ele propõe é a melhor maneira de evitar maiores convulsões sociais.

Primeiramente, então, Paine distingue seu projeto de distribuição de renda e justiça social da mera caridade cristã. Daí decorre que

não estou reivindicando caridade, mas um direito. Não se trata de generosidade, mas de justiça. O estado atual de civilização é tão odioso quanto injusto. É absolutamente o oposto daquilo que deveria ser, e é

¹⁰⁶ *Agrarian Justice*, p. 618.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 614.

¹⁰⁸ A passagem de *Common Sense* acima referida diz: "a sociedade é produzida pelas nossas necessidades, e o governo por nossa maldade; a primeira promove nossa felicidade de maneira positiva, unindo nossas afeições, e a segunda de maneira negativa, cerceando nossos vícios. A primeira é patrocinadora, a segunda punitiva" (*Common Sense*, p. 4). É possível, para Paine, que a sociedade, por manter *sempre* um determinado grau (maior ou menor, de acordo com a época) de autonomia em relação ao governo, conheça um desenvolvimento independente da interferência governamental, como ele bem clarifica em *Rights of Man* quando diz que o desenvolvimento técnico das sociedades humanas ocorreu apesar dos governos despóticos a forçarem para direções contrárias (*Rights of Man*, pp. 357-36).

necessário que se faça uma revolução nele. O contraste entre riqueza e miséria encontrando-se e ofendendo os olhos continuamente é como o de corpos vivos e mortos acorrentados uns aos outros.¹⁰⁹

A diferença entre caridade e justiça reside nos seguintes fatores: enquanto a primeira é uma atitude pontual, e, portanto, limitada, a segunda representa uma efetiva organização da sociedade para o fim da miséria e, por isso, com possibilidade de sucesso; enquanto a primeira é deixada à escolha de indivíduos e suas contingências, a segunda é uma atitude coletiva, social, que brota de uma verdadeira consciência de justiça e se materializa numa lei que é a razão escrita; enquanto a primeira está ligada à benevolência paternalista da nobreza ou à caridade cristã do clero, a segunda está ligada a um projeto que envolve toda a sociedade e se assenta na natureza. Sozinha, a caridade é insuficiente. Um homem rico pode dar “tudo que possui, e tudo isso só trará pouco alívio. Ele pode acalmar sua consciência, mas não seu coração. É somente organizando a civilização sobre princípios tais, de modo a atuar como um sistema de roldanas, que se poderá remover todo o peso da miséria”.¹¹⁰

A riqueza, em si, não é um mal, mas é impossível desfrutá-la vivendo em meio à desigualdade: “a visão da miséria e a sensação desagradável que ela sugere são um desconto maior sobre a felicidade do que o valor dos 10% propostos sobre a propriedade”.¹¹¹ O argumento é, novamente, utilitarista: a felicidade de todos é melhor garantida com a diminuição da desigualdade. Paine recorre ao utilitarismo sempre como recurso para aqueles que não se convencem do jusnaturalismo, como ele próprio admite: “sempre é vantajoso para o estabelecimento de qualquer plano demonstrar que ele é benéfico como matéria de interesse. O sucesso de qualquer plano proposto submetido à apreciação pública deve afinal depender dos interessados em apoiá-lo, somados à justiça de seus princípios”.¹¹²

Em segundo lugar, Paine se mostra um entusiasta da ideia do incentivo e deixa claro que sua proposta visa menos acomodar os homens num sistema de bens socializado que incentivá-los a produzir, pois “um plano com base nesse princípio (...) multiplicaria os recursos nacionais, pois a propriedade, assim como a vegetação, cresce por meio de renovações”.¹¹³ Longe de qualquer paternalismo, a ideia de Paine encontra-se mais próxima do que hoje chamamos de “incentivo” – usando ainda um vocabulário político atual,

¹⁰⁹ *Agrarian Justice*, p. 618.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 617-618.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 618.

¹¹² *Ibid.*, p. 618.

¹¹³ *Ibid.*, p. 618.

poderíamos dizer que Paine não é, assim, um entusiasta da meritocracia pura e simples, mas, pelo contrário, crê que sua efetivação é condicionada à oferta de oportunidades:

Quando um jovem casal começa uma vida a dois, faz uma enorme diferença se eles começam com nada ou com quinze libras cada um. Com essa ajuda eles poderiam comprar uma vaca e implementos para cultivar alguns acres de terra, e em vez de se tornarem um fardo para a sociedade, eles seriam postos em condições de se tornarem cidadãos úteis e produtivos. (...) É pratica daquilo que obteve injustamente o nome de civilização auxiliar as pessoas pobres e miseráveis apenas quando elas já chegaram nesse estado. Não seria muito melhor, até por questão de economia, adotar medidas para evitar que elas se tornem pobres?¹¹⁴

Paine admite, portanto, que alguém que nasça numa família com poucas condições terá menor oportunidade de enriquecer, e que, portanto, é tarefa da sociedade auxiliar os desafortunados. Paine distancia-se daqueles que veem nos planos de ajuda aos pobres um entrave ao incentivo produtivo e uma forma de aumentar a pobreza.

A propósito, enquanto muitos republicanos viam a pequena propriedade como fundamento da independência e da autonomia dos homens, Paine preconizava essa independência e a autonomia a partir do incentivo gerado pela oportunidade proporcionada pelo *ground-rent*; da mesma maneira, se muitos dos pensadores da época de consideravam certa renda condição para efetivação da autonomia e, a partir disso, justificam a exclusão dos mais pobres do processo político, pode-se dizer que Paine, ao sustentar a ideia de uma renda mínima para os cidadãos, esvazia de fundamentos os argumentos desse grupo.

O momento que se segue é, sem dúvida, o mais desconcertante do texto, pois, apesar de estar localizado no final do panfleto, ele (re-)problematiza a questão da propriedade, trazendo novos elementos ao que foi antes dito.

As palavras utilizadas em *Agrarian Justice* sugerem uma aguçada percepção de que, destruídos os privilégios nobiliárquicos, o abismo entre ricos e pobres emergia como a nova diferenciação social básica e fundamental, a qual, ponto importante, não seria resolvido pelos próprios indivíduos sem assistência da sociedade. Nesse sentido, diz Paine: "a grande massa dos pobres em todos os países está se tornando uma raça hereditária e é quase impossível para eles sair dessa condição por si mesmos".^{115,116}

¹¹⁴ *Agrarian Justice*, p. 618.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 619.

¹¹⁶ É possível observar a importância dessa mudança se compararmos *Agrarian Justice* e *Common Sense*: enquanto, como vimos, em *Agrarian Justice*, há uma crítica a desigualdade entre ricos e pobres e a forma como essa desigualdade se forma, em *Common Sense*, escrito antes da consumação da Revolução Norte-Americana e antes do processo revolucionário francês, a desigualdade social é vista como um mal menor frente à

Com isso, Paine rompe radicalmente com o que Macpherson chamou de individualismo possessivo.¹¹⁷ Para Macpherson, a qualidade possessiva do individualismo liberal reside na concepção do indivíduo como sendo essencialmente o proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, nada devendo à sociedade por elas. O indivíduo, nesse sentido, é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades e do que adquiriram mediante a prática dessas capacidades. As relações sociais são, no fundo, relações entre proprietários, e a sociedade política existe com o objetivo de proteger essas propriedades e essas trocas. Os conceitos de liberdade, direitos, deveres e justiça são, assim, moldados pela ideia de posse.

Em contrapartida, Paine interpreta o trabalho e a propriedade não *apenas* como ligados ao *indivíduo*, mas também tendo sua função e resultados intrinsecamente ligados ao *todo social*. Assim, diz Paine que

a propriedade pessoal é o efeito da sociedade, e é tão impossível a um indivíduo adquirir propriedade pessoal sem a ajuda da sociedade quanto lhe é impossível criar terra. Se separarmos um indivíduo da sociedade e lhe dermos uma ilha ou um continente, ele não poderá adquirir propriedade pessoal. Ele não poderá ser rico. Portanto, toda acumulação de propriedade pessoal, além daquilo que as próprias mãos de um homem produzem, deriva de sua vida em sociedade, e com base em todo o princípio de justiça, gratidão e civilização ele deve a devolução de uma parte dessa acumulação à sociedade da qual tudo isso provém.¹¹⁸

Paine, atribui novo *status* à propriedade, qual seja, o de que ela possui uma função social: "por ser a riqueza fruto da cooperação social, seria injusto que uns desfrutem da abundância enquanto outros permaneçam na pobreza".¹¹⁹ Segundo Gregory Claeys, o chamado princípio da "dívida social" é o "segundo argumento" de *Agrarian Justice*¹²⁰ para justificar o projeto de redistribuição de renda. A noção de dívida social permite que toda propriedade, e não apenas a terra, possa ser taxada para o bem comum. É equivocada,

desigualdade política: "as distinções entre ricos e pobres podem, em grande medida, ser assim explicadas, sem termos de recorrer aos nomes ásperos e malsonantes de opressão e avareza. Com frequência, a opressão é a consequência, mas, raramente, ou nunca, o meio da riqueza. E a avareza, ainda que possa proteger um homem da pobreza indigente, geralmente o torna medroso demais para conseguir ser rico. Há, porém, outra distinção ainda maior, à qual não se pode atribuir nenhuma razão verdadeiramente natural ou religiosa: entre reis e súditos" (*Common Sense*, p. 9).

¹¹⁷ Referência, aqui, a análise clássica do pensamento liberal feita na por MACPHERSON, Crawford Brough. **A Teoria Política Do Individualismo Possessivo**: de Hobbes até Locke, cit.

¹¹⁸ *Agrarian Justice*, p. 619.

¹¹⁹ PHILP, Mark. **Paine**, cit., p. 90.

¹²⁰ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine**: Social and political thought, cit., p. 202.

portanto, a crítica de Fruchtman, para quem as ideias de Paine seriam "antiquadas", por promover a justiça "agrária, mas não a justiça social".¹²¹

Paine, em seguida, admite, nas palavras de Lamb, outros "métodos através dos quais os indivíduos podem adquirir propriedade depois de um momento de aquisição a partir do trabalho".¹²² Paine admite que, em muitos casos, o acúmulo de bens deriva não do trabalho do proprietário, mas da exploração, pois parece impossível tornar o valor do trabalho igual aos lucros que ele produz. Paine, portanto, ao contrário de Locke, não crê que o trabalho do assalariado se identifica com o trabalho do dono dos meios de produção¹²³, mas os vê como trabalhos distintos e, muitas vezes, antagônicos:

Se examinarmos minuciosamente, constataremos que a acumulação de propriedade pessoal é, em muitos casos, resultado de pagamento insuficiente dado pelo trabalho que a produziu, tendo como consequência que a mão trabalhadora perece na velhice, enquanto o empregador possui riquezas em abundância. Talvez seja impossível tornar o valor do trabalho exatamente proporcional aos lucros que ele produz e também se dirá, como uma apologia à injustiça, que se um trabalhador recebesse um aumento de salário diariamente, ele não pouparia para a velhice. Faça-se então a sociedade de tesoureira para guardar esse dinheiro para ele em um fundo comum, pois o fato de que o trabalhador poderia não fazer bom uso dele não é motivo para que outros devam ficar com o dinheiro.¹²⁴

Portanto Paine concebe a acumulação da propriedade artificial ou adquirida como derivada não apenas do próprio trabalho e da cooperação social, mas também da exploração do trabalho do outro. Esse seria terceiro e último argumento de Paine em favor de seu projeto de redistribuição de renda, e que possibilitaria, perfeitamente, que a obra não se chamasse *Agrarian Justice*, mas *Agrarian, Commercial and Manufacturing Justice*.¹²⁵

Como lembrarão os críticos de Paine à esquerda, essa constatação não o leva a contestar a legitimidade da propriedade, apenas a enfatizar a necessidade de um imposto compensatório para garantir a segurança dos proprietários: “é necessário, tanto para a proteção da propriedade quanto por amor à justiça e à humanidade, formar um sistema que ao mesmo tempo proteja uma parte da sociedade da miséria e garanta a outra parte contra

¹²¹ FRUCHTMAN, Jack. **Thomas Paine Apostle of Freedom**, cit., p. 357.

¹²² LAMB, Robert. **Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights**, cit., p. 505.

¹²³ Locke diz que "a grama que meu cavalo pastou, a turfa que o criado cortou, o minério que extraí em qualquer lugar onde a ele tenho direito em comum com outros, tornam-se minha propriedade sem a permissão ou o consentimento de qualquer outra pessoa". LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**, cit., sect. 28.

¹²⁴ **Agrarian Justice**, p. 620.

¹²⁵ CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 203.

depredação”.¹²⁶ Sean Monahan mostra-se desconcertado com a diferença entre a radicalidade do que se critica e a moderação da proposta. Por isso, após a análise de *Agrarian Justice*, lamenta: “*the question remains: why not communism?*”¹²⁷

As ideias, entretanto, precisam ser lidas em seu contexto. O lamento de Monahan não faz sentido ao rememorar que, na apresentação do texto, Paine deixou-o nas mãos do Diretório e não o publicou inicialmente em larga escala como os *Rights of Man* e *The Age of Reason*. Tudo leva a crer que a radicalidade da argumentação tinha como objetivo muito mais convencer os proprietários de aceitar a proposta do que insuflar as massas. Na verdade, o imposto de Paine legitima a desigualdade, pois, a partir dele, os mais pobres louvariam o crescimento de riquezas dos ricos:

Quando as riquezas de um homem em relação a outro aumentarem o fundo nacional na mesma proporção, quando se perceber que a prosperidade desse fundo depende da prosperidade dos indivíduos, quando quanto mais riquezas um homem adquirir, melhor for para as massas em geral, as antipatias cessarão de existir e a propriedade será colocada na posição permanente de interesse e proteção nacional.¹²⁸

Paine refere-se ainda ao crescimento das lutas sociais, apresentadas não como sintomas da barbárie das massas, mas, pelo contrário, como consequências do fim das superstições que sustentavam o Antigo Regime. Paine admite não apenas a inevitabilidade das lutas sociais num contexto de desigualdade (uma percepção crescente da importância das classes sociais na democracia contemporânea, portanto), mas também que as superstições religiosas sustentavam o antigo estado de desigualdade. Assim, diz Paine que

o pavor supersticioso, a reverência servil que antigamente cercava a opulência está desaparecendo em todos os países e abandonando os donos de propriedades à convulsão de acidentes. Quando a riqueza e o esplendor em vez de fascinar a multidão despertam sentimentos de repugnância; quando em vez de provocar admiração são considerados um insulto à pobreza; quando a aparência ostentatória serve para pôr em questão o direito a ela, o caso da propriedade se torna crítico, e é somente em um sistema de justiça que os proprietários podem vislumbrar segurança.¹²⁹

Está presente em Paine uma clara percepção, também presente em autores como Marx e Tocqueville, de que, com a derrocada dos privilégios da nobreza na Revolução Francesa, a

¹²⁶ *Agrarian Justice*, p. 620.

¹²⁷ MONAHAN, Sean. *Reading Paine From The Left*, cit.

¹²⁸ *Agrarian Justice*, p. 621.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 620.

propriedade privada estaria inevitavelmente ameaçada, como uma desigualdade cuja face se escancara com maior clareza após o fim do Antigo Regime. Vale aqui, nesse sentido, citar a famosa passagem de Alexis de Tocqueville, em *Lembranças de 1848*:

Chegará o tempo em que o país se encontrará novamente dividido em dois grandes partidos. A Revolução Francesa, que aboliu todos os privilégios e destruiu todos os direitos exclusivos, deixou, contudo, subsistir um: o da propriedade. É necessário que os proprietários não se iludam sobre a força de sua situação e que não imaginem que o direito de propriedade seja uma muralha intransponível, pelo fato de que, até agora, em nenhum lugar tenha sido transposta, pois nosso tempo não se assemelha a qualquer outro. Quando o direito de propriedade não era mais que a origem e o fundamento de muitos outros direitos, era defendido sem esforço, ou melhor, não era atacado (...) Hoje, porém, quando o direito de propriedade se torna o último remanescente de um mundo aristocrático destruído, o único a se manter de pé, privilégio isolado em meio a uma sociedade nivelada, sem a cobertura dos muitos outros direitos mais contestados e odiados, corre um perigo maior, pois só a ele cabe sustentar a cada dia o choque direto e incessante das opiniões democráticas (...) Logo, a luta política travar-se-á entre os que possuem e os que não possuem; o grande campo de batalha será a propriedade.^{130,131}

Impressionado com o panfleto, Bernard Vincent diz que Paine faz uma interpretação “proto-marxista”¹³² e “socialista *avant la lettre*”¹³³; Philip Foner, na mesma linha, diz que *Agrarian Justice* “contém os aspectos comunistas da teoria de Babeuf tendo em vista que objetiva remover as desigualdades no tocante à propriedade”.¹³⁴

Modesto Florenzano, em contrapartida, crê ser exagero classificar *Agrarian Justice* como obra “marxista antes do marxismo” e que tal erro procede, tanto de uma incompreensão do liberalismo de Paine quanto de uma incompreensão do marxismo.¹³⁵ De fato, chamar *Agrarian Justice* de “proto-marxista” remete ao erro teleológico de crer que o marxismo seria a conclusão de qualquer radicalização do pensamento liberal.

¹³⁰ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Lembranças de 1848**. São Paulo: Penguin Companhia, 2011, p. 50.

¹³¹ Nota-se, portanto, uma percepção mais ampla na intelectualidade crítica da Era das Revoluções, qual seja, de que os acontecimentos na França abriram caminho para reformas mais radicais. Interessante notar ainda que Paine estaria na ponta inversa do quadro atual: se, do advento o Iluminismo até a desintegração da União Soviética, a propriedade privada sempre apareceu como um direito (ou privilégio) que, de alguma forma, esteve perenemente ameaçado, à sombra da espada de Dâmocles; atualmente, ao contrário do que supunha a tradição socialista do século XIX, nunca a propriedade privada pareceu estar mais segura, como se fosse um dogma incontestável do capitalismo. Ideia retirada de um diálogo com orientador Modesto Florenzano, em 09/06/2014.

¹³² VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**, cit., p. 148.

¹³³ VINCENT, Bernard. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**, cit., p. 273.

¹³⁴ Introdução ao texto *Agrarian Justice* em FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**, cit., p. 607.

¹³⁵ “Essas afirmações equivocadas de Vincent poderiam ser interpretadas como prova de que ele não só não entende nada de socialismo e marxismo como do próprio liberalismo de Paine FLORENZANO, Modesto. **Thomas Paine Revisitado**, cit., p. 17.

Além de Paine ser enfático ao dizer que não propõe uma Reforma Agrária, mas um sistema de proteção da propriedade por meio de uma democracia social, vale lembrar que outros liberais partilhavam de ideias semelhantes às de Paine. O liberal Turgot afirmara que “os salários do trabalhador, que nada mais tem para vender senão o seu esforço, são fixados por contrato com o agricultor, que lhe paga o menos que puder”.¹³⁶ O liberal conservador Edmund Burke, da mesma forma, afirmou que existe “um contrato implícito, muito mais forte do que qualquer instrumento ou artigo, de acordo entre o trabalhador em qualquer ocupação e o seu empregador, o qual estipula que o trabalho será suficiente para assegurar ao empregador um lucro sobre o seu capital”.¹³⁷ E não era estranha a Adam Smith a ideia de que as diferentes classes sociais possuem interesses e consciências distintas e, em vários momentos, antagônicas. No capítulo X de *A Riqueza das Nações* ele chega a dizer que “os interesses dos negociantes de determinado ramo de comércio ou dos patrões de determinada manufatura diferem sempre até certo ponto, e por vezes são mesmo opostos ao do grande público”.¹³⁸

Assim, Paine buscava não uma revolução ou o fim das classes, mas uma democracia que fosse, ao mesmo tempo, liberal e social. Para Paine, a democracia social seria uma consequência do refinamento (e não da negação) do liberalismo, ou seja, da maior conciliação entre as ideias de Igualdade e Propriedade. O historiador norte-americano Craig Nelson, que também contrário à ideia de *Agrarian Justice* como "obra precursora do socialismo", mostra como Paine se aproxima dos *founding-fathers* dos Estados Unidos, o que é, aliás, um dos objetivos centrais de seu livro *Thomas Paine – Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations*. Nesse sentido, ele lembra uma passagem de Thomas Jefferson, escrita em fevereiro de 1787 e endereçada ao reverendo James Madison, na qual ele criticava a desigualdade e a exploração do trabalho:

A terra é dada como propriedade comum para a humanidade trabalhar e viver. Se, para encorajar a indústria, nós devemos encorajar sua apropriação, deveríamos também cuidar para que outros empregos sejam dados àqueles que foram excluídos da propriedade da terra. Se não o fizermos, o direito fundamental do trabalho na terra retorna aos desempregados.¹³⁹

¹³⁶ TURGOT, A. R. J. Reflexões Sobre a Formação e Distribuição de Riquezas. Apud LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**, cit., p. 137.

¹³⁷ BURKE, Edmund. Reflexões Sobre a Escassez. Apud LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**, cit., p. 144.

¹³⁸ SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**, cit., p. 198.

¹³⁹ NELSON, Craig. **Thomas Paine: Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**. New York: Penguin Group, 2006, p. 290.

Essa discussão fica mais clara ao passarmos o último momento do texto *Agrarian Justice*. Aqui o autor lembra que sua reforma é a melhor maneira de proteger os proprietários: a décima parte subtraída da herança e transmitida à sociedade traria proteção aos outros nove décimos da herança, que seriam preservados¹⁴⁰.

Para afastar o perigo, é necessário remover as antipatias, e isso só pode ser feito tornando-se a propriedade produtora de uma benção nacional, extensiva a cada indivíduo (...) no instante em que quanto mais riquezas um homem adquirir, melhor for para as massas em geral, as antipatias cessarão de existir e a propriedade será colocada na posição permanente de interesse e proteção nacional.^{141,142}

Segundo Marangos, Paine refere-se à chamada "doutrina do resgate (*doctrine of ransom*)", de acordo com a qual aqueles que não possuem propriedade podem, de maneira legítima, reivindicar seu direito à natureza, e, para tanto, acabam por violar a paz civil.¹⁴³ A justiça social remove a hostilidade à propriedade privada. Assim, o que Paine antecipa é menos o marxismo do que a fórmula de Tocqueville: “medo das revoluções, essa derradeira salvaguarda dos povos”.¹⁴⁴ Em resumo, nas palavras de Mark Philp,

a Justiça não demanda absoluta Igualdade, a qual não é nem possível, nem desejável, mas a manutenção de um vínculo de reciprocidade e interesse mútuos entre ricos e pobres, de forma que a propriedade não se torne fonte de ressentimento e conflitos sociais.¹⁴⁵

Nesse sentido, Paine termina seu *Agrarian Justice* nessa belíssima formulação:

Será uma revolução no estado de civilização que conferirá perfeição à Revolução Francesa. A convicção de que o governo representativo é o verdadeiro sistema de governo já está se espalhando rapidamente pelo mundo. Sua razoabilidade pode ser vista por todos. Sua justiça faz-se sentir até mesmo por seus opositores.

Mas, quando um sistema de civilização originado daquele sistema de governo for organizado de tal modo que todo homem e toda mulher nascidos

¹⁴⁰ “It is from the overgrown acquisition of property that the fund will support itself; and I know that the possessors of such property in England though they would eventually be benefited by the protection of nine-tenths of it, will exclaim against the plan”. *Agrarian Justice*, p. 620.

¹⁴¹ *Agrarian Justice*, p. 621.

¹⁴² Há, portanto, em Paine, uma preocupação com a questão social, termo difundido apenas no século XX. A questão social é definida por Robert Castel como “uma inquietação quanto à capacidade de manter a coesão de uma sociedade”. CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário*. São Paulo: Petrópolis, 2005, pp. 30 e 41.

¹⁴³ MARANGOS, John. *Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on Basic Income Guarantee*, cit., p. 8.

¹⁴⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, cit., p. 112.

¹⁴⁵ PHILP, Mark. *Paine*, cit., p. 90.

na República herdem algum meio de começar a vida, e vejam diante de si a certeza de escapar da miséria que acompanha a velhice sob outros governos, a Revolução Francesa terá um advogado e um aliado no coração de todas as nações. Um exército de princípios penetrará onde um exército de soldados não pode penetrar. Será bem sucedido onde a diplomacia falharia. Nem o Reno, nem o Canal [da Mancha], nem o oceano podem deter o seu progresso: ele marchará rumo ao horizonte do mundo e vencerá.¹⁴⁶

A ideia de uma democracia social, assim, aparecia, em Paine, como decorrência de sua proposta de democratizar ao máximo o liberalismo, harmonizando, tanto quanto fosse possível, a Igualdade (que é natural) e a Propriedade (que, em parte, é natural, e, em parte, social ou civilizacional).

Não foi por acaso que o radical inglês Thomas Spence, em seu *Rights of Infants*, de 1797, acusa-o de, ao invés de se consagrar no "Templo da Justiça", construir uma "execrável fábrica de compromissos".¹⁴⁷ Esse texto representou a principal resposta à *Agrarian Justice*, publicada no mesmo ano.

Spence foi participante da *Corresponding Society* de Londres¹⁴⁸ (a qual, como mostrou Thompson, foi influenciada pelos *Rights of Man* de Paine) e defensor da partilha da propriedade. Seu texto foi escrito na forma de diálogo entre uma mulher e um aristocrata. O livro é uma defesa do socialismo contra o que o autor chama de "tirania dos proprietários", no qual a mulher clama por um mundo onde os ricos não "bebem o sangue das crianças".

No artigo *Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on Basic Income Guarantee*, John Marangos analisa a proposta social em *Agrarian Justice* e *Rights of Infants*.¹⁴⁹ Afirma Spence que os 10% de impostos propostos por Paine sobre a herança são "pobres e miseráveis", e não há nada que justifique que os outros 90% permaneçam nas mãos dos proprietários, os quais teriam erguido toda sua riqueza sobre a exploração.¹⁵⁰ Spence propôs que todas as rendas obtidas na terra fossem enviadas a um armazém, administradas e distribuídas a todos igualmente:

Paine visava a uma reforma do sistema político; Spence preconizava a substituição de todo o sistema por algo diferente. Para Paine, parlamentos anuais, a representação proporcional, o sufrágio universal e o voto secreto seriam adequados. (...) mas para Spence o governo republicano defendido

¹⁴⁶ *Agrarian Justice*, p. 622.

¹⁴⁷ LAMB, Robert. *Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights*, cit., p. 510.

¹⁴⁸ COLE, G. D. H. *Historia del Pensamiento Socialista*, cit., p. 31.

¹⁴⁹ MARANGOS, John. *Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on Basic Income Guarantee*, cit.

¹⁵⁰ Citação retirada de VINCENT, Bernard. *Thomas Paine and the Birth of the Welfare State*, cit., p. 149.

por Paine não garante qualquer igualdade social real, da mesma forma que os direitos políticos efetivos para as classes baixas não serão sustentáveis enquanto os senhores de terra continuarem controlando o parlamento e o governo. A propriedade da terra dá origem ao poder econômico e político. É a distribuição da propriedade da terra, em vez de sistemas políticos, que dita o verdadeiro caráter de uma nação".¹⁵¹

A crítica de Spence a Paine, assim, antecipa a crítica marxista ao projeto socialdemocrata, fundamental no debate político do século XX¹⁵² – enquanto Paine vê a questão social sob o ângulo da assistência pública, Spence pressupõe a existência de classes com interesses inconciliáveis. Estão postos na mesa os debates entre reforma e revolução, via pacífica e via violenta, compromisso e conflito.¹⁵³

A obra de Spence adquiriu alguma importância apenas após sua morte, em 1811. Em 1812, formou-se a Sociedade dos Filantropistas de Spencer. O governo inglês, entretanto, exagerou a influência do autor a fim de reprimir os movimentos de seus partidários.¹⁵⁴

3. O TEXTO E SEUS DIÁLOGOS

Assim como no capítulo anterior, o panfleto será agora analisado a partir de dois olhares. Por um lado, a obra será posta ao lado de outros textos que tratam do direito de propriedade, notadamente Grotius, Pufendorf, Locke e Rousseau; o objetivo dessa comparação é, justamente, demonstrar a importância de Paine na história das ideias. Por outro lado, a obra será posta ao lado dos debates acerca da questão agrária na Revolução Francesa; o objetivo dessa comparação é revelar a singularidade de Paine dentro dos debates políticos revolucionários.

¹⁵¹ MARANGOS, John. **Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on Basic Income Guarantee**, cit., p. 11.

¹⁵² CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**, cit., p. 207.

¹⁵³ Spence recebeu uma carta de um apoiador de Paine em 17 maio de 1796, assinado como "O Democrata": "Sr. Spence, eu comprei em sua loja alguns dias atrás um livro intitulado 'o fim da opressão', que eu concebo ser o livro mais vil que jamais foi impresso. Como concidadão, eu aconselho-o a parar a venda do mesmo, ou, de outra forma, eu espero que seu livro seja queimado publicamente, e que você seja enforcado, pois ambos merecem isso". Isso demonstra a animosidade que existia entre Spence e os apoiadores de Paine. MARANGOS, John, op. cit., p. 12.

¹⁵⁴ "Os escritos de Thomas Spence são interessantes para se estudar a origem do socialismo britânico; mas tiveram pouca influência prática no desenvolvimento do pensamento inglês radical ou nas classes operárias. Muito mais importante por sua influência prática foram as teorias de William Godwin (1756-1836) e Thomas Paine (1737-1809)". COLE, G. D. H. **Historia del Pensamiento Socialista**, cit., p. 32.

3. A. PAINE E A PROPRIEDADE PRIVADA NA TRADIÇÃO LIBERAL E ILUMINISTA

Robert Lamb, assim, sinaliza, ao lado de *Agrarian Justice*, três importantes teorias justificadoras da propriedade privada bastante influentes na época. As duas primeiras, de Grotius e Pufendorf, importantes por secularizarem o direito natural medieval e, assim, romperem com a tradição tomista; a última, de Locke, fundamental por romper com essas duas concepções anteriores e criar um novo paradigma no assunto.

A primeira teoria da propriedade, associada à Grotius, remete à ideia de "primeira ocupação", compactuando com o "comunismo original" em sua forma negativa: enquanto, no "comunismo original *positivo*" de Paine, todos são proprietários da terra no estado de natureza ("todo indivíduo nasce com direitos legítimos a certo tipo de propriedade ou a seu equivalente")¹⁵⁵, no comunismo original negativo de Grotius, *ninguém* o é. Numa sala de teatro vazia, os primeiros ocupantes têm o direito de ali permanecer, como um privilégio adquirido; da mesma maneira, o uso exclusivo é a premissa que leva a transformação dos *direitos de uso* em *direitos de propriedade*. Como disse, Grotius, "disso cada um podia se apropriar para suas necessidades do que quisesse e consumir o que podia ser consumido. O uso desse direito universal tinha então a função de propriedade, pois do que alguém se havia apropriado outro não podia tirá-lo dele sem injustiça".¹⁵⁶ Já para Paine, como se viu, o tempo não cria direito, e uma ocupação não se torna legítima por sua longevidade.

A segunda teoria da propriedade, associada à Pufendorf, vê a propriedade privada como fruto de acordos e convenções. Pufendorf que parte de um igualitarismo original negativo estabelecido por Deus¹⁵⁷, sugere que esse é um momento de disputas e desordens, e que, para existir paz, houve a introdução da propriedade privada, por meio do consentimento dos homens, "tácito ou expresso".¹⁵⁸ A ideia de um consentimento ou pacto como origem e legitimidade da propriedade é também inconciliável com o conjunto do pensamento de Paine,

¹⁵⁵ *Agrarian Justice*, p. 611.

¹⁵⁶ GROTIUS, Hugo. O direito da guerra e da paz (*De jure belli ac pacis*). Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, Fondazione Cassamarca, 2004, p. 303. Apud SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. **Considerações sobre o fundamento moral da propriedade**. Belo Horizonte: Kriterion, v. 48, n. 115, 2007.

¹⁵⁷ Diz Pufendorf que toda a propriedade sobre a terra "foi disponibilizada por Deus a todos os homens, de forma que ela não pertence a um mais que a outro". PUFENDORF, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen*. Cambridge: James Tully, Cambridge University Press, 1991, p. 84. Apud LAMB, Robert. **Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights**, cit., p. 496.

¹⁵⁸ PUFENDORF, Samuel. *De jure naturae et gentium libri octo*, p. 365. Apud SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. **Considerações sobre o fundamento moral da propriedade**, cit.

visto que, para ele, os homens de todas as gerações possuem um direito permanente de renovar acordos, pactos e convenções feitos pelos seus antepassados.

A terceira e mais influente teoria da propriedade, associada a Locke, é a teoria do trabalho, presente em seu *Segundo Tratado sobre o Governo*. Paine e Locke partiram do mesmo pressuposto, o comunismo primitivo: o indivíduo, anterior ao Estado, possui ao seu dispor a natureza, dada por Deus ao homem para sua própria subsistência: “os bens da natureza eram originalmente comuns, seja porque a Bíblia o afirma, seja porque a liberdade e a igualdade universais devem significar um comunismo original”.¹⁵⁹

Locke, então, coloca para si a seguinte questão: se Deus dispôs a terra em comum a todos os homens, como seria possível alguém ter a propriedade sobre qualquer coisa? A resposta reside no fato de que Deus também deu ao homem a propriedade de sua própria pessoa, sobre a qual ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do corpo do homem e as obras de suas mãos, assim, a ele pertencem. Por isso, a partir do momento em que o ser humano aplica seu esforço sobre o que a natureza lhe dispôs (*labour-mixing*), ela deixa de ser um bem comum e torna-se, naturalmente, sua propriedade.

Desta maneira, a propriedade é estabelecida naturalmente antes da sociedade, e sua implantação não necessita de qualquer pacto ou consentimento. O trabalho, ao imputar valor naquilo que é natural, transforma algo em um “bem”, transformando uso em posse: *antes* que a terra e seus frutos sejam utilizados e aproveitados pelo homem, é necessário que haja, *obrigatoriamente*, o trabalho sobre elas e, portanto, a propriedade:

Embora todos os frutos que ela produz naturalmente e todos os animais que alimenta pertençam à humanidade em comum, conforme produzidos pela mão espontânea da natureza, deve haver *necessariamente* [grifo nosso] um meio de apropriá-los de certa maneira antes de serem utilizados ou de se tornarem de qualquer modo benéficos a qualquer indivíduo em particular.¹⁶⁰

Para Locke, portanto, a condição humana, que requer trabalho para a obtenção de alimentos, necessariamente introduz a propriedade privada, não existindo momento algum em que o homem trabalhe a terra e não desfrute de sua posse. Se a propriedade necessitasse de algum tipo de consentimento, argumenta Locke, todos morreriam de fome.¹⁶¹ O comunismo primitivo, em Locke, é uma realidade que só se sustenta antes da ação humana – por

¹⁵⁹ Introdução de Peter Laslett a LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**, cit., p. 147.

¹⁶⁰ Ibid., sect. 26.

¹⁶¹ Ibid., sect 28.

consequente, dentro dessa construção argumentativa, não há possibilidade de exigir alguma “indenização” pelo uso da terra comum, ou ver a propriedade como um direito “social”.

As implicações políticas disso são imensas: no fim do segundo tratado, nas seções 120, 121 e 122, ele afirma que a preservação da propriedade privada é tão intimamente ligada com o surgimento dos governos (o qual surge para preservar os direitos naturais, entre eles a propriedade) que, caso um homem que adentrou numa comunidade política queira dela se desvincular, ele é obrigado a deixar à sociedade civil sua propriedade (aqui, percebe-se, ele só pode estar falando da propriedade no sentido material, isto é, propriedade de terras); da mesma forma, o filho desse homem, caso queira tomar como herança a propriedade de seu pai, é obrigado a aceitar as regras da comunidade. E, embora este filho tenha o direito de desvincular-se da sociedade que o pai adentrou, não pode fazê-lo sem abandonar a propriedade do pai. As propriedades são vínculos fundamentais entre o indivíduo e a sociedade civil – se alguém quer fruir de suas possibilidades e ser favorecido pelas leis que as protegem, é obrigado a concordar com as outras leis da sociedade em que está inserido.

Uma rápida passagem de Locke lembra-nos um pressuposto fundamental do autor: o trabalho do empregado, quando alienado, é considerado parte integrante do trabalho individual do patrão. Eis a passagem:

A grama que o meu cavalo pastou, a *turfa que o criado cortou* [grifo nosso], o minério que extraí em qualquer lugar onde a ele tenho direito em comum com outros, tornam-se minha propriedade sem a adjudicação ou o consentimento de qualquer outra pessoa.¹⁶²

Como é o trabalho humano, e não a natureza, que dá às coisas seu valor (é “o trabalho que provoca diferença de valor em tudo quanto existe”)¹⁶³, em Locke, diferente de Rousseau, a natureza, em seu estado pré-social, não é abundância, mas, pelo contrário, penúria:

Nas florestas selvagens, ou nos desertos incultos da América, abandonados à natureza, sem qualquer melhoramento, lavra ou cultura, mil acres produzem para os habitantes necessitados e miseráveis tantas conveniências da vida como dez acres de terra igualmente fértil do Devonshire, onde são bem cultivados.¹⁶⁴

Dessas formulações sobre a origem e o fundamento da propriedade em Locke, surge uma questão: se o trabalho na natureza cria um excedente, não seria uma ofensa a Deus e à

¹⁶² LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**, cit., sect. 28.

¹⁶³ Ibid., sect. 40.

¹⁶⁴ Ibid., sect. 37.

razão deixar a comida – ainda que seja, por direito natural, sua propriedade – estragar e destruir? Nesse sentido, a análise de Macpherson responde com clareza: o uso do dinheiro (ainda antes da sociedade civil, importante ressaltar) é um divisor de águas na teoria de Locke¹⁶⁵, de forma, aliás, que existiria um estado de natureza pré e outro pós-monetário.

A invenção do dinheiro – por um consentimento “tácito e voluntário”¹⁶⁶ – permite converter todo o excedente em ouro, prata e diamantes, isto é, em algo não é suscetível ao estrago. Como o ouro e a prata são de pouca utilidade para a vida humana, a acumulação é possível sem causar dano a terceiros. O autor, assim, remove as limitações naturais à apropriação e à acumulação para além das necessidades familiares: a existência do ouro e da prata faz com que a acumulação não mais implique esbanjamento, porquanto não há mais desperdício. Mais do que isso: o dinheiro aqui ganha um valor ético, pois é graças a ele que não há desperdício. A perspectiva do acúmulo como pecado é absolutamente abandonada.

No estado de natureza pós-monetário, ponto fundamental, a propriedade finalmente se divorcia do trabalho e passa a se relacionar, de forma legítima e utilitária, com o dinheiro: “Locke começa por uma justificativa estritamente individualista e moral do direito de propriedade e termina com uma justificativa ‘coletiva’ e ‘utilitarista’”.¹⁶⁷

E, assim, o trabalhador não é lesado nessa situação, uma vez que, como Locke lembra, a condição de um operário agrícola é mais confortável do que a de um rei índio na América¹⁶⁸ – aqui, Locke antecipa (para não dizer que inaugura) toda uma tradição liberal ao dizer não apenas que o trabalho gera valor, mas também que esse valor é uma benesse social. O comércio, consequência lógica do dinheiro, longe de ser algo deletério, garante que os excedentes não sejam abandonados: “Que valor daria um homem a dez ou cem mil acres de terra excelente, bem cultivada e bem provida de gado, no meio das regiões interiores da América, onde não tivesse esperanças de comércio com outras partes do mundo?”¹⁶⁹ Assim, o trabalho é apenas o começo da propriedade; no final, trabalho e propriedade ligam-se apenas de maneira indireta, e o direito de propriedade é separado do direito do trabalhador aos frutos do seu trabalho.

Aqui reside, portanto, a grande diferença entre Paine e Locke: se, por um lado, Paine alegava que, apesar da propriedade individual ser absolutamente legítima, sobre ela recaia um direito comum, por outro, Locke afirma que a posse, mesmo em suas últimas consequências,

¹⁶⁵ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Teoria Política Do Individualismo Possessivo**: de Hobbes até Locke, cit., p. 215.

¹⁶⁶ LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**, cit., sect. 50.

¹⁶⁷ MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**, cit., p. 88.

¹⁶⁸ LOCKE, John, op. cit., sect. 41.

¹⁶⁹ Ibid., sect. 48.

não engendra nenhuma desigualdade ilegítima. Macpherson, assim, enfatiza a não existência do "débito social" do trabalho – tão caro a Paine – em Locke:

O assombroso feito de Locke foi basear o direito de propriedade no direito natural e na lei natural, e depois remover todos os limites da lei natural do direito de propriedade (...). Insistir que o trabalho do indivíduo lhe pertence não é apenas dizer que é seu para aliená-lo por contrato de trabalho; é também dizer que seu trabalho, a sua produtividade, são algo pelo qual ele não fica em débito com a sociedade civil.¹⁷⁰

Curiosamente, no parágrafo 90 do Primeiro Tratado de Locke, ele parece sugerir a existência de um direito residual na comunidade sobre a propriedade privada, quando afirma que, no caso da morte de um homem sem parentes, suas posses “retornam para a comunidade” (e não para o rei, como era costume). Entretanto, ele enfatiza que, em todos os outros casos, a propriedade pertence apenas aos herdeiros legítimos. E, logo em seguida, no mesmo parágrafo, Locke diz que, no Estado de Natureza, após a morte de um homem sem parentes “ninguém tem o direito de herdá-las ou de ter propriedade sobre elas”.¹⁷¹

Para além das propostas de Lamb (o qual compara Paine apenas com Grotius, Pufendorf e, de maneira mais breve do que fizemos, com Locke), não é possível deixar de pensar a relação da ideia de propriedade, estado de natureza e desigualdade em Paine com o contexto da Ilustração. Afinal, *Agrarian Justice*, como as obras de Rousseau, inserem-se no contexto do Iluminismo da segunda metade do século XVIII – a esse respeito, Franco Venturi mostra como, na segunda metade do século XVIII, entre a publicação do *Code de la nature*, de Morelly, e a conjuração de Babeuf, cresce a vontade Iluminista de criar um paraíso na terra, uma sociedade comunitária e igualitária:

A história da passagem da utopia ao ideal, do sonho individual ao movimento político comunista é certamente cheia de interesse. Toda a idade das Luzes não é compreensível sem esse elemento, que parece às vezes marginal, mas que na realidade é um dos resultados mais irreversível, imutável e duradouro que o século XVIII transmitiu ao XIX (...) Depois da metade dos Setecentos, a ideia de que a abolição da propriedade pudesse mudar as próprias bases da convivência humana, abolir toda a moral tradicional, toda política do passado não mais desaparecerá dos espíritos contemporâneos. Por isso é fascinante procurar as origens dessa ideia e vê-la nascer, por exemplo, nas páginas de Morelly e Dom Deschamps.¹⁷²

¹⁷⁰ MACPHERSON, Crawford Brough. **A Teoria Política Do Individualismo Possessivo:** de Hobbes até Locke, cit., pp. 211 e 233.

¹⁷¹ LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**, cit.

¹⁷² VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo**, cit., p. 185.

Uma chave possível para entender *Agrarian Justice* é, portanto, a radicalização da crítica à propriedade e à desigualdade social na segunda metade dos setecentos. E, dentre os iluministas radicais, é Rousseau quem possui maior destaque.

Rousseau rompe com o discurso histórico de Grotius e Pufendorf, os quais enxergavam na história uma evolução da barbárie para a civilização, de forma que um dos elementos fundamentais para o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é a crítica à ideia de civilização e progresso¹⁷³, relativizando, inclusive, as benesses do avanço tecnológico¹⁷⁴, e exemplificando, de várias maneiras, a vantagem do selvagem em relação ao civilizado, o último mais pródigo em criar doenças do que remédios.

Numa genial inversão, Rousseau observa que, se o homem é o único animal com capacidade de violentar a própria natureza e aperfeiçoar-se ao longo das gerações – a chamada perfectibilidade –, é também capaz do inverso: "por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?"¹⁷⁵ Ele nega, da mesma forma, a dualidade "razão e paixão" – admitindo que a última não raro fundamenta a primeira¹⁷⁶ – e entre "razão" e "instinto", lembrando que o "homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo que necessita para viver em sociedade".¹⁷⁷

A razão é uma criação e uma necessidade social; ela, por si só, pode ser perversa, e "os homens jamais passariam de monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão".¹⁷⁸ O amor físico é uma virtude da natureza; o amor moral, nascido de noções socialmente criadas (beleza, casamento e propriedade), é produtor do ciúmes, dos duelos e da discórdia. O amor-próprio, típico da civilização, que vive da comparação, é o desejo de ser estimado pelos outros – na sociedade civil, todos "são todos dependentes e concorrentes. Uma vez que são dependentes, são obrigados a não fazer mal uns aos outros. Uma vez que são

¹⁷³ "Como a estátua de Glauco que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se irreconhecível." ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 227.

¹⁷⁴ "Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercício, nossos corpos, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir". Ibid., p. 240.

¹⁷⁵ Ibid., p. 243.

¹⁷⁶ "Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar". Ibid., p. 244.

¹⁷⁷ Ibid., p. 251

¹⁷⁸ Ibid., p. 253.

concorrentes, são obrigados a não fazer o bem uns aos outros, ou pelo menos a não o desejarem”.¹⁷⁹

Rousseau enfatiza que seu estado de natureza, uma hipótese filosófica útil¹⁸⁰, é um método de abstrair a sociedade para melhor pensá-la; dessa forma, seu objetivo, longe de constituir-se num projeto de retorno às selvas, é reformar o estado de sociedade para que ele recupere parte das virtudes naturais – no *Contrato Social*, a proposta apresentada será, justamente, a de construir uma sociedade na qual os homens, conservando todas as vantagens decorrentes da colaboração social, reconquistem parte da independência que outrora haviam desfrutado no estado de natureza. Entretanto, a concepção de propriedade apresentada no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* e em *Agrarian Justice* são bastante distintas.

Paine, como se viu, identifica o início da sociedade com a instituição da propriedade. A última, por sua vez, surge junto com a agricultura, por ser impossível separar a terra de seus frutos. A terra, entretanto, continua propriedade coletiva, o que justifica o referido imposto.

Nesse sentido, se Rousseau concorda com Paine que a *ideia de propriedade* surge naturalmente, da incapacidade de separar a terra de seus frutos, ele discorda de nosso autor quando qualifica de absurda a noção de que *ideia de propriedade* transformou-se no artificial *direito de propriedade*, o qual resulta da *força* e de um *contrato político*.¹⁸¹ Em outras palavras, enquanto, para Paine (como para Locke), a ideia e o direito de propriedade surgiram juntos, no estado de natureza, para Rousseau, há um abismo entre o momento em que o trabalhador concebe a posse da terra e o momento em que esse direito de posse se torna institucionalizado pelo direito. Em Rousseau, por isso, o trabalho não pode fundar o direito de propriedade – este surge, tão somente, por convenção:

Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe consequentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade. Quando os antigos, diz Grócio, emprestaram a Ceres o epíteto de legisladora (...) quiseram dar a entender ter a partilha das terras produzido uma nova espécie de direito, isto é, o direito de propriedade, diverso daquele resultante da lei natural.¹⁸²

¹⁷⁹ MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo*, pp. 132-133.

¹⁸⁰ Sobre isso, diz Rousseau: "um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente nunca existirá". ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, cit., p. 228.

¹⁸¹ Ibid., p. 268.

¹⁸² Ibid., p. 266.

Isso não significa que Rousseau fosse contra a propriedade; pelo contrário, apenas a propriedade torna *vantajoso e interessante* o uso da agricultura, neutralizando ou diminuindo as dificuldades de se investir num empreendimento incerto como o plantio, cujos frutos são obtidos em longo prazo: “E como poderia cada um resolver-se a passar sua vida num trabalho penoso, cujo prêmio tem tanto mais certeza de não recolher quanto de ser-lhe muitíssimo necessário? Em uma palavra, como poderia essa situação levar os homens a cultivarem a terra enquanto não fosse dividida entre eles, isto é, enquanto não estivesse suprimido o estado de natureza?”¹⁸³

Ademais, a solução apresentada por Rousseau para a questão da desigualdade em *O Contrato Social* também difere fortemente de Paine. Tanto Paine quanto Rousseau defendem a subordinação do direito de propriedade ao bem comum. Entretanto, se Paine propõe como solução o imposto sobre a herança em *Agrarian Justice*, em *O Contrato Social*, a posição que é apresentada nos capítulos VIII e IX do livro I é bem diferente.

Rousseau mantém a distinção entre posse (natural) e propriedade (convencional) apresentada no *Discurso*: “impõe-se distinguir (...) a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo”.¹⁸⁴ O direito do primeiro ocupante, assim, só se transfigura em direito quando estabelece-se a propriedade – e só pode existir propriedade privada numa sociedade política, e nunca na natureza.

Numa sociedade civil, somente a lei pode garantir a liberdade. O mesmo se dá no tocante à propriedade: se o homem só goza de liberdade quando obedece às leis que são expressão da vontade geral, ele só se torna proprietário autêntico dentro de uma comunidade política quando obedece às mesmas convenções. Se o direito de propriedade existe apenas por convenção social, ele precisa, como a liberdade, conhecer limites que atendam ao bem comum, ou seja, a subsistência e a utilização real:

São necessárias as seguintes condições para autorizar o direito de primeiro ocupante de qualquer pedaço de chão: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos.¹⁸⁵

¹⁸³ ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, cit., p. 267.

¹⁸⁴ Ibid., pp. 36-37.

¹⁸⁵ Ibid., p. 38.

Se alguém assenhorar-se de um território imenso e, com isso, privar dele os demais, tirando-lhes abrigo e subsistência, tem-se uma violação fundamental da vida e da igualdade: “o direito que cada particular tem sobre seus próprios bens está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos”.¹⁸⁶ Configura-se, portanto, a necessidade de limites legais aos direitos à propriedade.

Tanto Paine quanto Rousseau, portanto, subordinam o direito de propriedade à vida e à liberdade; entretanto, o fato de Paine ver esse direito, apesar de tudo, como natural, impede-o de conceber uma reforma agrária ou algum limite mais direto à propriedade privada. Em poucas palavras, parece que o liberalismo de Paine torna-se social na medida em que incorpora noções de críticas à civilização, à desigualdade e ao progresso; mas, note-se, ele continua liberal, uma vez que subordina a posse ao bem-estar social sem abandonar a fé na propriedade privada e individual – a comunidade não pode subsumir o indivíduo.

Nota-se, portanto, que Paine não pode, de maneira alguma, enquadrar-se como vulgarizador nem de Locke, nem de Rousseau, apesar de, como visto, poder ser visto como participante das tradições filosóficas de sua época, comungando com outros autores determinados lugares-comuns e pressupostos. Por isso sustenta-se, a partir dos argumentos apresentados, a originalidade de Paine em sua noção de propriedade privada.

3. B. AGRARIAN JUSTICE E A QUESTÃO AGRÁRIA NA REVOLUÇÃO FRANCESA

Cabe agora pensar o texto de Paine dentro dos debates políticos sobre a propriedade durante a Revolução Francesa. Como o texto de Paine foi escrito no momento em que a Convenção jacobina findava (Robespierre foi deposto no dia 27 de julho de 1794), pode-se perguntar: como *Agrarian Justice* dialoga com os ideais e práticas do governo jacobino (2 de junho de 1793-27 de julho de 1794)? No tocante à questão social, quão próximo ou distante o pensamento de Paine estava em relação aos jacobinos que ordenaram sua prisão?

Laurent Azevedo Marques Saes¹⁸⁷, ao analisar a questão da propriedade na República jacobina, defende que os catorze meses dos jacobinos no poder representaram uma ruptura

¹⁸⁶ ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, cit., p. 39.

¹⁸⁷ SAES, Laurent Azevedo Marques. **A propriedade sob a República Jacobina: o impacto da legislação revolucionárias sobre a questão fundiária**, cit.

revolucionária com a ordem jurídica do Antigo Regime. Importante notar que o governo jacobino sempre se mostrou preocupado em declarar-se avesso à Lei Agrária, "subversiva de toda ordem social"; o decreto da Convenção, em 18 de março de 1793, aliás, previa pena de morte para os seus defensores.

Nesse sentido, Saes pontua seis questões fundamentais sobre o período. Primeiramente, na lei de 17 de julho de 1793, houve a supressão total e sem indenização dos direitos senhoriais – os títulos senhoriais, que garantiam a propriedade no Antigo Regime, foram queimados: "a propriedade livrou-se das ambiguidades provenientes do direito feudal: o proprietário útil passaria a ser o único proprietário da terra. A propriedade adquiria com isso um sentido pleno, absoluto, e estava agora definitivamente consagrada pelo direito".¹⁸⁸

Em segundo lugar, na lei 10 de junho de 1793, deu-se a partilha dos bens comunais em partes iguais, entre todos os habitantes das respectivas comunas rurais, o que representava um rompimento com o direito comunitário e uma consagração da propriedade privada e do individualismo: "a exclusão dos proprietários forenses do rol de beneficiários da partilha levou muitos a denominarem o decreto de 'Lei Agrária' e de 'violação do direito de propriedade'".

Em terceiro lugar, a lei de 6 de janeiro de 1794 assegurou a divisão dos patrimônios segundo o princípio da igualdade absoluta de herdeiros, incluídos os filhos naturais, evitando a concentração de bens nas mãos de um único herdeiro. Sobre isso, diz Robespierre: "a propriedade do homem, após sua morte, deve retornar ao domínio público da sociedade. É somente para o interesse público que ele transmite os seus bens à posteridade do primeiro proprietário: ora, o interesse público é o da igualdade".¹⁸⁹

Em quarto lugar, na lei de 3 de junho de 1793, houve a venda dos bens nacionais em pequenos lotes.

Em quinto lugar, pelos famosos decretos do ventoso do ano II (fevereiro-março de 1794), nunca efetivados, ficou prevista a distribuição dos bens dos chamados "suspeitos" aos pobres dos campos. Esse seria o mais radical projeto de redistribuição de terras da Revolução o qual, apesar de não se apresentar como uma Lei Agrária (no entender da Convenção montanhesa, estariam confiscando a propriedade apenas daqueles que não eram "patriotas"), foi assim entendido por muitos testemunhos da Revolução e historiadores.¹⁹⁰

¹⁸⁸ SAES, Laurent Azevedo Marques. **A propriedade sob a República Jacobina**: o impacto da legislação revolucionárias sobre a questão fundiária, cit. p. 41.

¹⁸⁹ Ibid., p. 111.

¹⁹⁰ "Um terrorismo nuançado de socialismo", diz Jean Jaurès, em sua História Socialista da Revolução Francesa, pp. 330-331. Apud SAES, Laurent Azevedo Marques, op. cit.

Em sexto lugar, Laurent Saes destaca as várias tentativas montanhesas de estabelecer um imposto progressivo como forma de garantir melhor distribuição de renda. O objetivo de tais leis seria reduzir a extrema desigualdade e promover a redistribuição de renda sem violar o direito de propriedade.

Segundo Edwin R.A. Seligman, estudioso da história do imposto progressivo, os jacobinos declararam seu intento de empregar um imposto progressivo para reduzir todas as rendas ao nível máximo de 4.500 livres. Robespierre, achando essa medida demasiado liberal, intentou reduzir para 3.000 livres "a Convenção entrava definitivamente na via do imposto progressivo".¹⁹¹ De acordo com o montanhês Michel Lepeletier, o imposto progressivo era "a revolução dos pobres, mas a revolução doce e pacífica, revolução que se opera sem alarmar a propriedade e sem ofender a justiça".¹⁹² O girondino Roland, como Ministro do Interior, propôs um projeto em 6 de janeiro de 1793; a seguir, o jacobino Thuriot, em 9 de março de 1793, propôs uma taxa a ser paga apenas pelos mais ricos; também houve propostas do montanhês Barère, de Ramel-Nogaret e do girondino Vernier. Robespierre, da mesma forma, se apresentava claramente a favor do imposto progressivo – podem ser encontradas ao menos 41 intervenções sobre o tema nos discursos do advogado de Arras.¹⁹³

Apesar de todos esses esforços (que, portanto, não era exclusividade dos jacobinos), a Convenção se mostrou majoritariamente contrário essa proposta: "apesar dos esforços de uma parte dos convencionais, o imposto só teria recebido uma aplicação episódica, sem nunca receber uma consagração formal".¹⁹⁴

Ademais, no plano discursivo, Robespierre e os principais líderes jacobinos jamais defenderam a Lei Agrária, tampouco a coletivização de bens, mas eram favoráveis à construção de um sistema político que, por meio da intervenção estatal, evitasse a desigualdade excessiva. Robespierre defendia que o direito à vida é a primeira lei social e que todas as outras estão a elas subordinadas: "ao definir a liberdade, o primeiro dos bens do homem, o mais sagrado dos direitos que ele recebe da natureza, dissestes com razão que os limites dela eram os direitos de outrem; por que não aplicastes esse princípio à propriedade,

¹⁹¹ SELIGMAN, E. R.A. **Progressive Taxation in Theory and Practice**. Publications of the American Economic Association, Vol. 9, No. 1/2 (Jan. – Mar., 1894), p. 136. Disponível em: <<http://scans.library.utoronto.ca/pdf/3/4/progressivetaxat00seliuoft/progressivetaxat00seliuoft.pdf>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

¹⁹² OLIVEIRA, Josemar Machado de. **A teoria democrática robespierrista: do republicanismo clássico à democracia social**. Tese (Doutorado). São Paulo, 2005, p. 287.

¹⁹³ Ibid., p. 286.

¹⁹⁴ SAES, Laurent Azevedo Marques. **A propriedade sob a República Jacobina: o impacto da legislação revolucionárias sobre a questão fundiária**, cit.

que é instituição social?”¹⁹⁵ A julgar pelos discursos e pelas práticas no governo revolucionário, Robespierre:

- a) consagra a propriedade não como um direito natural, mas como uma instituição social, ou seja, como um direito a ser definido e regulamentado pela lei;
- b) subordinava o direito de propriedade à ética ao conceber que seus limites não seriam indefinidos, mas estariam nos prejuízos ao próximo;
- c) não defendia a lei agrária ou a coletivização de bens, mas idealizava, a partir de uma leitura de Rousseau, uma sociedade de pequenos proprietários que, pela posse, conquistariam a autonomia;
- d) com essas bases, ele dá ao legislador a possibilidade de intervir em todos os casos em que a propriedade entra em conflito com o direito à existência.¹⁹⁶

Após os catorze meses de Convenção jacobina, com o 9 Termidor, teria início uma revisão das políticas robespierristas. A partilha de bens comuns foi suspensa e o projeto de distribuir os bens dos suspeitos aos pobres dos campos esquecido.

É nesse contexto que Paine escreveu *Agrarian Justice*, alguns meses depois da queda do governo jacobino, durante a formação do Diretório. Portanto, se, por um lado, Paine afastava-se dos jacobinos em suas ideias políticas (era contrário ao Terror, à pena de morte, etc), por outro, suas ideias acerca da Propriedade e da Igualdade eram semelhantes em princípios, embora haja diferenças fulcrais no que diz respeito às propostas. Paine era um crítico da desigualdade social, defensor do imposto progressivo sobre a herança, o qual era visto como radical mesmo por muitos jacobinos; como os jacobinos, Paine era um crítico da desigualdade de riquezas e advogava em favor de um alargamento da noção de igualdade. Se Paine não idealizava uma sociedade de pequenos proprietários, ele também considerava o direito de propriedade menor que o direito à vida e à liberdade. As divergências entre Paine e os jacobinos, portanto, fundamentavam-se mais no campo político do que econômico.

Se o jacobinismo era a perspectiva de *Agrarian Justice* quando a obra foi *escrita*, outros debates políticos percorriam a França no momento em que a obra foi *publicada*.

¹⁹⁵ ROBESPIERRE, Maximilien de. **Discursos e Relatórios na Convenção**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1999, p. 88.

¹⁹⁶ Foi formulada uma síntese a partir do conteúdo das obras de SAES, Laurent Azevedo Marques. **A propriedade sob a República Jacobina: o impacto da legislação revolucionária sobre a questão fundiária**, cit. ROBESPIERRE, Maximilien de. **Discursos e Relatórios na Convenção**, cit. OLIVEIRA, Josemar Machado de. **A teoria democrática robespierrista: do republicanismo clássico à democracia social**, cit.

No início de *Agrarian Justice*, Paine refere-se à Constituição do Diretório, de 1795, que instituiu o voto censitário. O biógrafo John Keane percebeu que a ideia de distribuição de renda de Paine “teria como consequência – contrária ao espírito da Constituição de 1795 – os direitos civis universais”.¹⁹⁷ Foi isso que levou Elien Hunt Botting, como se viu no capítulo anterior, a defender em seu artigo *Thomas Paine amidst the Early feminists* que aqui haveria uma defesa do voto feminino¹⁹⁸, embora não nessa pesquisa não sido encontrado nada que comprove essa hipótese. Nas palavras da autora:

A mais importante mudança de *Agrarian Justice* em relação aos primeiros trabalhos de Paine é a forte ideia de que todos os seres humanos possuem direito ao voto, independente do sexo ou da classe. Como “todos os indivíduos tem direitos legítimos a certo tipo de propriedade” – a chamada “propriedade em comum da terra original” – eles têm direito ao sufrágio, e, então, podem decidir como o governo irá regular o acesso a terra e outras formas de propriedade. Embora Paine nunca especificamente solicite o voto feminino, ele conclui *Agrarian Justice* como um chamado para que a França realize “em igualdade, o direito sagrado ao sufrágio”.¹⁹⁹

Além disso, *Agrarian Justice* é publicada à luz da Conjura dos Iguais, protagonizada por François Noel (Graco) Babeuf. O ano de 1795, quando o texto é escrito, aliás, é caracterizado por uma recessão brutal que se seguiu ao abandono da economia dirigida, com uma alta prodigiosa dos preços.²⁰⁰ Na convergência da recessão econômica e da instabilidade política do Diretório que se forjou a Conjura dos Iguais, principiada em março de 1796.

Graco Babeuf, entusiasta da Revolução Francesa, adotou o nome *Gracchus* ao sair da prisão, evocando a divisão de terras e a repartição igualitária dos bens: “quando eu, um dos primeiros, gritei com veemência para fazer tombar a estrutura monstruosa do sistema de Robespierre, estava longe de prever que concorreria para fundar uma construção que, numa direção completamente oposta, não seria menos funesta ao povo”.²⁰¹ Como bem salienta Laurent, “paradoxalmente, proclamar a propriedade como um direito natural era também abrir caminho para a interpretação segundo a qual a propriedade, enquanto condição essencial para liberdade individual, seria um direito de todos. Assim, mais que um direito de propriedade,

¹⁹⁷ KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**, cit., p. 427.

¹⁹⁸ O artigo encontra-se em **Selected Writings of Thomas Paine**, Yale University Press, 2014, p. 630-655. Disponível em: <https://www.academia.edu/20549932/Thomas_Paine_amidst_the_Early_Feminists>. Acesso em: 25 de janeiro de 2016.

¹⁹⁹ Ibid., pp. 643-644.

²⁰⁰ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., p. 381.

²⁰¹ BABEUF, Gracchus. *Le Tribun du Peuple*. Apud OLIVEIRA, Josemar Machado de. **A teoria democrática robespierrista: do republicanismo clássico à democracia social**, cit., p. 23.

haveria um direito à propriedade”.²⁰² Para Vovelle, a Conjura “demonstra o regresso do movimento revolucionário a uma fase conspirativa que impregnará todo o século XIX (...). Mas, para além dos meios, a novidade encontra-se na proclamação de um ideal comunista pela primeira vez proclamado com clareza”.²⁰³

Babeuf, assim, vislumbrava uma revolução social que completasse a revolução política da França. Na descrição de Lefebvre, o movimento propunha não uma lei agrária (para Babeuf, “fragmentar o solo em parcelas iguais entre todos os indivíduos é aniquilar a maior soma dos recursos que ele daria ao trabalho combinado”)²⁰⁴, mas um “comunismo distributivo”,²⁰⁵ baseado na organização coletiva do trabalho

Babeuf, fortemente influenciado por Rousseau e por Morelly, buscava uma sociedade igualitária, na qual os homens levam seus produtos a armazéns, que os distribuem de acordo com as necessidades. No se *Manifesto dos Iguais*, Babeuf deixa claro que a mera igualdade garantida pela lei não passa de uma quimera; “o que precisamos”, diz ele, “além de igualdades de direitos? (...) Clamamos por algo mais sublime e mais justo: o bem comum ou a comunhão de bens!” Diz ele ainda que “a Revolução Francesa foi nada mais que uma precursora de uma outra revolução, que será maior, mais solene, e que será a última”.²⁰⁶

Assim, uma ditadura revolucionária, representante da vontade do povo, deveria construir a Sociedade dos Iguais. Lembra Furet que, apesar da Conjura ser absoluto fracasso, é sua proposta comunista que tanto atraiu os historiadores: “sua importância na Revolução Francesa foi de anunciar outra revolução”.²⁰⁷ Soboul, sob outra perspectiva, concorda com Furet: “a importância da Conjuração dos Iguais e do babouvismo só pode ser medida na escala do nosso século: na escala do Diretório não passou de um simples episódio”.²⁰⁸

Os líderes da Conspiração dos iguais foram presos em 10 maio de 1796 e executados em 27 de maio de 1797. A conjura sobreviveu para os historiadores, sobretudo, devido ao sobrevivente italiano Philippe Buonarroti, com seu relato *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf* (1828). Nesse sentido, o que diz Paine sobre a Conjura dos Iguais?

²⁰² OLIVEIRA, Josemar Machado de. **A teoria democrática robespierrista: do republicanismo clássico à democracia social**, cit., p. 90.

²⁰³ VOVELLE, Michel. **Breve História da Revolução Francesa**. Lisboa: Editorial Presença, 1985, p. 41.

²⁰⁴ SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**, cit., p. 98.

²⁰⁵ LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**, cit., p. 410.

²⁰⁶ BUONARROTI, Filippo. **La conspiration pour l'égalité**. Paris: Editions Sociales, 1957. Disponível em: <<http://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1796/manifesto.htm>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

²⁰⁷ FURET, François. Babeuf. In: FURET, François e OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988, p. 191.

²⁰⁸ SOBOUL, Albert, op. cit., p. 99.

O defeito no princípio da Constituição foi a origem da conspiração de Babeuf. Ele valeu-se do ressentimento causado por essa falha, e, ao invés de procurar uma solução por meios legítimos e constitucionais, ou propor uma medida útil à sociedade, os conspiradores deram o melhor de si para revivificar a desordem e a confusão, e constituíram a si mesmos num Diretório, o que é formalmente desprovido de representatividade. Eles foram, em suma, extravagantes o suficiente para supor que a sociedade, ocupada com seus afazeres domésticos, iria cegamente ceder a eles uma direção usurpada pela violência.²⁰⁹

Paine faz uma análise política da conspiração. Por um lado, quando ele diz que violação da liberdade de sufrágio seria a raiz da revolta, fica pressuposto que, caso existissem para os babouvistas meios de representatividade política legais, não ocorreria a tentativa de revolução. Quando ele diz que o movimento perdeu sua legitimidade, justamente, por propor um poder paralelo, o autor se contradiz, pois o poder oficial negava aos babouvistas qualquer mudança por vias institucionais – tal contradição tão patente, pode-se especular, deve vir por questões práticas, visto que a defesa de Babeuf era um crime passível de morte.²¹⁰ Por outro lado, vê-se que Thomas Paine, apesar de condenar os métodos de Babeuf, não se opõe às razões da revolta – a revolta, apesar de injustificável, seria compreensível.

De qualquer forma, se Paine e Babeuf convergiam em certos aspectos de suas críticas à desigualdade social, eram radicalmente diferentes no tocante seja aos meios, seja às soluções – o que revela o equívoco de Foner ao dizer que *Agrarian Justice* "contém os aspectos comunistas da teoria de Babeuf".²¹¹ A solução para a desigualdade em Paine – o imposto progressivo – e a solução babouvista – comunismo – são radicalmente distintas.

Conclui-se, portanto, que Paine foi, ao mesmo tempo, um homem de seu tempo, pois dialogava com as ideias e com a política do período (falava em direito natural, propriedade, imposto sobre a herança e alargamento do conceito de igualdade), e também um pensador com ideias singulares, porquanto se distancia dos liberais clássicos (sobretudo no caráter social da terra e do trabalho), dos socialistas (pois não previa a comunhão de bens) e dos jacobinos (nesse caso, menos por seu pensamento socioeconômico do que pelo seu pensamento político). Em vários aspectos, Paine esteve à esquerda do Diretório girondino, como hoje estaria à esquerda dos chamados neoliberais. Do ponto de vista estritamente econômico, por sua vez, poderia, seguramente, sentar-se por entre os jacobinos.

²⁰⁹ *Agrarian Justice*, p. 607.

²¹⁰ É notório que Paine mantém a posição sustentada nos *Rights of Man*, quando disse que "sempre sustentei a opinião (fazendo disso também a minha prática) de que é melhor obedecer a uma lei que é má, utilizando ao mesmo tempo todos os argumentos possíveis para demonstrar seus erros e sua revogação, do que violar pela força, porque o precedente de violar uma lei de natureza ruim poderia debilitar a força e levar a uma violação discricionária daquelas leis que são boas". *Rights of Man*, p. 288.

²¹¹ FONER, Philip. *The Complete Writings of Thomas Paine*, cit., p. 607.

CONCLUSÃO

A FORTUNA E A DESFORTUNA DE PAINE

“O mundo decidiu, como geralmente acontece em tais casos, puni-lo por sua falta de egoísmo; até hoje, sua fama é menor do que seria se sua personalidade tivesse sido menos generosa. Uma certa sabedoria mundana se faz necessária, nem que seja para garantir o elogio por sua ausência”
Bertrand Russel¹

A vida e a obra de Thomas Paine foram controversas – seja no que diz respeito ao seu protagonismo revolucionário, seja no que tange à sua memória e legado, seja em suas interpretações por parte dos historiadores.

Paine foi protagonista na *Era das Revoluções*, desempenhando um papel crucial – e sem paralelos – na história de três grandes países: nos Estados Unidos (à época de sua fundação como Estado independente), na Inglaterra (nos agitados primeiros anos de 1790) e na França (durante a Revolução). Nenhum ator foi – nesses mesmos países e a um só tempo – tão consagrado e execrado quanto ele. Depois de morto, Thomas Paine continuou a ter admiradores e denegridores, suscitando sobre ele muitas interpretações controversas.

A memória de Paine tem vida longa: ele foi associado, na primeira metade do século XIX, ao socialismo e ao liberalismo radical; mas foi o epíteto de ateu, mais do que qualquer outro, que lhe rendeu enorme rejeição – *The Age of Reason* eclipsou os *Rights of Man*. No século XX, foi lembrado, primeiro, por Fidel Castro e, finalmente, Ronald Reagan, de modo que, para a chamada Nova Direita (neo)liberal, foi o *Senso Comum* que forjou a memória sobre o revolucionário inglês. No século XXI, o nome de Paine aparece nos noticiários de esquerda associado à busca por uma renda cidadã: um retorno triunfal de *Agrarian Justice*.

Pocock, um dos maiores conhecedores da história do pensamento político do século passado, não hesitou: é difícil “encaixar Paine em alguma categoria”. Em certos aspectos, contudo, a desfortuna do pensador é a fortuna do historiador: um autor como Paine, que passou à posteridade livre de rótulos definidos e de interpretações “clássicas”, aparece como um campo ainda fértil para os estudiosos. Não há (e nunca houve) uma visão consagrada sobre Thomas Paine, da qual seja difícil se desvencilhar ou com a qual devamos sempre dialogar. Por exemplo, enquanto ocorre a redação desta conclusão, acaba de sair em língua portuguesa, em julho de 2017, pela editora Record, *O Grande Debate – Edmund Burke,*

¹ RUSSEL, Bertrand. **Por que não sou cristão?** 1ª ed. L&PM EDITORES, 2011, p. 102.

Thomas Paine e o Nascimento da Esquerda e da Direita, do filósofo conservador e antigo membro do governo republicano de G. W. Bush, Yuval Levin. O livro, escrito em 2014, esclarece a importância de Paine e Burke para, respectivamente, o pensamento de esquerda e direita – assim Paine, depois da apropriação neoliberal nos Estados Unidos, volta a ser ambientado na esquerda.

Sobre o legado de Paine na França, tema desta pesquisa, Hobsbawm foi categórico:

Não é um fato meramente acidental que os revolucionários americanos e os jacobinos britânicos que emigraram para a França devido a suas simpatias políticas tenham sido vistos como moderados no país. Tom Paine era um extremista na Grã-Bretanha e na América; mas, em Paris, ele estava entre os mais moderados dos girondinos.²

Seria esse o lugar de Thomas Paine na Revolução Francesa? A resposta é, na maior parte dos aspectos, negativa. Em *The Age of Reason*, Thomas Paine sujeita o cristianismo à razão crítica (tal qual ela era entendida no século XVIII), analisando a Bíblia à luz da história e da ciência. Não existe contraste entre a razão humana e a razão divina: o Mistério é tão somente aquilo que a ciência ainda não descortinou; o Milagre é uma contradição em termos, por negar as leis da física criadas por Deus; a Revelação, se não for comprovada, não é nada além de um “boato”. Incapazes de serem comprovadas pela razão, as Escrituras não são dignas de crédito: a Palavra de Deus, sempre absoluta e nunca relativa, não pode ser expressa por meio impresso ou escrito. Semelhante a outras mitologias, o cristianismo, assim, é nada mais que uma reedição da tradição judaica misturada com passagens de outras mitologias.

As Escrituras judaico-cristãs são incompatíveis com a ideia de um Deus benevolente (basta ver as histórias cruéis e violentas da Bíblia), onipotente (a diversidade de religiões e de universos torna impotente um Deus ligado a uma única crença), onisciente (vide o poder da maldade no mundo) e onipresente (as contingências às quais as escrituras estão submetidas comprovam esse ponto). Em contrapartida, as Escrituras judaico-cristãs são compatíveis com as mitologias de sua época (daí as semelhanças com as religiões de sua época), com a monarquia absolutista (existe uma forte semelhança entre o despotismo do Deus único e a crueldade do rei único) e com as estratégias de ganho de riqueza e poder (basta ver as incontáveis instrumentalizações à qual serviu o Deus judaico-cristão).

Um Deus bondoso, amigo da ciência, acessível igualmente a todos (portanto, democrático), para Paine, só entra em consonância com o deísmo. Política e religião são

² HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**: Europa 1789-1848. 25ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009, p. 72.

indissociáveis: para que a igualdade e a liberdade se realizem na terra, é necessário que, no plano metafísico, exista uma entidade que dê a suas criaturas liberdade de expressão e igualdade no acesso ao além-morte. Deus não pode falar a povos escolhidos no tempo (por exemplo, apenas aos que viveram depois da queda de Jesus), no espaço (por exemplo, somente àqueles que já entraram em contato com cristãos) ou em camadas sociais específicas (por exemplo, apenas aos alfabetizados). Assim como, na Era das Revoluções, o homem se livraria da tirania dos reis, com o deísmo ele se livra da tirania da Igreja e da Bíblia.

Durante a Revolução Francesa, *The Age of Reason* apresenta uma posição notavelmente *sui generis*. A posição religiosa dominante entre os jacobinos era de que se, por um lado, o catolicismo andava de mãos dadas com o Antigo Regime, por outro lado, o ateísmo era aristocrático, pois dissipava o horizonte de uma justiça última. Até esse ponto, Paine alinhava-se aos jacobinos. Mas há uma cisão fundamental entre Paine e Robespierre: em momento algum há, no pensamento de Paine, a intenção de tornar o deísmo uma religião de Estado, um dever cívico e patriótico, mas tão somente de convencer a população a conhecer o deísmo por meio do uso de sua razão natural e bom senso – eis sua profissão de fé liberal-democrática que o afasta dos propósitos do jacobinismo.

Afinal, no ano II, quando houve a descristianização da Revolução Francesa, *The Age of Reason* não se apresentava, na França, como uma proposta radical; era moderada diante das ações e ideias dos *sans-culottes* que deram os tons do movimento descristianizador, e bem próxima do que pensavam jacobinos como Robespierre e montanhesees como Danton. A divergência entre Paine e os jacobinos, assim, era menos religiosa que política.

O mesmo não se pode dizer, entretanto, sobre o impacto da obra no mundo anglo-saxão. O ataque impetuoso de Paine à Bíblia foi mais imperdoável para ingleses e norte-americanos, povos cuja tradição protestante era fundamental. Por mais que ele combine fundamentos da crítica bíblica e do radicalismo protestante *quaker* de sua criação, sua crítica vai além dessas inspirações quando visa destruir os fundamentos da Bíblia e da Revelação.

No caso de *The Age of Reason*, além do mais, o traço panfletário é fortemente acentuado: de forma absolutamente consciente, meio e mensagem eram uma coisa só. Como disse Russel, ele tornou “a pregação da democracia em algo democrático”.³ Mais do que isso, as mudanças retórico-linguísticas de Paine entre a Revolução Norte-Americana e Francesa é exemplo tanto do impacto do mundo francês sobre o autor quanto do fato de que ele é porta-voz do radicalismo francês no mundo saxão. A ideia de um radical americano que, na França,

³ RUSSEL, Bertrand. **Por que não sou cristão?**, cit., p. 91.

tornou-se moderado, não dá conta dessa dialética que envolve a radicalização do autor, seu pensamento e seu mundo.

Em *Dissertation on First Principles of Government*, Paine expõe suas posições sobre a democracia e o liberalismo. O texto, frequentemente ignorado entre os estudiosos do autor, é bastante relevante dentro da obra de Paine e do debate político na Revolução Francesa.

A violência ou a ancestralidade não criam direitos – o único fundamento do direito reside na natureza, e todas as formas de governo que possuem outra origem são ilegítimas. Como, na natureza, há universalidade de direitos, mas não de poder, a sociedade surge como necessária para garantir a igualdade. A igualdade de direitos, em suma, implica a noção de que proteger os direitos dos outros é a melhor proteção para si mesmo. Ao contrário do governo hereditário, no governo representativo não há o problema das origens, pois o homem é a origem e a evidência de seu próprio direito.

A democracia tem o dever, por um lado, de considerar as crianças e as gerações futuras (não violando seus direitos) e, por outro, o direito de ser livre em relação aos antepassados. Assegura-se, assim, dupla proteção: proteção, por um lado, contra o “paradoxo da democracia”, uma vez que ninguém pode votar numa ditadura e, assim, acabar com os direitos daqueles que, sendo muito novos ou não tendo nascido, não dispõem da própria razão (os princípios, portanto, protegem os homens do futuro das ações dos homens do presente); proteção, por outro lado, contra as tradições, de maneira que aos homens é sempre dada a possibilidade de revolucionar o pesadelo de opressões que foram herdadas (os princípios, portanto, protegem os homens do presente contra as ações dos homens do passado).

A propriedade é, assim, direito menos essencial que a liberdade e a igualdade, devido às possibilidades de aquisição, que estão sujeitas a inúmeras arbitrariedades e podem, inclusive, ser provenientes do crime – o que não ocorre, em nenhuma circunstância, com a liberdade e a igualdade. A propriedade, portanto, não pode ser a base para a igualdade e liberdade. Por isso, com o voto censitário, o governo coloca-se em estado de guerra com a população, uma vez que a priva de seus direitos, o que lhes dá a legítima permissão de recorrer à revolução.

Para Paine, a democracia, quando exercida a liberdade de expressão e combinada com uma educação verdadeiramente libertadora, sempre corrigirá seus próprios problemas. C. B. Macpherson e Norberto Bobbio, em seus textos sobre liberalismo e democracia, mostraram com veemência como os liberais da época de Paine – ou seja, época pós-jacobina – não eram democratas, visto que eles temiam a ameaça que o voto universal poderia representar para a manutenção dos direitos individuais – e o que chamamos de “liberalismo termidoriano”.

Em contrapartida, viu-se que os jacobinos, embora se proclamando democratas, não podem ser qualificados exatamente como liberais, uma vez que, ao menos na figura de suas lideranças mais notáveis, admitem, por um lado, a supressão das liberdades individuais em nome do princípio da igualdade e, por outro, o estatismo.

O liberalismo de Paine é democrático e, por isso, seminal em sua época, ao mostrar que a melhor maneira de conservar os direitos naturais (entre eles, a propriedade) é, justamente, através da democracia. Para usar as expressões de Macpherson, Paine defendia uma “democracia desenvolvimentista” (ou seja, que ajuda no progresso moral da nação) antes de Stuart Mill, e, uma democracia “protetora” (ou seja, que ajuda na proteção à propriedade), antes de Bentham.

Novamente, dentro da Revolução Francesa, portanto, a posição de Paine é notavelmente *sui generis*. Paine não se identifica com Robespierre e os jacobinos: para ele, o jacobinismo representa uma espécie de despotismo. Paine também não compactuaria com a visão de que o terror é uma consequência da lógica da democracia; longe disso, terrorismo e democracia são mutuamente excludentes.

Paine e Robespierre mostram-se, a princípio, contrários à pena de morte; o advogado de Arras, entretanto, defendeu sua necessidade no momento da guerra contra a Europa, algo que o *corsetmaker* de Thetford nunca admitiu. Paine e Robespierre mostram-se partidários do voto universal e enxergam o censo como uma espécie de aristocracia; o Incorruptível, entretanto, admitiu a suspensão das garantias individuais em nome das circunstâncias revolucionárias, algo que o *troublemaker* inglês nunca concordou (e, por isso, foi acusado pelo primeiro de “moderantista”). Viu-se que, nos discursos de Robespierre durante o Terror, o dissenso equivale à facção e o federalismo é uma vil ideia, importada dos Estados Unidos.

Mas, após a queda de Robespierre, Paine, novamente, não age como um “moderado girondino”. Para ele, os termidorianos, ao retirarem o direito de voto da maioria população, se igualam em despotismo aos jacobinos, e, com essa atitude, estimulam todas as formas de rebelião.

Mas o liberalismo de Paine é democrático e *sui generis* não apenas porque defende a franquia universal e o deísmo como resguardos da liberdade individual, mas também porque possui um conteúdo social. O fim das várias formas de tirania religiosa (por meio do deísmo), de tirania política (por meio do voto universal) e de tirania social (por meio da atenuação das desigualdades) forma o conjunto do liberalismo democrático de Paine na Revolução Francesa. Assim, o texto *Agrarian Justice* coroa esse trabalho.

Se Thomas Paine, dentro das definições apresentadas neste trabalho, é liberal, ele não é, de modo algum, liberista. Partindo de um comunismo original positivo, isto é, no qual todos têm em comum direito à propriedade da natureza, Paine distingue dois tipos de propriedade: artificial, criação humana, que nunca será igualitária; e a natural, criação de Deus, para sempre igualitária.

A civilização, para Paine, se justificaria por um motivo utilitarista: a técnica, a manufatura e todas as melhorias da agricultura tornariam impossível e indesejável a volta ao estado de natureza – apenas a melhoria nas condições sociais da população pode ser considerada um verdadeiro progresso. Enquanto muitos republicanos viam a pequena propriedade como fundamento da independência e da autonomia dos homens, Paine preconizava essa independência e a autonomia a partir do incentivo gerado pela oportunidade proporcionada pelo *ground-rent*.

Mas há outros fatores, além da propriedade artificial, que ocasionam desigualdade e justificam seu *ground-rent*. Para Paine, a propriedade pessoal é o efeito da sociedade, e é impossível a um indivíduo adquiri-la sem a ajuda desta mesma sociedade. Além disso, Paine concebe a acumulação da propriedade artificial ou adquirida como derivada não apenas do próprio trabalho e da cooperação social, mas também da exploração do outro. Nesse sentido, a taxação estaria justificada e garantiria justiça social sem necessidade de caridade (já que seria um princípio legal, ancorado na natureza, e não na contingente vontade dos homens), e sem qualquer injustiça com a propriedade privada (uma vez que, com a menor desigualdade, a propriedade estaria mais garantida do que nunca).

Em *O Ópio dos Intelectuais*, Raymond Aron faz uma veemente denúncia de alguns dos modernos “ídolos” (no sentido baconiano) que podem obstruir o pesquisador de conhecer a política de seu tempo. Um desses ídolos é a obsessão de submeter o pensamento a conceitos, tais como o de “esquerda” e “direita”, os quais, embora úteis em vários casos, por vezes podem turvar a nossa relação com a realidade: “os conceitos nunca cobrem exatamente os fatos: os limites daqueles são demarcados com rigor e os destes são mais fluídos”.⁴ Os conceitos devem ser entendidos pelo que são, isto é, instrumentos, que nunca podem ser confundidos com a própria realidade.

A consciência deste fato é imperiosa ao historiador e particularmente importante para a análise da *Agrarian Justice*. Como Rousseau, Paine subordinava a propriedade ao bem comum; como Locke, ele a considerava um bem natural. Diferente de Rousseau, Paine não

⁴ ARON, Raymond. *O Ópio dos Intelectuais*. São Paulo: Três Estrelas, 2016, p. 48.

admite um limite direto à propriedade privada e acredita que um imposto sobre a herança como garantidor da justiça; diferente de Locke, ele percebe que, por meio da propriedade, todo homem fica em dívida com a sociedade (dívida que deve ser compensada por meio dos impostos), pois nossas riquezas sempre possuem algo de coletivo.

De maneira esquemática, é possível considerar, dentro dos quadros da Revolução Francesa, a extrema-direita como defensora dos privilégios aristocráticos e a extrema-esquerda como defensora da Reforma Agrária. Nesse sentido a centro-direita liberal-girondina, identificada com a alta burguesia, defenderia privilégios da propriedade burguesa, ou seja, direito irrestrito de acumulação e de heranças; e a centro-esquerda jacobino-robepierrista, identificada com a pequena e média burguesia, seria defensora do imposto progressivo e da determinação de limites à desigualdade e da propriedade.

A proposta social de Thomas Paine em *Agrarian Justice*, nesse sentido, estaria muito mais consoante ao jacobinismo do que usualmente se supõe, e, do ponto de vista econômico, somente o babovismo pode ser considerado realmente mais radical que *Agrarian Justice*. Aliás, como se viu, alguns jacobinos viam a ideia de taxar a herança como demasiado radical. Paine, assim, vai além de Robespierre ao romper com a idealização rousseauista de uma sociedade de pequenos proprietários e pensar um sistema de seguridade social conciliável com as diretrizes de uma sociedade mutável e permeável à ascensão social. Como se disse anteriormente, na atualidade, com os ditames dos economistas neoclássicos e a hegemonia do sistema capitalista a partir da década de 1990, as ideias de Paine novamente aparecem como à esquerda. De novo, a noção de um “moderado girondino” não dá conta da obra de Paine.

Cabe destacar, por fim, outro ponto importante. A descristianização, as propostas de Lei Agrária, ou ainda, a defesa de que as terras fossem comunais (advogada por Babeuf), a ditadura revolucionária jacobina e os movimentos pela ampliação do sufrágio representavam o que de mais radical existia na França revolucionária; Paine, de fato, foi contrário a essas propostas. Fora da França, no contexto anglo-saxão, entretanto, posições menos radicais do que a maioria das listadas acima – como o voto universal (masculino), o imposto progressivo e a mera crítica bíblica – eram vistas como de um radicalismo inaceitável. Não por acaso, como se viu, no tocante ao voto ou à crítica a respeito da propriedade privada, a posição de Paine se radicaliza ao longo sua participação revolucionária. Nesse sentido, Paine continua a assumir o papel desempenhado à época dos *Rights of Man*: o de porta-voz da Revolução Francesa no mundo anglo-saxão.

Liberal, democrata, conservador, revolucionário ou reformista? “Por si sós, têm significado bastante medíocre essas brigas por causa de palavras, mas frequentemente a

discussão em torno delas revela essência do debate”.⁵ Seria inócuo e contraditório tentar, após esta análise, chegar a uma conclusão inequívoca a respeito da posição político-social de Paine. Entretanto, a existência dessas discussões, e como elas aparecem, distintamente, na obra de vários historiadores, é reveladora da desfortuna que sofreu a memória de Paine – cada época e cada grupo apropriou-se do vasto trabalho de Paine conforme sua necessidade, visão de mundo ou interesse. Se Marcel Proust está certo ao afirmar, no primeiro volume de *Em Busca do Tempo Perdido*, que “a nossa personalidade social é uma criação do pensamento alheio”, no caso de Paine, como bem salientou Florenzano, “é de justiça acrescentar que, para seu azar, foram os seus adversários que moldaram a sua personalidade histórica”.⁶ Mas, em outra perspectiva, esta persistência dos debates acerca da posição de Paine não deve ser mal vista: como se sabe, a capacidade de estabelecer diálogos e fomentar ideias em gerações inteiramente diferentes são os traços definidores de um clássico. Eis a fortuna de Paine.

⁵ ARON, Raymond. **O Ópio dos Intelectuais**, cit., p. 49.

⁶ FLORENZANO, Modesto. **A (Des)Fortuna de Thomas Paine**. 2011. Não publicado.

REFERÊNCIAS

1. FONTES

Todas as obras de Thomas Paine foram retiradas de FONER, Philip. **The Complete Writings of Thomas Paine**. Nova Iorque: The Citadel Press, 1945.

2. SOBRE PAINE

ADKINS, Nelson F. **Common Sense and other writings**. New York: Fórum Books, 1966.

AYER, A. J. **Thomas Paine**. Londres: Secker & Warburg, 1988.

BELONSKY, Andrew. **Not ‘Common Sense:’** How The Tea Party Misreads Thomas Paine. Disponível em: <<http://www.deathandtaxesmag.com/43642/not-common-sense-how-the-tea-party-misreads-thomas-paine/>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

BOYLE, Edward. The reception of Paine. In: **(Bulletin Society for the study of) LABOUR HISTORY**, vol. 52. Liverpool: Liverpool University Press, 1987.

CLAEYS, Gregory. **Thomas Paine: Social and political thought**. Boston: Unwin Hyman, 1989.

CONWAY, Moncure Daniel. Introdução a **Thomas Paine (1737-1809) et la révolution dans les deux mondes**. Tradução de Félix Rabbe. Paris: Plon-Nourrit, 1900.

_____. **The Life of Thomas Paine**. Londres: Thoemmes Press, 1996.

DAVIDSON, Edward H. e SCHEICK, William J. **The Age of Reason as Religious and Political Idea**. Massachusetts: Associated University Press, 1994.

DYCK, Ian (Org.). **Citizen of the World**. Londres: Christopher Helm, 1987.

FLORENZANO, Modesto. **A (Des)Fortuna de Thomas Paine**. 2011. Não publicado.

_____. **Começar o mundo de novo: Thomas Paine e outros estudos**. Tese (livre docência), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

_____. **Thomas Paine Revisitado**. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP). Disponível em: <www.iea.usp.br/artigos>. Acesso em: 17 de setembro de 2017.

FONER, Eric. **Tom Paine and Revolutionary America**. New York: Oxford University Press, 1976.

FOOT, Michael e KRAMNICK, Issac (orgs.). **The Thomas Paine Reader**. Londres: Penguin Books, 1987.

FRUCHTMAN, Jack. **Thomas Paine Apostle of Freedom**. Nova Iorque: Four Walls Eight Windows, 1994.

HAWKE, David Freeman. **Paine**. New York: Harper & Row, 1974.

HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

KATES, Gary. From Liberalism to Radicalism: Tom Paine's Rights of Man. In: **Journal of the History of Ideas**. Filadélfia: Penn Press, out-dez, 1989.

KEANE, John. **Tom Paine: a Political Life**. Londres: Bloomsbury, 1995.

LAMB, Robert. **Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights**. Review of Politics, University of Notre Dame, 2010.

LESSAY, Jean. **L'Américain de la Convention: Thomas Paine Professeur de Révolutions**. Paris: Perrin, 1987.

LEVIN, Yuval. **O Grande Debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o Nascimento da Esquerda e da Direita**. Tradução de Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Record, 1ª edição, 2017.

LOPES, Marcos Felipe de Brum. **A árvore proibida do sacerdócio: razão e religião segundo Tom Paine**. Revista Temporalidades, UFMG, vol. I, nº 1, 2009.

MAAMARI, Adriana Mattar. **A República e a Democracia em Thomas Paine**. 2007. Tese (Doutorado) – Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, USP, 2007.

MARANGOS, John. **Thomas Paine (1737-1809) and Thomas Spence (1750-1814) on Basic Income Guarantee**. New York: USBIG Discussion Paper, No. 103, February 2005.

MONAHAN, Sean. **Reading Paine From The Left**. Jacobin, Brown University, 2015. Disponível em: <<https://www.jacobinmag.com/2015/03/thomas-paine-american-revolution-common-sense/>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

NELSON, Craig. **Thomas Paine Enlightenment, Revolution and the Birth of Modern Nations**. New York: Viking Penguin, 2006.

PHILP, Mark. **Paine**. New York: Oxford University Press, 1989.

SEIBEL, George. **Thomas Paine in Germany**. The Open Court, Vol. 1920, Iss. 1, Article 2. Disponível em: <<http://opensiuc.lib.siu.edu/ocj/vol1920/iss1/2>>. Acesso em: 20 setembro de 2017.

SOUZA, M. T. S. R. Introdução de **Os Direitos do Homem**, de Thomas Paine, 1989.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. **De Thomas Paine a Tony Blair**. São Paulo: Folha de São Paulo, edição de 29 de junho de 2007.

_____. **Renda Básica: A Resposta Está Soprando no Vento**. P. 56. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/senadores/Senador/esuplicy>>. Acesso em: 7 de julho de 2014.

VINCENT, Bernard. **Thomas Paine and the Birth of the Welfare State**. University of Orléans, 1998. Disponível em: <<http://www.cooperativeindividualism.org>>. Acesso em: 17 de setembro de 2017.

_____. **Thomas Paine: O Revolucionário da Liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

WHITFIELD, J. B. **The Bust of Thomas Paine**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1974.

WILLIAMSON, Audrey. **Thomas Paine: his life, work, and times**. Londres: George Allen & Unwin, 1972.

WILSON, David A. **Paine and Cobbett: The Transatlantic Connection**. Kingston and Montreal: McGill–Queen's University Press, 1988.

WOODWARD, William E. **Tom Paine: America's godfather**. Londres: Secker & Warburg, 1946.

3. OUTRAS REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Cícero Romão Resende de. **A Forma da República:** da Constituição mista ao Estado. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

ARENDT, Hannah. **Da Revolução.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

_____. **Eichman em Jerusalém** – um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. **A Política.** São Paulo: Martin Claret, 2001.

ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

_____. **O Ópio dos Intelectuais.** São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BAILYN, Bernard. **As origens ideológicas da Revolução Americana.** São Paulo: EDUSC, 2003.

_____. **Fundamental Testaments of the American Revolution.** Washington: Library of Congress, 1973.

BELLAMY, Edward. **Looking Backward.** New York: The New American Library, 1960.

BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade.** Brasília: Editora UNB, 1981.

BIEN. Louvain-la-Neuve, Bélgica. Volume 18, número 36, novembro 2005. Disponível em: <<http://basicincome.org/newsflash/>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant.** Brasília: UnB, 1984.

_____. **Liberalismo e Democracia.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2013.

BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus.** Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BORGES, Jorge Luís. **Ficções.** São Paulo: Cia das Letras, 2007.

BUONARROTI, Filippo. **La conspiration pour l'égalité.** Paris: Editions Sociales, 1957. Disponível em: <<http://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1796/manifesto.htm>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França.** São Paulo: Edipro, 2014.

BURKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARLYLE, A. J. **La Libertad Política**. Madrid: Fondo de Cultura, 1982.

CARLYLE, Thomas. **História da Revolução Francesa**. São Paulo: Melhoramentos, s/d..

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

_____. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário**. São Paulo: Petrópolis, 2005.

COBBAN, Alfred. **A Interpretação Social da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

COLE, G. D. H. **Historia del Pensamiento Socialista**. México: Fondo de Cultura Economica, 1957, vol. I.

COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2006.

CONDORCET. Jean-Antonie-Nicolas de Caritat. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Discurso pronunciado no Athénée royal de Paris, 1819. Tradução de Loura Silveira. Traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la Liberté cliez les Modernes*. Paris: Le Livre de Poche, Collection Pluriel. 1980. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em: 1 de outubro de 2017.

DARNTON, Robert. **Boemia Literária e Revolução**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. **Edição e Sedição**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. **Grande massacre de gatos**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

_____. **O Beijo de Lamourette**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: L & PM Pocket, 2005, I.

DICKENS, A. G. **A Reforma e a Europa do Século XVI**. Lisboa: Editorial Verbo, 1996.

ELIADE, Mircea (org). **The Encyclopedia of old Religion**. New York: Macmillan Publishing, 1986.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELTON, G. R. **A Europa Durante A Reforma 1517-1559**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

FEBVRE, Lucien. **O Problema da Incredulidade no Século XVI: A Religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FILGUEIRAS, André. **A Revolução Francesa e a Religião Católica**. Rio de Janeiro, Núcleo de Estudos Contemporâneos, UFF. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/nec/materia/andr%C3%A9-filgueiras/revolu%C3%A7%C3%A3o-francesa-e-religi%C3%A3o-cat%C3%B3lica>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

FLORENZANO, Modesto. **Notas Sobre Tradição e Ruptura no Renascimento e na Primeira Modernidade**. Revista de História 135, 1996.

_____. Tocqueville e a história política: seu (en)cobrimento e (re)descobrimento pela historiografia francesa do século XX. In: **Rascunhos de História**, n.12, PUC-Rio História, 2006.

FOX, George. **Journal**. Penguin Classics, 1999.

FURET, François e OZOUF, Mona (org). **The Transformation of Political Culture (1789-1848)**. Pergamon Press, 1989.

_____. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988.

FURET, François. **La gauche et la révolution au milieu du XIX siècle: Edgar Quinet et la question du Jacobinisme 1865-1870**. Paris: Hachette, 1986.

_____. **Le Passé d'une illusion: essai sur l'idée du communisme au XX siècle**. Paris: Laffont – Calmann Lévy, 1995.

_____. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GAIMAN, Neil. **Sandman**. 5 ed. São Paulo: Conrad, 1989-1995.

- GAY, Peter. **O Iluminismo: Uma Interpretação**. Nova Iorque: Norton, 1977.
- GÉRARD, Alice. **A Revolução Francesa: Mitos e Interpretações**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- GINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- GOODMAN, Paul e GOODMAN, Percival. **Communitas**. New York: Vintage Books, 1960.
- GUÉRIN, Daniel. **La Lutte des classes sous la Première Révolution: Bourgeois et bras nus**. Paris, 1946.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **A Densidade do presente**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria e praxis**. 1ª ed. São Paulo: Unesp, 2014.
- HASTINGS, James (org). **Encyclopedia of Religion and Ethics**. New York: Charles Scribner's sons, 1937.
- HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia**. Lisboa: Cosmos, 1948.
- HELLER, Agnes. **O Homem do Renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HILL, Christopher. **O Mundo de Ponta Cabeça**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- HIMMELFARB, Gertrude. **La Idea de Pobreza**. Inglaterra a Principios de la Era Industrial. México: Fondo de Cultura Economica, 1988.
- _____. **Os Caminhos para a Modernidade: Os Iluminismos Britânico, Francês e Americano**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HIRSCHMAN, Albert O. **As Paixões e Os Interesses: Argumentos Políticos a Favor do Capitalismo Antes do Seu Triunfo**. São Paulo: Record, 2002.
- HOBSCAWM, Eric J. **A Era das Revoluções: Europa 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- _____. **Ecos da Marselhesa**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- _____. **Os Trabalhadores: Estudos sobre a História do Operariado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- _____. **Tempos Interessantes**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

HUNT, Lynn. **Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Cia das Letras, 1984.

JOHNSON, Bob. **Deism: A Revolution in Religion, A Revolution in You**. California: Truth Seeker Company, 2009.

JUDT, Tony. **Reflexões Sobre um Século Esquecido 1901-2000**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2008.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: O Que é Esclarecimento? Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. In: **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KRAMNICK, Isaac. Religion and Radicalism: English Political Theory in the Age of Revolution. In: **Political Theory**, vol. 4, nov., 1977.

_____. Republican Revisionism Revisited. In: **The American Historical Review**, Vol. 87, No. 3. Oxford: Oxford University Press, Jun. 1982, pp. 629-664. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1864159>>. Acesso em: 30 de setembro de 2017.

KRISTELLER, Paul. **Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento**. Lisboa: Edições 70, 1995.

LASKI, Harold J. **O Liberalismo Europeu**. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

_____. **Political Thought in England: From Locke to Bentham**. New York: Holt, 1920.

LEFEBVRE, Georges. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Ibrasa, 1966.

LOCKE, John. **Carta Sobre a Tolerância**. São Paulo: Tradução de Ari Ricardo Tank, Hedra, 2010.

_____. **Dois Tratados sobre o Governo**. Tradução de Júlio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo**. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2015.

LOYOLA, Santo Inácio de. **Exercícios Espirituais**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2015.

MACPHERSON, Crawford Brough. **A Democracia Liberal** – Origens e Evolução. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. **Democratic Theory** – Essays in Retrieval. Oxford: Claredon Press, 1973.

_____. **A Teoria Política Do Individualismo Possessivo: de Hobbes até Locke**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

MAMMI, Lorenzo. **Santo Agostinho: O Tempo e a Música**. Doutorado em Filosofia, Universidade de São Paulo, 1998.

MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo**. Lisboa: Edições 70.

MARX, Karl. **A Questão Judaica**. São Paulo: Centauro, 2010.

_____. **Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Centauro, 2010.

MCMANNERS, John. **The French Revolution and the Church**. New York: Harper Torchbooks, 1970.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realizações, 2011.

MILL, John Stuart. **Autobiografia**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Considerações Sobre o Governo Representativo**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

MONTAIGNE, Michel de. Os Ensaios, v. 3. In: **Os Pensadores: Montaigne**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MONTESQUIEU. **Do Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, Livro XX.

MOONEY, MOLTSMANN, COMBLIN, MENOZZI (orgs). **A Revolução Francesa e a Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1988.

MORE, Thomas. **A Utopia**. São Paulo: coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1979.

MOTTA, Ivania Pocinho. **A Importância de Ser Mary: análise e tradução do livro A Vindication of the Rights of Woman, de Mary Wollstonecraft**. São Paulo: Annablume, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. São Paulo: Martin Claret, Coleção A Obra-Prima de Cada Autor, 2013.

OLIVEIRA, Josemar Machado de. **A teoria democrática robespierrista: do republicanismo clássico à democracia social.** Tese (Doutorado). São Paulo, 2005.

_____. Os Jacobinismos (1789-1794). In: **Dimensões**, n.19, 2007. Vitória-ES: NPIH/Ufes.

ORWELL, George; REYNOLDS, Reginald. **British Pamphleteers.** London: Allam Wingate, 1948-1951.

PAIM, Antônio. **Evolução Histórica do Liberalismo.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

PANOFSKY, Erwin. **Renascimento e Renascimentos da Arte Ocidental.** Lisboa: editorial Presença, 1960.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** Martins Fontes, 2005.

POCOCK, J. G. A. **Virtue, Commerce and History.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. **The Machiavellian Moment:** Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: University Press, 1975.

QUINTON, Anthony. **The Politics of Imperfection:** The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott. London: Faber, 1978.

ROBESPIERRE, Maximilien de. **Discursos e Relatórios na Convenção.** Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1999.

ROCHE, Daniel e DARNTON Roche. **Revolução Impressa.** São Paulo: Edusp, 1989.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma História do Político.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010.

ROSENFELD, D. L. **Hegel.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Um Roteiro Intelectual.** Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1507200108.htm>>. Acesso em: 27 de julho de 2016.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **O Contrato Social.** São Paulo: Abril Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1973.

_____. **Ensaio Sobre a Origem das Línguas.** São Paulo: Abril Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1973.

RUSSEL, Bertrand. **Os Caminhos para a Liberdade:** Socialismo, Anarquismo e Sindicalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. **Por que não sou cristão?** Porto Alegre: L&PM EDITORES, 1ª ed., 2011.

SAES, Laurent Azevedo Marques. **A propriedade sob a República Jacobina:** o impacto da legislação revolucionárias sobre a questão fundiária. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios.** São Paulo: Cia das Letras, 2006.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. **Considerações sobre o fundamento moral da propriedade.** Belo Horizonte: Kriterion, v. 48, n. 115, 2007.

SANTIDRIAN, Pedro R. **Dicionário Básico das Religiões.** São Paulo: Santuário, 1966.

SARTORI, Giovanni. **Democrazia Cosa È.** Milão: Rizzoli, 1993.

_____. **The Theory of Democracy Revisited.** New Jersey: Chatham House, 1987.

_____. **Theorie de la Democratie.** Paris: Armand Colin, 1973.

SEIGNOBOS, Charles. A Crítica Não é Natural. In: PROST, Antonie. **Doze Lições Sobre História.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

SELIGMAN, E. R. A. **Progressive Taxation in Theory and Practice.** Publications of the American Economic Association, Vol. 9, No. 1/2 (Jan. – Mar., 1894), p. 136. Disponível em: <<http://scans.library.utoronto.ca/pdf/3/4/progressivetaxat00seliuoft/progressivetaxat00seliuoft.pdf>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

SKINNER, Quentin. **As Fundações do pensamento político moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 217.

_____. **Hobbes e a liberdade republicana.** São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. **Liberdade Antes do Liberalismo.** São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____. **Os Fundamentos do Pensamento Político Moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. In: **Os Pensadores: Adam Smith, Ricardo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SMITTEN, J.R. **Studies in Burke and his Time**. Vol. 19, 1978, n. 2.

SOBOUL, Albert. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Difel, 2003.

SOULÉ, Jacques. **A Revolução Francesa em Questões**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

SPITZ, Jean-Fabien. Introdução para a edição francesa de **O Momento Maquiaveliano**. Paris: P.U.F., 1997.

SPURR, John. **English Puritanism (1603-1689)**. Londres: General Editor, 1988.

STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. **Historia de la filosofía política**. Trad. Espanhola. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TERESA Filósofa. Porto Alegre: L&PM, 2007.

THOMPOSON, E. P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987, vol. 1.

_____. **As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

_____. **Costumes em comum** – Estudos sobre a cultura popular tradicional. 1ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Lembranças de 1848**. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.

_____. **A Democracia na América**. São Paulo: Edusp, 1987.

_____. **O Antigo Regime e a Revolução**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

TOURAINE, Alain. **O que é a Democracia?** Petrópolis: Vozes, 1996.

TREVOR-HOPER, H. R. **Religião, Reforma e Transformação Social**. Lisboa: Editora Presença/Martins Fontes, 1972.

TROTSKI, Leon. **A moral deles e a nossa**. São Paulo: Editora ISKRA, 2015.

VAN PARIJS, Philippe. **A Basic Income for All**. Boston Review: a political and literary forum. Disponível em: <<http://bostonreview.net/BR25.5/vanparijs.html>>. Acesso em: 24 de setembro de 2017.

_____. **Competing Justifications of Basic Income:** Ethical Foundations for a Radical Reform. Disponível em: <<http://www.modernmoneynetwork.org/?q=content/competing-justifications-basic-income>>. Acesso em: 12 de outubro de 2017.

VENTURI, Franco. **Utopia e Reforma no Iluminismo.** São Paulo: Edusc, 2003.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Cartas Inglesas.** São Paulo: Abril Cultural, coleção Os Pensadores, 1978.

_____. **Dicionário Filosófico.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa Contra a Igreja:** Da Razão ao Ser Supremo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **Breve História da Revolução Francesa.** Lisboa: Editorial Presença, 1985.

WALDRON, Jeremy. **The Right to Private Property.** Oxford: Clarendon Press, 1990.

WEBER, Max. **Ciência e Política Duas Vocações.** São Paulo: Martin Claret, 2001.

WILLIAMS, George Huntston. **La Reforma Radical.** México: Fondo de Cultura Económica.

ZIZEK, Slavoj. **Robespierre:** Virtude e Terror. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.