



# **Entender a modernidade: a importância do *paradigma igualitário\****

Hugo Carvalho de Matos Fernandez

Hugo Carvalho de Matos Fernandez  
PhD in Sociology/ NICPRI Researcher  
Évora, Portugal  
hugofernandez@iol.pt

RESUMO:

Este texto constitui uma breve reflexão sobre a natureza da transição do Antigo Regime para o Liberalismo nas sociedades europeias dos séculos XVIII e XIX e do significado da ruptura então verificada. As revoluções liberais consolidaram e institucionalizaram o princípio de que a “boa ordem social” residia na igualdade dos cidadãos, invertendo a lógica aristocrática da harmonia da sociedade assente no princípio do privilégio e distinção, e no acaso e discricionariedade do nascimento. Pela introdução das ideias igualitárias e concepção *igualitarista* da sociedade, muda matricialmente a lógica do poder político. O liberalismo oitocentista, efectuando a ruptura político-ideológica com o Antigo Regime, transporta-nos para a contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE:

Revoluções Liberais, Discursos do Poder, Privilégios, Paradigma Igualitário, Modernidade

Este texto constitui uma breve reflexão sobre a natureza da transição do Antigo Regime para o Liberalismo nas sociedades europeias dos séculos XVIII e XIX e do significado da ruptura então verificada. Procuramos explicitar a alteridade das concepções de poder e da matriz de dominação política que no período considerado mudou radicalmente a maneira de encarar a sociedade e a sua organização, através da emergência do que designamos por *paradigma igualitário*. Partimos do princípio de que só à luz desta mudança decisiva é possível o pleno entendimento das revoluções liberais e do seu significado histórico. Assistiu-se nessa altura à proclamação da ideia de que a “boa ordem social” residia na *igualdade dos cidadãos*, invertendo a lógica aristocrática da harmonia da sociedade assente no princípio do *privilégio e distinção social*. O poder político, sendo igualmente exercido no contexto de uma sociedade desigual, é executado segundo uma lógica e base de legitimação completamente diferentes. As revoluções liberais significam desta forma um profundo corte com o passado e são, também por esse facto, acontecimentos precursores de ideais políticos futuros. O liberalismo oitocentista, efectuando a ruptura político-ideológica com o Antigo Regime<sup>1</sup>, transporta-nos para a contemporaneidade.

### O sentido da revolução

É sabido que as revoluções correspondem, em termos sistémicos, a processos relativamente similares de eclosão e desenvolvimento. Numa primeira fase, verifica-se uma quebra de sintonia com a ordem vigente e uma crescente disputa em termos político-ideológicos. A dominação existente é contestada aos mais variados níveis. Por esta via, pensamentos e intenções políticas expressam-se numa multiplicidade de intervenções e escritos com vista à *des-legitimação* do *statu quo*. Assiste-se à enunciação de alternativas de poder e ao estabelecimento de propostas axiológicas de consistência e acuidade variáveis. Nesta fase, os grupos dominantes já não conseguem impor o seu domínio, acabando por soçobrar. Passa-se à contestação efectiva ao nível da *praxis* política e à subversão da situação existente. Eclodem as revoluções. Numa fase posterior, assiste-se à construção de uma nova normatividade, traduzida numa linguagem de governação diferente, com vista à legitimação e consolidação da *nova ordem*. Os discursos *de* poder esboçados a nível doutrinário, ainda apenas na qualidade de projectos políticos, consubstanciam-se agora em discursos do poder real e efectivo. O discurso do poder é, por definição, assertivo, programático, organizador da sociedade. Tratando-se de um discurso *oficial*, emanação do poder *constituído*, consubstancia-se, antes de mais,

na normatividade jurídico-política, tendo nos textos constitucionais a sua expressão mais característica<sup>2</sup>.

A distância que medeia entre estes dois tipos de discurso político é a que vai das intenções às realizações, entre o “*deve*” e o “*tem*”, entre o discurso prenunciador – com um *estatuto ontológico* mais próximo do possível ou do desejável – e o discurso normativo, derivado de uma teorização axiológica institucional e dominadora, expressão do poder *efectivo*. As épocas de transição pressupõem, assim, um confronto entre um projecto *utópico* (no sentido de realidade ainda não concretizada) e uma visão comum e *vulgarizada* do mundo (no sentido de uma compreensão *ortodoxa* da realidade existente e de aceitação da ordem estabelecida). O discurso *do* poder tende rapidamente a afastar-se da natureza polémica e *partidária* (enquanto manifestação de opinião *particular*) do discurso *de* poder, para se colocar numa perspectiva universalizante e (supostamente) neutra, ao assumir uma postura de Estado e ao institucionalizar as opções tomadas<sup>3</sup>. No fundo, trata-se de estabelecer as novas *regras do jogo*, naquilo que Pierre Rosanvallon caracteriza como “le processus toujours litigieux d’élaboration des règles explicites ou implicites du participable et du partageable qui donnent forme à la vie de la cité.” (Rosanvallon, 2003: 12).

Mas a necessária esquematicidade deste modelo explicativo dificilmente nos poderá elucidar sobre o carácter profundamente original das revoluções liberais. Não se tratou apenas de uma mudança de elites no poder, de uma mera substituição de classes dirigentes ou de uma alteração de regime político. No caso presente, tratou-se verdadeiramente de um processo de *desvendamento* da realidade e de desajustamento dos novos sistemas explicativos em relação às estruturas de poder existentes. Com efeito, a alteração das relações sociais provocou uma autêntica ruptura paradigmática<sup>4</sup> entre um “mundo antigo” e a modernidade constituída pela ordem liberal.

Em que consistiu realmente essa ruptura com o Antigo Regime? Desde logo na contradição entre a inevitabilidade hereditária – o *acaso* do nascimento – e a contingência vivencial – o esforço pessoal – ou, por outras palavras, entre o estatuto herdado e o estatuto adquirido. Também na oposição entre os constrangimentos estamentais e corporativos face à liberdade contratual e ao voluntarismo das opções individuais. Mas principalmente naquilo que consideramos ser a verdadeira matriz da nova normatividade liberal: a consideração igualitária dos indivíduos. Este é, na nossa opinião, o factor decisivo que induz e sustenta a mudança do paradigma de poder então verificada e empresta o mais profundo significado à passagem da condição de *súbdito* à condição de *cidadão*.

A consideração igualitária dos cidadãos passa a constituir a matriz essencial da normatividade liberal. É a universalidade de direitos e deveres que subjaz a todo o novo discurso jurídico-político. A abstracção, generalidade e igualdade da norma jurídica é o critério que define de forma inequívoca a lei e a distingue do privilégio. Torna mesmo as duas noções antitéticas e contraditórias. Ora a proibição do arbítrio implica o princípio da igualdade, ou seja, da generalidade na aplicação da lei. Por isso, a generalidade da lei é indissociável do princípio da igualdade. Se a lei é *para todos* e *todos* se devem submeter às suas regras universais e abstractas, daqui logicamente decorre a consideração igualitária da generalidade dos indivíduos.

Da antiga aplicação discricionária de regras desiguais a indivíduos diferentemente considerados, passa-se à aplicação universal de regras iguais a indivíduos igualmente considerados, embora reconhecidamente *distintos* na sua individualidade. E aqui reside toda a alteridade da nova ordem. É este novo paradigma, veiculando um entendimento diferente e original da sociedade – a ideia *inédita*, em termos do discurso do poder, da *igual consideração social de todos os indivíduos* – que estará na base da ruptura verificada entre um mundo *antigo* e a ordem política e social que conhecemos. Daí o seu carácter matricial<sup>5</sup>.

A alteração radical da matriz de organização social e política entre os períodos considerados torna-se uma evidência. A consideração igualitária dos cidadãos e a sua liberdade individual contrastam claramente com tempos anteriores de privilégios, dados pelo nascimento e pela rigidez hierárquica, bem como pelo estrangimento de relações orgânicas e corporativas em que se baseava então a vida colectiva. A génese da ordem liberal é a admissão da igualdade universal dos direitos fundamentais. Ainda quando a defesa da propriedade privada e da liberdade económica provocavam evidentes desigualdades sociais, a via da prosperidade estava, pelo menos formalmente, aberta a *todos* e não dependia do que se designava por “*qualidade de nascimento*”. Este foi o *sentido* da revolução.

É esta a nova relação do indivíduo com os seus semelhantes e é esta a condição essencial da sua própria liberdade. Foi precisamente a partir destes pressupostos que se formularam, no século XVIII, as duas tríades *canónicas* dos direitos do homem e do cidadão: *Vida, Liberdade e Felicidade* – na sua versão americana – e *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* – na tradução francesa<sup>6</sup>.

### As razões da alteridade

A ruptura paradigmática então verificada pôs em causa a *doxa* organizadora da sociedade da época e as formas de relacionamento e de dominação social existentes: de um Estado absolutista, patrimonial e clientelista, baseado na diferenciação da condição social e nos privilégios do nascimento, passamos a um Estado liberal, racional e burocratizado, de cariz igualitário. Também na função matricial que as Constituições representam, podemos detectar a passagem de um sistema *tradicional* de poder<sup>7</sup>, em que as normas jurídico-políticas são *reveladas* pela tradição, atestada, em primeiro lugar, pela permanência no tempo – ou pelas autoridades tradicionais, fiéis depositárias dessa mesma tradição – para um sistema *legal-racional* em que as normas, necessariamente genéricas e abstractas, são produzidas ou formuladas e, portanto, alvo de *criação*. É nesta medida que podemos caracterizar uma dominação *nobre* ou *aristocrática* e diferenciá-la de um domínio *burguês*. Tanto uma como a outra das designações sociais correspondendo, é certo, a *ideais-tipo* e a imperativos de carácter analítico, significam uma efectiva alteridade de organização da sociedade e de exercício do poder, inerentes respectivamente ao *ethos* da nobreza e da burguesia<sup>8</sup>.

Todo o programa político da revolução liberal se erigiu por oposição aos princípios e valores aristocráticos da sociedade do Antigo Regime<sup>9</sup>. As ideias da liberdade e igualdade, que faziam parte do ideário burguês, não podiam estar mais distantes da assumida discriminação e distinção social do domínio nobre, que assentava e justificava o seu poder na arbitrariedade do nascimento e do privilégio, e que enquadrava as existências individuais no espartilho da normatividade estatal e corporativa. A nova ordem política reivindicou desde logo a garantia de que os direitos e deveres consagrados na lei teriam um alcance universal, eliminando a velha estrutura hierárquica e discriminatória e proclamando, de forma indiscutível, um paradigma igualitário nas relações entre os vários membros da sociedade. Procurou complementarmente assegurar uma esfera privada da vida dos cidadãos ao abrigo da intervenção estatal e aberta à liberdade individual, própria do contratualismo burguês.

A sociedade do Antigo Regime representava-se primordialmente, como vimos, no culto da diferença e hierarquia, bem longe do paradigma igualitário e democrático do ideário político liberal. Privilégios, títulos, cargos, ocupações e divertimentos, indumentária, símbolos, linguagem e formas de tratamento, tudo separa a nobreza do resto da sociedade. Demarcava-se por isso dos tempos posteriores por

todo um conjunto de valores que enformavam a sociedade coeva e que emprestavam a harmonia necessária ao funcionamento e reprodução do “corpo social”, segundo a lógica do poder aristocrata. A *boa ordem* da sociedade residia na distinção, na desigualdade, na discriminação que advinham do nascimento, do estatuto hierárquico-corporativo e do privilégio.

De facto, o privilégio é a razão de ser da condição nobre. A apologia da desigualdade e da distinção social, marcada pelo nascimento e aquisição de títulos, percorre todo o edifício social e político-ideológico do Antigo Regime, constituindo a ideia-força da legitimação do poder aristocrata<sup>10</sup>. As formas de privilégio eram variadas e mais ou menos compensadoras, mas definiam com precisão os direitos e deveres de cada um na sociedade, o seu lugar e o seu poder face aos outros. A sociedade organizava-se de forma hierarquizada, a partir de corpos distintos, homogéneos e exclusivos. Assim se garantia a ordem do Estado. A diferença em relação ao programa político liberal é flagrante: neste caso, a matriz do poder político assenta na proclamação da igualdade universal de direitos e deveres que, apesar de mais formal que real, pretende pelo menos diluir as diferenças e escamotear as desigualdades sociais existentes. Daí a profunda ruptura que representou o emergir do paradigma igualitário.

O quadro conceptual apresentado pelo historiador brasileiro José d’Assunção Barros pode, com propriedade, ser aplicado ao estudo da transição do Antigo Regime para o Liberalismo e ajudar-nos a entender o significado profundo da alteração verificada. Para este autor, a noção de *diferença* opõe-se na sua essência à ideia de *igualdade*. Tratam-se de modalidades antagónicas de *ser* – “uma coisa ou é igual a outra (pelo menos em um determinado aspecto) ou então dela difere” (Barros, 2005: 345). É o que ocorre com os aspectos sexuais, geracionais, raciais ou étnicos, que por sua perenidade, constituem características dificilmente alteráveis. Em contrapartida, *igualdade* e *desigualdade* são noções contraditórias, mas circunstanciais. Por isso são modalidades de *estar* ou *ter*. Neste caso, não se trata de aspectos *essenciais*, opostos por “contrariedade”, mas de circunstâncias transitórias da existência resultantes de situações sociais específicas, próprias de um determinado contexto histórico.

Questão correlata é a valorização política da diversidade enquanto *desigualdade* ou *diferença*. Os critérios desta avaliação estão também sujeitos às vicissitudes do processo histórico. Porque, para além das características “naturais” ou “ideológicas” da diversidade existente, o que esta representa em termos sociais condiciona – sobrevalorizando ou subvalorizando – estatutos e direitos sociais<sup>11</sup>. As particula-

res circunstâncias históricas no acesso à riqueza e ao poder das armas que levaram a nobreza ao domínio social nos inícios do período medieval converteram-se, ao longo do processo histórico subsequente, numa exclusividade aristocrática, derivada do nascimento e, por isso, numa diferenciação *essencial* em relação a todos os outros. Nascia-se nobre. E por esse facto, a distinção social era feita a um nível ontológico, ao nível da própria *essência* do ser. A rigidez hierárquica da ordenação social do Antigo Regime assentava numa sobrevalorização das *diferenças* sociais, sem matizes ou graduações. A nobreza via os outros como *diferentes* e não só como *desiguais*. O “princípio hierárquico” da sociedade aristocrática, sancionado pela tradição, obrigava à estratificação e ordenamento rigoroso de todos os seus membros e dos respectivos *corpos* constituintes. A encimá-la estava a elite dos *aristoi*, a nobreza<sup>12</sup>.

Como uma casta, a marca distintiva da nobreza era o nascimento. Esse era o seu maior privilégio. Era essa a sua *diferença* em relação ao resto da população. E estes são considerados *diferentes* porque são considerados “superiores”, o que lhes dá uma autoridade social e um poder político ímpares. A dependência corporativa e o organicismo próprios da sociedade de Antigo Regime fazem do privilégio do nascimento, da discriminação de estatuto e desigualdade de condição, os pilares da diferenciação social. Para acentuar essa *diferenciação*, o poder é tido como *natural*, decorrendo da *ordem das coisas*, segundo a revelação de uma lei de origem divina e, por essa circunstância, não dependente nem da capacidade de coerção dos dominantes, nem do consentimento dos dominados, princípio “convencional” proveniente das leis e acções humanas. Por isso parece incontestável e imutável<sup>13</sup>.

Como refere Richard Sennett, “As convenções de estratificação da sociedade europeia dos inícios da modernidade separavam os seres humanos em tantos e tão díspares compartimentos que eles perderam o senso de pertencerem à mesma espécie.” (Sennett, 1988: 127). Cita, para o efeito, o caso de Madame de Sévigné, nobre cordata e compassiva para com aqueles que pertenciam ao seu nível social e que, perante os que eram de condição inferior, tinha o hábito abjecto de assistir a enforcamentos e se comprazer com a agonia dos miseráveis. Parece claro que não lhes reconhecia sequer a sua condição humana. Este sentimento de diferenciação social estava tão enraizado e era levado a tal ponto que os criados domésticos que viviam junto da nobreza e dos cortesãos não eram considerados verdadeiramente pessoas. É curioso e ao mesmo tempo sintomático o exemplo que nos dá Norbert Elias quando, citando Longchamp (secretário de Voltaire), descreve a seguinte cena passada com Madame de Chatelêt: “Certa vez, a marquesa deixou o

criado de quarto profundamente perturbado ao apresentar-se a seus olhos completamente nua, durante o banho. Isso não a impediu de o censurar em tom displicente por ser descuidado e não a salpicar convenientemente com a água quente.” (Elias, 1987: 25). A total ausência de pudor que este episódio reflecte assenta na profunda convicção de que a criadagem se situava tão baixo na escala social que perdia mesmo a sua condição humana. O próprio melindre do desnudamento não fazia sentido perante pessoas de “nível inferior”, como os criados, que asseguravam toda a higiene dos seus senhores e estavam presentes em momentos de assinalável intimidade. Para Norbert Elias, “Há então pessoas diante das quais se sente vergonha e outras diante das quais se não sente. O pudor é aqui nitidamente uma função social, modelada de acordo com a estrutura da sociedade.” (Elias, 1989-1990: 180, Vol. I). Muitos outros exemplos se poderiam aduzir.

A consagração legal da igualdade dos cidadãos e da universalidade dos direitos e deveres consagrada com o advento do Liberalismo significou que os homens passaram a reconhecer os seus semelhantes na própria humanidade e não apenas na sua casta ou ordem, como acontecia no Antigo Regime (Legros, 2001: 15). A nova ordenação burguesa da sociedade vai impor uma diferenciação social assente, muito mais do que anteriormente, na posse da propriedade e do dinheiro. Estes factores são, pela sua própria natureza, realidades transitórias e circunstanciais. Justificam a *desigualdade* mas não a *diferença*. A partir daqui, a produção de riqueza e a realização pessoal – o esforço e o mérito individuais – terão muito mais importância do que quaisquer conveniências ou constrangimentos hierárquicos. No mundo *moderno* era essencialmente o dinheiro ou a falta dele, mais do que o nascimento ou as diferenças na consideração e no estatuto, que determinava a distribuição dos meios e consagrava os privilégios ligados à exclusividade social<sup>14</sup>. O sucesso social passou a medir-se pela posse de bens, acessíveis a quem os conseguisse adquirir, sem mais restrições ou entraves que a oportunidade e a capacidade de cada um. Os que *são*, isto é, aqueles que por nascimento e privilégio tinham determinada condição, deram lugar aos que *têm* (mas que não *são*), passando a ser a riqueza e a propriedade a legitimar o poder social (Pereira, 1989: 20).

Com efeito, salvaguardando o facto de quer a nobreza, quer a burguesia, estarem longe de constituir grupos sociais homogéneos, podemos sistemicamente considerar que o que verdadeiramente marcava a diferença entre eles e que os nobres mais temiam era que os seus privilégios, reputados de *naturais* em virtude do nascimento e *eternos* em virtude da dinâmica estrutural própria da sociedade do Antigo Regime, pudessem ser postos em causa pela “chegada” de três elementos

potencialmente perigosos e desestabilizadores: o *dinheiro* (o negócio, a riqueza e a liberdade contratual), a *competência* (o esforço e o trabalho, ou seja, a *profissão*) e o *mérito individual* (a mobilidade social, a afirmação pessoal e a igualdade de oportunidades). A valorização burguesa da “ética profissional”, da competência e do mérito, constituíam a essência do pensamento liberal e da supremacia social da própria burguesia, afastando quaisquer outros critérios de sucesso valorizados no passado. O paradigma igualitário, base desta valorização, acabou por ser consagrado ideológica e juridicamente com o novo poder liberal. Tratou-se de uma alteração radical na percepção da realidade e com implicações *civilizacionais* definitivas.

### **O paradigma igualitário**

Igualdade de direitos e deveres, igualdade de todos perante a lei. A estes postulados liberais, teremos que acrescentar a expectativa da igualdade de oportunidades (Silva, 2009). Efectivamente, a sociedade liberal apresenta-se, por oposição à do Antigo Regime, como uma sociedade aberta e de grande fluidez e mobilidade sociais. É evidente que a igualdade proclamada pelo liberalismo mais não era (e, apesar de tudo, já era muito!) do que uma igualdade abstracta e formal, incarnada no *Indivíduo*, agora transformado em *Cidadão* e membro de pleno direito da sociedade em que vivia. A possibilidade de tendencialmente *tudo ser para todos*, ou pelo menos de todos poderem ter acesso a tudo se para tal tivessem a necessária capacidade, era um postulado político e um princípio de funcionamento da sociedade absolutamente inédito. Já não havia barreiras corporativas ou de estatuto social intransponíveis. As possibilidades eram iguais para todos, dependendo de cada um o saber aproveitá-las. À aristocracia do nascimento, passamos à meritocracia do desempenho. A oposição entre a matriz aristocrata e burguesa de organização social baseia-se na dicotomia fundamental entre *status* e cidadania, constrangimento estamental-corporativo e liberdade individual. Rejeitando o acaso do nascimento – paradigma do poder aristocrático – a burguesia aceita as regras de um jogo que se apresenta igual para todos – paradigma democrático-liberal – desde que cada um se empenhe no desenvolvimento das mesmas características e valores que, afinal, fizeram da própria burguesia uma classe social de sucesso.

Embora não se duvide que no seio das sociedades liberais oitocentistas persistiam elites económicas e políticas que tinham, em muitos casos, transitado do anterior regime, a matriz do seu poder assentava agora na proclamação igualitária de direitos, deveres e possibilidades. O que mudou, então, em relação às desigualdades passadas? Antes de mais, como vimos, a sua origem e natureza. E também o estatu-

to que lhes passou a ser atribuído nas relações sociais existentes e na legitimação da ordem política liberal<sup>15</sup>. Seja como for e independentemente das várias cambiantes existentes, o Liberalismo introduziu uma ruptura decisiva na organização social e política das sociedades da época. Era como se a sociedade passasse a viver no *fio da navalha*, num equilíbrio extremamente complexo e, por vezes, instável, em que formalmente *todos* tinham direito a *tudo*, mas em que as possibilidades da posse e do real usufruto dos bens disponíveis estavam muito limitadas.

Todos, porém, são incentivados a procurar a ascensão social pelo esforço e pela poupança, afastando-se do vício e da promiscuidade que caracterizam as “classes perigosas” ou da ociosidade e frivolidade das aristocracias de antanho. Resulta daqui uma tensão social óbvia, já que se os fins a atingir são comuns, a escassez dos recursos e a desigualdade dos meios é por de mais evidente. No entanto, esta tensão parece ser ultrapassada por uma crença firme nas *virtudes* do sistema<sup>16</sup>. Na nossa opinião, é esta ideia matricial da nova ordem que marca, de forma indelével, a alteridade do significado da desigualdade social no Liberalismo em relação àquele que existia no Antigo Regime. Eis-nos agora no domínio da diluição da desigualdade, da camuflagem do acesso diferenciado aos recursos e da ocultação da conflitualidade dos vários interesses em presença.

No século XIX entramos pois no complexo “reino” da *Igualdade*. Ao contrário da visibilidade e transparência do poder aristocrático, baseado na discriminação e distinção sociais decorrentes do nascimento e dos privilégios, o poder burguês era opaco. Negando-se como classe e tornando-se invisível em termos da assunção do poder, a própria burguesia adquire um estatuto fluído, transitório e essencialmente definido como um *status* social flexível e volúvel, apenas dependente da vontade e mérito de cada um. Na sociedade de Antigo Regime o que é diferente é para ser visto e percebido de forma diferente. A identidade da dominação da nobreza é constituída, precisamente, por essa diferença. Na sociedade burguesa-liberal, pelo contrário, o que é diferente é para ser visto como igual. É essa a sua principal ambiguidade, mas é essa também a sua principal virtude.

Desta forma, os pressupostos *ideológicos* da dominação social foram radicalmente alterados. Deixaram de se basear numa *diferença* ôntica de cariz estamental, para passarem a considerar uma igualdade de estatuto e de cidadania que trazia impressa a marca da universalidade dos direitos. Enquanto que na sociedade de Antigo Regime se vivia num mundo de impossibilidades, limites e exclusões, com a sociedade liberal vive-se um credo *possibilístico*, que só circunstâncias de carácter pessoal ou de condição social – encaradas, em todo o caso, sempre como obs-

táculos contingentes e ultrapassáveis – podem inibir. Claro que, como vimos, o facto dos Homens nascerem iguais em direitos não tem por que significar que eles *são* iguais – quer na sua natureza, quer nas condições sociais de que usufruem – numa espécie de uniformização, de resto, impossível de alcançar. Iguais são os *cidadãos*, não os indivíduos. Só assim é possível compatibilizar, numa relação nem sempre fácil, é certo, a liberdade enquanto valorização do *singular* e a igualdade enquanto valorização do *colectivo*, ou seja, a relação dialéctica do indivíduo e da sociedade no que ela significa de responsabilidade individual perante a sociedade e responsabilidade social para com o indivíduo. É esta afinal a essência da modernidade política.

Em qualquer dos casos, é o carácter *racional* e *absoluto* do conceito de Igualdade que marcam a natureza verdadeiramente revolucionária da instauração do Liberalismo e dos primeiros textos constitucionais, assumindo uma evidente ruptura com a lógica societária *antiga*, baseada no privilégio, na discriminação e na hierarquização aristocrática-corporativa – mais até do que o conceito de Liberdade, imediatamente associado ao pensamento liberal. Há dois aspectos essenciais que se devem ter em conta na valoração destes conceitos. Desde logo, a atribuição de um carácter *natural* à Liberdade, por contraste com uma natureza *pactuada* e *convencionada* da Igualdade. A Liberdade seria, assim, um anseio instintivo de todo o indivíduo, desde o “começo dos tempos”, ao passo que a Igualdade resultaria de um impulso relacional e de uma convenção social estabelecida entre os homens para o seu mútuo governo. A primeira seria um ditame da Natureza e expressão do *individualismo* primordial do sujeito. A segunda, uma imposição da Razão, decorrente da necessidade da vida em sociedade<sup>17</sup>.

Para além desta primeira diferença fundamental, há uma outra não menos decisiva. A Liberdade apresenta-se como um conceito relativo, que remete para uma realidade gradativa. Pode haver diferentes graus e *quantidades* de liberdade, já que pode haver *mais* ou *menos* liberdade. Pelo contrário, a Igualdade remete para um absoluto: ou há, ou não há. Não pode haver *mais* ou *menos* igualdade, sob pena de cairmos no absurdo *orwelliano* do célebre mandamento da “quinta ideal” dos porcos segundo o qual “todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros.” Se alguém pode ser livre independentemente dos outros, seria absurdo alegar que só *um* é igual. Com efeito, o conceito de Liberdade indicia uma qualidade ou atributo da pessoa sem necessitar de outras especificações – sendo uma característica do sujeito onde quer que esteja ou faça. Assim, só a afirmação “todos os homens são iguais” faz sentido. Enquanto se pode dizer “X é

livre”, não faz sentido dizer “X é igual” sem mais, isto é, sem a definição do seu estatuto societário<sup>18</sup>.

Ora, é o carácter profundamente original da emergência do *paradigma igualitário* e o postular da igualdade jurídico-política pela nova ordem liberal que marca a ruptura com a sociedade *antiga*. É o conceito de Igualdade que verdadeiramente nos dá conta da alteridade do que se propunha e da diferença civilizacional do que estava em causa. A mudança da matriz de poder daí decorrente é que, quanto a nós, configura a irrupção de uma nova ordenação social. A defesa do *paradigma igualitário* enquanto matriz de organização política e discurso do poder revela, desta forma, uma inesperada faceta identitária do Liberalismo, normalmente reportado apenas ao conceito de liberdade.

### **Considerações finais**

As revoluções liberais consolidaram e institucionalizaram o princípio de que a “boa ordem social” residia na igualdade dos cidadãos, invertendo a lógica aristocrática da harmonia da sociedade assente no princípio do privilégio e distinção, e no acaso e discricionariedade do nascimento. Pela introdução das ideias igualitárias e concepção *igualitarista* da sociedade, muda matricialmente a lógica do poder político. Os princípios liberais opõem-se decisivamente a uma organização social corporativa e estratificada, que tinha assumido a discriminação e a *diferença* como valores positivos da fundamentação e da harmonia da sociedade. As revoluções liberais implicam assim um profundo corte com o passado e são, por essa circunstância, acontecimentos precursores da modernidade.

A implantação do Liberalismo foi um fenómeno suficientemente vasto para ter assumido uma grande pluralidade de formas e de modalidades de evolução histórica concreta. Mas, precisamente pela escala planetária atingida, não pode deixar de significar uma profunda alteração *civilizacional*, em que a emergência do paradigma igualitário enquanto matriz organizadora da vida em sociedade constituiu um autêntico “*corte epistemológico*” com uma lógica hierárquica-corporativa própria das sociedades anteriores. Por isso, a transição do Antigo Regime para o Liberalismo representa muito mais do que uma mera alteração de regimes políticos. Foi o resultado de uma decisiva revolução no estatuto social dos indivíduos e nas relações que entre si estabelecem, revolução de consequências tão perenes que a *ideia* igualitária continua a ser o paradigma norteador da nossa vida colectiva.

## Referências Bibliográficas

- Barros, José d'Assunção (2005), "Igualdade, Desigualdade e Diferença : em Torno de Três Noções", *Análise Social*, Vol. XL, nº 175, pp. 345-366.
- Bobbio, Norberto (2000), *Igualdad y Libertad*, Barcelona, Paidós.
- Burdeau, Georges (1979), *Le Libéralisme*, Paris, Seuil.
- Constituição Política da Monarchia Portuguesa* (1999 [1822]), 1ª Reimp. fac-similada, Lisboa, Manuel Gomes.
- Cunha, Silvério Rocha e (2008), *O Improvável que Aconteceu & Outros Estudos em Torno de Dilemas do Direito e da Política numa Era Global*, Ribeirão, Húmus.
- Dalla-Rosa, Luiz Vergílio (2002), *Uma Teoria do Discurso Constitucional*, São Paulo, Landy.
- Elias, Norbert (1987), *A Sociedade de Corte*, Lisboa, Estampa.
- Elias, Norbert (1989/90), *O Processo Civilizacional*, 2 Vols., Lisboa, Dom Quixote.
- Goubert, Pierre (1984), *El Antiguo Régimen. La Sociedad*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Goyard-Fabre, Simone (1999), *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*, São Paulo, Martins Fontes.
- Hespanha, António Manuel (1993) coord., *O Antigo Regime*, Vol. IV de José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Estampa.
- Hobsbawm, Eric J. (1990), *A Era do Império 1875-1914*, Lisboa, Presença.
- Hufton, Olwen (1983), *Europa: Privilegio y protesta 1730-1789*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Kuhn, Thomas S. (2000), *A Estrutura das Revoluções Científicas*, São Paulo, Perspectiva.
- Legros, Robert (2001), *O Advento da Democracia*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Maravall, José Antonio (1986), *La Cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel.
- Mayer, Arno J. (1987), *A Força da Tradição. A Persistência do Antigo Regime*, São Paulo, Schwarcz/Companhia das Letras.
- Pereira, João Martins (1989), *O Dito e o Feito*, Lisboa, Salamandra.
- Rosanvallon, Pierre (2003), *Pour Une Histoire Conceptuelle du Politique*, Paris, Seuil.
- Sennett, Richard (1988), *O Declínio do Homem Público: as Tirantias da Intimidade*, São Paulo, Schwarcz.
- Silva, Cristina Nogueira da (2009), "Conceitos Oitocentistas de Cidadania: Liberalismo e Igualdade", *Análise Social*, Vol. XLIV, nº 192, pp. 533-563.
- Tawney, R. H. (1945), *La Igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Touchard, Jean (2003), *História das Ideias Políticas*, Vol. II, Lisboa, Publicações Europa-América.

- 
- \* Texto baseado na tese de doutoramento intitulada *Discursos de Poder na Transição do Antigo Regime para o Liberalismo*, apresentada em Maio de 2010 na Universidade de Évora.
- <sup>1</sup> Consideramos aqui a periodização clássica dos historiadores, dos finais do século XVI aos finais do século XVIII. Esta periodização é discutível, dependendo em boa parte das perspectivas de estudo adoptadas e das próprias circunstâncias do desenvolvimento histórico nacional. Por exemplo, para o caso português, António Manuel Hespanha (1993) optou por situá-lo entre 1620 e 1807. Já bastante mais discutível nos parece ser a periodização estabelecida pelo historiador norte-americano Arno J. Mayer (1987), que considera que o Antigo Regime europeu persistiu até 1914. De qualquer forma, do ponto de vista político – aquele que agora mais nos interessa – este período tem a ver com a sociedade absolutista-estamental e as formas finais de dominação aristocrática.
- <sup>2</sup> De facto, as Constituições tendem a assumir-se como as “*escrituras do poder*” – na expressiva formulação de Simone Goyard-Fabre (1999: 95) – e a condensar nelas o universo programático e conceptual das sociedades. A matriz do poder político e de organização social está aqui claramente formalizada e, desta forma deve ser entendida pelo conjunto da sociedade.
- <sup>3</sup> Torna-se discurso dominante (e quantas vezes pensamento único!). Tendo ambas as discursividades o propósito explícito de apresentar modelos de organização da sociedade, às intenções dos primeiros, contrapõem-se as realizações dos segundos. E isso, quando se trata da luta política e da conquista do poder, faz toda a diferença.
- <sup>4</sup> Empregamos aqui o conceito de *ruptura paradigmática* no mesmo sentido, *mutatis mutantis*, adoptado por Thomas Kuhn (2000) para as revoluções científicas, em que todo um conjunto de crenças, de valores e de procedimentos são postos em causa e substituídos por outro *paradigma*, no momento em que o primeiro não consegue já dar resposta aos problemas existentes ou infirmar novas perspectivas e explicações para as questões entretanto surgidas.
- <sup>5</sup> Em Portugal, esse *momento* correspondeu ao primeiro triénio liberal (1820-1823) e à elaboração da nossa primeira Constituição (1822).
- <sup>6</sup> O liberalismo doutrinário acabaria por adoptar uma outra tríade, bem mais pragmática: *liberdade, segurança e propriedade*. É precisamente esta a formulação que consta do primeiro artigo da Constituição Portuguesa de 1822: “A Constituição política da Nação Portuguesa tem por objecto manter a liberdade, segurança, e propriedade de todos os Portuguezes.” (*Constituição* 1999: 6). O sufrágio censitário – na sequência da distinção entre cidadão *activo* e cidadão *passivo* – constitui o seu corolário lógico. É que, como lembra Luiz Vergílio Dalla-Rosa, “Dado o possível virá o provável.” (Dalla-Rosa 2002: 86).
- <sup>7</sup> Utilizamos, neste aspecto, a tipologia de Max Weber.
- <sup>8</sup> Na afirmação elucidativa de Jean Touchard, “O crescimento da burguesia na Europa ocidental é o facto que domina a história das ideias políticas no século XVIII.” (Touchard, 2003: 168).
- <sup>9</sup> Como se sabe, a própria designação deste período foi atribuída *a posteriori* pelos seus adversários liberais – que pretendiam, assim, marcar a diferença existente entre a época anterior e a *nova ordem* revolucionária – aparecendo em 1790, apesar de esparsas referências anteriores à Revolução Francesa (Goubert, 1984: 21). Acabou por ser adoptada de forma generalizada e o seu uso tornou-se corrente, mesmo ao nível do discurso científico. É neste âmbito que também a usamos.
- <sup>10</sup> Recordemos as palavras do historiador britânico Olwen Hufton nas primeiras linhas da sua obra *Europa: Privilegio y Protesta 1730-1789*, quando refere que “Si un concepto contribuye a la comprensión del siglo XVIII, debe ser seguramente el de privilegio.”, acrescentando que “El privilegio era la base sobre la cual estaba construida la sociedad, y todos los gobiernos, renuentes o no, estaban forzados a reconocerlo.” (Hufton, 1983: 1). Na mesma ordem de ideias, mas desta feita para o século XVII, José Antonio Maravall vai afirmar que “El mundo del Barroco organiza sus recursos para conservar y fortalecer el orden de sociedad tradicional, basado en un régimen de

- privilegios, y coronado por la forma de gobierno de la monarquía absoluta-estamental.” (Maravall, 1986: 290).
- <sup>11</sup> Como diz José d’Assunção Barros, “Um outro aspecto a se considerar na história da relação entre desigualdade e diferença refere-se à possibilidade de que uma determinada «contradição» relacionada com desigualdade passe a ser lida socialmente como uma «contrariedade» relacionada com diferenças.” (Barros, 2005: 355). Dá como exemplo a maneira como se tem encarado a escravatura em vários momentos da história e na distinta percepção do *estar* escravo e do *ser* escravo. Refere, a propósito, a distinção que já Aristóteles estabelece no livro I da *Política* entre a escravidão encarada como uma questão de essência *natural* (de diferença) e não como resultado de circunstância *fortuita* (de desigualdade), através da designação ambígua de “escravos legais” e “escravos naturais”.
- <sup>12</sup> Empregamos aqui a designação *aristocrático* não no sentido grego clássico dos *melhores*, mas para designar aqueles que sobressaem na ordenação social e dominam a organização política do Antigo Regime. Certamente não se trata, neste caso, da nobreza *natural* que advém da *virtude*, de que falava Verney. *Aristocrático* tem aqui o significado de *nobiliárquico* e, por isso, está muito mais ligado ao conceito de *oligarquia*, no sentido do governo de *poucos*, do que ao do governo dos *melhores*.
- <sup>13</sup> Ao contrário da sociedade demo-liberal que, como diz Claude Lefort, “se institui e se mantém na dissolução das balizas da certeza” (Cunha, 2008: 200).
- <sup>14</sup> A este propósito, R. H. Tawney explica que “Las desigualdades del antiguo régimen habían sido intolerables porque habían sido arbitrarias y resultado no de las diferencias de capacidad personal, sino del favoritismo social y político. Las desigualdades de la sociedad industrial habían de ser apreciadas porque eran la expresión del éxito o del fracaso individuales. Eran doblemente benditas. Merecían la aprobación moral porque correspondían al mérito. Eran beneficiosas económicamente porque ofrecían un sistema de premios y castigos.” (Tawney, 1945: 147).
- <sup>15</sup> Como refere Eric Hobsbawm, “A liberdade e a igualdade legais estavam longe de ser incompatíveis com a desigualdade real. O ideal da sociedade liberal burguesa foi nitidamente expresso pela frase irónica de Anatole France: «A Lei, na sua igualdade majestática, dá a todos os homens o mesmo direito de jantar no Ritz e de dormir sob uma ponte.»” (Hobsbawm, 1990: 38).
- <sup>16</sup> Georges Burdeau sublinha, por isso, que “le libéralisme demeure une philosophie de la réussite.” (Burdeau, 1979: 164)
- <sup>17</sup> Por isso, para Norberto Bobbio (2000: 53-56), o significado descritivo de Igualdade assenta numa indeterminação, a não ser que imediatamente se esteja em condições de responder às perguntas “Igualdade entre quem?” e “Igualdade em quê?”, o que remete necessariamente para uma lógica *relacional* e, se quisermos, *abstracta* (no sentido de racionalmente construída).
- <sup>18</sup> Como salienta Norberto Bobbio, “la libertad es la cualidad de un ente, y la igualdad un modo de establecer un determinado tipo de relación entre los entes de una totalidad” (Bobbio, 2000: 56).