

Alan Barbiero

A ESSÊNCIA DA POLÍTICA

OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO
POLÍTICO E OS DESAFIOS DA ERA
DIGITAL

 **Atena**
Editora
Ano 2026

Alan Barbiero

A ESSÊNCIA DA POLÍTICA

OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO
POLÍTICO E OS DESAFIOS DA ERA
DIGITAL

 **Atena**
Editora
Ano 2026

2025 by Atena Editora

Copyright © 2025 Atena Editora

Copyright do texto © 2025, o autor

Copyright da edição © 2025, Atena Editora

Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.

Open access publication by Atena Editora

Editora chefe

Prof^a Dr^a Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira Scheffer

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Yago Raphael Massuqueto Rocha



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

A Atena Editora tem um compromisso sério com a transparência e a qualidade em todo o processo de publicação. Trabalhamos para garantir que tudo seja feito de forma ética, evitando problemas como plágio, manipulação de informações ou qualquer interferência externa que possa comprometer o trabalho.

Se surgir qualquer suspeita de irregularidade, ela será analisada com atenção e tratada com responsabilidade.

O conteúdo do livro, textos, dados e informações, é de responsabilidade total do autor e não representa necessariamente a opinião da Atena Editora. A obra pode ser baixada, compartilhada, adaptada ou reutilizada livremente, desde que o autor e a editora sejam mencionados, conforme a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Cada trabalho recebeu a atenção de especialistas antes da publicação. A equipe editorial da Atena avaliou as produções nacionais, e revisores externos analisaram os materiais de autores internacionais.

Todos os textos foram aprovados com base em critérios de imparcialidade e responsabilidade.

A Essência da Política: os fundamentos do pensamento político e os desafios da era digital

| Autor:

Alan Martins Barbiero

| Revisão:

O Autor

| Diagramação:

Nataly Gayde

| Capa:

Yago Raphael Massuqueto Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B236 Barbiero, Alan

A essência da política: os fundamentos do pensamento político e os desafios da era digital / Alan Barbiero. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2026.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-4049-9

DOI <https://doi.org/10.22533/at.ed.499261102>

1. Ciência política. I. Barbiero, Alan. II. Título.

CDD 320

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

☎ +55 (42) 3323-5493

☎ +55 (42) 99955-2866

🌐 www.atenaeditora.com.br

✉ contato@atenaeditora.com.br

CONSELHO EDITORIAL

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Profª Drª Ariadna Faria Vieira – Universidade Estadual do Piauí
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Cirênio de Almeida Barbosa – Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Cláudio José de Souza – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Glécilla Colombelli de Souza Nunes – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

Este livro nasceu, antes de tudo, de uma necessidade pessoal enquanto professor de Política da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Nas minhas aulas, sempre procurei promover a participação ativa dos alunos, incentivando o debate e a reflexão crítica. Para isso, buscava selecionar livros e artigos que oferecessem uma base teórica sólida, capaz de subsidiar as discussões em sala de aula. Nem sempre, porém, encontrava materiais que correspondessem ao que eu desejava — e foi dessa carência que surgiu a motivação para escrever este livro.

Ao mesmo tempo, percebia com preocupação o crescente desgaste da política no imaginário social. Tornou-se evidente para mim a importância de resgatar a essência da política, de mostrar seu valor e sua nobreza, e de despertar o interesse das pessoas por um tema tão vital à vida em sociedade. A política, afinal, não se limita a eleições, partidos ou cargos. Ela está presente em todos os espaços em que convivemos, em todas as decisões que tomamos coletivamente, em tudo que nos faz sair do isolamento e viver em comunidade.

O objetivo deste livro é justamente apresentar a essência da política a partir da leitura de pensadores que estruturaram a reflexão política ao longo da história, acompanhando a evolução da sociedade e das suas formas de organização e poder. A seleção dos autores e o itinerário teórico seguem uma lógica temporal e conceitual, buscando representar as principais correntes do pensamento político. É claro que toda escolha implica deixar alguns de fora. Reconheço que muitos outros pensadores poderiam figurar aqui, mas optei por aqueles que, em minha visão, ajudam o leitor a compreender de forma mais clara os fundamentos e as transformações do pensamento político.

Ao percorrer as páginas deste livro, o leitor perceberá como o pensamento político se torna progressivamente mais complexo. Cada autor traz uma contribuição nova, mas nunca isolada — o pensamento político é um processo acumulativo e dinâmico, que se transforma a partir da prática social e das ideias que o antecedem. Não chegaríamos a Foucault, Habermas ou Giddens sem antes passarmos por Aristóteles, Hobbes e Locke. Da mesma forma, não compreenderíamos a social-democracia teorizada por Bernstein sem o socialismo científico de Marx, nem entenderíamos o pensamento conservador de Burke ou o neoliberalismo de Hayek sem essa trajetória histórica e intelectual que o precede.

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

Esse percurso, contudo, não é linear. Ele se constrói a partir de relações complexas, nas quais as ideias se confrontam, se influenciam e se transformam mutuamente — ora reforçando, ora criticando umas às outras. Ao longo do livro, busco oferecer ao leitor os principais elementos para compreender as grandes matrizes ideológicas que moldaram o mundo moderno: conservadores, liberais, socialistas, sociais-democratas e neoliberais.

Essa distinção é essencial, sobretudo em um momento em que o debate político se empobrece ao reduzir tudo à polarização entre Direita e Esquerda. Precisamos ir além dessa leitura simplificada. Conservadores e liberais não são a mesma coisa, e não podem simplesmente ser rotulados como “Direita”; assim como, socialistas e sociais-democratas possuem diferenças profundas para serem reunidos em um único campo como “Esquerda”. Entender essas nuances é o primeiro passo para superar a visão maniqueísta que domina o debate público e para construir pontes entre diferentes tradições políticas, abrindo caminho a novos modelos e alternativas.

O caminho intelectual proposto neste livro sugere ao leitor identificar onde se situa, qual é a sua identidade política e quais diálogos e conexões se tornam possíveis a partir dessa descoberta. A empatia que possa surgir com um ou vários autores é um passo importante para reconhecer seus próprios valores políticos, assim como a crítica a outros pensamentos pode contribuir para aprofundar convicções e enriquecer o olhar sobre o mundo.

Antes de apresentar o pensamento político de cada autor, procurei contextualizar sua vida e o momento histórico em que suas ideias foram formuladas. Compreender o pensamento político exige conhecer o contexto que o gerou — as experiências pessoais, a formação intelectual, as influências teóricas e os desafios de cada época. Ignorar esses elementos pode levar a interpretações distorcidas.

Ler cada pensador a partir de seu tempo é essencial para perceber o que representava um avanço, quais dilemas enfrentava a sociedade e como suas ideias dialogavam com o pensamento político vigente. Ao situar vida e contexto, busco oferecer ao leitor uma compreensão mais fiel da contribuição e do legado de cada autor, destacando as rupturas que provocaram e as influências que deixaram para o desenvolvimento do pensamento político.

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

O propósito deste livro, portanto, não é apenas falar a quem já gosta de política, mas também despertar o interesse daqueles que ainda a veem com distância. Mais do que isso, é um convite para que cada um construa sua própria identidade dentro das diferentes matrizes políticas, compreendendo suas dinâmicas e a complexidade. Desta maneira, propomos um caminho para qualificar o debate público e fortalecer os vínculos que nos unem como verdadeiros cidadãos, em meio a um mundo em ebulição.

Por fim, vivemos um tempo de transformações sem precedentes, em que o avanço das redes sociais e das plataformas digitais modificou profundamente as formas de comunicação, de participação e de exercício do poder. O século XXI trouxe um novo cenário para a política — mais veloz, mais interativo e, ao mesmo tempo, mais desafiador. Compreendê-lo exige muito mais do que opiniões superficiais ou análises de senso comum. Exige retornar aos clássicos e avançar com os autores contemporâneos, compreender as bases do poder, da legitimidade e da convivência humana.

É esse o convite que este livro faz: revisitar a essência da política, entender suas origens, suas transformações e sua relevância para o presente. Seguir o percurso dos grandes pensadores é, antes de tudo, um exercício de compreensão do nosso próprio tempo — e um passo necessário para reconstruir a confiança na política como instrumento de liberdade, justiça e convivência democrática.

SUMÁRIO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO À POLÍTICA	1
Eu não gosto de política!!!	1
Um fenômeno complexo.....	3
A política está em todos os lugares.....	5
A Pólis e o seu legado	8
 ARISTÓTELES: A POLÍTICA COMO BEM COMUM	 12
Vida e Obra.....	12
Contexto	14
Pensamento Político	16
 A POLÍTICA PRAGMÁTICA DE MAQUIAVEL	 20
Vida e Obra.....	20
Contexto	24
Pensamento Político.....	27
 THOMAS HOBBS E A ORDEM CONTRATUAL	 34
Vida e Obra.....	34
Contexto	37
Pensamento Político.....	39
 O LIBERALISMO DE JOHN LOCKE.....	 47
Vida e Obra.....	47
Contexto	50
Pensamento Político.....	52

SUMÁRIO

SUMÁRIO

O CONSERVADORISMO DE EDMUND BURKE	61
Vida, Obra e Contexto	61
Pensamento político	64
KARL MARX E A POLÍTICA COMO EXPRESSÃO DA LUTA DE CLASSE	70
Vida e Obra	70
Contexto	75
Pensamento Político	77
A SOCIAL DEMOCRACIA DE EDUARD BERNSTEIN.....	82
Vida, Obra e Contexto	82
Pensamento Político	85
O NEOLIBERALISMO DE FRIEDRICH VON HAYEK.....	88
Vida, Obra e Contexto	88
Pensamento Político	91
A MICROPOLÍTICA DE MICHAEL FOUCAULT	98
Vida, Obra e Contexto	98
Pensamento Político	101
HABERMAS E A DEMOCRACIA RADICAL	107
Vida, Obra e Contexto	107
Pensamento Político	109
A TERCEIRA VIA DE ANTHONY GIDDENS.....	120
Vida, Obra e Contexto	120
Pensamento Político	124

SUMÁRIO

SUMÁRIO

**PODER, POLÍTICA E LEGITIMIDADE: OS DESAFIOS DA ERA
DIGITAL..... 132**

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA 140

AUTOR145



INTRODUÇÃO À POLÍTICA

Eu não gosto de política!!!

Na minha disciplina de Política, no primeiro dia de aula, costumo fazer uma pergunta simples aos alunos: quem gosta de política? Quase sempre, a maioria responde: *“eu não gosto de política!”* Essa resposta, confesso, não me surpreende. Muitos confundem o desgosto pelos políticos com o desinteresse pela política, e esse é um erro clássico — e fatal.

Não gostar de determinados políticos, ou acreditar que muitos deles não nos representam, sejam fisiologistas, oportunistas ou corruptos, não pode nos levar a rejeitar a política em si. É fundamental separar as duas coisas: a percepção que temos dos políticos não deve se confundir com o sentido da política.

É por meio da política que a sociedade transforma diferenças em convivência, desordem em organização. Eliminar a política é dar lugar à guerra e ao totalitarismo, pois ela desempenha uma função ética essencial: substituir a violência pela negociação, o conflito destrutivo pelo diálogo e a dominação pela legitimidade.

Mesmo que algumas pessoas vejam a política com desconfiança, ela é indispensável para a vida em sociedade. Tudo o que afeta nosso cotidiano — a educação, a saúde, a segurança, o transporte, os impostos, o meio ambiente — é resultado de decisões políticas. Ignorar a política não nos torna independentes dela; pelo contrário, significa deixar que outros decidam por nós. Participar da política, portanto, é exercer nossa liberdade e responsabilidade como cidadãos.

Mais do que um campo de disputa, a política é o instrumento civilizatório que permite aos seres humanos resolver seus problemas coletivos de modo racional e pacífico. Desprezar a política significa abdicar da própria capacidade de autogoverno, deixar que outros decidam em nosso lugar ou prevalecer a barbárie.

No senso comum, é frequente que os termos “política” e “políticos” sejam confundidos, como se designassem a mesma coisa. Entretanto, no campo das ciências sociais e da filosofia política, esses conceitos possuem significados distintos.

Enquanto a política é uma atividade humana essencial, voltada à organização da vida coletiva e à busca do bem comum, os políticos são indivíduos que exercem funções específicas dentro das instituições do Estado, representando ou administrando os interesses da sociedade.

Compreender essa diferença é indispensável para o fortalecimento da cidadania e da democracia, pois permite distinguir entre a essência ética e social da política e a prática concreta e contingente dos agentes políticos.

A política, entendida em seu sentido filosófico, não se reduz à atuação dos políticos. Ela é uma prática coletiva, que envolve todos os cidadãos. Fazer política é debater ideias, reivindicar direitos, propor soluções, participar de decisões e agir em favor do bem comum.

Como afirma Arendt (2007), a política é o espaço da ação e da liberdade, onde os indivíduos se encontram como iguais para discutir e decidir sobre o destino comum. A essência da política, portanto, é a convivência democrática e a responsabilidade compartilhada. Assim, reduzir a política à figura dos políticos é empobrecer seu significado original, transformando uma prática coletiva em um exercício de poder restrito a poucos.

Os políticos exercem papéis fundamentais, mas sua atuação pertence à dimensão institucional da política, isto é, à esfera das estruturas formais de governo e representação. Eles são escolhidos pelo voto popular ou por nomeação para ocupar cargos públicos e conduzir a administração do Estado. Quando agem de forma ética e comprometida, contribuem para o fortalecimento da democracia e o desenvolvimento social.

Contudo, quando agem movidos por interesses privados, corrupção ou negligência, desvirtuam o sentido da política, afastando-a de sua função pública. Nesse caso, não é a política que é “ruim”, mas o comportamento de certos políticos que a praticam de maneira inadequada.

Na linguagem cotidiana, é comum ouvir expressões como “a política é suja” ou “não quero saber de política”, reflexos de uma percepção negativa associada às práticas de alguns políticos. Essa confusão gera descrédito nas instituições democráticas e apatia cidadã, o que enfraquece a participação popular.

No entanto, é fundamental compreender que a política em si não é corrupta ou má — ela é uma necessidade da vida social. O problema não está na política, mas na forma como certos políticos a exercem.

Como destacou Bobbio (2000), a democracia só se sustenta quando há cidadãos conscientes, capazes de distinguir a política como espaço do bem comum da prática individualista do poder. Separar “política” de “políticos” é, portanto, um exercício

de consciência crítica e cidadania, pois a política não pertence apenas aos políticos — ela é um direito e um dever de todos. O cidadão participa da política ao votar, fiscalizar, debater, reivindicar e propor mudanças sociais.

Uma sociedade democrática depende de cidadãos ativos, que compreendam a política como um instrumento de transformação coletiva, e não como privilégio de uma classe dirigente. Quando o povo se afasta da política por causa da descrença nos políticos, abre-se espaço para o autoritarismo, a manipulação e a perda de direitos. Portanto, essa distinção é também uma convocação à participação cívica e à responsabilidade social.

Confundir política com políticos é um equívoco que compromete a compreensão da democracia e enfraquece a cidadania. Ao contrário, distinguir ambos permite reconhecer que a verdadeira política pertence ao povo, e que seu sentido maior é o de construir, de forma coletiva, uma sociedade mais justa, livre e solidária.

Um fenômeno complexo

A política é uma das realidades mais complexas e fundamentais da existência humana. Ela está presente em todos os tempos, espaços e formas de convivência social. Desde as primeiras comunidades até os Estados modernos, o ser humano organiza sua vida coletiva por meio da política, isto é, da capacidade de deliberar, decidir e agir em conjunto.

Compreender a política em todas as suas dimensões implica reconhecê-la não apenas como o exercício do poder governamental, mas como um fenômeno total da vida social, que abrange aspectos éticos, econômicos, culturais, simbólicos e institucionais. Ela é teoria e prática, poder e participação, ordem e conflito, liberdade e responsabilidade. É por meio dela que se definem os rumos da sociedade, as formas de governo, as leis e os valores que estruturam a vida comum.

Ao mesmo tempo, a política é o resultado da convivência entre indivíduos e grupos com diferentes interesses, valores e necessidades. Nesse sentido, ela é o mecanismo que possibilita a mediação de conflitos e a organização da vida coletiva.

Segundo Bobbio (2000), a política é o campo no qual se definem as regras de convivência e se resolvem os conflitos sem o uso da força. Em vez da guerra de todos contra todos, como descreve Hobbes (1983), a política estabelece normas, instituições e procedimentos que permitem a cooperação social.

Sua dimensão social manifesta-se nas relações entre Estado, sociedade civil e cidadãos. Ela envolve participação, diálogo e luta por reconhecimento. Por meio da política, as classes, categorias e grupos sociais buscam expressar seus interesses, reivindicar direitos e influenciar as decisões públicas.

A política também possui uma dimensão institucional, representada pelas estruturas formais de poder que regulam a vida coletiva: o Estado, o governo, os parlamentos, os partidos e os sistemas jurídicos.

Conforme Weber (2003), o Estado é a instituição que detém o monopólio legítimo da coerção física dentro de um território. A política, nesse contexto, é a luta pelo poder ou pela influência sobre o poder estatal.

No modelo democrático moderno, as instituições políticas são organizadas com base nos princípios da soberania popular, da separação dos poderes e do Estado de Direito. Essas instituições asseguram que o poder seja exercido com legitimidade e responsabilidade, evitando a tirania e o abuso de autoridade.

A dimensão institucional da política, portanto, diz respeito às formas de organização e gestão do poder, mas também à maneira como a sociedade participa e fiscaliza esse poder.

A política não é apenas técnica de governo, mas também uma prática moral e ética, orientada por valores. Toda ação política implica juízos de valor sobre o que é justo, legítimo e desejável para a coletividade.

Para Aristóteles (1991), a política é a ciência suprema porque busca o bem maior — o bem comum. Da mesma forma, Kant (2003) via a política como a aplicação prática da razão moral na esfera pública, devendo respeitar a dignidade e a liberdade de todos os cidadãos.

A ética política exige que o poder seja exercido com responsabilidade, justiça e transparência. Quando a política se afasta da ética, transforma-se em mera dominação, corrupção ou manipulação. Por isso, a dimensão ética é a base que confere legitimidade ao poder e garante sua orientação ao bem coletivo.

Além de seu aspecto institucional, a política possui uma dimensão simbólica, pois se expressa em valores, ideologias, rituais e símbolos que moldam a identidade coletiva. Bandeiras, hinos, constituições e discursos são instrumentos que conferem sentido e legitimidade à ação política.

Segundo Lefort (1983, p.33), a política moderna é marcada pela “indeterminação do lugar do poder”, o que significa que o poder é um espaço simbólico sempre em disputa. Essa dimensão simbólica faz da política não apenas um campo de ação, mas também de representação e construção de sentido.

A cultura política de uma sociedade — ou seja, o conjunto de valores e práticas que orientam a relação dos cidadãos com o poder — determina o modo como a democracia é vivida, a autoridade é percebida e a cidadania é exercida.

Hoje, as decisões políticas envolvem questões globais — meio ambiente, economia, direitos humanos, tecnologia e segurança — que exigem cooperação entre os Estados e governança internacional. No mundo contemporâneo, fenômenos como a globalização, os organismos internacionais e as redes de comunicação transformaram o cenário político em escala planetária, ultrapassa as fronteiras do Estado-nação.

A política atual é marcada pela interdependência e pela necessidade de uma democracia cosmopolita, capaz de responder a desafios transnacionais. Ela adquire uma nova dimensão: a do governo global e da responsabilidade compartilhada.

Assim, a política, em todas as suas dimensões, é o campo no qual os seres humanos constroem, regulam e transformam sua vida coletiva. Ela é, ao mesmo tempo, poder e ética, conflito e consenso, instituição e cultura. Como prática social, organiza a sociedade e possibilita a convivência pacífica entre diferenças. Como reflexão filosófica, busca o sentido da justiça, da liberdade e do bem comum. Como fenômeno histórico, ela evolui e se reinventa conforme as transformações da humanidade.

Compreender a política em sua totalidade significa reconhecer que ela é condição de possibilidade da vida civilizada. Não há sociedade sem política, assim como não há política sem cidadãos conscientes e participantes.

Portanto, a política não é apenas o governo dos homens, mas o exercício da razão pública, da ação coletiva e da responsabilidade moral perante o destino comum da humanidade.

A política está em todos os lugares

A política, frequentemente associada apenas aos governos, partidos e instituições estatais, é na verdade uma dimensão essencial da vida social que se manifesta em todos os espaços onde há convivência humana. Em sentido amplo, a política não se restringe ao Estado, mas abrange qualquer situação em que pessoas ou grupos tomam decisões coletivas, administram interesses comuns ou exercem algum tipo de poder e influência.

Desse modo, a política está presente em sindicatos, associações, universidades, empresas, igrejas, clubes esportivos e diversas outras instituições. Ela é uma prática cotidiana e inevitável, pois deriva da própria condição humana de viver em comunidade e de organizar a vida em conjunto com os outros. Entender a política em sua dimensão ampla é compreender que ela é um instrumento de construção, negociação e transformação das relações sociais.

Desde a Antiguidade, pensadores como Aristóteles já reconheciam a política como uma característica essencial do ser humano. Ao definir o homem como *zoon politikon* (animal político), o filósofo grego indicava que a política é inseparável da

vida em sociedade, pois as pessoas necessitam cooperar, deliberar e decidir sobre questões que afetam a coletividade.

Portanto, onde há interação social, há política. Ela se manifesta nas formas de organização, nas hierarquias, nos processos de decisão e nas disputas por poder, prestígio ou influência. Assim, a política é uma realidade que permeia todas as instituições humanas, mesmo aquelas que, à primeira vista, parecem afastadas da esfera política tradicional.

Os sindicatos e associações civis são espaços em que a política se manifesta de forma explícita e organizada. Neles, trabalhadores e cidadãos se reúnem para defender interesses coletivos, reivindicar direitos e influenciar as decisões públicas.

As negociações salariais, as greves, as assembleias e as eleições internas são exemplos de práticas políticas que ocorrem nesses ambientes. A política sindical é fundamental para a democratização das relações de trabalho e para o fortalecimento da participação social.

Nas associações comunitárias, estudantis ou de classe, a política também está presente na forma de gestão, na escolha de representantes, na definição de prioridades e na busca por reconhecimento. Esses espaços exercem uma função importante na formação da cidadania e na prática democrática.

As universidades e escolas são lugares onde a política se manifesta tanto em suas estruturas administrativas quanto na própria produção do conhecimento. A gestão universitária envolve processos de deliberação coletiva, eleições para cargos de direção, conselhos representativos e políticas acadêmicas.

Além disso, o ambiente universitário é um espaço de debate de ideias, liberdade de expressão e pluralidade de pensamento, elementos fundamentais da vida política. A política educacional, por sua vez, define diretrizes sobre acesso, financiamento, currículo e inclusão, influenciando diretamente a forma como o saber é produzido e distribuído na sociedade.

Desse modo, a política nas universidades não se limita às disputas eleitorais internas, mas abrange toda a dinâmica que regula as relações de poder e o exercício da autonomia intelectual e institucional. O movimento estudantil, por exemplo, teve um papel histórico importante na política brasileira, seja na defesa da Universidade Pública e da qualidade do ensino, da democracia, dos direitos humanos, dentre outros.

As empresas também são espaços políticos. Apesar de seu principal objetivo ser a produção de bens e serviços, o ambiente empresarial é permeado por relações de poder, negociação e influência.

As decisões sobre liderança, promoções, metas, condições de trabalho e distribuição de lucros envolvem disputas e acordos que têm natureza política. A convivência entre gestores e funcionários exige diálogo, cooperação e, muitas vezes, mediação de conflitos — aspectos centrais da prática política.

Além disso, as empresas participam ativamente da política em sentido amplo, ao influenciar políticas públicas, legislações trabalhistas, práticas ambientais e estratégias econômicas. Assim, o mundo corporativo não está à margem da política; ele é, muitas vezes, um dos seus principais agentes.

Mesmo as igrejas e instituições religiosas, tradicionalmente associadas à fé e à espiritualidade, também são espaços onde a política se manifesta. A gestão interna, a escolha de líderes, a administração de recursos e a definição de diretrizes doutrinárias são decisões políticas, pois envolvem poder, legitimidade e representatividade. Além disso, as religiões influenciam a sociedade por meio de discursos morais e valores que impactam o comportamento político dos fiéis e o debate público sobre temas éticos e sociais.

Historicamente, as instituições religiosas desempenharam papel decisivo em movimentos de libertação social, direitos humanos e justiça — como ocorreu na Teologia da Libertação na América Latina. Assim, a política nas igrejas vai além da disputa por poder interno: ela se manifesta na ação social e na construção de valores que orientam a vida coletiva.

O esporte, por sua vez, muitas vezes visto apenas como lazer ou competição, também é um campo político. Clubes, federações e comitês esportivos possuem estruturas de poder, eleições, disputas internas e interesses econômicos e simbólicos.

Eventos esportivos de grande porte, como as Olimpíadas e a Copa do Mundo, envolvem negociações entre governos, empresas e organizações internacionais, revelando a dimensão política global do esporte. Além disso, o esporte é um espaço de representação identitária e cultural, no qual se expressam ideologias, valores e tensões sociais — como questões de gênero, raça, nacionalismo e inclusão.

A cultura, de modo geral, também tem dimensão política, pois influencia as formas de pensar, agir e participar socialmente. Toda manifestação cultural é, em alguma medida, uma expressão de poder e resistência.

A política não se limita às instituições; ela também está presente nas relações cotidianas entre pessoas, famílias, grupos e comunidades. As decisões familiares, as formas de convivência, o diálogo entre amigos, o uso das redes sociais e a maneira como cada indivíduo participa da vida pública são expressões de comportamento político. O respeito à diversidade, a solidariedade e a responsabilidade social são valores que configuram uma cidadania ativa, mesmo fora das estruturas formais do poder. Assim, a política é também uma atitude ética e relacional, uma forma de se posicionar no mundo e contribuir para a construção do bem comum.

Podemos afirmar que a política está em todos os lugares porque ela é parte constitutiva da vida em sociedade. Onde há convivência, há organização, deliberação e poder — e, portanto, há política. Sindicatos, associações, universidades, empresas, igrejas, esportes e demais instituições são arenas onde se manifestam interesses, valores e disputas, mas também espaços de diálogo, cooperação e transformação.

Compreender a política em sua amplitude é reconhecer que ela não pertence apenas aos políticos e governantes, mas a todos os cidadãos. A verdadeira política é o exercício contínuo da responsabilidade coletiva, do respeito às diferenças e da busca pelo bem comum em todos os âmbitos da vida social.

Quanto mais consciente for a presença da política em todos os espaços, mais democrática, justa e participativa se tornará a sociedade. Mas qual foi o contexto que possibilitou o surgimento da política?

A Pólis e o seu legado

A palavra “política” tem origem no termo grego *politiké*, que deriva de *pólis*, significando “cidade” ou “comunidade”. Em seu sentido mais amplo, política refere-se à arte de governar, deliberar e decidir em conjunto sobre os assuntos que dizem respeito à coletividade.

Historicamente, a política surgiu com o desenvolvimento da vida em sociedade. Nas comunidades primitivas, as decisões coletivas eram tomadas com base em tradições e lideranças carismáticas. Com o advento da civilização grega, a política ganhou um sentido racional e institucional, tornando-se objeto de reflexão filosófica. Desta forma, a Grécia Antiga se tornou o berço histórico da política ocidental.

Foi nas cidades-Estado gregas — as *pólis* — que surgiram as primeiras experiências conhecidas de organização política baseada na participação dos cidadãos e na deliberação pública. Em Atenas, por exemplo, a política se manifestava na *pólis*, onde os cidadãos deliberavam publicamente sobre as questões comuns. A prática política grega não apenas deu origem à palavra “política”, mas também introduziu princípios e valores que ainda fundamentam o pensamento político moderno, como a democracia, a cidadania, o debate público e o ideal do bem comum.

Foi nesse contexto que Aristóteles concebeu a política como algo inseparável da natureza humana. A política era compreendida como a mais elevada das atividades humanas, pois dizia respeito à realização do bem comum e à concretização da justiça na vida pública. Era entendida como uma atividade coletiva e racional, inseparável da vida social e moral do cidadão. Para compreender sua importância, é necessário analisar a estrutura da *pólis*, as formas de participação, as instituições políticas e os ideais que orientavam a vida pública.

Por ser uma unidade básica da organização política grega, a *pólis* era mais do que uma cidade, representava uma comunidade autônoma de cidadãos livres, unida por leis, costumes e uma identidade comum.

Cada *pólis* possuía seu território, suas instituições e suas leis próprias. Embora compartilhassem a mesma língua e religião, as cidades gregas eram politicamente independentes. Entre as mais conhecidas destacam-se Atenas, Esparta, Corinto e Tebas.

A *pólis* constituía o espaço no qual o homem grego realizava plenamente sua natureza política. Viver na *pólis* significava participar das decisões coletivas, deliberar sobre as leis e zelar pelo bem comum.

A prática política na Grécia estava intimamente ligada ao conceito de cidadania (*polités*). Ser cidadão significava ter o direito e o dever de participar da vida pública, deliberando, julgando e exercendo cargos públicos.

Contudo, a cidadania era restrita: apenas os homens adultos, livres e nascidos na cidade podiam ser considerados cidadãos. Mulheres, estrangeiros (*metecos*) e escravos estavam excluídos da participação política. Essa limitação revela o caráter excludente e hierárquico da democracia antiga, ainda distante do ideal de igualdade moderna.

Em Atenas, a participação política era direta: os cidadãos reuniam-se na Eclésia (Assembleia Popular) para discutir e votar as decisões sobre leis, guerra, impostos e política externa. A democracia ateniense, especialmente entre os séculos V e IV a.C., é o exemplo mais emblemático de autogoverno popular da Antiguidade.

A organização política variava conforme a cidade, mas as instituições fundamentais da política ateniense tornaram-se referência histórica.

- Eclésia (Assembleia Popular): órgão soberano da cidade, composto por todos os cidadãos. Reunia-se regularmente para debater e votar as principais decisões políticas.
- Bulé (Conselho dos Quinhentos): órgão responsável pela preparação das pautas e proposições que seriam votadas na Eclésia. Seus membros eram escolhidos por sorteio e exerciam mandatos anuais.
- Helieia (Tribunal Popular): instituição judiciária composta por cidadãos sorteados, responsável por julgar causas públicas e privadas.
- Magistraturas: cargos executivos e administrativos, geralmente ocupados por cidadãos sorteados ou eleitos. O mais importante era o dos estrategos (gerais), que combinavam funções militares e políticas.

Esse sistema institucional refletia o ideal de isonomia (igualdade perante a lei) e isegoria (igualdade no direito de falar na assembleia), princípios essenciais da democracia ateniense.

A democracia ateniense — consolidada após as reformas de Sólon (século VI a.C.) e Clístenes (final do século VI a.C.) — foi uma inovação sem precedentes na história política. Pela primeira vez, o poder não era hereditário nem concentrado na aristocracia, mas resultava da participação direta dos cidadãos.

No século V a.C., sob a liderança de Péricles, Atenas viveu o auge de sua democracia. Nesse período, foram fortalecidos os mecanismos de participação popular e ampliada a remuneração dos cargos públicos, permitindo que cidadãos mais pobres também pudessem exercer funções políticas.

Contudo, a democracia ateniense possuía limites estruturais. A exclusão de mulheres, escravos e estrangeiros impedia a universalização da cidadania. Além disso, a participação política exigia tempo e recursos, o que mantinha o poder concentrado em parte da população. Assim, mesmo sendo pioneira, a democracia grega era restrita e desigual sob os critérios contemporâneos.

Para os gregos, a política não era apenas um direito, mas também um dever moral. O cidadão deveria participar da vida pública, pois a omissão era vista como um defeito ético.

Aristóteles afirmava que a política era a ciência suprema, pois orientava todas as demais em direção ao bem comum. Platão, em contrapartida, via a política como a aplicação prática da filosofia, devendo ser conduzida por governantes sábios e justos — os “filósofos-reis”.

Essas visões revelam que a política era concebida como atividade racional e ética, não apenas técnica ou administrativa. O ideal político grego estava baseado na *paideia* — a formação integral do cidadão para a vida pública —, unindo educação, moral e participação.

Embora Atenas seja o símbolo da democracia antiga, outras *póleis* (plurai de *pólis*) adotaram sistemas políticos distintos. Esparta, por exemplo, possuía uma estrutura oligárquica e militarizada, voltada para a disciplina e a estabilidade social.

O poder em Esparta era dividido entre duas monarquias hereditárias (os reis), o Gerúsia (conselho de anciãos), a Apella (assembleia de cidadãos) e os **éforos** (magistrados com funções executivas).

A vida política espartana priorizava a obediência, a coesão social e o dever militar. A participação dos cidadãos era limitada, e as decisões eram tomadas pelos grupos dominantes. Assim, enquanto Atenas simbolizava a liberdade política, Esparta representava a ordem e o controle social.

A experiência política grega deixou um legado duradouro na história ocidental. Os conceitos de cidadania, democracia, deliberação pública, igualdade perante a

lei e governo das leis surgiram na *pólis* e continuam a fundamentar as instituições políticas modernas.

Além disso, a ideia de que a política é um espaço de racionalidade, diálogo e responsabilidade coletiva — e não mera dominação — provém diretamente da tradição grega.

Autores modernos, como Arendt (2016), reconhecem na Grécia o nascimento da esfera pública como espaço da ação e da liberdade. A política, nesse sentido, é a concretização da convivência humana pautada pela palavra, pela razão e pela participação.

Em síntese, a prática política na Grécia Antiga foi o ponto de partida da reflexão e da organização política no Ocidente. As *póleis* gregas, especialmente Atenas, instituíram formas de governo baseadas na participação, na deliberação e na busca do bem comum, estabelecendo os fundamentos da vida democrática. Apesar de suas limitações sociais e excludentes, a experiência política grega representou uma revolução conceitual: transformou o exercício do poder em uma atividade pública, racional e ética. Compreender a política na Grécia Antiga é compreender a origem do próprio conceito de cidadania e o nascimento da ideia de que governar é um ato coletivo, construído pelo diálogo e pela razão, como veremos em Aristóteles.



ARISTÓTELES: A POLÍTICA COMO BEM COMUM

O pensamento político de Aristóteles nasce da experiência concreta da pólis grega, entendida como o espaço da vida em comum e da realização plena do ser humano como animal político (*zoon politikon*). Para o filósofo, a política é uma extensão natural da sociabilidade humana, e a cidade existe para possibilitar o bem viver — a vida boa pautada pela virtude e pela justiça. Sua concepção de política está profundamente ligada à ética, pois governar é, antes de tudo, orientar a comunidade para o bem comum. A partir da experiência da Grécia antiga, Aristóteles formulou uma visão de política como prática racional e moral, essencial à realização da cidadania e da vida coletiva.

Vida e Obra

Aristóteles nasceu em Estagira, na região da Trácia, ao norte da Grécia, em 384 a.C. Seu pai, Nicômaco, era médico pessoal do rei Amintas III, da Macedônia, o que inseriu o jovem Aristóteles em um ambiente de cultura científica e de corte. Essa origem médica influenciaria profundamente seu modo de pensar, marcado pela observação empírica e pela busca de causas naturais para os fenômenos.

Aos 17 anos, foi enviado a Atenas, centro intelectual do mundo grego, onde ingressou na Academia de Platão. Permaneceu lá por cerca de vinte anos, até a morte de Platão em 347 a.C. Embora profundamente influenciado pelo mestre, Aristóteles distanciou-se de algumas de suas ideias fundamentais — especialmente da teoria das Ideias —, buscando uma filosofia mais voltada para a experiência sensível e para o estudo dos seres concretos.

Após deixar Atenas, Aristóteles passou um período viajando, vivendo em Assos e Lesbos, onde se dedicou à pesquisa em biologia e história natural. Por volta de 343 a.C., foi convidado por Filipe II da Macedônia para educar seu filho, o jovem Alexandre, futuro Alexandre Magno (o Grande). Essa relação contribuiu para a difusão da cultura helênica e para o prestígio de Aristóteles no mundo grego.

De volta a Atenas em 335 a.C., Aristóteles fundou sua própria escola, o Liceu, também conhecida como Perípatos (porque seus discípulos costumavam caminhar com ele enquanto discutiam). No Liceu, Aristóteles desenvolveu uma vasta atividade de ensino e pesquisa, produzindo um corpo monumental de escritos sobre lógica, física, ética, política, retórica, arte e metafísica.

Após a morte de Alexandre, em 323 a.C., um clima de hostilidade contra os macedônios se espalhou em Atenas, e Aristóteles, por ter ligações com a Macedônia, foi acusado de impiedade. Para evitar o mesmo destino de Sócrates, retirou-se para Cálcis, na ilha de Eubeia, onde morreu no ano seguinte, em 322 a.C., aos 62 anos.

Considerado um dos maiores filósofos da história da humanidade e uma das figuras centrais da filosofia ocidental, discípulo de Platão e mestre de Alexandre, o Grande, sua influência estende-se por mais de dois milênios, moldando o pensamento científico, ético, político e metafísico do Ocidente.

Dotado de uma curiosidade enciclopédica, Aristóteles buscou compreender todos os aspectos da realidade — da lógica à biologia, da ética à poética, da política à metafísica — fundando, em muitos casos, os próprios campos do saber que hoje reconhecemos como ciências autônomas.

A obra de Aristóteles é vasta e multifacetada. Estima-se que ele tenha escrito mais de 200 tratados, dos quais cerca de 30 chegaram até nós. Seus escritos podem ser agrupados em três grandes áreas: lógica e epistemologia, filosofia natural (física e biologia) e filosofia prática e política.

A dimensão prática do pensamento aristotélico aparece em obras como a *Ética a Nicômaco*, a *Ética a Eudemo* e a *Política*. Na *ética*, Aristóteles busca determinar o bem supremo do ser humano, que ele identifica com a felicidade (*eudaimonia*). A felicidade não é prazer ou riqueza, mas a realização da virtude em conformidade com a razão. A virtude é entendida como um hábito adquirido, uma disposição para agir segundo o justo meio entre os extremos (por exemplo, a coragem é o meio entre a covardia e a temeridade).

Na *Política*, amplia essa visão ética para a vida coletiva: a cidade (*polis*) é a comunidade natural onde o homem realiza sua plenitude moral. O homem é, portanto, um animal político, e o objetivo da política é o bem comum.

O legado de Aristóteles é imenso. Na Antiguidade, sua influência se estendeu pelas escolas helenísticas. Na Idade Média, suas obras foram incorporadas ao pensamento cristão, sobretudo por Tomás de Aquino, que reinterpretou Aristóteles à luz da teologia.

Durante mais de mil anos, a filosofia escolástica foi essencialmente aristotélica. Mesmo com o advento da ciência moderna e o surgimento de novas metodologias, Aristóteles permaneceu como referência inevitável. Sua concepção de lógica, sua ética das virtudes e sua análise da política ainda hoje inspiram filósofos, cientistas e teóricos sociais.

Contexto

O pensamento político de Aristóteles não surgiu no vazio: ele é fruto direto do contexto histórico, social e cultural da Grécia do século IV a.C.. O filósofo viveu num período de transição e crise, marcado pelo declínio da pólis clássica — o modelo de cidade autônoma que fora o centro da vida grega — e pelo surgimento da hegemonia macedônica.

Essas transformações exerceram profunda influência sobre a maneira como Aristóteles compreendeu a política. Seu pensamento reflete, ao mesmo tempo, a herança da tradição democrática e comunitária da Grécia clássica e a consciência dos limites desse modelo diante das mudanças históricas.

Durante o século V a.C., a pólis grega — especialmente Atenas — foi o símbolo da liberdade política, da cidadania e da participação direta dos cidadãos nas decisões coletivas. Porém, no século IV a.C., essa estrutura começou a ruir.

As guerras internas (como a Guerra do Peloponeso entre Atenas e Esparta), as crises econômicas e as disputas sociais enfraqueceram a autonomia das cidades-estado. Ao mesmo tempo, a ascensão da Macedônia, sob Filipe II e Alexandre, colocou fim à independência política grega.

Aristóteles viveu exatamente nesse momento de passagem. Sua reflexão sobre a política nasce da experiência de um mundo em transformação. Ele reconhece a importância da pólis como o espaço natural da vida humana, mas também percebe que o ideal político grego — a participação direta de todos os cidadãos — já não correspondia à realidade de seu tempo.

Por isso, sua filosofia política é marcada por um realismo moderado: não idealiza um Estado utópico, como Platão, mas analisa as formas concretas de governo existentes e busca compreender como preservar a ordem e o bem comum num contexto de instabilidade.

Atenas, onde Aristóteles viveu e fundou o Liceu, foi o laboratório de sua observação política. O filósofo analisou a democracia ateniense e suas distorções — como a demagogia e o domínio das massas —, mas também reconheceu seu valor enquanto expressão da vida cívica.

Da experiência ateniense, ele extrai a convicção de que o governo deve buscar o bem comum, e não o interesse de uma facção ou de um indivíduo. Por isso, ele distingue as formas puras de governo (monarquia, aristocracia e politeia) das formas corrompidas (tirania, oligarquia e democracia degenerada).

Essa visão reflete a realidade de uma Grécia marcada por governos instáveis e pela alternância entre regimes autoritários e populares. Aristóteles tenta encontrar um equilíbrio político — um meio-termo — que evite tanto o poder tirânico quanto o domínio desordenado da maioria.

O século IV a.C. foi também um período de mudanças econômicas e sociais. O crescimento das desigualdades e a concentração de riquezas provocaram tensões entre ricos e pobres. Aristóteles percebeu que essas divisões ameaçavam a coesão da pólis.

Por isso, em sua teoria política, ele valoriza a classe média como fator de estabilidade e moderação. A ideia de que o “meio” é a melhor condição — central também em sua ética — tem aqui uma dimensão política: a cidade justa é aquela em que nenhum grupo extremo domina, e o poder se equilibra entre as partes.

Esse ideal de equilíbrio reflete não apenas um princípio filosófico, mas também uma resposta às divisões concretas da sociedade grega de sua época.

A sociedade grega era profundamente estratificada. A cidadania era restrita a uma minoria de homens livres, enquanto mulheres, estrangeiros (metecos) e escravos estavam excluídos da vida política.

A escravidão era uma base econômica fundamental, especialmente em Atenas, onde o trabalho manual era visto como indigno dos cidadãos livres. Essa estrutura social sustentava a vida pública e permitia o florescimento das atividades intelectuais e artísticas.

Com o enfraquecimento da pólis e a ampliação dos impérios, o conceito tradicional de cidadania — participação direta na vida pública — começou a perder sentido. Aristóteles, porém, manteve a convicção de que a vida política é essencial à natureza humana.

Sua célebre afirmação de que “o homem é um animal político (zoon politikon)” expressa essa crença: o ser humano realiza plenamente sua razão e virtude apenas na vida comunitária. Essa ideia é, em parte, uma defesa dos valores clássicos da pólis diante do avanço de novas formas de poder centralizado.

Assim, mesmo em um mundo em que as cidades gregas perdiam autonomia, Aristóteles reafirma o ideal da vida pública e do exercício racional da política como condições da verdadeira humanidade.

A relação de Aristóteles com a Macedônia — terra de seu nascimento e sede do novo poder — é complexa. Ele foi tutor de Alexandre e presenciou o surgimento de um império que destruiu a independência das pólis, mas também difundiu a cultura grega pelo mundo.

Essa experiência pode ter reforçado em Aristóteles a consciência dos limites da política da cidade-estado. Sua visão da política como uma ciência prática e ética, voltada ao bem comum, já não se restringe à dimensão da pólis clássica, mas aponta para uma reflexão mais ampla sobre o governo e a justiça em qualquer forma de comunidade.

Em certo sentido, Aristóteles é o último grande filósofo da pólis, mas também o primeiro pensador político universal, que tenta sistematizar princípios aplicáveis a diversas formas de governo e sociedade.

O domínio macedônico, consolidado com Alexandre Magno, transformou a estrutura do mundo grego. A antiga cidade-estado foi substituída por um império multicultural, que unia Oriente e Ocidente.

Essa nova realidade inaugurou o período helenístico, caracterizado pela difusão da cultura grega por todo o Mediterrâneo e pelo Oriente Médio. Embora Aristóteles tenha morrido antes de ver plenamente esse processo, sua filosofia antecipa o pensamento sistemático e universal que o mundo helenístico viria a desenvolver.

Pensamento Político

O pensamento político de Aristóteles representa um dos pilares fundamentais da filosofia ocidental. Sua obra *Política*, escrita no século IV a.C., constitui uma análise sistemática da vida em comunidade, da natureza do poder e das condições da boa governança. Diferentemente de seu mestre Platão, que idealizou uma cidade perfeita baseada em princípios metafísicos, Aristóteles adotou uma postura mais empírica e pragmática: ele parte da análise das constituições reais das cidades-estado gregas para formular sua teoria política.

Resultado de anos de reflexão, observação empírica e sistematização filosófica, o livro representa o esforço deste autor em compreender a natureza da vida política, as formas de governo e o papel do cidadão na construção da *polis* — a cidade-estado grega.

Aristóteles adota um método empírico e prático. Seu ponto de partida é o estudo das constituições de diversas cidades gregas — ele teria analisado mais de 150 — buscando compreender como funcionavam, quais suas virtudes e quais suas falhas. A *Política* é, portanto, uma obra voltada à realidade concreta, que busca compreender o que é o governo justo e como se pode alcançar o bem comum dentro das condições reais da vida política.

Quando Aristóteles afirma que homem é, por natureza, um “animal político” (*zoon politikon*), isto significa que o ser humano só pode atingir a plenitude de sua natureza vivendo em comunidade, participando das decisões da *polis*. A cidade, para o filósofo, não é uma simples associação econômica ou militar, mas uma forma de vida que visa o bem viver (*eu zen*). O Estado existe não apenas para garantir a sobrevivência, mas para permitir que os cidadãos alcancem a virtude e a felicidade — ou seja, o fim ético da vida humana.

A *Política* é estruturada em oito livros (embora alguns possam ser fragmentários), e cada parte analisa um aspecto da vida pública. Aristóteles começa discutindo a origem da *polis*, mostrando que ela resulta de uma evolução natural: da família (base da sociedade) surge a aldeia, e desta a cidade. A *polis* é, portanto, o estágio superior de organização social e a condição para a vida virtuosa.

Em seguida, o filósofo examina as diversas formas de governo — monarquia, aristocracia e politeia (ou governo constitucional) — e suas respectivas degenerações — tirania, oligarquia e democracia demagógica. Aristóteles busca um equilíbrio, defendendo a “constituição mista” como a forma mais estável e justa, na qual o poder é distribuído entre ricos e pobres, garantindo a moderação e evitando os excessos de qualquer grupo.

Aristóteles, na *Política*, procura classificar as formas de governo de acordo com dois critérios principais:

1. Quem governa (uma pessoa, um grupo pequeno ou muitos), e
2. Com que finalidade governa (se em benefício do bem comum ou em proveito próprio).

Monarquia e Tirania

A monarquia é o governo de um só homem justo e virtuoso, que governa visando o bem de todos. É uma forma legítima, mas também muito instável, pois depende das virtudes pessoais do governante. Quando o monarca passa a governar em benefício próprio, transformando o poder em instrumento de dominação, o regime degenera em tirania, a pior das formas políticas para Aristóteles, porque o tirano destrói o bem comum e trata os cidadãos como súditos.

Aristocracia e Oligarquia

A aristocracia, literalmente “governo dos melhores” (*aristoi*), é o regime em que os mais sábios e virtuosos exercem o poder com vistas ao bem coletivo. É uma forma nobre de governo, baseada na excelência moral e intelectual. Contudo, quando o poder passa a ser controlado apenas pelos ricos ou nobres em defesa de seus próprios interesses, a aristocracia degenera em oligarquia, um governo de poucos voltado para o benefício econômico e a exclusão política dos demais.

Politeia e Democracia Degenerada

A politeia, ou governo constitucional, é para Aristóteles a forma mais equilibrada e estável de governo. Trata-se de um regime misto, em que muitos participam do poder, mas sempre guiados pela lei e pelo ideal do bem comum. Ela representa um meio-termo entre oligarquia e democracia: nem o poder concentrado nas mãos dos ricos, nem o domínio desordenado da maioria.

Quando, porém, o povo governa de forma impulsiva, ignorando as leis e buscando apenas seus próprios interesses materiais, a politeia degenera em democracia demagógica. Nesse caso, o governo passa a ser controlado por líderes populistas (*demagogos*), que manipulam as massas e tomam decisões sem prudência nem justiça.

A busca do equilíbrio: a constituição mista

Diante dos riscos e excessos de cada regime, Aristóteles propõe um modelo que combina elementos das três formas legítimas — a chamada “constituição mista”. Esse regime busca equilibrar o poder entre ricos e pobres, entre a elite e o povo, para garantir a moderação e a estabilidade política.

Na constituição mista, as leis prevalecem sobre a vontade individual, garantindo que o interesse comum se sobreponha a impulsos particulares. As classes sociais se equilibram, de modo a impedir que uma domine ou submeta a outra, preservando a harmonia política. Além disso, a participação cívica é estimulada, porém sempre situada dentro de limites racionais e éticos, assegurando que o envolvimento dos cidadãos fortaleça a ordem e a estabilidade do corpo político.

Para Aristóteles, o governo estável é aquele que consegue manter a coesão da cidade, evitando a luta de classes e a alternância constante entre oligarquias e democracias radicais. Assim, a “melhor constituição possível” não é a ideal ou perfeita (como em Platão), mas a mais adequada às circunstâncias concretas de cada *polis* — aquela que mantém o bem comum e a harmonia social.

Outro ponto essencial da *Política* é a relação entre ética e política. Para Aristóteles, não há separação entre o homem moral e o cidadão político: a virtude individual é o fundamento da boa vida pública. Assim, a educação assume papel central, pois cabe à *polis* formar cidadãos virtuosos, capazes de deliberar com sabedoria sobre o que é justo e bom para todos.

A obra também reflete o contexto histórico da Grécia clássica, marcada pela crise da *polis* e pelo declínio das instituições cívicas tradicionais após a guerra do Peloponeso e o avanço do poder macedônico. Aristóteles, consciente dessas transformações, tenta pensar a política como ciência prática voltada à estabilidade e à justiça, não como utopia.

Para Aristóteles, a política é uma ciência prática (*praxis*), voltada para a ação e não apenas para a contemplação teórica. Seu objetivo é o bem comum, ou seja, a realização da vida boa (eudaimonia) no interior da comunidade política. Assim como a ética busca o bem do indivíduo, a política busca o bem da coletividade.

Essa concepção parte de uma visão teleológica da realidade: todas as coisas têm um fim (telos), e o fim natural do homem é viver bem em comunidade. A polis (cidade) é, portanto, o espaço onde o ser humano realiza sua natureza racional e moral.

A política não pode ser separada da **ética**. A boa vida política é aquela em que os cidadãos buscam a virtude (areté). A virtude é um hábito adquirido que orienta as paixões e ações segundo a razão.

Na esfera pública, a virtude se manifesta na justiça, definida como “dar a cada um o que lhe é devido”. A justiça é, assim, a virtude política por excelência, pois regula as relações entre os membros da comunidade. Uma cidade justa é aquela em que o governo e as leis promovem o bem comum e possibilitam a todos os cidadãos exercerem a virtude.

Ser cidadão não é simplesmente habitar a cidade, mas participar ativamente da vida pública, deliberar sobre os assuntos comuns e julgar os magistrados. A cidadania é, portanto, uma função e uma responsabilidade moral.

No entanto, essa concepção é restrita: mulheres, escravos e trabalhadores manuais estão excluídos da cidadania plena, pois, segundo Aristóteles, não dispõem de tempo nem de virtude cívica suficiente para participar da vida política. Essa limitação reflete o contexto histórico da Grécia Antiga, mas também evidencia a dimensão hierárquica e excludente de sua filosofia política.

A constituição (politeia), para Aristóteles, é o princípio estruturante da polis. Ela define quem governa, como se governa e com que finalidade. A estabilidade da constituição depende da educação cívica e da virtude dos cidadãos.

Ele defende que o governo das leis é superior ao governo dos homens, pois as leis, quando justas, expressam a razão sem paixões. O governante, portanto, deve submeter-se à lei, e a educação política deve formar cidadãos capazes de compreender e respeitar essa ordem racional.

A tradição clássica do pensamento político, sintetizada por Aristóteles em sua busca pela justa medida, pelo bem comum e pela virtude como fundamento da vida pública, permaneceu como referência durante séculos. Contudo, com o advento da modernidade inicial, esse horizonte passa a ser profundamente questionado. É neste contexto que surge Maquiavel, propondo um olhar mais pragmático sobre a política.



A POLÍTICA PRAGMÁTICA DE MAQUIAVEL

Nicolau Maquiavel marca uma ruptura decisiva com a tradição moralista da filosofia clássica ao introduzir uma visão realista e pragmática da política. Ele defende que a política deve ser compreendida a partir da realidade efetiva dos fatos, e não de ideais abstratos de virtude ou justiça. O governante deve agir conforme as circunstâncias, usando a força, a astúcia e, se necessário, a dissimulação para preservar o Estado e garantir sua estabilidade. A política, assim, é uma esfera autônoma, regida por sua própria lógica — a da eficácia e da manutenção do poder. Essa visão pragmática transforma Maquiavel no fundador da ciência política moderna, ao separar ética e política.

Vida e Obra

Nicolau Maquiavel nasceu em 3 de maio de 1469, em Florença, uma das cidades mais ricas e politicamente ativas da península Itálica no período do Renascimento. A Itália, na época, não era um país unificado — era composta por diversas cidades-Estado independentes, como Florença, Veneza, Milão, Nápoles e os Estados Papais, frequentemente em guerra ou alianças entre si.

Maquiavel nasceu em uma família burguesa e culta, mas sem grandes posses. Seu pai era um advogado e estudioso de literatura clássica, o que permitiu ao jovem Maquiavel ter acesso a uma educação sólida, baseada em latim, história e filosofia antiga. Sua mãe vinha de uma família tradicional e dedicava-se à vida doméstica e religiosa.

O jovem Nicolau cresceu em um ambiente de intelectualismo modesto, mas repleto de livros e discussões eruditas. Seu pai possuía uma pequena biblioteca particular com obras de Cícero, Tito Lívio, Dante, Petrarca e outros clássicos latinos, que despertaram em Maquiavel o interesse precoce pela literatura e pela história.

Entre 1476 e 1486, Maquiavel recebeu uma formação típica do humanismo renascentista: estudou gramática, retórica, latim e filosofia moral, provavelmente sob a orientação de professores da cidade. Não há registro de que tenha frequentado

universidades, o que era comum para jovens de famílias sem grandes recursos, mas é certo que dominava o latim clássico e conhecia profundamente os textos da Antiguidade — que se tornariam a base de seu método histórico e político.

Durante sua juventude, Florença era governada por Lourenço de Médici, o Magnífico (Lorenzo il Magnifico), cujo governo combinava mecenato artístico, diplomacia hábil e centralização política. Sob sua liderança, a cidade tornou-se um dos centros culturais mais brilhantes da Europa, berço de artistas e pensadores como Leonardo da Vinci, Botticelli e Marsílio Ficino. Quando Lourenço morreu, em 1492, seu filho Piero de Médici assumiu o poder, mas sua inexperiência política logo precipitou uma crise.

Em 1494, a invasão da Itália pelas tropas do rei Carlos VIII da França abalou o equilíbrio político da península. As tropas francesas entraram em Florença, e Piero de Médici, incapaz de resistir ou negociar, foi expulso. Os Médici foram expulsos do poder. Nesse vácuo político, o frade dominicano Girolamo Savonarola ganhou grande influência e instalou uma república teocrática baseada em preceitos religiosos.

Nesse contexto, a cidade foi tomada por uma onda de fervor religioso e moral liderada por Girolamo, que pregava a regeneração espiritual de Florença e denunciava a corrupção da Igreja e dos governantes.

O governo teocrático de Savonarola (1494–1498) instaurou uma república moralista, aboliu festas profanas e queimou livros e obras de arte consideradas “ímpias”. Essa atmosfera de fanatismo contrastava fortemente com o racionalismo renascentista que moldara Maquiavel.

Savonarola foi excomungado e executado em 1498, abrindo caminho para a restauração de um governo republicano laico, no qual Maquiavel ingressaria.

Foi então que se formou uma nova República Florentina, de caráter laico e civil, liderada por Piero Soderini, eleito *gonfaloniere vitalício* (algo como chefe do governo).

Em 19 de junho de 1498, poucos dias após a execução de Savonarola, Maquiavel foi nomeado secretário da Segunda Chancelaria da República de Florença, órgão responsável por assuntos internos e externos do Estado. Com isso, ele iniciou uma carreira pública que duraria catorze anos.

Além de redigir documentos oficiais, Maquiavel tornou-se um diplomata de grande prestígio. Foi enviado em missões políticas a diversas cortes europeias, representando os interesses florentinos em um cenário de alianças instáveis e rivalidades ferozes.

Entre suas missões mais importantes estão, como destaca Ridolfi (2003):

- 1499–1500: Embaixada junto ao rei Luís XII da França, em Blois, onde estudou de perto o funcionamento de um Estado monárquico centralizado.
- 1502–1503: Missão junto a Cesare Borgia, duque de Valentinois e filho do papa Alexandre VI. Maquiavel observou pessoalmente as campanhas militares de Borgia na Romagna, sua crueldade estratégica e sua habilidade em usar tanto a força quanto a astúcia. Essa experiência o impressionou profundamente: Borgia tornou-se o modelo do príncipe eficaz em sua teoria posterior.
- 1506–1507: Organização da milícia cidadã de Florença, substituindo os mercenários. Maquiavel acreditava que o poder político só era seguro quando sustentado por forças próprias — ideia que expressará em *A Arte da Guerra*.
- 1508–1511: Missões junto ao papa Júlio II, ao imperador Maximiliano I e a outras potências italianas.

Durante esse período, Maquiavel conviveu com as maiores figuras do Renascimento político europeu e adquiriu uma visão realista das relações de poder. Ele percebeu que os Estados italianos eram fracos, divididos e vulneráveis diante das grandes potências estrangeiras, e começou a refletir sobre a necessidade de unificação nacional e força militar própria — temas centrais em *O Príncipe*.

Além das tarefas diplomáticas, Maquiavel também foi responsável pela defesa militar da República. Ele acreditava que Florença não deveria depender de mercenários (como era comum na época), e criou uma milícia cidadã — um exército composto por florentinos, não por soldados pagos.

Essa ideia está expressa em sua obra *A Arte da Guerra* (1521), onde defende que a força de um Estado depende da virtude e do compromisso de seus cidadãos, e não de exércitos alugados.

O equilíbrio frágil entre os Estados italianos desabou com as guerras entre França e Espanha pelo controle da península. Em 1512, os exércitos espanhóis invadiram a Toscana e restauraram os Médici ao poder em Florença. A República foi derrubada, e Maquiavel, associado ao governo anterior, foi demitido, preso e acusado de conspiração.

Durante sua prisão, foi torturado por meio do “strappado”, método em que o prisioneiro era suspenso pelos braços amarrados para forçar confissões. Apesar das dores e humilhações, Maquiavel manteve-se firme e, após algumas semanas, foi libertado graças a uma anistia decretada quando Giovanni de Médici tornou-se o papa Leão X.

Sem emprego e sem prestígio, Maquiavel retirou-se para sua propriedade rural em Sant'Andrea in Percussina, nos arredores de Florença. O exílio forçado foi um período de reclusão e intensa produção intelectual.

Em uma carta célebre de dezembro de 1513 ao amigo Francesco Vettori, Maquiavel descreve sua rotina no campo: de dia, cuidava da fazenda e jogava cartas com camponeses; à noite, vestia suas “roupas de corte” e “entrava nas cortes dos antigos”, conversando com os grandes autores da Antiguidade — Tito Lívio, Tácito, Cícero, Sêneca.

Foi nesse período que escreveu sua obra mais célebre: *O Príncipe*, concluída em 1513 e dedicada a Lourenço de Médici, o Jovem.

A obra não foi publicada em vida, mas circulou em manuscritos e scandalizou seus contemporâneos pela frieza com que tratava o poder, sem apelos à moral cristã.

Durante o exílio, Maquiavel também escreveu:

- *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1517–1519) – análise da república romana e defesa da liberdade cívica.
- *A Arte da Guerra* (1519–1520) – tratado sobre estratégia militar e o papel da disciplina cívica.
- *Mandrágora* (1518) – comédia teatral satírica, considerada uma das melhores do Renascimento.

Apesar da distância da vida pública, manteve contato com intelectuais e políticos, incluindo Vettori, Guicciardini e membros da elite florentina.

Com a ascensão do papa Leão X (Giovanni de Médici), Maquiavel buscou reaproximação com os Médici. Em 1520, foi encarregado de escrever uma história oficial de Florença, a *Istorie Fiorentine*, concluída em 1525 e dedicada ao papa Clemente VII (Giulio de Médici).

O trabalho lhe rendeu alguma reputação, mas não restabeleceu sua posição política. Em 1526, durante a guerra entre o papa e o imperador Carlos V, Maquiavel foi chamado para organizar fortificações em Florença — uma breve volta à vida pública.

Entretanto, em 1527, o Saque de Roma pelas tropas imperiais abalou toda a Itália e resultou na derrubada definitiva dos Médici em Florença. A República foi restaurada, mas Maquiavel, visto como “colaborador” dos Médici, foi afastado.

Pouco depois, em 21 de junho de 1527, morreu aos 58 anos, em Florença, provavelmente em decorrência de problemas intestinais ou de febre. Foi sepultado na Igreja de Santa Croce, onde repousa entre os maiores nomes do Renascimento.

A inscrição de seu túmulo resume sua posteridade: “Tanto nomini nullum par elogium”

(“A nenhum elogio é digno um nome tão grande.”)

Além do político e escritor, Maquiavel foi um homem de humor agudo, espirituoso e apaixonado pela vida. Casou-se com Marietta Corsini em 1502, com quem teve seis filhos (quatro meninos e duas meninas). Em cartas, expressava afeição pela família, embora vivesse longos períodos longe de casa devido às missões diplomáticas. Era conhecido por seu espírito cético, seu gosto por vinho, música e teatro, e sua linguagem mordaz. Sua correspondência revela um homem irônico, consciente da própria marginalização, mas também capaz de rir das misérias humanas. Nos seus escritos teatrais e cartas, transparece um lado realista e bem-humorado, menos sombrio que a imagem tradicional do “maquiavélico” (VIROLI, 2002).

A vida de Maquiavel foi marcada por instabilidade, exílio, observação e ação prática. Ele viu o poder de dentro — acompanhou a corrupção dos papas, a audácia de Borgia, a queda de repúblicas, a traição de aliados e a brutalidade das guerras italianas.

Essa experiência concreta o levou a compreender que a política é o terreno da necessidade e da contingência, e que o verdadeiro governante é aquele capaz de agir com prudência e força diante da imprevisibilidade do mundo.

Sua biografia é inseparável de sua teoria: o Maquiavel político é produto direto do Maquiavel funcionário e observador do poder.

Maquiavel morreu pobre e desacreditado, mas suas obras sobreviveram e transformaram a história do pensamento político.

Ele foi chamado de “professor do mal” por teólogos, mas também reconhecido por filósofos como Hobbes, Rousseau, Spinoza, Hegel e Gramsci como o fundador da política moderna — o primeiro a enxergar o Estado como criação humana, não divina.

Seu legado ultrapassa o tempo: a ideia de que o poder é uma realidade autônoma, sujeita à fortuna e à virtù, nasceu da vida de um homem que experimentou a glória e o fracasso, a esperança e a prisão — e transformou tudo isso em sabedoria política.

Contexto

Quando Maquiavel nasceu, em 1469, a península Itálica era um mosaico de cidades-Estado independentes, sem unidade política. Entre as principais estavam:

- I Florença, sua cidade natal, república mercantil e centro artístico do Renascimento;

- Veneza, poderosa potência marítima;
- Milão, sob domínio dos duques Sforza;
- Nápoles, reino sob influência espanhola;
- e os Estados Papais, governados pelo papa em Roma.

Esses Estados frequentemente entravam em guerra uns contra os outros, formavam alianças instáveis e eram constantemente manipulados pelas grandes potências estrangeiras — sobretudo a França, a Espanha e o Sacro Império Romano-Germânico. Essa fragmentação política e o jogo de interesses entre famílias e reinos criaram um ambiente de insegurança constante, no qual o poder era conquistado e perdido pela astúcia, pela força e, muitas vezes, pela traição.

Foi nesse cenário que Maquiavel observou como a política realmente funcionava — e não como deveria funcionar segundo os moralistas ou religiosos.

A cidade de Florença, onde Maquiavel viveu quase toda a vida, era uma das capitais culturais e econômicas da Europa. Governada desde o século XV pela família Médici, Florença havia se enriquecido com o comércio e com o sistema bancário. Sob Lourenço de Médici, o Magnífico, viveu uma era de esplendor artístico e intelectual, com nomes como Leonardo da Vinci, Michelangelo, Botticelli e Marsílio Ficino.

No entanto, essa riqueza convivia com tensões políticas internas. A elite mercantil, os artesãos e as famílias nobres competiam pelo poder. Assim, ele viveu uma Florença em constante oscilação entre república e tirania, entre liberdade e dominação — o que o levou a refletir profundamente sobre as formas de governo e sobre como manter a estabilidade política.

Entre o fim do século XV e o início do XVI, a Itália se tornou o campo de batalha das potências europeias. A chamada Guerra da Itália (1494–1559) começou quando o rei Carlos VIII da França invadiu a península para reivindicar o trono de Nápoles. Em seguida, vieram outras campanhas francesas, espanholas e imperiais.

Florença foi diretamente atingida por esses conflitos: ora aliada à França, ora pressionada por Roma ou por Nápoles. A experiência de ver sua cidade ameaçada e humilhada por forças estrangeiras convenceu Maquiavel de que a Itália precisava de unidade e força, o que mais tarde o levou a defender, em *O Príncipe*, a figura de um líder capaz de unificar a nação italiana e libertá-la da dominação externa.

Ele via com admiração o poder e a decisão de figuras como César Bórgia, que tentava consolidar um Estado forte na Itália Central — mesmo recorrendo à violência. Essa observação direta da política prática, cheia de intrigas, traições e alianças mutáveis, foi fundamental para o seu realismo político.

Outro elemento decisivo do contexto em que Maquiavel viveu foi a crise moral e política da Igreja Católica. Os papas do Renascimento, como Alexandre VI (Bórgia) e Júlio II, eram mais chefes de Estado do que líderes espirituais. Usavam exércitos, faziam alianças militares e buscavam expandir os territórios papais. Essa politização da Igreja revelou a Maquiavel que o poder temporal não seguia os princípios cristãos, mas as leis da força e da conveniência.

Ao mesmo tempo, começava a despontar no norte da Europa a Reforma Protestante, com Martinho Lutero, que denunciava a corrupção e o luxo da Igreja. Ainda que Maquiavel não fosse um reformador religioso, ele percebeu que a religião estava perdendo sua autoridade moral, e que a política precisava ser pensada em termos seculares — isto é, de acordo com a natureza humana e não com a fé.

Por outro lado, Maquiavel viveu no auge do Renascimento, movimento cultural que recuperava os valores da Antiguidade Clássica — especialmente a razão, a experiência e o humanismo. Os humanistas acreditavam na dignidade do homem, na autonomia da razão e na importância da ação no mundo, ideias que influenciaram profundamente o pensamento político de Maquiavel.

Mas Maquiavel foi além do humanismo clássico: ele rompeu com o idealismo moral dos filósofos antigos e medievais. Em vez de buscar o “bom governo” segundo valores éticos, procurou compreender como o poder realmente funciona — abrindo caminho para a política moderna.

Em *O Príncipe*, buscou analisar a lógica do poder e propor um modelo de governo forte, capaz de restaurar a estabilidade e a independência da Itália. Sua frustração com a corrupção, a instabilidade e a covardia dos políticos italianos o levou a defender a necessidade de um governante virtuoso no sentido político — isto é, enérgico, prudente e decidido, capaz de agir até mesmo com dureza quando o Estado o exigisse.

O tempo de Maquiavel foi um momento de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna.

- A fé religiosa estava sendo substituída por uma visão mais racional e empírica do mundo.
- O poder dos reis e Estados nacionais começava a crescer, prenunciando a modernidade política.
- As armas de fogo e os exércitos permanentes estavam mudando a natureza da guerra.
- E a imprensa e a nova cultura letrada disseminavam ideias em uma escala inédita.

Maquiavel foi o primeiro pensador a perceber essa transformação e a formular uma teoria política adequada a esse novo mundo — um mundo sem garantias divinas, em que o homem deve agir com inteligência e prudência para não ser dominado pela fortuna.

O contexto em que Maquiavel viveu foi um dos mais turbulentos e criativos da história europeia: uma Itália dividida, invadida por potências estrangeiras, uma Igreja corrompida, e uma cultura que exaltava o homem e a razão.

Nesse cenário, Maquiavel foi testemunha e intérprete da crise do seu tempo. Sua obra nasceu da experiência direta com a política real, e por isso rompeu com o idealismo antigo e medieval. Ao separar a moral da política, ele fundou uma nova forma de pensar o poder — realista, racional e moderna — que influenciaria toda a filosofia política posterior, de Hobbes e Rousseau até Marx e Weber.

Pensamento Político

Maquiavel é considerado o pai do realismo político. Ele descreve o poder como ele é exercido na prática, e não como deveria ser. Em vez de idealizar o governante virtuoso, descreve o político eficaz. Sua análise é baseada na natureza humana, que ele via como egoísta, volúvel e ambiciosa. O governante, portanto, deve conhecer as paixões humanas e saber usá-las a seu favor, equilibrando amor e temor. Seu foco não é o ideal do bem comum, mas a conquista, manutenção e consolidação do poder. O bom governante é aquele que sabe agir de acordo com as circunstâncias, mesmo que precise recorrer à força, à astúcia ou à dissimulação.

Portanto, o critério de julgamento político não é moral, mas pragmático: o que importa é a eficácia das ações para garantir a estabilidade do Estado.

Comparado com Aristóteles, a política para Maquiavel é uma esfera autônoma, independente da moral e da religião. Entre esses dois pensadores, dá-se a passagem da política como moral para a política como técnica do poder — uma transição que define o nascimento da política moderna. Se Aristóteles buscava formar o cidadão virtuoso, Maquiavel buscava instruir o governante eficaz.

São dois paradigmas distintos de pensamento político. Aristóteles encarna a visão clássica, na qual a política está subordinada à ética e orientada para o bem comum. Maquiavel inaugura a visão moderna, centrada na eficácia, na autonomia do poder e na realidade concreta da ação política.

Aristóteles tem uma visão otimista da natureza humana: o homem é naturalmente sociável e busca viver em comunidade. A cidade existe “por natureza” porque o ser humano, através da razão e da linguagem, busca a convivência e a realização moral. Maquiavel, ao contrário, possui uma visão pessimista da natureza humana. Para ele,

os homens são ingratos, volúveis, dissimulados e egoístas; movidos mais pelo medo do que pela razão. Por isso, o governante não pode confiar na virtude ou bondade humana, mas deve controlar os súditos pela prudência e, se necessário, pela força.

Em Maquiavel, ocorre uma ruptura entre ética e política. A ação política deve seguir a razão de Estado, e não os preceitos da moral cristã. O príncipe precisa estar disposto a agir contra a fé, a caridade, a humanidade e a honestidade, se isso for necessário para preservar o poder.

Como ele afirma: “Um príncipe que queira manter-se no poder deve aprender a não ser bom e usar ou não usar essa capacidade conforme a necessidade.”

Em sua obra mais famosa, *O Príncipe* (1513), Maquiavel oferece um manual sobre como conquistar o poder, e mais importante ainda, como manter o poder. Diferente dos tratados moralistas de sua época, ele escreve a partir da observação empírica dos governantes italianos e dos grandes líderes do passado, como César Bórgia, Alexandre Magno e Júlio César. O objetivo do príncipe é preservar o Estado, mesmo que para isso precise agir de modo cruel ou dissimulado. O bem do Estado — entendido como estabilidade e segurança — está acima das considerações morais.

Desde sua publicação, *O Príncipe* foi visto com desconfiança e até horror por muitos leitores. Durante séculos, Maquiavel foi acusado de ser imoral, cínico e defensor da tirania.

A Igreja Católica colocou o livro no Índice de Livros Proibidos em 1559, e o adjetivo “maquiavélico” passou a significar tudo o que é pérfido, dissimulado e traiçoeiro.

No entanto, uma leitura atenta revela que Maquiavel não defende o mal pelo mal.

Sua intenção não é incentivar a crueldade gratuita, mas compreender como o poder realmente funciona.

A genialidade de Maquiavel está em compreender que a política não é uma extensão da teologia nem da moral, mas uma ciência do real. Ao observar os fatos, analisa as causas e propõe soluções práticas. Por isso, pode ser considerado o fundador da ciência política moderna. Enquanto os filósofos anteriores buscavam descrever o “governo ideal”, ele descreve o governo possível, dentro das condições concretas da vida humana. Desta forma, substitui o idealismo ético por um realismo político. Essa mudança inaugura a modernidade: a política passa a ser vista como uma arte humana, laica e racional — e não como um desígnio divino.

Dentro desta perspectiva, Maquiavel não era um defensor da tirania, mas um realista patriota, preocupado com a unificação e a libertação da Itália, então dividida e subjugada por potências estrangeiras. Essa interpretação mostra que sua intenção profunda era fundar o Estado moderno — um Estado forte, autônomo e soberano, capaz de resistir às forças externas e às divisões internas.

Em *O Príncipe*, Maquiavel introduz uma nova noção de virtude política — a virtù. Diferente da virtude moral (areté) dos antigos, a virtù é a capacidade de agir com coragem, prudência e eficácia, dominando as forças imprevisíveis da fortuna. O bom governante é aquele que assume responsabilidade pela história, que age quando é necessário e não se deixa paralisar por escrúpulos idealistas.

Virtù e Fortuna são dois conceitos fundamentais que estruturam a obra. Virtù é a qualidade prática e estratégica do governante — sua inteligência, coragem, prudência, audácia e capacidade de agir conforme as circunstâncias. O príncipe virtuoso sabe usar tanto a força quanto a astúcia, agindo ora como o leão (força), ora como a raposa (astúcia).

Já a fortuna representa a sorte, o acaso, os fatores imprevisíveis da vida política. Maquiavel compara a fortuna a um rio impetuoso que, quando transborda, destrói tudo o que encontra; mas o homem prudente pode construir diques e canais para controlá-la. Assim, o governante ideal é aquele que domina a fortuna por meio da virtù — isto é, aquele que sabe agir no momento certo e adaptar-se às circunstâncias.

Assim, a Fortuna representa o acaso, o imponderável, tudo aquilo que escapa ao controle humano — como as circunstâncias históricas, as mudanças sociais, os desastres naturais, a sorte ou a instabilidade das paixões humanas. Maquiavel sugere que a Fortuna favorece os ousados, os que têm energia para agir com determinação em momentos de crise. Ela não é apenas sorte cega — mas um campo de oportunidades que se abre para quem tem Virtù suficiente para aproveitar o momento certo.

A política, para Maquiavel, nasce justamente da tensão entre Virtù e Fortuna.

Enquanto a Fortuna representa o caos e a imprevisibilidade, a Virtù é a força ordenadora, a ação humana que tenta dar forma ao mundo. O bom príncipe é aquele que reconhece o papel da Fortuna, mas não se deixa dominar por ela — ele busca agir, prever e prevenir as mudanças, adaptando-se com flexibilidade.

“A fortuna determina metade de nossas ações, mas deixa-nos governar a outra metade.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 113).

Dessa forma, recusa tanto o fatalismo (a ideia de que tudo é determinado pela sorte ou pela providência divina) quanto o moralismo ingênuo. O governante virtuoso é aquele que entende que o mundo é mutável e incerto, e que o sucesso político depende da ação estratégica, não da moral ou da sorte.

Segundo Maquiavel, os grandes fundadores de Estados — como Rômulo, Moisés, Ciro e Teseu — são exemplos de homens dotados de Virtù excepcional. Eles aparecem em momentos de crise ou desordem (quando a Fortuna é instável) e conseguem, com decisão e audácia, impor uma nova ordem política.

“Todos os profetas armados venceram; os desarmados foram arruinados.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 45).

Essa frase resume o pensamento maquiaveliano: a Virtù é a força criadora do poder político, capaz de transformar o acaso em oportunidade. O governante que possui Virtù não espera a sorte, cria as condições para a vitória.

Se a Virtù funda o Estado, a Fortuna ameaça constantemente sua estabilidade. Machiavel vê o mundo político como mutável e conflituoso — as circunstâncias mudam, as alianças se rompem, as paixões do povo oscilam. Por isso, o governante precisa adaptar-se às mudanças e antecipar os perigos.

A Virtù, então, não é apenas a energia inicial de conquista, mas também a habilidade de conservar o poder em meio à instabilidade. O príncipe virtuoso sabe que não há estabilidade permanente, e que governar é um exercício contínuo de prudência, cálculo e flexibilidade. O príncipe eficaz é aquele que entende que a política tem suas próprias leis, diferentes das leis morais.

Por isso, ele afirma que o governante deve aprender a “não ser bom” quando a situação exige — isto é, agir conforme a necessidade e não conforme o ideal ético.

“Um príncipe, para se manter, é muitas vezes obrigado a agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 94).

A Virtù, nesse sentido, é a capacidade de compreender e usar a necessidade política — a arte de agir com realismo, sem ilusões morais.

Nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel amplia essa reflexão. Enquanto *O Príncipe* analisa o poder de um governante individual, os *Discursos* tratam da virtù coletiva de um povo ou de uma república.

Ele afirma que as repúblicas estáveis são aquelas em que os cidadãos possuem Virtù cívica — isto é, o senso de dever público, a disposição de sacrificar interesses pessoais pelo bem comum. Essa virtù republicana é o que permite que o Estado suporte as mudanças da Fortuna ao longo do tempo.

Assim, Virtù e Fortuna não valem apenas para o indivíduo, mas também para as instituições políticas: Virtù cria leis, equilíbrio e participação popular; a Fortuna ameaça a liberdade, trazendo corrupção ou tirania; e o sucesso político depende da capacidade de a república renovar-se, recuperando a virtù perdida.

No fundo, o pensamento de Maquiavel é um elogio à ação humana consciente e eficaz.

O verdadeiro estadista — seja príncipe, legislador ou cidadão — é aquele que entende a natureza da Fortuna e usa sua Virtù para dominá-la.

Em um mundo marcado pela incerteza, o poder político exige: coragem para agir sem garantias; inteligência para adaptar-se às circunstâncias; energia para impor a ordem sobre o caos.

“A Fortuna determina metade de nossas ações, mas deixa-nos governar a outra metade.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 105).

Essa “metade” humana — o campo da *Virtù* — é o espaço da liberdade política. É onde o homem, consciente de sua limitação, afirma seu poder de criar, agir e transformar a história.

No capítulo XVII de *O Príncipe*, intitulado “*Da crueldade e da clemência, e se é melhor ser amado do que temido*” Maquiavel discute uma das questões mais delicadas da arte de governar: como o governante deve lidar com os sentimentos do povo para conservar o poder e manter a ordem.

Machiavel reconhece que seria ideal que o príncipe fosse amado e temido ao mesmo tempo.

Contudo, ele adverte que, na prática, as duas coisas raramente coexistem — pois o amor depende da vontade dos súditos, enquanto o medo depende da vontade do príncipe.

“Os homens amam segundo sua vontade, mas temem segundo a vontade do príncipe.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 90).

Por isso, quando é preciso escolher, Maquiavel é categórico:

“É muito mais seguro ser temido do que amado, se não se pode ser ambos.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 89).

Ou seja, o temor é um laço mais firme e previsível do que o amor, porque o medo se baseia na prudência e na necessidade, enquanto o amor é volúvel e pode se romper facilmente diante do interesse próprio.

Contudo, não defende a tirania ou a crueldade gratuita. Ele faz uma distinção essencial: o príncipe deve ser temido, mas nunca odiado. O **ódio** é perigoso, porque ele desperta a vontade de vingança e pode levar à rebelião, à conspiração ou à queda do governante.

“O príncipe deve fazer-se temer de tal modo que, se não for amado, ao menos evite o ódio.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 90).

O ódio surge quando o governante ofende a honra ou a propriedade dos súditos, usa a crueldade de modo arbitrário ou governa para o seu próprio benefício, e não para o bem do Estado.

Portanto, o uso da força ou da severidade deve sempre estar a serviço da ordem pública e da segurança do Estado, e não de caprichos pessoais. Quando o povo percebe que as medidas duras são necessárias para garantir a estabilidade, ele pode até temer o governante — mas não o odiará.

O tipo de medo que Maquiavel considera legítimo não é o terror cego, mas um temor racional, fundado na autoridade e na previsibilidade. O príncipe deve inspirar respeito e obediência, sem abusar da violência. Ele precisa saber quando e como punir, aplicando as penas de forma rápida, justa e controlada — evitando a crueldade contínua, que gera ressentimento.

“As ofensas devem ser feitas de uma vez só, para que, menos sentidas, ofendam menos; os benefícios, pouco a pouco, para que sejam mais saboreados.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 58).

Essa máxima mostra o senso estratégico e psicológico de Maquiavel: a política é também o governo das emoções humanas, e o príncipe sábio é aquele que entende como administrar o medo e a esperança de seus súditos.

A combinação equilibrada de amor e medo é o que garante a estabilidade do poder.

Um príncipe apenas amado pode ser visto como fraco e perder o respeito; um príncipe apenas temido pode ser odiado e enfrentar conspirações. Por isso, o segredo da boa política é manter-se entre esses dois extremos — inspirar temor suficiente para ser respeitado, mas agir com justiça para não ser odiado.

O governante eficaz é aquele que parece justo, humano e moderado, mesmo quando precisa agir com dureza. É a aplicação prática da *Virtù* maquiaveliana — a capacidade de agir conforme a necessidade, equilibrando força e prudência, astúcia e humanidade.

No capítulo XVIII de *O Príncipe*, intitulado “*De que modo os príncipes devem cumprir as promessas*”. Ali, o autor analisa o problema da moralidade e da palavra dada na política — e afirma que, embora a honestidade seja uma virtude louvável, o governante que quiser conservar o poder não pode se guiar apenas por ela.

Assim, num mundo de enganos e traições, o príncipe que for sincero e sempre fiel à palavra corre o risco de ser enganado e destruído. Para sobreviver, ele deve aprender a não ser bom quando a situação exige o contrário.

Apesar disso, Maquiavel não recomenda que o príncipe seja abertamente imoral.

Pelo contrário: ele deve manter a aparência das virtudes tradicionais, pois o povo julga mais pelas aparências do que pela realidade. O príncipe não precisa ser realmente honesto, piedoso, justo ou fiel, mas deve parecer possuir essas virtudes — porque elas geram confiança e legitimidade. O governante sábio é aquele que usa a aparência de virtude como instrumento político, sem se deixar escravizar por ela.

Essa capacidade de agir segundo a necessidade — ser virtuoso quando possível, mas dissimulado quando necessário — é expressão da *Virtù* maquiaveliana. *Virtù* é justamente a inteligência prática e estratégica que permite ao príncipe adaptar-se às circunstâncias, dominando a Fortuna.

Machiavel usa uma famosa metáfora para explicar isso:

“É necessário ao príncipe saber bem usar a natureza do animal e do homem. Deve aprender a imitar o leão e a raposa.” (MAQUIAVEL, 1997, p. 69).

- O leão representa a força, usada para intimidar os inimigos;
- A raposa representa a astúcia, usada para descobrir e enganar as armadilhas.

O bom príncipe é aquele que une essas duas naturezas — é forte quando preciso, mas também sabe enganar, manipular e dissimular quando as circunstâncias exigem.

A aparência de virtude é uma ferramenta de governo. Os súditos desejam um governante que pareça justo, piedoso e honesto — pois isso traz confiança e estabilidade. Mas, na prática, o governante deve saber usar e abandonar as virtudes conforme a necessidade do Estado.

Ou seja, o verdadeiro governante age conforme a necessidade, não conforme o ideal moral.

Sua honestidade é instrumental: ele é honesto enquanto isso fortalece seu poder; deixa de sê-lo quando a situação exige dureza, dissimulação ou engano.

Por fim, em sua obra *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel demonstra sua clara preferência pelo regime republicano. Nessa obra, elogia a República Romana e argumenta que a liberdade política e a participação dos cidadãos são essenciais para a grandeza de um Estado. Para ele, as repúblicas são mais estáveis e duradouras do que os principados, porque distribuem o poder entre vários, evitando a tirania.

Assim, Maquiavel não é apenas um teórico do poder autoritário, mas também um defensor da virtude cívica e da liberdade republicana. Seu legado para a filosofia política é imenso. Foi o primeiro a pensar o Estado como uma entidade autônoma, com fins próprios: a manutenção da ordem, da segurança e da estabilidade. Ele introduz a ideia de razão de Estado, segundo a qual o governante pode, em certas circunstâncias, agir fora da moral comum em nome da preservação do Estado. Essa ideia influenciou profundamente o pensamento político moderno, a exemplo de Hobbes, Weber, Gramsci e outros.

Mesmo séculos depois, suas ideias continuam influenciando tanto a teoria política quanto a prática dos governos. De forma provocativa, Maquiavel ensinou que entender o poder é mais importante do que julgá-lo — e essa lição é o núcleo do seu legado. Ao destacar a natureza humana ambiciosa e instável, ele abre para que Hobbes a descreva de forma ainda mais radical, como fonte de conflito permanente.



THOMAS HOBBS E A ORDEM CONTRATUAL

Hobbes combina a defesa da ordem e da autoridade como condições indispensáveis para a paz social, com uma visão racional e científica da natureza humana. Ele parte da ideia de que, no estado de natureza, os homens são movidos pelo medo, pelo desejo e pela autopreservação, vivendo em permanente conflito. Para escapar desse caos, os indivíduos, por meio da razão, firmam um pacto social, um contrato, e transferem seus direitos ao soberano, que deve deter poder absoluto para garantir segurança e estabilidade. Embora defensor de um governo forte, Hobbes não o justifica por tradição divina, mas por necessidade racional: o poder político é um artifício humano para conter a violência natural e preservar a vida civil.

Vida e Obra

Thomas Hobbes nasceu em 5 de abril de 1588, na vila de Westport, próxima à cidade de Malmesbury, no condado de Wiltshire, Inglaterra. Ele nasceu prematuramente devido a um episódio marcante: no momento de seu nascimento, sua mãe entrou em trabalho de parto antecipado após ouvir rumores da invasão da Armada Espanhola. Esse evento de pânico nacional teria assustado profundamente sua mãe, provocando o parto antes do tempo. Hobbes usou essa história como metáfora para sua própria vida — marcada pelo medo, insegurança e preocupação com a ordem e a paz, temas centrais em sua filosofia.

Seu pai, Thomas Hobbes Sr., era um clérigo anglicano, vigário local, mas teve uma vida conturbada e acabou se envolvendo em uma briga com outro padre, o que o obrigou a fugir e abandonar a família. Após esse episódio, Agnes Hobbes e os filhos (Thomas e seus irmãos) passaram a ser cuidados por Francis Hobbes, irmão do pai, que era um próspero fabricante de luvas e comerciante. Francis assumiu a responsabilidade pela educação e sustento do jovem Thomas, o que foi decisivo para que ele tivesse acesso a uma formação sólida, algo incomum para sua origem social.

Hobbes demonstrou desde cedo grande aptidão para os estudos, especialmente em línguas clássicas e matemática. Aos 14 anos, foi enviado para estudar na Magdalen Hall, da Universidade de Oxford, onde permaneceu até 1608.

Na época, Oxford ainda seguia o currículo escolástico medieval, fortemente influenciado por Aristóteles e pela teologia cristã. Hobbes, porém, mostrava insatisfação com o ensino tradicional, que considerava especulativo e pouco científico. Ele se interessava muito mais por ciências exatas, geometria e filosofia natural, o que mais tarde o aproximaria do método de Galileu Galilei.

Após se formar em Oxford, foi recomendado como tutor do jovem William Cavendish, filho de uma das famílias mais ricas e influentes da Inglaterra — os condes de Devonshire. Esse cargo marcou o início de uma longa e produtiva relação com a família Cavendish, que o protegeria e financiaria ao longo de toda sua vida.

Durante os anos em que serviu como tutor e secretário da família Cavendish, Hobbes teve a oportunidade de viajar amplamente pela Europa, o que foi decisivo para sua formação intelectual.

Entre 1610 e 1615, acompanhou seu pupilo em uma viagem pelo continente, passando pela França, Itália e Alemanha. Nessas viagens, entrou em contato com o humanismo renascentista, o ceticismo francês e o método científico emergente. Conheceu e dialogou com figuras importantes, como Galileu Galilei (na Itália) e Marin Mersenne (na França), ambos ligados ao novo espírito científico da época.

Esses encontros o inspiraram a desenvolver uma visão mecanicista do mundo, baseada na ideia de que todos os fenômenos — inclusive os sociais e mentais — podem ser explicados em termos de movimento e matéria. Essa visão influenciou profundamente toda sua filosofia.

Durante as primeiras décadas de sua vida intelectual, Hobbes não era ainda um filósofo político, mas sim um tradutor e estudioso dos clássicos. Em 1629, publicou uma tradução para o inglês da História da Guerra do Peloponeso, de Tucídides, um dos grandes historiadores da Grécia Antiga. Essa obra foi importante porque Hobbes admirava Tucídides como um realista político, alguém que descreveu os conflitos humanos sem idealizações — uma postura que influenciaria fortemente o tom realista de *O Leviatã*.

Por volta de 1630, Hobbes começou a elaborar seu sistema filosófico completo, que pretendia explicar toda a realidade — da física à política — de forma racional e científica. Ele dividiu seu projeto em três partes:

1. De Corpore (*Do Corpo*) — sobre a natureza e a matéria;
2. De Homine (*Do Homem*) — sobre a mente e as paixões humanas;
3. De Cive (*Do Cidadão*) — sobre a sociedade e o Estado.

Essa estrutura seria desenvolvida ao longo de sua vida.

O período mais turbulento da vida de Hobbes foi durante a Guerra Civil Inglesa (1642–1651), conflito entre o rei Carlos I e o Parlamento. Hobbes, que temia o caos e a desordem, tomou partido dos realistas (monarquistas) e passou a defender a autoridade absoluta do soberano.

Com o avanço das forças parlamentares, ele foi forçado ao exílio na França em 1640, onde permaneceu cerca de 11 anos. Nesse período, conviveu com intelectuais como Descartes e Pierre Gassendi, e também atuou como professor de matemática para o jovem Carlos II, filho do rei deposto.

Durante o exílio Hobbes escreveu sua obra-prima: *Leviatã, ou a Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651). Com essa obra, consolidou sua fama como teórico do Estado moderno e fundador do contratualismo. Após a publicação, porém, foi acusado de ateísmo e materialismo, o que gerou polêmica e hostilidade, especialmente entre religiosos e conservadores.

Com o fim da guerra e a restauração da monarquia, Hobbes retornou à Inglaterra em 1651, protegido por Carlos II, seu antigo aluno, que se tornou rei em 1660. O monarca o recompensou com uma pensão vitalícia, e Hobbes pôde viver tranquilamente seus últimos anos, apesar de continuar envolvido em debates e controvérsias.

Mesmo idoso, Hobbes manteve uma vida intelectual ativa. Em 1668, escreveu *Behemoth*, uma análise crítica da guerra civil inglesa, publicada apenas após sua morte. Também traduziu para o inglês obras de Homero, como a *Ilíada* e a *Odisseia*.

Hobbes viveu até os 91 anos, uma idade notável para o século XVII. Morreu em 4 de dezembro de 1679, na propriedade dos Cavendish, em Hardwick Hall, Derbyshire. Até o fim, manteve sua lucidez e seu ceticismo religioso.

Hobbes era descrito como um homem reservado, disciplinado e de hábitos simples. Gostava de caminhar todos os dias, lia com regularidade e era conhecido por sua cortesia e prudência. Tinha também um senso de humor irônico e uma mente racionalista, sempre desconfiada de superstições e dogmas religiosos. Embora fosse temido por alguns como um “filósofo ateu”, Hobbes nunca se declarou abertamente contra a religião, mas insistia que a autoridade civil devia sempre prevalecer sobre a religiosa.

A vida de Hobbes foi longa e atravessou os principais momentos de transformação da Europa moderna: o Renascimento, a Reforma Protestante, a Revolução Científica e o surgimento do Estado moderno.

Contexto

Servindo por décadas à família Cavendish, Hobbes conviveu com a aristocracia inglesa e observou de perto os mecanismos do poder, as intrigas da corte e a dependência entre governantes e governados. Essas experiências o ensinaram que o poder político não é sustentado apenas pela força, mas também por aparências, símbolos e legitimidade — algo que ele aprendeu com Maquiavel, a quem admirava.

Assim, em *Leviatã*, Hobbes não fala apenas da força do soberano, mas também de sua autoridade simbólica: ele deve ser temido, respeitado e obedecido porque representa a vontade de todos — um “Deus mortal” que mantém a sociedade unida.

A Inglaterra dos séculos XVI e XVII era um país em transformação. Quando Hobbes nasceu, a Inglaterra vivia o final do reinado da rainha Elizabeth I, uma época de grandes mudanças políticas, religiosas e econômicas. O país havia rompido com a Igreja Católica durante o governo de Henrique VIII (1509–1547) e criado a Igreja Anglicana, o que gerou séculos de tensões religiosas entre católicos, anglicanos e puritanos. Essas divisões, somadas a disputas pelo poder político, criaram um ambiente de instabilidade permanente.

Durante a juventude e a vida adulta de Hobbes, a Inglaterra passou por três grandes transformações:

1. O absolutismo monárquico dos reis da dinastia Stuart.
2. A Guerra Civil Inglesa (1642–1651).
3. A Revolução Puritana e a execução do rei Carlos I.

Esses eventos marcaram profundamente sua visão de mundo e sua filosofia.

No século XVII, a autoridade do rei passou a ser contestada pelo Parlamento, que representava os interesses da burguesia mercantil e da nobreza rural. O rei Carlos I, defensor do direito divino dos reis (a ideia de que o poder vem de Deus), entrou em choque com o Parlamento ao tentar governar sem sua aprovação e impor novos impostos.

As tensões aumentaram quando Carlos I tentou impor práticas religiosas próximas ao catolicismo dentro da Igreja Anglicana, irritando os puritanos, que defendiam uma forma mais simples e moralista de culto. Esse conflito político e religioso explodiu em 1642, dando início à Guerra Civil Inglesa, que dividiria o país entre os realistas (defensores do rei); e os parlamentaristas (liderados por Oliver Cromwell, de inspiração puritana).

Nada influenciou mais Hobbes do que a Guerra Civil Inglesa (1642–1651). Ele presenciou o colapso da autoridade real, a execução do rei Carlos I, e o domínio da anarquia e da violência nas ruas. Esses acontecimentos confirmaram suas convicções mais profundas: quando o poder é dividido — entre rei, Parlamento, Igreja e povo — surge o conflito, e o país mergulha na desordem.

Em *Leviatã*, condena a ideia de dividir o poder político e defende um soberano absoluto e indivisível, capaz de impor leis e garantir a paz. Sua defesa do absolutismo, portanto, não era apenas teórica — era uma resposta direta à experiência histórica do caos, uma tentativa de reconstruir a ordem destruída pela guerra.

A guerra foi brutal: irmãos lutaram contra irmãos, cidades foram destruídas e a Inglaterra mergulhou no caos político e social. Após anos de batalhas sangrentas, os exércitos de Cromwell (as New Model Army) derrotaram as tropas do rei. Carlos I foi capturado, julgado por traição contra o povo inglês e executado em 1649 — um fato inédito na Europa moderna, pois era a primeira vez que um rei era condenado e morto em nome do povo.

Com a execução do rei, a Inglaterra aboliu a monarquia e proclamou uma República (Commonwealth), governada inicialmente pelo Parlamento e, depois, por Oliver Cromwell como Lorde Protetor (1653–1658). As consequências pessoais e intelectuais para Hobbes foram profundas. Ele foi diretamente afetado pelos acontecimentos da guerra e pela derrota dos monarquistas.

Hobbes era simpatizante dos realistas e defensor da monarquia. Com o avanço dos parlamentaristas, temendo perseguição, ele fugiu da Inglaterra em 1640 e viveu exilado em Paris por cerca de 11 anos. Durante esse período, conviveu com intelectuais franceses e com o jovem Carlos II, então príncipe exilado.

Esse exílio marcou seu pensamento: Hobbes viu de perto o colapso da autoridade política e religiosa e o terror da guerra civil, o que o levou a concluir que a anarquia é o maior mal que pode existir. Quando a autoridade é dividida ou questionada, surge a guerra de todos contra todos. Essa experiência foi o marco decisivo que o levou a formular sua teoria do Estado soberano absoluto, apresentada em *Leviatã* (1651).

O trauma coletivo da guerra e da desordem convenceu Hobbes de que o principal objetivo da política é garantir a paz e a segurança. Em sua visão, os homens, movidos pelo medo da morte violenta e pelo desejo de autopreservação, concordam em renunciar à liberdade total e criar, por meio de um contrato social, uma autoridade comum — o Leviatã, símbolo do Estado soberano.

Outro elemento fundamental do contexto inglês foi o conflito entre Igreja e Estado.

Desde a Reforma, a Inglaterra oscilava entre catolicismo, anglicanismo e puritanismo, com perseguições, censuras e guerras religiosas.

Hobbes via nessas disputas uma ameaça constante à unidade política, pois o poder religioso competia com o poder civil. Em *Leviatã*, ele dedica um longo trecho à questão religiosa, defendendo que a autoridade eclesiástica deve estar subordinada ao Estado, e que o soberano deve controlar a religião pública para evitar divisões.

Essa ideia refletia diretamente a situação inglesa, onde a religião era usada como instrumento político — algo que Hobbes via como perigoso e destrutivo.

O século XVII também foi o século da ciência moderna. Hobbes viveu em plena Revolução Científica, contemporâneo de Galileu, Kepler, Descartes e Bacon. Ele acreditava que o método científico — baseado na observação e na razão — poderia ser aplicado à política. Inspirado por Galileu, via o mundo como um sistema mecânico de corpos em movimento, regido por leis. Da mesma forma, percebia o homem como um corpo movido por paixões e desejos, e o Estado como uma máquina artificial construída pela razão humana para regular esses movimentos.

Esse racionalismo mecanicista se combina, em Hobbes, com o trauma político da guerra, resultando em uma filosofia que busca fundar a ordem social em bases científicas, e não religiosas.

Após o período republicano sob Oliver Cromwell, a monarquia foi restaurada em 1660, com Carlos II, filho do rei executado. Hobbes, já idoso, retornou à Inglaterra e foi protegido pelo novo rei, embora continuasse sendo alvo de críticas da Igreja e das universidades.

Durante o exílio na França, viveu sob constante tensão. Publicar *Leviatã* significou desafiar tanto os republicanos ingleses quanto a Igreja católica e a anglicana, pois ele propunha uma visão política secular: o poder do Estado não vem de Deus, mas do acordo humano. Essa postura o fez ser acusado de ateísmo e blasfêmia, o que reforçou seu caráter reservado e prudente.

A volta do absolutismo monárquico confirmou, para Hobbes, a necessidade de um poder soberano que garantisse a estabilidade e a ordem — exatamente o que ele havia defendido em sua filosofia.

Em síntese, o pensamento hobbesiano foi marcado por um contexto turbulento. A guerra civil e a execução do rei mostraram a necessidade de um poder absoluto e indivisível para evitar o caos. As divisões religiosas (católicos, puritanos e anglicanos) levaram a Hobbes a defender o controle do Estado sobre a religião. Assim como, a revolução científica influenciou seu método racional e mecanicista de entender a política. Da mesma forma, que o exílio e medo do caos fortaleceram sua visão do medo como fundamento para o contrato social.

Pensamento Político

Hobbes, assim como Maquiavel, é um dos fundadores da filosofia política moderna. Seu pensamento marca uma ruptura decisiva com a tradição clássica e medieval, ao propor uma explicação racional, científica e laica sobre o poder e a origem do Estado. A sua principal obra, *Leviatã* (1651), escrita em meio à Guerra

Civil Inglesa, reflete a preocupação central de Hobbes: como garantir a paz e evitar o caos social. Para ele, o fundamento do poder político não está mais em Deus ou na natureza hierárquica das coisas, mas no contrato entre os homens, que, movidos pelo medo da morte e pelo desejo de segurança, decidem submeter-se a uma autoridade comum.

O ponto de partida de sua filosofia política é a concepção de natureza humana. Para compreender a origem do Estado e da sociedade civil, Hobbes procura descrever o homem tal como ele é, e não como deveria ser — uma postura que o aproxima de Maquiavel e o distancia da tradição moralista e teológica da filosofia política antiga e medieval.

Ao contrário de Aristóteles, que definia o homem como um *animal político* (*zoon politikon*), naturalmente inclinado à vida em comunidade, Hobbes o descreve como um indivíduo movido por paixões e desejos, voltado primordialmente para a autopreservação. Essa mudança de perspectiva é radical: a política deixa de ser a realização natural da sociabilidade humana e passa a ser um remédio artificial contra a violência inerente à condição humana.

Este autor é profundamente influenciado pelo mecanicismo da ciência moderna. Ele entende o homem como um corpo em movimento, regido por leis físicas universais. Na base de todas as ações humanas está o movimento dos apetites e das aversões — o desejo de aproximar-se do que causa prazer e o impulso de afastar-se do que causa dor. Essa concepção materialista substitui as antigas explicações metafísicas e morais por uma análise puramente física e psicológica. Portanto, a vida humana, é uma busca incessante de poder, entendendo-se “poder” como a capacidade de obter meios para satisfazer os próprios desejos. Essa busca nunca se encerra, pois os desejos humanos são ilimitados: ao alcançar um objetivo, surge outro, e assim por diante. Hobbes escreve:

“A vida humana não é senão um movimento contínuo do desejo, de um objeto para outro; cessando apenas na morte.” (HOBBS, 2003, p. 86).

Dessa estrutura do desejo decorrem duas consequências fundamentais:

1. A igualdade natural entre os homens, já que todos possuem forças e inteligências semelhantes o bastante para se prejudicarem mutuamente;
2. A desconfiança recíproca, pois cada indivíduo teme que o outro lhe tire aquilo que possui ou ameça sua segurança.

Com base nessa compreensão da natureza humana, Hobbes imagina uma situação hipotética: o estado de natureza. Trata-se de uma condição pré-política e pré-jurídica, em que ainda não existe Estado, governo, leis ou autoridade comum. Nesse estado, cada indivíduo é livre para agir conforme sua própria vontade, buscando preservar sua vida e satisfazer seus desejos. Essa liberdade total, porém, tem um preço: a ausência de segurança.

Sem um poder comum que imponha regras e limites, cada homem vive sob constante ameaça. Todos competem pelos mesmos bens, pelo prestígio e pela sobrevivência. Hobbes identifica três causas principais da discórdia humana (*Leviatã*, cap. XIII):

1. Competição – leva os homens a atacar para obter ganho;
2. Desconfiança – leva-os a atacar por segurança;
3. Glória – leva-os a atacar por reputação, honra ou reconhecimento.

O resultado é um estado permanente de tensão e hostilidade, que Hobbes descreve com célebre clareza:

“Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum que os mantenha em respeito, estão naquela condição que se chama guerra; e tal guerra é a de cada homem contra cada homem.” (HOBBS, 2003, p. 109).

Essa guerra não significa necessariamente combate contínuo, mas uma disposição constante à violência, um estado de medo e insegurança permanentes. Nesse contexto, não há propriedade, nem justiça, nem moralidade — pois esses conceitos dependem da existência de leis e de um poder comum para garanti-las. Hobbes sintetiza:

“Nada pode ser injusto. Onde não há poder comum, não há lei; onde não há lei, não há injustiça.” (HOBBS, 2003, p. 111).

Assim, o estado de natureza é um estado de liberdade total, mas também de insegurança absoluta. Cada homem é juiz de seus próprios atos, e o direito natural de todos é ilimitado — o que torna impossível a convivência pacífica.

A saída do estado de natureza, para Hobbes, nasce da razão e do medo. O medo da morte violenta é o afeto mais poderoso e universal; ele leva o homem a buscar uma forma de escapar da guerra e garantir sua sobrevivência. A razão, por sua vez, indica os meios adequados para isso: a criação de um pacto, um acordo entre os homens para renunciar ao uso irrestrito da força e transferir esse poder a uma autoridade comum.

Hobbes chama de “leis da natureza” os princípios racionais que conduzem o homem a esse acordo. A primeira delas é a de buscar a paz; a segunda é a de renunciar ao direito de tudo fazer e aceitar que os outros façam o mesmo. A partir desse gesto, nasce o contrato social, fundamento da vida civil e da soberania política.

A concepção hobbesiana da natureza humana representa uma ruptura total com a filosofia clássica e com a teologia cristã. Para Aristóteles, o homem é naturalmente sociável, e o Estado existe para realizar o bem comum. Para Santo Agostinho e

Tomás de Aquino, a sociedade é parte do plano divino e a lei natural reflete a vontade de Deus.

Hobbes, porém, elimina qualquer referência à finalidade moral ou divina da política. A sociedade é uma construção artificial, resultado do medo e da razão — não da natureza nem da graça. O homem é levado à vida social não por amor ao próximo ou por desejo de virtude, mas por temor da morte e necessidade de segurança. Assim, a ordem política é um instrumento racional de contenção da violência, e não uma expressão da natureza moral humana.

A visão hobbesiana da natureza humana fundamenta toda a sua teoria do Estado. Se o homem é movido por paixões egoístas e tende à violência, então somente um poder forte, absoluto e centralizado pode garantir a paz e a estabilidade. O Leviatã — o Estado soberano — surge como um “Deus mortal”, necessário para conter a anarquia e assegurar a sobrevivência de todos.

A filosofia política de Hobbes, portanto, é pessimista quanto à natureza humana, mas otimista quanto à razão: embora o homem seja violento por instinto, ele é capaz de compreender, pela razão, que é melhor obedecer a um poder comum do que viver em permanente guerra. Essa é a base do contrato social e da legitimidade do Estado moderno.

Assim, no estado de natureza, que é uma situação hipotética anterior à criação das leis e do governo, cada indivíduo possui o direito de fazer tudo o que julgar necessário para garantir sua própria sobrevivência. Essa liberdade ilimitada, contudo, conduz ao conflito permanente, pois todos desejam os mesmos recursos e vivem desconfiados uns dos outros. Surge então o diagnóstico hobbesiano: “A vida do homem é solitária, pobre, sórdida, brutal e curta.” (HOBBS, 1983, p. 108), traduzido na celebre frase que “O homem é o lobo do homem” (*homo homini lupus*).

Nesse estado de guerra de todos contra todos, não existem leis, justiça ou moralidade, pois ainda não há autoridade comum. O medo da morte violenta e o desejo de paz levam o homem a buscar uma saída racional para essa situação caótica.

A solução de Hobbes é o contrato social, um acordo racional pelo qual os homens renunciam voluntariamente à sua liberdade natural e transferem seus direitos a uma autoridade soberana, o Leviatã. Esse soberano — que pode ser uma pessoa ou uma assembleia — concentra todo o poder político e tem a função de garantir a segurança e a paz. O contrato não é firmado entre o povo e o governante, mas entre os próprios indivíduos, que, ao abrirem mão de seus direitos, criam a figura do soberano.

O Estado é uma construção artificial, uma máquina criada pela razão humana para conter as paixões e assegurar a sobrevivência. Ele nasce não da natureza ou da vontade divina, mas do medo e da necessidade de segurança. Assim, o poder

político é resultado de um pacto racional: os homens obedecem não por amor ou virtude, mas por prudência — porque é racional submeter-se a uma autoridade que evita o retorno ao caos.

O soberano — que pode ser um rei, uma assembleia ou qualquer forma de poder — é o representante da vontade de todos. Ele é a “alma” do corpo político, e os cidadãos são seus “membros”. Sua autoridade deriva diretamente do contrato: todos consentiram em obedecê-lo para escapar do medo e da violência.

O poder do soberano é, portanto, absoluto, indivisível e inquestionável, pois se os súditos pudessem julgá-lo ou limitá-lo, o Estado voltaria à desordem. Hobbes afirma:

“O soberano não pode ser injusto com seus súditos, pois foi instituído por eles para agir em seu nome.” (HOBBS, 2003, p. 137).

Isso significa que não há direito de resistência ou rebelião contra o soberano, exceto no caso extremo de autodefesa, quando a vida do indivíduo está diretamente ameaçada.

O poder do soberano deve ser indivisível, ilimitado e absoluto. Se o poder fosse dividido — por exemplo, entre rei e parlamento — voltaria o perigo do conflito e da guerra civil. Apenas uma autoridade suprema pode garantir a paz e a estabilidade.

O soberano é o **único legislador legítimo**; ele define o que é justo e injusto, certo e errado. Não há direito contra o soberano, pois ele é o criador do direito. A liberdade dos súditos existe apenas dentro dos limites estabelecidos pelas leis civis — ou seja, só há liberdade onde a lei silencia.

No entanto, Hobbes reconhece um limite mínimo à autoridade: o direito natural à vida. Se o soberano não for capaz de proteger a segurança de seus súditos, o contrato social se dissolve, pois a sua razão de existir desaparece.

O contrato social em Hobbes é um ato de razão e autopreservação. Ele não ocorre entre súditos e governante, mas entre os próprios indivíduos. Cada pessoa renuncia voluntariamente ao seu direito natural ilimitado e transfere esse direito a uma autoridade comum, que recebe o poder de agir e decidir em nome de todos.

Nas palavras de Hobbes, o pacto pode ser resumido assim:

“Eu autorizo e cedo o meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia, com a condição de que tu faças o mesmo.” (HOBBS, 2003, p. 147).

Assim, o contrato social é o fundamento racional da sociedade civil: é o momento em que os indivíduos, cansados da guerra e movidos pelo medo, criam uma autoridade capaz de garantir a paz e a segurança.

Esse ato coletivo cria uma unidade política artificial — o Estado, que Hobbes chama de *Leviatã*, inspirado no monstro bíblico do Livro de Jó, símbolo de poder e força irresistíveis. O Leviatã representa o corpo político composto por todos os homens, mas governado por uma vontade soberana única.

O Leviatã, como encarnação da autoridade política, tem três funções fundamentais:

1. Garantir a segurança interna e externa dos cidadãos, prevenindo a guerra e assegurando a paz;
2. Criar e aplicar as leis, definindo o que é justo e injusto, certo e errado — já que, para Hobbes, a justiça nasce com o Estado;
3. Educar e orientar os súditos, moldando as opiniões e crenças necessárias à coesão social.

O Estado hobbesiano é, portanto, um Estado de direito e de força ao mesmo tempo: de direito porque nasce de um pacto racional; de força porque só a coerção garante a obediência e a estabilidade.

Este debate alcança até a propriedade privada. Para Thomas Hobbes, antes da criação do Estado — no chamado estado de natureza — não existe propriedade privada, nem direito legítimo à posse da terra ou de qualquer bem. Isso porque, nesse estado hipotético, todos os homens possuem igual direito a todas as coisas. Cada indivíduo tem liberdade absoluta para usar e ocupar o que desejar, de acordo com sua força e engenhosidade, a fim de garantir a própria sobrevivência.

“No estado de natureza, não existe propriedade, domínio ou distinção entre o meu e o teu; mas apenas o direito de cada homem a todas as coisas.” (HOBBS, 2003, p. 106).

Portanto, a propriedade — entendida como um direito estável e reconhecido — só pode surgir depois do pacto social. Enquanto não há lei, não há posse legítima, apenas apropriação temporária e precária, sustentada pela força. Essa ideia marca uma ruptura com a tradição aristotélica e medieval, que via na propriedade um direito natural derivado da sociabilidade humana.

Com a formação do Estado por meio do contrato social, os indivíduos transferem ao soberano o seu direito natural a todas as coisas. O soberano, então, torna-se o detentor originário de todo direito, inclusive sobre a terra e os bens. Somente a partir da autoridade soberana é que a propriedade pode ser definida, regulamentada e garantida.

Assim, o direito de propriedade é um produto do poder político, não algo anterior a ele. O soberano decide quem possui o quê, sob quais condições e segundo quais leis. Ele é, em última instância, o fundamento jurídico da propriedade.

“Somente quando o poder civil está estabelecido é que cada homem pode dizer, com segurança, que algo é seu; pois é o soberano quem determina o que é de cada um e quem assegura essa posse.” (HOBBS, 2003, p. 142).

Em outras palavras, a propriedade existe por concessão do soberano, e seu respeito depende da vontade e da força do Estado.

É importante, contudo, distinguir dois aspectos: soberano não é o proprietário de todos os bens no sentido de usá-los livremente como coisa sua; mas ele é o garantidor da ordem jurídica que torna a propriedade possível.

Hobbes não defende que o rei ou o Estado devam confiscar os bens de todos, mas que a legitimidade de toda posse deriva da autoridade soberana. Sem leis e sem poder central, a propriedade não tem sentido, porque não há quem a defenda. Assim, o soberano pode, se julgar necessário para a paz e a segurança pública, redefinir, redistribuir ou limitar o direito à propriedade — sempre com base no interesse comum e na manutenção da ordem.

Essa ideia coloca Hobbes entre os fundadores da concepção moderna do Estado soberano, que detém o monopólio da autoridade jurídica e territorial.

No contexto do século XVII, a terra era o principal bem econômico e a base da riqueza e do poder político. Ao afirmar que a propriedade da terra depende da lei civil, Hobbes está redefinindo o próprio fundamento da soberania territorial.

Para ele, o soberano é também o senhor do território — aquele que detém o direito exclusivo de impor leis, cobrar tributos, distribuir terras e controlar seus frutos. A autoridade do Estado sobre o território é, portanto, plena e indivisível, assim como seu poder sobre os súditos.

“O domínio de um Estado se estende sobre todos os bens e terras dentro de suas fronteiras, pois é o soberano quem, por lei, dá validade a todo título de propriedade.” (HOBBS, 1998, p. 95).

A terra, portanto, não é apenas um bem econômico, mas o símbolo do poder soberano: o espaço físico sobre o qual a lei civil se impõe e se realiza.

Hobbes reconhece que a estabilidade política exige que os súditos tenham segurança jurídica sobre seus bens. Por isso, embora o soberano detenha poder absoluto, ele deve garantir aos súditos o direito de usufruir de suas posses de modo seguro e previsível. A propriedade é, assim, uma condição da paz civil: sem a proteção dos bens, o medo e o conflito retornariam.

No entanto, o direito à propriedade não é um direito natural inalienável — como será em Locke —, mas um direito civil condicionado pela autoridade soberana. Os súditos possuem bens porque o Estado permite, e essa permissão é mantida enquanto for compatível com a paz e a segurança pública.

“Os direitos dos súditos são aqueles que o soberano lhes concede; pois fora da lei civil não há propriedade, nem justiça, nem injúria.” (HOBBS, 2003, p. 224).

A posição de Hobbes contrasta fortemente com a de John Locke, seu sucessor, que defenderá que a propriedade é um direito natural anterior ao Estado, derivado do trabalho. Para Locke, o Estado existe para proteger a propriedade; para Hobbes, o Estado existe para criar a propriedade.

Essa diferença marca a passagem do absolutismo hobbesiano ao liberalismo lockeano e revela duas visões distintas sobre o papel do Estado: em Hobbes, o Estado constitui o próprio fundamento e a fonte do direito, sendo responsável por criar e garantir a ordem jurídica; em Locke, ao contrário, o Estado é apenas um instrumento destinado a preservar direitos que existem previamente à sua formação, especialmente a vida, a liberdade e a propriedade.



O LIBERALISMO DE JOHN LOCKE

Locke é o fundador do liberalismo moderno, centrado na defesa da liberdade individual, da propriedade privada e do governo limitado pelo consentimento dos governados. Ele afirma que os homens, no estado de natureza, são livres e iguais, dotados de razão e direitos naturais — à vida, à liberdade e à propriedade. O poder político surge para proteger esses direitos, e sua legitimidade depende do cumprimento dessa função. A separação dos poderes e a tolerância religiosa completam sua visão liberal, voltada à limitação do poder e à proteção das liberdades civis. Assim, Locke estabelece os princípios de uma política racional, baseada na confiança na razão humana e na autonomia individual como pilares da ordem e da legitimidade.

Vida e Obra

John Locke (1632–1704) é considerado um dos mais importantes pensadores do Iluminismo e o “pai do liberalismo moderno”. Seu pensamento marcou profundamente a filosofia política, a teoria do conhecimento e a formação das instituições democráticas ocidentais. Ao lado de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, Locke é um dos grandes representantes do contratualismo, mas sua visão é mais otimista e liberal em relação à natureza humana e ao papel do Estado.

Ele nasceu em 29 de agosto de 1632, na vila de Wrington, no condado de Somerset, ao sudoeste da Inglaterra. Pouco tempo depois, sua família mudou-se para Pensford, uma pequena localidade próxima a Bristol, onde Locke passou sua infância.

Seu pai, John Locke Sr., era um advogado modesto e funcionário público, além de ter atuado como capitão da cavalaria nas forças do Parlamento durante a Guerra Civil Inglesa (1642–1651), conflito que opôs o rei Carlos I aos parlamentaristas puritanos. Essa experiência política e militar do pai influenciou profundamente a visão do jovem Locke sobre liberdade, autoridade e governo, temas que mais tarde seriam centrais em sua obra.

Sua mãe, Agnes Keene, era uma mulher de origem modesta, mas muito religiosa e disciplinada. Ela transmitiu ao filho valores morais e religiosos rigorosos, típicos da tradição puritana, enfatizando o trabalho, a sobriedade e o dever moral. Locke foi criado, portanto, em um ambiente familiar que unia educação, fé e senso de responsabilidade pública, moldando seu caráter racional e ético.

Aos 14 anos, Locke foi enviado para estudar na Westminster School, em Londres — uma das escolas mais prestigiadas da Inglaterra. Lá, teve uma formação clássica sólida, estudando latim, grego, lógica, retórica e filosofia moral.

Em 1652, ele ingressou na Universidade de Oxford, no Christ Church College, onde permaneceu por muitos anos, primeiro como estudante e depois como professor. Oxford, no entanto, ainda seguia fortemente a tradição escolástica aristotélica, com ênfase na lógica formal e na teologia medieval. Locke, com espírito crítico e curioso, considerava esse ensino ultrapassado e estéril.

Durante sua formação, ele começou a interessar-se pelas ciências naturais, que estavam em plena ascensão no século XVII. O contato com as ideias de Francis Bacon, defensor do método empírico e da observação da natureza, despertou em Locke o gosto pela investigação experimental.

Ele também estudou filosofia moderna, especialmente as obras de René Descartes, cujo racionalismo influenciou e ao mesmo tempo provocou o pensamento empirista de Locke. Apesar de reconhecer a importância da razão, Locke acreditava que o conhecimento não nasce das ideias inatas, mas da experiência sensorial — posição que se consolidaria em sua obra *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690).

Enquanto lecionava em Oxford, Locke teve contato com o físico e químico Robert Boyle, um dos fundadores da Royal Society e um dos pais da química moderna. Locke admirava Boyle e via nele o modelo do cientista empírico que busca a verdade por meio da observação e da experimentação.

Outro personagem decisivo foi Thomas Sydenham, médico famoso por sua abordagem empírica na medicina, conhecida como o “Hipócrates inglês”. Sob sua influência, Locke estudou medicina, fisiologia e biologia, chegando a exercer a prática médica em alguns momentos de sua vida. Ele nunca obteve o título formal de médico, mas atuou como médico particular e conselheiro científico, unindo ciência e filosofia de forma pioneira.

Essa formação científica reforçou sua convicção de que o conhecimento deriva da experiência, o que se refletirá tanto em sua filosofia quanto em seu método de raciocínio político.

Em 1666, um acontecimento decisivo mudou a vida de Locke. Ele conheceu Anthony Ashley Cooper, um influente político liberal que mais tarde se tornaria o primeiro Conde de Shaftesbury. Locke foi convidado a viver na residência de Shaftesbury em Londres, inicialmente como médico pessoal, mas rapidamente se tornou secretário, conselheiro político e amigo de confiança.

Essa convivência introduziu Locke nos círculos políticos mais importantes da Inglaterra. Ele passou a acompanhar de perto os debates sobre liberdade religiosa, economia, comércio e governo, desenvolvendo uma visão política cada vez mais liberal e racionalista.

Durante esse período, Locke redigiu textos administrativos e políticos, como o *“Constitutions of Carolina”* (1669), documento que ajudou a redigir para as colônias inglesas na América do Norte, a pedido de Shaftesbury. Embora o texto ainda reflita ideias hierárquicas típicas da época, ele contém já o embrião de noções como direito à propriedade e liberdade civil.

Com o agravamento da tensão política entre os liberais (whigs) e os conservadores (tories), Shaftesbury foi perseguido por defender limitações ao poder real e maior liberdade religiosa. Após a queda política de seu protetor, Locke também passou a ser vigiado e perseguido por suas ligações com os whigs.

Em 1683, temendo ser preso, Locke fugiu para a Holanda, onde viveu exilado por quase cinco anos. Lá, encontrou um ambiente intelectual mais livre, influenciado pelo racionalismo, o protestantismo e a tolerância religiosa. Na Holanda, Locke frequentou círculos de pensadores, cientistas e refugiados políticos, o que ampliou ainda mais sua visão cosmopolita.

Durante o exílio, ele escreveu algumas de suas principais obras, entre elas as *“Cartas sobre a Tolerância”* (1689, 1690 e 1692), em que defende o direito à liberdade de consciência e a separação entre Igreja e Estado — ideias extremamente avançadas para o século XVII.

Com a Gloriosa Revolução de 1688, que derrubou o rei absolutista Jaime II e instaurou a monarquia constitucional sob Guilherme de Orange e Maria II, Locke pôde retornar à Inglaterra. O novo regime representava exatamente os ideais que ele defendia: limitação do poder do soberano, supremacia do Parlamento e garantia das liberdades civis.

Nesse contexto, Locke publicou em 1690 suas duas obras-primas:

- *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, marco do empirismo filosófico, e
- *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, base do liberalismo político moderno.

Esses textos consolidaram Locke como uma das maiores figuras intelectuais da Europa. Ele também publicou ensaios sobre educação, economia monetária e religião (publicados entre as décadas de 1690 e 1700), tornando-se uma referência em várias áreas do conhecimento.

Nos últimos anos de sua vida, ele se retirou da vida pública e passou a viver na casa de Lady Damaris Masham, sua amiga e discípula, em Oates, no condado de Essex. Lá, ele continuou escrevendo e revisando suas obras, recebendo visitantes ilustres e mantendo correspondência com filósofos e cientistas europeus.

Apesar de sofrer de problemas respiratórios crônicos (provavelmente asma e bronquite), Locke manteve-se intelectualmente ativo até o fim. Morreu em 28 de outubro de 1704, aos 72 anos, serenamente, após uma vida dedicada à razão, à ciência e à defesa da liberdade humana.

Nunca se casou nem teve filhos. Ele permaneceu solteiro durante toda a sua vida, dedicando-se intensamente aos estudos, à reflexão filosófica e às atividades intelectuais e políticas. Alguns biógrafos destacam que Locke teve uma vida bastante reservada e disciplinada, voltada ao trabalho intelectual e à observação da realidade política e social de sua época. Um homem racional, sereno e disciplinado, de hábitos simples e moral rigorosa. Seu pensamento foi profundamente moldado pela ciência experimental, pelo protestantismo moderado e pela tradição parlamentar inglesa.

Suas ideias ecoaram na Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), tornando-se um dos pilares do pensamento democrático ocidental.

Contexto

O pensamento de John Locke nasceu em um período de profundas transformações políticas, religiosas, científicas e filosóficas que marcaram o século XVII na Inglaterra e na Europa. Essas mudanças colocaram em crise as antigas formas de autoridade — da monarquia absoluta, da Igreja e do saber tradicional — e abriram caminho para novas concepções de liberdade, governo, razão e conhecimento. Nesse cenário turbulento, a Inglaterra se tornou um laboratório político de experiências que marcariam o nascimento do liberalismo moderno — o contexto no qual se formou e atuou este pensador.

Desde o século XVI, a Reforma Protestante e a Contrarreforma Católica haviam rompido a unidade religiosa da Europa. O continente mergulhou em guerras religiosas, como a Guerra dos Trinta Anos (1618–1648), que devastou a Alemanha e levou à consagração do princípio do “*cuius regio, eius religio*” (cada governante define a religião de seu Estado).

Na Inglaterra, essas disputas assumiram um caráter ainda mais intenso. O anglicanismo, criado por Henrique VIII no século XVI, convivia em permanente tensão com os puritanos, católicos e presbiterianos. Essa diversidade religiosa gerava conflitos constantes entre a autoridade do rei e a consciência individual dos súditos.

Locke, nascido em 1632, viveu em meio a essas divisões. Esse ambiente o levou a defender, em suas *Cartas sobre a Tolerância* (1689–1692), a separação entre Igreja e Estado e o direito à liberdade religiosa — uma das bases do pensamento liberal moderno. De formação protestante, ele defendeu que o Estado não devia impor uma religião oficial — pois isso gerava fanatismo e violência — e que cada indivíduo deveria ter liberdade de consciência.

Durante sua juventude, a Inglaterra mergulhou em uma das maiores crises de sua história: a Guerra Civil Inglesa, que opôs os realistas (defensores do rei Carlos I) aos parlamentaristas, liderados por Oliver Cromwell.

A guerra terminou com a execução de Carlos I em 1649, a abolição temporária da monarquia e a instauração da República Puritana sob o comando de Cromwell (1649–1660).

Esse conflito revelou a disputa fundamental entre duas ideias de poder: o direito divino dos reis (poder absoluto, como defendido por Hobbes), e a soberania do povo e do Parlamento, que Locke posteriormente defenderia.

Quando a monarquia foi restaurada em 1660 com Carlos II, Locke já era um intelectual maduro e observava atentamente as tensões entre o poder real e as liberdades civis. Essas experiências seriam decisivas para a formulação de suas ideias sobre o contrato social, a limitação do poder político e a legitimidade do governo baseada no consentimento dos governados.

Outro elemento central do contexto intelectual de sua formação foi a Revolução Científica. Nomes como Galileu Galilei, Francis Bacon, René Descartes e Isaac Newton transformaram profundamente a forma de compreender o mundo.

Locke foi profundamente influenciado por Francis Bacon, que defendia o método empírico, baseado na observação e na experiência. Essa influência aparece claramente em sua obra *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), na qual ele afirma que todo o conhecimento vem da experiência, e que a mente humana é como uma “tábula rasa” ao nascer.

Essa confiança na razão e na experiência empírica também se estendia à política: ele acreditava que as instituições humanas — como o Estado — não eram naturais nem divinas, mas construções racionais criadas pelos homens para garantir a paz e a liberdade.

O episódio mais decisivo em sua vida política foi a Revolução Gloriosa, ocorrida em 1688. Ela marcou a queda do rei Jaime II, acusado de autoritarismo e simpatia pelo catolicismo, e a ascensão ao trono de Guilherme III de Orange e Maria II, sob a condição de aceitar o Bill of Rights (1689) — documento que limitava o poder do rei e fortalecia o Parlamento.

Locke apoiou e celebrou essa revolução, vendo nela a realização prática de suas ideias. Em seu livro *Dois Tratados sobre o Governo* (publicado em 1690), ele formula a base teórica do novo regime:

- O poder político nasce de um contrato social entre governantes e governados.
- O governo deve existir para proteger os direitos naturais: vida, liberdade e propriedade.
- Se o governo violar esses direitos, o povo tem o direito de resistência.

Esses princípios tornaram Locke o fundador do liberalismo político moderno, influenciando diretamente a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789).

A Inglaterra do século XVII vivia também uma transformação econômica profunda.

O comércio marítimo, as companhias coloniais, o avanço da manufatura e o acúmulo de capital impulsionaram a burguesia mercantil, que buscava maior participação política e proteção de seus bens e contratos.

Em suas obras sobre economia e política, defendeu a propriedade privada como um direito natural, derivado do trabalho humano. Ele argumentava que o indivíduo se torna proprietário daquilo que transforma com seu trabalho — uma ideia essencial para o desenvolvimento da teoria do valor-trabalho e da ética capitalista moderna.

Por fim, o pensamento de John Locke nasceu no coração de uma época de mudanças radicais — políticas, religiosas, científicas e econômicas. Ele viveu a crise do absolutismo, a luta pela liberdade religiosa, o avanço do empirismo científico e o fortalecimento da burguesia. Desse ambiente emergiu sua visão de que o poder deve ser limitado, a razão deve guiar a política e a liberdade individual é o fundamento da convivência civil.

Locke não foi apenas um produto de seu tempo, mas também um de seus maiores intérpretes: o filósofo da liberdade moderna, cuja obra se tornou a base do pensamento liberal, democrático e constitucional que ainda molda o mundo contemporâneo.

Pensamento Político

Em um contexto de conflitos entre o absolutismo monárquico e o constitucionalismo parlamentar na Inglaterra do século XVII, Locke formulou uma teoria política que coloca a liberdade, a razão e os direitos naturais como base da legitimidade do poder e da organização social.

O estado de natureza é um conceito central tanto no pensamento político de Locke quanto no de Hobbes, mas, embora ambos utilizem a mesma expressão, o significado que lhe atribuem é radicalmente diferente. A comparação entre os dois revela duas visões opostas da natureza humana, da liberdade e da origem do poder

político, que se tornaram as bases de duas grandes tradições filosófico-políticas modernas: o absolutismo racionalista de Hobbes e o liberalismo contratualista de Locke.

Para Locke, compreender o estado de natureza significa entender o que é o ser humano antes da vida política, e portanto, quais direitos e deveres o acompanham por sua própria condição racional. Ele define o estado de natureza como a condição original da humanidade, anterior à formação de qualquer governo civil ou instituição política. Nesse estado, todos os homens são livres e iguais, vivendo sem subordinação a uma autoridade comum.

“O estado de natureza tem por lei a razão, que ensina a todos os homens, desde que queiram consultá-la, que sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar outro em sua vida, saúde, liberdade ou posses.” (LOCKE, 1994, p. 63).

Diferentemente de Hobbes, para quem o estado natural seria um estado de guerra e medo, Locke o descreve como uma situação de relativa paz e cooperação, orientada por uma lei natural racional. Embora haja riscos e conflitos ocasionais, o estado de natureza não é um caos absoluto, mas um estado moralmente regulado pela razão. Nele não há leis civis impostas por um governo, mas existe uma lei natural, acessível à razão humana. A razão é o instrumento que permite ao homem reconhecer os direitos e deveres fundamentais da convivência.

A lei natural ensina que todos os homens são obras de um mesmo Criador e, portanto, iguais por natureza; que nenhum indivíduo possui o direito de dominar ou destruir outro; e que cada pessoa deve respeitar a vida, a liberdade e os bens dos demais. A razão, assim, substitui a figura do soberano absoluto como fonte da moral e da legitimidade. É ela que revela ao homem os limites do seu poder e a obrigação de respeitar os demais. Locke, portanto, apresenta um fundamento ético e racional da ordem social, anterior e superior às leis políticas.

No estado de natureza, o homem é dotado de liberdade natural. Essa liberdade não significa ausência de regras ou desordem, mas a autonomia de agir segundo a razão, sem estar submetido à vontade arbitrária de outro homem.

“A liberdade do homem em sociedade consiste em não estar sujeito a um poder legislativo que não seja aquele estabelecido por consentimento.” (LOCKE, 1994, p. 42).

A liberdade lockeana é, por conseguinte, racional e moral, não anárquica. O homem é livre para agir, mas dentro dos limites da lei natural, que o obriga a não causar dano a outrem. Esse princípio é a base do liberalismo político, pois coloca a liberdade como direito original e inalienável, anterior ao Estado.

A igualdade é o outro pilar do estado de natureza lockeano. Todos os homens nascem iguais em dignidade e direitos, sem que ninguém possua poder legítimo sobre os demais. A subordinação, portanto, só é justa quando resulta de acordo livre — e não de imposição.

Essa ideia destrói o fundamento teológico do direito divino dos reis, segundo o qual o poder seria dado diretamente por Deus ao monarca. Locke afirma que não existe autoridade natural, apenas autoridade consentida. A igualdade, assim, é o ponto de partida da soberania popular: se todos nascem livres e iguais, o poder legítimo deve surgir do consentimento mútuo entre governantes e governados.

Embora o estado de natureza seja, em princípio, um estado de liberdade e igualdade, Locke reconhece que nele há inconvenientes e riscos. Como cada indivíduo é juiz de sua própria causa, surgem conflitos de interesse e dificuldades na aplicação da justiça. A ausência de uma autoridade comum pode levar à violação de direitos e à vingança pessoal.

Por isso, o estado de natureza é inseguro: os direitos existem, mas não estão garantidos de forma estável. Essa fragilidade leva os homens, pela razão, a instituir o governo civil, por meio de um contrato social, cujo objetivo é preservar e assegurar os direitos naturais.

A passagem do estado de natureza ao estado civil não é, em Locke, uma ruptura completa, mas uma continuidade racional. Os homens criam o governo não para abdicar de sua liberdade, mas para protegê-la de maneira mais eficaz.

Assim, o contrato social lockeano tem caráter instrumental:

- O Estado nasce para servir à sociedade, não para dominá-la;
- O poder político existe por delegação do povo, e pode ser revogado se violar os direitos naturais;
- A autoridade legítima é limitada e condicional.

Portanto, o estado de natureza não é apenas um cenário hipotético, mas o fundamento moral e racional do direito político: ele demonstra que a liberdade e a igualdade precedem o Estado, e que nenhum poder é legítimo se não respeitar essas condições originárias.

Em Locke, o trabalho é a expressão da liberdade individual e o fundamento moral da propriedade. Ao transformar a natureza, o homem manifesta sua racionalidade e assegura sua sobrevivência. A propriedade, por sua vez, é o vínculo entre o indivíduo e a sociedade, pois é através dela que o ser humano se insere na vida econômica e política.

Essa concepção fundamenta o liberalismo moderno, ao estabelecer que:

- o trabalho é a origem legítima da riqueza;
- a propriedade é um direito natural e inalienável;
- e o Estado existe para proteger, e não para criar, esse direito.

Locke, então, inaugura uma visão de mundo em que a liberdade, o trabalho e a propriedade privada se tornam valores centrais da ordem política e econômica, influenciando decisivamente o pensamento ocidental — desde o constitucionalismo inglês até a Revolução Americana e o capitalismo moderno.

Parte do princípio de que Deus deu a Terra em comum a todos os homens, para que dela retirassem o necessário à sua sobrevivência. Entretanto, embora a Terra pertença a todos, cada indivíduo é dono de si mesmo — de seu corpo, de suas forças e, sobretudo, de seu trabalho.

É essa autopropriedade que fundamenta a passagem do comum ao particular:

“Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A ninguém mais pertence senão a ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, podemos dizer, são propriamente dele.” (LOCKE, 1994, p. 46).

Assim, quando um indivíduo mistura o seu trabalho com algo da natureza — por exemplo, ao cultivar um campo, colher frutos ou construir uma casa —, ele transforma aquilo que era comum em algo particular. O trabalho, portanto, cria propriedade, porque une ao objeto da natureza algo que pertence exclusivamente à pessoa: sua energia, seu esforço, sua iniciativa.

Desse modo, o trabalho é o fundamento moral e jurídico da propriedade. O direito à propriedade nasce antes do Estado, como consequência direta da liberdade e da racionalidade humanas. O Estado, portanto, não cria a propriedade, mas deve protegê-la, pois ela deriva da própria lei natural.

Para Locke, o trabalho não apenas origina a propriedade, mas também confere valor às coisas. Ele observa que, sem o trabalho humano, a terra permaneceria estéril e improdutivo. É o esforço humano que transforma o mundo natural em um espaço de utilidade e riqueza.

Ele chega a afirmar que, em um campo cultivado, noventa por cento do valor das coisas provêm do trabalho, e apenas uma pequena parte da matéria-prima da natureza. Essa ideia antecipa concepções econômicas posteriores — especialmente as teorias do valor-trabalho que influenciaram tanto o pensamento liberal clássico quanto o socialista.

O trabalho passa a ser o critério de legitimidade da apropriação: o que torna justo que alguém possua algo é o fato de ter empregado seu esforço para transformá-lo. A ociosidade, ao contrário, não gera direito algum. Essa concepção confere ao trabalho um valor ético e civilizatório, sendo o meio pelo qual o homem exerce sua liberdade e contribui para o bem comum.

Apesar de defender a legitimidade da apropriação individual, Locke estabelece limites morais à propriedade natural. Segundo ele, o direito à propriedade está condicionado a duas regras fundamentais da lei natural:

1. Regra do “suficiente e do igual”: o indivíduo só pode apropriar-se de algo desde que reste o bastante e de igual qualidade para os outros.
2. Regra da não deterioração: ninguém pode acumular mais do que é capaz de usar antes que as coisas se estraguem ou pereçam.

Esses limites refletem uma concepção moral e igualitária da natureza: o direito à propriedade não pode violar o direito dos outros à sobrevivência. No entanto, Locke reconhece que, com o avanço das trocas e da moeda, esses limites se flexibilizam.

Ele explica que a invenção da moeda altera profundamente a economia moral do estado de natureza. Ao consentirem em usar metais preciosos como meio de troca — ouro, prata, cobre —, os homens passam a poder acumular riqueza sem infringir a lei natural, pois o dinheiro não se deteriora. Esse consentimento tácito ao uso da moeda cria a possibilidade de acumulação ilimitada, permitindo que alguns enriqueçam mais do que outros. Locke reconhece que isso gera desigualdade, mas entende-a como resultado legítimo do trabalho e do consentimento humano, e não como uma violação do direito natural.

Dentro desta lógica, o trabalho continua sendo o fundamento da propriedade, mas a economia monetária transforma a sociedade natural em uma sociedade civil desigual, porém ordenada pela razão e pelo contrato.

A passagem do estado de natureza ao Estado civil ocorre quando os homens percebem que, embora a propriedade seja natural, falta uma autoridade imparcial para garanti-la. No estado natural, cada indivíduo é juiz em causa própria, o que gera conflitos. Assim, os homens estabelecem um contrato social para criar um governo comum, cuja principal finalidade é a preservação da propriedade — entendida em sentido amplo, como vida, liberdade e bens materiais.

“O grande e principal fim de os homens se unirem em comunidades e se submeterem a um governo é a preservação de suas propriedades.” (LOCKE, 1994, p. 109).

Portanto, o Estado não é o criador, mas o guardião da propriedade privada. Seu poder deve ser limitado pela lei e fundado no consentimento dos governados. Quando o governo viola o direito natural à propriedade — confiscando bens ou ameaçando a liberdade —, ele perde sua legitimidade e pode ser resistido ou substituído.

O contrato social em Locke representa uma das mais importantes formulações da teoria política moderna. Ao contrário de Hobbes, que justifica o poder absoluto do soberano como forma de evitar o caos, Locke vê o Estado como uma construção

racional dos indivíduos livres, destinada a proteger direitos que existem antes e independentemente do governo. Ele é um pacto de confiança, e não de submissão. Ele funda um governo constitucional, limitado e representativo, no qual o poder emana do povo e deve servir ao bem comum.

Essa concepção influenciou profundamente a tradição liberal-democrática ocidental, inspirando a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) — que repete a fórmula lockeana dos “direitos à vida, à liberdade e à busca da felicidade” — e a ideia moderna de direitos humanos universais.

Para compreender o contrato social em Locke, é necessário partir de sua concepção de estado de natureza. Diferentemente de Hobbes, Locke descreve esse estado como uma condição de liberdade e igualdade, onde os homens vivem sob a lei natural, guiados pela razão e pelo respeito mútuo. Neste estado, cada indivíduo é livre para governar sua própria vida e igual a todos os outros, sem subordinação natural. A lei natural, que é a expressão da razão divina, ensina que nenhum homem deve prejudicar outro em sua vida, saúde, liberdade ou bens.

Contudo, o estado natural, embora pacífico e racional, possui inconveniências práticas: não há uma autoridade comum para aplicar a lei natural de maneira imparcial. Cada pessoa é juíza de sua própria causa, o que pode gerar conflitos, vinganças e insegurança. Por isso, os indivíduos decidem sair do estado de natureza e formar uma sociedade política, mediante um contrato social.

O contrato social lockeano é um ato de consentimento racional. Os indivíduos, percebendo as limitações do estado de natureza, consentem livremente em unir-se em sociedade e criar um governo comum. Esse ato envolve duas etapas fundamentais:

1. Pacto de sociedade (*pactum unionis*): os homens se unem entre si, formando uma comunidade política.
2. Pacto de governo (*pactum subjectionis*): essa comunidade delega poderes a um governo, que deve agir em nome e no interesse do povo.

O objetivo do contrato não é a obediência cega a um soberano, mas a preservação dos direitos naturais. Assim, a autoridade política nasce do consentimento dos governados e deve sempre estar subordinada à lei natural.

Como Locke afirma:

“O grande e principal fim de os homens se unirem em comunidades e se submeterem a um governo é a preservação de suas propriedades.” (LOCKE, 1994, p. 109).

Essa “propriedade” é entendida em sentido amplo: abrange a vida, a liberdade e os bens materiais. O contrato, portanto, tem como finalidade principal proteger aquilo que é mais valioso para o ser humano.

O poder político instituído pelo contrato é legítimo apenas enquanto cumpre sua função de garantir os direitos naturais. Locke concebe o poder político como delegado, condicional e limitado. O governo não possui autoridade absoluta, pois o poder soberano permanece no povo, que o concede temporariamente. O Estado é, portanto, instrumento da vontade popular, e não seu senhor.

Locke defende a divisão de poderes como forma de evitar abusos:

- o poder legislativo elabora as leis, expressando a vontade comum;
- o poder executivo aplica as leis;
- e o poder federativo lida com as relações externas e a defesa.

Essa estrutura antecipa a teoria da separação de poderes que seria desenvolvida mais tarde por Montesquieu.

O governo é legítimo enquanto age dentro dos limites do contrato. Se ultrapassar esses limites — violando a liberdade, confiscando propriedades ou governando de modo tirânico —, o governo se transforma em um usurpador.

Uma das consequências mais importantes do contrato social lockeano é o direito de resistência. Como o poder político deriva do consentimento dos indivíduos, ele é revogável.

Quando um governante age contra o interesse do povo, rompe o contrato, e os cidadãos têm o direito e o dever de resistir, substituindo-o por outro que restaure a justiça.

“Sempre que o legislativo tenta destruir, ou reduzir à escravidão, ou colocar arbitrariamente a vida, a liberdade ou os bens do povo sob seu domínio, entra em estado de guerra com ele.” (LOCKE, 1994, p. 173).

Esse princípio confere ao povo a soberania última. O contrato não é um pacto de submissão irrevogável, mas uma aliança moral e racional que depende da preservação da liberdade. Essa ideia foi decisiva para inspirar as revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII, como a Revolução Gloriosa (1688) na Inglaterra, a Revolução Americana (1776) e, em parte, a Revolução Francesa (1789).

Para Locke, o governo legítimo é aquele que respeita a lei natural e o consentimento popular. A autoridade política deve sempre agir em nome dos cidadãos, e não contra eles.

A legitimidade, portanto, não vem de Deus (como afirmava o absolutismo), mas do pacto racional entre os homens. O Estado existe para proteger os direitos naturais; quando se torna opressor, perde o direito de governar.

Esse princípio transforma radicalmente a filosofia política moderna: substitui o direito divino dos reis pelo direito natural dos indivíduos, e a obediência passiva pela responsabilidade cidadã.

O contrato social lockeano inaugura, assim, o modelo de Estado liberal, no qual a autoridade política é limitada pela lei e pela razão, o poder se fundamenta no consentimento dos governados e o objetivo supremo do governo é garantir a liberdade e a propriedade.

Isto marca o nascimento de uma nova ordem política: uma ordem fundada não na força, nem na autoridade divina, mas na razão, na liberdade e no consentimento dos cidadãos.

O pensamento político de Locke representa uma revolução no conceito de soberania. Diferente de Hobbes, que legitimava o poder absoluto do soberano para garantir a ordem, Locke subordina o Estado à lei natural e ao consentimento popular. O governo civil não é um fim em si mesmo, mas um meio para preservar os direitos individuais. A separação de poderes e o direito de resistência tornam-se, assim, instrumentos essenciais da liberdade e da limitação do poder.

A sociedade política surge a partir do contrato social, que põe fim ao estado de natureza — uma condição de liberdade e igualdade, mas também de insegurança quanto à proteção da propriedade. Os indivíduos, ao criarem um governo civil, transferem ao Estado apenas parte de seu poder natural, com o objetivo de assegurar a justiça e a proteção dos direitos. Assim, o governo não é absoluto, mas instrumental e subordinado à vontade dos governados.

Locke afirma que o poder político legítimo deriva do consentimento dos cidadãos, e sua finalidade é preservar a propriedade — entendida de forma ampla, incluindo vida, liberdade e bens materiais. Quando o governo viola esses direitos, ele perde sua legitimidade, e o povo tem o direito de resistência ou revolução.

Locke não formula a separação de poderes com a precisão moderna de Montesquieu, mas já delineia sua estrutura essencial. Ele distingue três tipos de poder político:

- **Poder Legislativo:** é o poder supremo do Estado, responsável por fazer as leis que expressam o consentimento da comunidade. No entanto, esse poder não é arbitrário: deve obedecer à lei natural, ser exercido de forma igual e imparcial, e respeitar os direitos individuais. O legislativo representa, portanto, a vontade racional e coletiva da sociedade.

- Poder Executivo: é o responsável por executar as leis e garantir sua aplicação. Age sob a autoridade do legislativo, mas com autonomia operacional para lidar com as circunstâncias concretas da administração pública.
- Poder Federativo: conceito peculiar em Locke, que corresponde às relações externas do Estado — ou seja, ao poder de declarar guerra, firmar tratados e manter relações com outras nações. Esse poder, embora distinto, geralmente é exercido pela mesma autoridade que detém o executivo, dada sua natureza prática e imediata.

Portanto, propõe uma divisão funcional do poder para evitar abusos e concentrar a autoridade nas mãos de um único governante. A separação entre legislativo e executivo é essencial para garantir a liberdade civil e política.

Sustenta, desta forma, que o governo civil é uma instituição fiduciária — ou seja, uma autoridade confiada pelos cidadãos sob certas condições. O poder do governante não é natural nem divino, mas delegado, devendo sempre servir ao bem comum.

O legislativo, mesmo sendo o poder supremo, não pode:

- Governar sem leis gerais e conhecidas;
- Aplicar leis retroativas;
- Atingir a vida, liberdade ou propriedade dos cidadãos sem justa causa;
- Transferir seu poder a outros órgãos sem o consentimento do povo.

O poder político, portanto, não é absoluto nem ilimitado. Caso o governo atue contra o contrato social — tornando-se tirânico —, o povo tem o direito de depor o governante e instituir uma nova forma de governo que respeite os fins originais do pacto.

Locke defende um modelo de governo representativo, baseado no consentimento e na participação dos cidadãos por meio de seus representantes no legislativo. A liberdade política, para ele, não significa ausência de leis, mas viver sob leis que foram consentidas e que garantem a proteção dos direitos naturais.

A teoria lockeana estabelece os fundamentos da democracia liberal moderna: o contrato social como origem legítima do poder, a divisão de funções do Estado como garantia de liberdade e o direito de resistência como mecanismo de defesa contra o despotismo.

Em suma, o legado político de John Locke foi decisivo para a consolidação do liberalismo moderno. Sua defesa da liberdade individual, da propriedade privada e do governo limitado influenciou profundamente as revoluções liberais, como a inglesa, a americana e a francesa, além de fundamentar as bases do constitucionalismo e da democracia representativa. Seu pensamento marcou a transição para uma visão política centrada nos direitos naturais e na soberania popular.



O CONSERVADORISMO DE EDMUND BURKE

Burke é considerado o pai do pensamento político conservador por ter formulado os princípios fundamentais que orientam essa corrente até hoje. Seu pensamento parte da convicção de que a sociedade é um organismo vivo, fruto da experiência e da sabedoria acumuladas ao longo das gerações, e não uma construção racional que possa ser redesenhada a partir de ideias abstratas. Para Burke, a fé, a religião e a moral cristã constituem os alicerces da ordem social, pois fornecem o sentido ético e espiritual que sustenta a convivência humana. Ele via na tradição um elo vital entre o passado, o presente e o futuro — um legado moral e institucional que deve ser preservado e transmitido, e não rompido em nome de revoluções ou utopias igualitárias. Burke acreditava que a verdadeira liberdade só é possível dentro dos limites da ordem moral e do respeito às instituições legítimas, defendendo a prudência e a moderação como virtudes políticas essenciais.

Vida, Obra e Contexto

Edmund Burke nasceu em 12 de janeiro de 1729, em Dublin, na Irlanda, em um período de profundas transformações políticas, econômicas e intelectuais. A Europa vivia os ecos do Iluminismo, com suas promessas de razão, progresso e liberdade, enquanto a estrutura tradicional de reinos, igrejas e hierarquias sociais começava a ser questionada.

Ao mesmo tempo, o império britânico expandia seu domínio colonial, e o contraste entre o ideal de liberdade e as práticas de dominação gerava intensos debates morais e políticos. A Irlanda do século XVIII era dominada pela elite anglicana inglesa, enquanto a maioria da população — incluindo muitos católicos e presbiterianos — era marginalizada política e economicamente. Esse ambiente de conflito entre tradição e exclusão, fé e racionalidade, autoridade e liberdade influenciou de forma decisiva o pensamento do jovem Burke. Foi nesse contexto de contradições e mudanças que Burke formou seu olhar sobre o mundo: um olhar atento à complexidade da natureza humana, às lições da história e aos perigos das rupturas abruptas.

Seu pai, Richard Burke, advogado anglicano, o que lhe permitiu ocupar uma posição de certo prestígio, enquanto sua mãe, Mary Nagle, era católica, pertencente a uma família tradicional irlandesa. Burke cresceu em um lar marcado pela diversidade religiosa. A Irlanda, então, vivia sob severas restrições impostas aos católicos, o que certamente influenciou o jovem Edmund a desenvolver uma postura tolerante, conciliadora e avessa a fanatismos. Essa experiência precoce de conviver com diferenças sem rompimento foi um dos fundamentos de sua visão política, na qual a prudência, o respeito à tradição e a convivência pacífica são valores centrais.

Burke iniciou sua educação em Ballitore, uma pequena vila irlandesa, em uma escola quaker dirigida por Abraham Shackleton. Esse período foi decisivo em sua formação moral e intelectual. A comunidade quaker, conhecida pela simplicidade, honestidade e pacifismo, transmitiu-lhe princípios de humanidade e respeito pela verdade que Burke manteve por toda a vida. Ele mesmo afirmaria mais tarde que ali aprendera “a verdadeira humanidade e o amor pela verdade”.

Aos quinze anos, ingressou no Trinity College de Dublin, uma das mais prestigiadas universidades da Irlanda. Estudou artes, filosofia, retórica, história e literatura clássica, graduando-se em 1748. O ambiente intelectual do Trinity era vibrante, marcado pela influência do Iluminismo, pela redescoberta do pensamento político moderno e pelas discussões sobre moral e sociedade. Burke se destacou por seu talento oratório e curiosidade intelectual, sendo atraído tanto pelas ideias racionalistas dos filósofos modernos quanto pela sabedoria prática dos pensadores antigos. Lia com entusiasmo Aristóteles, Cícero, Locke e Montesquieu — autores que moldariam sua visão equilibrada entre razão e experiência.

Após concluir os estudos, Burke mudou-se para Londres, em 1750, onde ingressou no Middle Temple para estudar Direito. No entanto, percebeu logo que a advocacia não o fascinava tanto quanto a reflexão sobre os fundamentos da sociedade e do governo. Preferiu dedicar-se à escrita e ao jornalismo intelectual. Em pouco tempo, conquistou notoriedade como ensaísta e pensador. Seu primeiro livro, *Uma Vindicação da Sociedade Natural* (1756), foi publicado anonimamente. Embora o texto imitasse o estilo de um conhecido defensor do ceticismo, o objetivo de Burke era satirizar o racionalismo extremo do Iluminismo, mostrando os perigos de uma sociedade fundada apenas na razão individual, sem o apoio da moral e da tradição.

No ano seguinte, em 1757, publicou *Uma Investigação Filosófica sobre a Origem das Nossas Ideias do Sublime e do Belo*, obra que o consagrou como um dos primeiros teóricos da estética moderna. Nela, Burke explora a relação entre emoção, sensibilidade e experiência estética, defendendo que o “sublime” está ligado à grandeza e ao temor, enquanto o “belo” remete à harmonia e à delicadeza. Essa reflexão, de forte influência empirista e sensorial, influenciaria profundamente o romantismo inglês e pensadores como Kant e Schiller.

Sua carreira política começou em 1765, quando foi nomeado secretário particular do Marquês de Rockingham, líder do Partido Whig, e, no mesmo ano, foi eleito para o Parlamento britânico. Durante quase três décadas, Burke tornou-se uma das vozes mais influentes da política inglesa. Destacou-se como defensor da conciliação com as colônias americanas — em oposição à política de repressão do rei Jorge III — e como crítico dos abusos da Companhia das Índias Orientais na Índia. Sua atuação no julgamento de Warren Hastings, governador-geral da Índia, marcou um momento de coragem moral e compromisso ético, ao denunciar publicamente a corrupção e os crimes cometidos no império britânico.

A obra mais célebre de Burke, *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790), surgiu em meio à efervescência revolucionária europeia. A Revolução Francesa, que prometia igualdade e liberdade, despertou entusiasmo em muitos intelectuais da época. Burke, contudo, viu nela um perigoso rompimento com a história e com os fundamentos morais da civilização. Argumentava que a razão humana, por si só, não é suficiente para construir uma ordem justa — ela precisa ser guiada pela experiência, pela prudência e pelas instituições herdadas das gerações anteriores. A destruição das tradições, segundo ele, abriria espaço não para a liberdade, mas para o despotismo e o caos. A obra foi amplamente criticada por liberais e revolucionários, mas acabou por consolidar Burke como o pai do pensamento político conservador moderno.

Outras obras relevantes incluem *Apelo dos Novos aos Antigos Whigs* (1791), em que defende a coerência de sua posição política frente às transformações radicais da época, e os *Discursos sobre a Revolução Americana*, nos quais reafirma a importância da moderação, da autonomia e do respeito à lei.

As principais influências intelectuais de Burke foram múltiplas. De Aristóteles e Cícero herdou a noção de virtude cívica e prudência política; de Locke e Montesquieu, a defesa do equilíbrio entre liberdade e autoridade; e da tradição cristã, a crença na moralidade como base da vida pública. Ao mesmo tempo, reagia contra o racionalismo abstrato dos enciclopedistas franceses, como Rousseau e Voltaire, que via como perigosamente utópico. Seu pensamento formou-se, portanto, no entrelaçamento entre o empirismo britânico, o humanismo clássico e a herança moral do cristianismo.

No plano pessoal, Burke era um homem de grande sensibilidade, intensidade emocional e generosidade. Amava a natureza, a literatura e a vida familiar. Casou-se com Jane Nugent, com quem teve um filho, Richard Burke Jr., cuja morte precoce em 1794 foi um golpe devastador. Segundo relatos de amigos e contemporâneos, Burke podia alternar momentos de profunda emoção e melancolia com uma lucidez impressionante em seus discursos. Chorava ao falar de injustiças e comovia o Parlamento com sua eloquência apaixonada. Era, acima de tudo, um homem movido pela compaixão e pela convicção moral.

O contexto histórico em que viveu foi determinante para o desenvolvimento de seu pensamento. O século XVIII foi o auge do Iluminismo europeu, do crescimento do império britânico e das transformações econômicas e sociais trazidas pela Revolução Industrial nascente. Era também um tempo de crises: as guerras coloniais, as revoltas populares e as mudanças nas estruturas políticas desafiaram as concepções tradicionais de autoridade. Burke viveu essa transição com um olhar crítico e prudente — admirava os avanços da razão e da liberdade, mas temia o radicalismo e a destruição da ordem moral que sustentava a sociedade.

Nos últimos anos de vida, após a perda do filho, Burke retirou-se para sua propriedade em Beaconsfield, dedicando-se à escrita e à reflexão. Morreu em 9 de julho de 1797, aos 68 anos, deixando um legado duradouro. Seu pensamento continua a inspirar conservadores, liberais e reformistas moderados, pela defesa da prudência política, da continuidade histórica e da dignidade humana.

Pensamento político

O pensamento político de Edmund Burke é amplamente reconhecido como o ponto de origem do conservadorismo moderno. Ele acreditava que a sociedade não era uma construção artificial criada por contrato, mas um organismo vivo, fruto da experiência acumulada de gerações. Para ele, a civilização é um patrimônio comum, tecido lentamente pelo tempo, pelas tradições, pela religião e pelos costumes. Assim, toda mudança deveria ser gradual, prudente e guiada pela experiência, nunca fruto de teorias abstratas ou de paixões revolucionárias.

O Estado, segundo Burke, deve preservar essa herança moral e institucional, agindo como guardião da estabilidade e da coesão social. A liberdade, portanto, só é legítima quando enraizada na ordem e no dever.

Para Burke, o racionalismo político dos iluministas, que pretendia reconstruir a sociedade a partir da razão pura, ignorava a complexidade das instituições humanas e o papel essencial da tradição. Ele via na Revolução Francesa um exemplo trágico dessa arrogância intelectual: ao destruir as antigas instituições e romper com os costumes, os revolucionários, em nome da liberdade, acabaram abrindo caminho para a violência, o caos e a tirania.

Burke escreveu diversas obras, mas uma se tornou fundamental para compreender seu pensamento político. *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790) é o texto fundador do conservadorismo político. Escrito em forma de carta a um jovem francês, o livro é uma profunda crítica à Revolução Francesa e à tentativa de reconstruir a sociedade com base em ideias abstratas. Burke argumenta que a razão humana, isolada da tradição e da moral, é incapaz de sustentar a vida política. Defende que as instituições são frutos de um longo processo histórico e que devem ser reformadas com prudência, e não destruídas em nome de utopias.

Esse livro é mais do que uma crítica a um episódio histórico: é uma meditação sobre a natureza da política, da liberdade e da ordem. Burke compreendeu, antes de seu tempo, que a razão humana é limitada e que a estabilidade social depende de uma sabedoria acumulada, transmitida por meio das tradições, da moral e das instituições.

Este autor apresenta conceitos que se tornaram centrais no conservadorismo:

- a prudência como virtude política fundamental;
- o respeito pela autoridade legítima e pela experiência histórica;
- a valorização da religião e da moral cristã como pilares da sociedade;
- a crítica ao igualitarismo radical e à ideia de que a sociedade pode ser reconstruída do zero.

Ele herda da tradição aristotélica o sentido clássico de prudência — isto é, a sabedoria prática que orienta as decisões humanas diante da complexidade da vida real. Em *Reflexões sobre a Revolução na França*, ele argumenta que, no campo da política, não basta ter princípios abstratos ou intenções nobres; é preciso saber aplicá-los de forma sensata e proporcional às condições concretas de uma sociedade.

A prudência, portanto, é a virtude que equilibra a teoria e a prática, reconhecendo os limites da razão humana e da capacidade de previsão dos homens. Enquanto os revolucionários franceses acreditavam que podiam reconstruir a sociedade a partir de princípios racionais universais — como liberdade, igualdade e fraternidade —, Burke alertava que a política exige atenção à realidade histórica e moral das instituições. O homem prudente age considerando o que já foi testado pela experiência e evita soluções drásticas baseadas apenas em ideias abstratas.

Na concepção burkeana, a ausência de prudência é a raiz de todas as catástrofes políticas. Os revolucionários, movidos pela paixão e pela confiança cega na razão, cometeram o erro de acreditar que poderiam “refazer” a sociedade do zero. Para Burke, esse tipo de radicalismo é perigoso porque ignora a complexidade da natureza humana e destrói as fundações invisíveis que sustentam a ordem social — os costumes, a moral, a religião, as tradições e as instituições.

A prudência, ao contrário, é a consciência dos limites. Ela ensina que a sociedade não pode ser transformada de forma abrupta sem gerar desordem. Reformar, sim — mas com cuidado, de modo gradual, respeitando o que foi construído pelas gerações anteriores.

Burke compreendia a política não apenas como técnica de poder, mas como um campo de responsabilidade moral. A prudência é, portanto, uma virtude ética: implica humildade diante da complexidade do mundo e respeito pela sabedoria

coletiva que se expressa nas tradições e instituições. O homem prudente reconhece que o conhecimento humano é limitado, que os efeitos das ações políticas são imprevisíveis e que a arrogância racionalista é fonte de destruição.

Por isso, rejeitava tanto o conservadorismo cego — aquele que resiste a toda mudança — quanto o reformismo radical. O verdadeiro político, dizia ele, é aquele que reforma para conservar: que sabe alterar o que é necessário sem comprometer o que é essencial.

Burke via a autoridade legítima não como um poder imposto ou arbitrário, mas como aquela que deriva de um consenso histórico e moral, consolidado pela prática e pela continuidade. A monarquia constitucional britânica, por exemplo, era para ele um modelo de autoridade legítima, pois unia o respeito à tradição com a capacidade de adaptação às mudanças. Essa legitimidade, portanto, nasce do reconhecimento coletivo e da confiança que o povo deposita em instituições que se provaram eficazes ao longo do tempo.

Este pensador defendia que a história é um guia moral e político indispensável: o presente deve dialogar com o passado, preservando o que deu certo e corrigindo, com prudência, o que se mostrou inadequado. Para ele, a sociedade é uma parceria entre os vivos, os mortos e os que ainda nascerão — uma continuidade moral que exige respeito pelas conquistas anteriores e responsabilidade diante das futuras gerações.

Assim, o respeito pela autoridade legítima e pela experiência histórica, em Burke, expressa uma profunda fé na ordem, na continuidade e na tradição como condições fundamentais da liberdade e da civilização. Ele acreditava que somente o reconhecimento desse legado comum poderia proteger a sociedade dos excessos da razão utópica e do caos das rupturas revolucionárias.

A religião e a moral cristã ocupam um lugar central na sustentação da ordem social e política. Em seu pensamento, elas não são apenas crenças individuais ou práticas espirituais, mas pilares civilizatórios que garantem a coesão moral, a estabilidade das instituições e o sentido de responsabilidade que une os indivíduos em torno de um bem comum.

Ele acreditava que a religião, especialmente o cristianismo, fornecia os fundamentos éticos que orientavam as ações humanas e limitavam os impulsos destrutivos do egoísmo, da paixão e da ambição. Sem a presença de princípios morais enraizados na fé e na tradição, a liberdade se degeneraria em licenciosidade. A religião, portanto, não apenas educa o indivíduo no dever e na moderação, mas também sustenta a legitimidade das instituições políticas, ao recordar que o poder humano deve se submeter a uma ordem moral superior. Preservar a fé é preservar o próprio tecido moral que torna possível a convivência civilizada e a continuidade da civilização.

Burke reconhecia que a desigualdade é uma característica inevitável da vida social, resultado das diferenças naturais entre os seres humanos — de talento, virtude, esforço e posição. No entanto, ele não defendia uma desigualdade injusta ou arbitrária, mas uma ordem social hierárquica e funcional, em que cada grupo cumpre um papel necessário ao bem comum. Para ele, a estabilidade política dependia desse equilíbrio entre classes e instituições, construído ao longo do tempo e legitimado pela tradição.

O igualitarismo radical, ao pretender eliminar todas as diferenças e nivelar as condições humanas, destruía, em sua visão, o que havia de mais essencial: o reconhecimento de que a sociedade é um organismo vivo, cujas partes estão interligadas e cuja harmonia depende da prudência, do respeito mútuo e da continuidade histórica. Argumentava que, ao tentar impor uma igualdade absoluta, os revolucionários franceses não libertariam o povo, mas abririam caminho para a tirania da massa e o despotismo daqueles que controlassem o novo poder em nome do “povo soberano”. Isto poderia ser aplicado também nas revoluções socialistas do século XX.

Ele advertia ainda que nenhuma sociedade pode ser recriada a partir do nada, pois os costumes, as leis e as instituições não são produtos de um instante, mas o resultado da experiência moral e política acumulada por gerações. Assim, a verdadeira reforma — que ele não rejeitava — deve ser feita com prudência, respeitando o passado e ajustando o presente sem romper com as bases que sustentam a civilização.

O pensamento deste autor exerceu uma influência duradoura e decisiva na formação do conservadorismo moderno. Sua defesa da prudência, da tradição e da continuidade histórica moldou as bases teóricas de uma corrente política que buscou se contrapor ao radicalismo revolucionário e às utopias racionalistas dos séculos seguintes.

No século XIX, pensadores como Alexis de Tocqueville, Benjamin Disraeli e o próprio liberalismo moderado britânico retomaram as ideias burkeanas para fundamentar a importância da tradição, da responsabilidade política e do equilíbrio entre liberdade e ordem. Já no século XX, o pensamento de Burke foi redescoberto por diversos intelectuais que o reconheceram como o “pai do conservadorismo” por ter articulado uma filosofia moral e política que valoriza a continuidade cultural, o ceticismo diante de projetos revolucionários e o apeço pelas instituições herdadas.

A influência de seu pensamento também se estende ao campo das democracias contemporâneas. Sua crítica à política movida por paixões momentâneas e à manipulação das massas antecipa preocupações atuais com o populismo e o extremismo ideológico. Burke acreditava que o verdadeiro estadista deveria agir com prudência e responsabilidade, orientado não apenas pelas demandas do presente, mas também pelo dever para com as gerações passadas e futuras — um princípio

que ecoa fortemente nos debates atuais sobre ética pública, sustentabilidade e estabilidade institucional.

Assim, o seu legado vai além de um posicionamento político: trata-se de um pensamento de moderação, respeito e continuidade, que recorda à humanidade que a civilização não se constrói pela destruição do antigo, mas pela reforma cuidadosa do que já existe. Sua mensagem continua presente em tempos de polarização e incerteza, oferecendo uma bússola moral e intelectual para compreender o papel da política como guardião do tecido social e da prudência como virtude essencial do governante.

Os conservadores atuais — especialmente os que se identificam com uma direita tradicionalista — retomam esse princípio ao criticar o que percebem como transformações aceleradas nos costumes, na moral e nas estruturas familiares. A ideia burkeana de que a sociedade é um organismo vivo e não uma máquina a ser remontada ecoa, por exemplo, nas críticas atuais à cultura do individualismo extremo, à erosão da autoridade familiar e ao relativismo moral.

Contudo, enquanto Burke valorizava a prudência e o equilíbrio, parte dos nacionalistas e populistas contemporâneos emprega uma retórica de ruptura — uma atitude que, paradoxalmente, contrasta com o espírito burkeano. Muitos desses movimentos, embora se autodenominem “conservadores”, agem mais movidos pela reação emocional e pela polarização política do que pela prudência e pelo gradualismo que ele defendia.

Para Burke, a religião — particularmente o cristianismo — era um pilar indispensável da vida moral e política. Essa visão tem ressonância direta com o discurso conservador contemporâneo, sobretudo entre grupos que defendem a inserção de valores religiosos no debate público. Nos Estados Unidos, no Brasil e em diversos países europeus, há uma insistência em afirmar que as políticas públicas devem respeitar — e até refletir — princípios morais derivados do cristianismo, como a defesa da vida, da família e da liberdade religiosa.

No entanto, há uma diferença importante: Burke via a religião como um elemento moral e civilizatório que unia a sociedade, não como uma arma ideológica ou instrumento de poder político. Sua religiosidade era profundamente ética e voltada à moderação, enquanto parte dos conservadores contemporâneos adota uma postura de militância religiosa, transformando a fé em um marcador identitário e político.

Burke não era nacionalista no sentido moderno. Ele acreditava no patriotismo moderado, no amor à pátria enraizado na tradição e na continuidade histórica, mas rejeitava o chauvinismo ou a xenofobia. Para ele, a verdadeira lealdade a um país estava em preservar suas instituições e seus valores morais, não em exaltar identidades excludentes.

Os nacionalistas contemporâneos, entretanto, muitas vezes reinterpretem o conservadorismo em termos de soberania absoluta, identidade cultural rígida e oposição a influências externas — posições que tendem a romper o equilíbrio que Burke valorizava. Eu conservadorismo era essencialmente humanista e civilizatório, não tribal nem ressentido.

Burke via o Estado como uma instituição moral, cuja função era preservar a ordem e proteger as liberdades herdadas. Ele não acreditava em um Estado controlador, mas tampouco aceitava a ideia de um governo indiferente à moral pública.

Hoje, muitos conservadores retomam esse argumento ao defender que as políticas públicas devem promover a virtude e a coesão social, e não apenas garantir direitos individuais. Daí surgem debates sobre o ensino religioso, políticas familiares, bioética e liberdade de expressão — todos permeados pela noção de que a política deve proteger um “ethos” moral.

Contudo, há divergências profundas: enquanto Burke defendia a mediação institucional e o diálogo entre tradição e modernidade, setores conservadores atuais frequentemente assumem posições antissistêmicas, desconfiando das próprias instituições democráticas — uma atitude que o pensador irlandês veria com grande preocupação.

Em síntese, Burke permanece como uma referência fundamental para o conservadorismo, sobretudo por seu realismo político, sua defesa da prudência, da moral e da religião como guias da vida pública, e sua crença na continuidade histórica como fonte de sabedoria.

A aplicação de suas ideias no presente varia: enquanto os conservadores clássicos ainda buscam inspiração em seu equilíbrio e respeito pelas instituições, muitos nacionalistas e populistas contemporâneos se afastam de sua moderação, adotando uma política mais reativa, emocional e identitária.

Enquanto Burke valoriza a continuidade, a tradição e a ordem como bases da vida política, Marx parte da crítica dessas estruturas e das desigualdades geradas pelo capitalismo. Sai-se do olhar conservador que busca preservar o existente e chega-se a uma visão revolucionária que propõe transformá-lo desde suas raízes.



KARL MARX E A POLÍTICA COMO EXPRESSÃO DA LUTA DE CLASSE

Marx entende a política como resultado das contradições entre os interesses das classes sociais em uma sociedade marcada pela desigualdade econômica. O Estado não é uma instituição neutra, mas um instrumento de dominação da classe dominante (burguesia) que o utiliza para manter e reproduzir as relações de produção capitalistas. A política, portanto, é a expressão da luta de classes e serve aos interesses econômicos, sendo parte da superestrutura que sustenta o modo de produção vigente. A emancipação humana só seria possível com a superação do capitalismo e a instauração de uma sociedade sem classes, onde o poder político — entendido como dominação de uma classe sobre outra — deixaria de existir. Marx transforma a política em um campo de conflito histórico, cuja finalidade última é a libertação do homem das formas de exploração e alienação.

Vida e Obra

Karl Heinrich Marx nasceu em 5 de maio de 1818, na cidade de Trier, na região da Renânia, então pertencente ao Reino da Prússia (atual Alemanha). Sua trajetória de vida é inseparável da formação intelectual, da intensa militância política e da profunda dedicação à análise crítica da sociedade capitalista. Marx foi filósofo, economista, historiador, sociólogo, jornalista e revolucionário — um pensador cuja obra transformou a história do pensamento moderno.

Karl Marx era o terceiro de nove filhos de Heinrich Marx e Henriette Pressburg. Seu pai, Heinrich, era um advogado respeitado, culto e racionalista, fortemente influenciado pelo Iluminismo e pelas ideias liberais. De origem judaica, converteu-se ao luteranismo em 1816, em um contexto em que os judeus eram impedidos de exercer certas profissões e cargos públicos na Prússia. Essa conversão, mais pragmática do que religiosa, permitiu-lhe continuar sua carreira jurídica.

Sua mãe, Henriette, também de origem judaica, era uma mulher de caráter afetuoso e de espírito prático. A família Pressburg, de onde ela provinha, era abastada e ligada à elite comercial holandesa. Embora Marx tenha herdado do pai o gosto pela leitura e pelo debate intelectual, sua relação com a mãe foi marcada por certa

distância emocional, especialmente na juventude, quando ele se envolveu cada vez mais com a vida acadêmica e política.

A infância de Marx foi relativamente confortável, em um lar de classe média culta e liberal. Ele teve uma educação sólida, frequentando boas escolas e recebendo desde cedo estímulos à leitura e à reflexão filosófica.

Em 1835, aos 17 anos, ingressou na Universidade de Bonn para estudar Direito, seguindo o desejo do pai. Contudo, sua vida universitária foi agitada: envolveu-se em círculos literários, participou de debates políticos e chegou a ser preso por breves períodos por indisciplina. Diante disso, seu pai o transferiu, em 1836, para a Universidade de Berlim, um dos principais centros intelectuais da época.

Em Berlim, Marx entrou em contato com a filosofia hegeliana, que marcaria profundamente seu pensamento. Hegel defendia uma visão dialética da realidade — a ideia de que a história e a sociedade se desenvolvem por meio de contradições e superações —, algo que Marx mais tarde reinterpretaria de forma materialista.

Nessa época, ele se aproximou do grupo dos “jovens hegelianos”, formado por intelectuais que usavam a filosofia de Hegel para criticar a religião, o absolutismo e as instituições da monarquia prussiana. Ele iniciou uma carreira como pensador crítico, questionando a alienação religiosa e a opressão política.

Em 1841, Marx obteve o título de doutor em filosofia pela Universidade de Jena, com a tese *Diferença entre a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro*. Sua formação humanista e filosófica sólida o preparou para mergulhar nas grandes questões sociais e econômicas que marcariam sua obra posterior.

Casou-se em 1843 com Jenny von Westphalen, uma mulher de origem nobre e amiga de infância, cuja família pertencia à aristocracia prussiana. O casamento, apesar das diferenças de classe social, foi baseado em profunda admiração, afeto e parceria intelectual. Jenny foi companheira leal e apoiadora incondicional de Marx, revisando seus textos, participando de suas atividades políticas e suportando as inúmeras dificuldades financeiras que a família enfrentou.

O casal teve sete filhos, mas apenas três — Jenny Caroline, Laura e Eleanor — sobreviveram até a vida adulta. As condições de vida da família Marx foram frequentemente precárias, especialmente durante o exílio em Londres. Passaram por períodos de extrema pobreza, doenças e perda de filhos pequenos, o que marcou profundamente Marx.

Apesar dessas dificuldades, o lar dos Marx era também um espaço de intensa vida intelectual e afetiva. Marx era descrito como um pai carinhoso e um companheiro dedicado, embora muitas vezes dominado pelo trabalho e pelas preocupações políticas. Jenny, por sua vez, manteve uma vida de sacrifício e dedicação ao marido, chegando a penhorar objetos pessoais para sustentar a família (NETTO, 2020).

Impedido de seguir carreira acadêmica devido às suas posições críticas contra o governo prussiano, Marx ingressou no jornalismo político. Em 1842, tornou-se redator-chefe da *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), jornal liberal sediado em Colônia. Lá, publicou artigos contundentes contra a censura, o autoritarismo e as injustiças sociais, especialmente a situação dos camponeses e operários.

As críticas ao governo levaram à censura e, em 1843, o jornal foi fechado pelas autoridades. Marx, então, mudou-se para Paris, onde começou a aprofundar suas análises sobre a economia e o materialismo histórico. Foi nesse período que conheceu Friedrich Engels, que se tornaria seu colaborador mais próximo e grande amigo.

Em Paris, Marx envolveu-se diretamente com grupos revolucionários de inspiração socialista. Escreveu, junto com Engels, textos de grande importância teórica, como *A Sagrada Família* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1846), onde consolidou a visão materialista da história: a ideia de que as condições econômicas determinam a estrutura social e política.

Em 1848, publicou, com Engels, o célebre *Manifesto do Partido Comunista*, um marco do pensamento político moderno. O texto proclamava:

“A história de todas as sociedades existentes até hoje é a história da luta de classes.” (MARX; ENGELS, 2010, p. 43).

Com a eclosão das revoluções de 1848 na Europa, Marx participou ativamente dos movimentos revolucionários, defendendo o fim da exploração capitalista e a emancipação do proletariado. No entanto, com o fracasso das revoltas, foi expulso de vários países — França, Bélgica e Alemanha — até se estabelecer definitivamente em Londres, em 1849.

Na capital inglesa, ele viveu o resto de sua vida em condições financeiras muito difíceis, sustentado em parte pela ajuda constante de Engels. Dedicou-se intensamente à pesquisa e à escrita, frequentando diariamente a biblioteca do Museu Britânico, onde estudava economia política e história.

Após o exílio definitivo em Londres, a partir de 1849, Karl Marx viveu o período mais produtivo e, ao mesmo tempo, mais difícil de sua vida. Embora enfrentasse grandes privações materiais, ele manteve um compromisso inabalável com a causa do proletariado e com o avanço do pensamento revolucionário. É nesse contexto que se consolida sua atuação política internacional, particularmente através da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) — também conhecida como Primeira Internacional.

Em meados do século XIX, a Europa passava por profundas transformações sociais e econômicas decorrentes da Revolução Industrial. O crescimento das cidades, a concentração da classe operária e as condições de exploração do trabalho impulsionaram a formação de sindicatos e organizações políticas de caráter socialista.

Em 28 de setembro de 1864, em Londres, representantes de diversos movimentos operários europeus — ingleses, franceses, italianos e alemães — fundaram a Associação Internacional dos Trabalhadores. Marx, reconhecido por sua capacidade teórica e organizativa, foi convidado a participar e acabou se tornando a figura central da Internacional. Redigiu os Estatutos Gerais e do Manifesto Inaugural da organização, documentos que expressavam a ideia de que a emancipação dos trabalhadores deveria ser obra dos próprios trabalhadores. Ele defendia a unidade internacional da classe operária e a necessidade de uma ação política consciente e organizada para transformar as estruturas capitalistas.

A atuação de Marx na AIT foi intensa. Ele utilizou a organização como espaço para difundir suas ideias e consolidar o socialismo científico, em contraste com as correntes consideradas utópicas, como as de Proudhon (mutualismo) e Bakunin (anarquismo).

Entre as principais contribuições de Marx nesse período, destacam-se:

- A defesa da organização política autônoma do proletariado, capaz de disputar o poder de Estado;
- A formulação de estratégias de luta baseadas na análise das condições concretas da economia e da sociedade;
- O combate às concepções idealistas e espontaneístas de revolução, enfatizando a necessidade da consciência de classe.

O embate mais conhecido dentro da Internacional foi com o anarquista Mikhail Bakunin, que defendia a abolição imediata do Estado e da autoridade. Marx, por outro lado, argumentava que o Estado burguês deveria primeiro ser conquistado e transformado pelo proletariado — criando o que ele chamou de “ditadura do proletariado”, uma etapa transitória rumo à sociedade sem classes.

Essas divergências levaram a fortes tensões internas, culminando com a ruptura da Internacional em 1872, durante o congresso de Haia, quando Bakunin e seus seguidores foram expulsos. Pouco depois, a AIT entrou em declínio e foi dissolvida oficialmente em 1876.

Durante os anos da Internacional, Marx acompanhou de perto os principais movimentos operários da Europa. Um dos episódios que mais o impactou foi a Comuna de Paris (1871), a primeira experiência de governo proletário da história moderna.

A Comuna, formada após a derrota da França na guerra contra a Prússia, foi uma tentativa de instaurar um poder popular baseado em conselhos eleitos pelos trabalhadores. Marx viu na Comuna uma confirmação prática de suas ideias sobre a luta de classes e o papel revolucionário do proletariado.

Em seu texto *A Guerra Civil na França* (1871), ele elogiou a Comuna como um exemplo de autogoverno operário e afirmou que a classe trabalhadora não pode simplesmente se apossar da máquina estatal existente — deve destruí-la e substituí-la por uma forma de poder nova, democrática e coletiva.

Durante o período londrino, Marx dedicou-se também à elaboração de sua obra mais importante, *O Capital*, publicada em 1867. Essa obra monumental foi concebida como uma crítica profunda à economia política clássica, desvendando as leis internas do capitalismo. Nela, analisou a lógica do sistema capitalista, a exploração do trabalho e o processo de acumulação de capital. A obra tornou-se o alicerce teórico do marxismo, corrente que influenciou decisivamente o pensamento social, político e econômico do mundo moderno.

Em *O Capital*, Marx apresentou conceitos fundamentais como:

- Mais-valia: o valor excedente produzido pelo trabalhador e apropriado pelo capitalista;
- Alienação: a separação entre o trabalhador e o produto de seu trabalho, o que o desumaniza;
- Acumulação de capital: o mecanismo pelo qual o lucro se transforma em capital reinvestido, perpetuando a exploração;
- Crises cíclicas: resultado inevitável das contradições do sistema capitalista.

Essas ideias não eram apenas teóricas — estavam profundamente ligadas à sua militância. Marx via o estudo da economia como instrumento de libertação política e social da classe trabalhadora.

Nos últimos anos de vida, Marx enfrentou sérios problemas de saúde, agravados pelas condições precárias em que vivia. Após a morte de Jenny, em 1881, e de sua filha Jenny Caroline, em 1883, sua saúde deteriorou-se rapidamente.

Mesmo debilitado, ele continuou escrevendo e orientando o movimento socialista internacional. Seus manuscritos inacabados, como os *Grundrisse* e as notas para os volumes seguintes de *O Capital*, foram posteriormente organizados e publicados por Engels, que se dedicou a preservar e difundir a obra do amigo.

Karl Marx faleceu em 14 de março de 1883, em Londres, aos 64 anos. Seu funeral foi simples, com a presença de poucos amigos, mas seu pensamento continuou a se expandir e a influenciar os rumos da história mundial.

Após sua morte, as ideias marxistas tornaram-se a base teórica para inúmeros partidos socialistas, comunistas e movimentos de trabalhadores em todo o mundo. A partir do final do século XIX, suas teses inspiraram a Segunda Internacional (1889), a Revolução Russa de 1917, e diversos movimentos de libertação nacional e sindical no século XX.

Sua influência ultrapassou o campo político: Marx também transformou a sociologia, a história e a filosofia, introduzindo novas formas de compreender as relações sociais, o poder econômico e a desigualdade.

Contexto

O pensamento de Karl Marx não surgiu isoladamente, mas foi profundamente moldado pelo contexto histórico, político, econômico e intelectual da Europa do século XIX. Esse período foi marcado por intensas transformações — a Revolução Industrial, as mudanças sociais trazidas pelo capitalismo, a ascensão da burguesia, o surgimento do proletariado urbano, e as revoluções políticas que abalaram as antigas estruturas do absolutismo. Todas essas forças atuaram diretamente na formação da visão crítica de Marx sobre a sociedade moderna.

Entre os séculos XVIII e XIX, a Revolução Industrial transformou radicalmente a economia e a organização do trabalho na Europa, especialmente na Inglaterra, país onde Marx viveria parte de sua vida e realizaria suas principais pesquisas.

Com a introdução das máquinas, das fábricas e dos novos meios de transporte, como o trem e o navio a vapor, a produção cresceu enormemente. No entanto, essa modernização veio acompanhada de profundas desigualdades sociais.

Milhares de camponeses foram expulsos do campo e migraram para as cidades, tornando-se operários. Esses trabalhadores viviam em condições precárias, com longas jornadas, baixos salários e ausência de direitos. Ao mesmo tempo, a burguesia industrial acumulava riquezas e poder político.

Essa realidade despertou em Marx uma reflexão fundamental: as transformações econômicas produziam também novas relações de poder e exploração. Ele percebeu que o sistema capitalista baseava-se na apropriação da mais-valia — o lucro obtido pelo capitalista a partir do trabalho não pago ao operário. Assim, a Revolução Industrial foi decisiva para que Marx concebesse a luta de classes como o motor da história.

O século XIX foi também o tempo das revoluções liberais e nacionais, que transformaram o mapa político da Europa. A Revolução Francesa de 1789 havia destruído o Antigo Regime e espalhado ideias de liberdade, igualdade e fraternidade, além de afirmar o poder da burguesia frente à nobreza e ao clero.

Contudo, ao longo do século XIX, essas ideias foram reinterpretadas. A burguesia, que antes lutava contra o absolutismo, tornou-se a classe dominante e conservadora, interessada em manter o sistema capitalista e sua posição privilegiada. Para Marx, isso mostrava que a liberdade proclamada pela Revolução Francesa era, na prática, uma liberdade econômica para os proprietários, e não uma libertação real do ser humano.

Marx viveu em meio às convulsões políticas da Europa: a repressão da monarquia prussiana, as revoluções de 1848 — que eclodiram em diversos países europeus — e o avanço dos movimentos nacionalistas e socialistas. Essas experiências o levaram a concluir que as mudanças políticas só seriam duradouras se acompanhadas de transformações nas bases econômicas da sociedade. Assim, ele criticou os ideais liberais por não resolverem as contradições sociais originadas pelo capitalismo.

Outro elemento essencial no contexto intelectual que influenciou sua formação foi a filosofia alemã, especialmente a obra de Georg Hegel. Este havia desenvolvido uma concepção dialética da realidade, segundo a qual a história avança por meio da contradição e da superação — tese, antítese e síntese. Marx adotou essa visão dinâmica da história, mas inverteu seu ponto de partida: enquanto Hegel via o movimento histórico como resultado do desenvolvimento do Espírito (ou da consciência), Marx afirmou que são as condições materiais de existência — o trabalho, a economia, as relações de produção — que moldam as ideias e a consciência humana.

Essa inversão foi a base do que Marx chamou de materialismo histórico e dialético. Assim, ele manteve a estrutura dialética hegeliana, mas substituiu o idealismo pela análise concreta das condições materiais.

Além de Hegel, foi influenciado também influenciado por Feuerbach, que criticava a religião como projeção humana e defendia um retorno ao “homem real” e à natureza. Contudo, Marx considerou que Feuerbach ainda permanecia preso à contemplação, sem compreender a necessidade da prática transformadora — conceito que ele próprio desenvolveria mais tarde.

Durante a primeira metade do século XIX, o liberalismo econômico era a ideologia dominante na Europa. Ele defendia o livre mercado, a propriedade privada e a não intervenção do Estado nas relações econômicas. Essa doutrina beneficiava a burguesia industrial, mas agravava a miséria das massas trabalhadoras.

A crescente desigualdade social, as condições desumanas nas fábricas e a miséria urbana deram origem à chamada “questão social” — o problema da pobreza e da exploração na nova sociedade industrial. Essa questão tornou-se um dos grandes temas dos debates intelectuais e políticos do período.

Vários pensadores e reformadores, conhecidos como socialistas utópicos (como Saint-Simon, Fourier e Owen), começaram a propor modelos de sociedade mais igualitários. Embora Marx tenha reconhecido seu valor humanitário, criticou-os por não compreenderem as leis estruturais do capitalismo e por buscarem soluções idealizadas e não baseadas na luta de classes.

A partir desse contexto, Marx elaborou o socialismo científico, fundamentado em uma análise histórica e econômica rigorosa das contradições do sistema capitalista.

O crescimento das cidades industriais e o aumento do número de trabalhadores assalariados levaram ao surgimento dos primeiros sindicatos e movimentos operários. Greves, protestos e organizações de trabalhadores começaram a se espalhar pela Inglaterra, França e Alemanha.

Marx acompanhou de perto essas lutas e viu nelas a força revolucionária capaz de transformar a sociedade. Por isso, envolveu-se ativamente na criação da Associação Internacional dos Trabalhadores (Primeira Internacional), em 1864, buscando unir os proletários de diferentes países sob uma mesma causa.

A partir dessa experiência concreta, Marx pôde observar que o proletariado era não apenas uma classe oprimida, mas também uma classe com consciência histórica, capaz de se tornar o sujeito da emancipação humana.

Durante seu exílio em Londres, teve contato direto com o centro mais desenvolvido do capitalismo mundial. A Inglaterra era o “laboratório” perfeito para observar o funcionamento do sistema capitalista em sua forma mais avançada. Ele estudou a fundo os economistas clássicos Adam Smith e David Ricardo, que defendiam o trabalho como fonte de valor. Marx concordou parcialmente com eles, mas foi além: demonstrou que, sob o capitalismo, o trabalho é explorado, pois o trabalhador produz mais valor do que recebe — a diferença, apropriada pelo capitalista, é a mais-valia.

Assim, Marx transformou a economia política liberal em uma crítica radical ao capitalismo, mostrando que as leis da economia burguesa não são naturais nem eternas, mas históricas e destinadas a serem superadas.

Pensamento Político

O ponto de partida do pensamento político marxista é o materialismo histórico, uma concepção que rompe radicalmente com o idealismo predominante na filosofia política anterior. Para Marx, a política e o Estado não nascem das ideias ou da vontade dos governantes, mas das condições materiais de produção e das relações econômicas existentes em cada sociedade.

Ele afirma que, em toda formação social, existe uma base econômica — o modo de produção (as formas como os homens produzem e distribuem bens) — e uma superestrutura — composta pelas instituições políticas, jurídicas, religiosas e ideológicas. A base econômica determina, em última instância, o caráter da superestrutura.

Assim, as leis, o Estado, a moral e até as crenças de uma sociedade não são neutras, mas refletem os interesses da classe dominante, aquela que detém o controle dos meios de produção. Essa concepção o levou a reinterpretar toda a política como expressão das contradições de classe, e não como resultado da razão universal ou da vontade divina.

A história é concebida como um processo de luta constante entre classes sociais com interesses opostos. Desde as sociedades antigas até o mundo moderno, essa luta tem se manifestado entre opressores e oprimidos: senhores e escravos, nobres e servos, burgueses e proletários.

Na sociedade capitalista, a luta se dá entre a burguesia, que controla os meios de produção (fábricas, terras, capital), e o proletariado, que possui apenas sua força de trabalho. A exploração ocorre porque o trabalhador produz mais valor do que recebe em salário — o excedente, chamado por Marx de mais-valia, é apropriado pelo capitalista como lucro.

Essa contradição é, para Marx, o núcleo do sistema capitalista e o motor da transformação social. A política, portanto, não é um espaço de consenso entre todos, mas um campo de conflito, no qual as classes disputam o controle do Estado e do poder.

Uma das contribuições mais originais do pensamento político de Marx é sua teoria do Estado. Diferente da visão liberal, que entende o Estado como árbitro neutro ou garantidor do bem comum, ele o interpreta como instrumento de dominação da classe dominante.

O Estado surge historicamente para manter a ordem social necessária à exploração. Na sociedade capitalista, ele atua como “comitê que administra os negócios da burguesia”, nas palavras do *Manifesto do Partido Comunista* (1848). Ou seja, as leis, as forças armadas, o sistema judiciário e as instituições políticas estão estruturados de modo a proteger a propriedade privada e assegurar a continuidade da acumulação de capital.

Entretanto, Marx não via o Estado como algo eterno. Ele acreditava que, com o avanço da consciência de classe do proletariado e o triunfo da revolução socialista, o Estado burguês seria destruído e substituído por uma nova forma de poder político — o Estado proletário ou a “ditadura do proletariado”.

Essa “ditadura” não significa tirania, mas o poder político temporário da classe trabalhadora, necessário para abolir as antigas relações de exploração e instaurar uma sociedade sem classes. Com o tempo, ao desaparecerem as desigualdades de classe, o Estado deixaria de existir, pois sua função repressiva não seria mais necessária — surgindo, então, a sociedade comunista, autogerida e igualitária.

Para Marx, a revolução social é o meio pelo qual a classe trabalhadora conquista o poder e transforma radicalmente a estrutura econômica e política da sociedade. Ele criticava as reformas parciais e os projetos de conciliação entre capital e trabalho, argumentando que a emancipação dos trabalhadores só poderia ocorrer pela ação revolucionária — uma transformação profunda que eliminasse a propriedade privada dos meios de produção e instaurasse o controle coletivo da economia.

Essa revolução, porém, não é fruto de mera vontade ou idealismo. Ela resulta das contradições internas do próprio capitalismo, que tende a concentrar riqueza de um lado e miséria do outro, ampliando o conflito entre as classes. Quando as forças produtivas e as relações de produção entram em contradição, a sociedade entra em crise — e o momento revolucionário se torna possível.

Marx via o proletariado como a classe revolucionária por excelência, pois, ao lutar por sua libertação, ele libertaria toda a humanidade, abolindo as bases da exploração. Assim, motor da história é a luta de classes. No capitalismo, essa luta opõe a burguesia (dona dos meios de produção) e o proletariado (que só possui sua força de trabalho).

A primeira etapa dessa transformação é a revolução socialista, na qual o proletariado conquista o poder político e instaura a ditadura do proletariado — Estado transitório, destinado a eliminar as antigas estruturas de exploração. Nessa fase socialista, o Estado assume o controle dos meios de produção em nome da coletividade. O objetivo não é criar uma nova classe dominante, mas abolir gradualmente as distinções de classe, reorganizando a produção para satisfazer as necessidades humanas, e não o lucro.

Com o avanço dessa reorganização, as bases econômicas da exploração desaparecem. A propriedade privada deixa de existir, o trabalho torna-se livre e criativo, e o Estado, que antes servia à dominação, torna-se desnecessário — extinguindo-se naturalmente.

O socialismo científico interpreta o conflito entre essas duas classes como inevitável e revolucionário. À medida que o proletariado toma consciência de sua exploração, ele se organiza politicamente, formando uma classe para si — consciente de seu papel histórico. Essa consciência é o primeiro passo para a revolução social.

A luta política do proletariado, orientada por uma compreensão científica da realidade (e não por utopias), é o meio para derrubar o Estado burguês, abolir a propriedade privada dos meios de produção e instaurar um novo tipo de sociedade.

Desta maneira, o socialismo científico não é apenas uma teoria; é também um guia para a ação revolucionária. Marx afirmava que a filosofia deve se tornar prática, e que os trabalhadores, ao compreenderem as leis do capitalismo, poderiam agir conscientemente para transformá-lo.

O comunismo, em Marx, é o estágio superior da evolução social, que sucede ao socialismo. Ele representa uma sociedade sem classes, sem Estado e sem propriedade privada dos meios de produção. Nele a produção é coletiva, e cada indivíduo contribui segundo suas capacidades e recebe conforme suas necessidades.

“De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades.” (MARX, 2012, p. 32).

O pensamento marxista defende que essa sociedade comunista não é uma utopia abstrata, mas o resultado histórico do desenvolvimento das forças produtivas e da ação revolucionária do proletariado. O socialismo científico, portanto, é o caminho racional e histórico que conduz da sociedade capitalista à sociedade comunista.

Marx explica como a transformação deve ocorrer (pela luta de classes e pela revolução), por que ela é necessária (devido às contradições do capitalismo) e qual é o seu objetivo final (a emancipação humana universal). O comunismo era visto como a superação da alienação — isto é, da separação entre o homem e sua própria essência.

Radicalmente diferente do capitalismo, no qual o trabalhador é alienado porque produz bens que não lhe pertencem, trabalha sob coerção, é reduzido a uma mercadoria e é afastado do controle sobre sua própria vida. Com o socialismo e, posteriormente, com o comunismo, o trabalho deixa de ser um meio de sobrevivência e se torna uma atividade livre e criativa. O homem se reconcilia com sua natureza e com a coletividade, alcançando uma forma de existência plenamente humana.

Para Marx, a política não se limita ao poder institucional nem à disputa eleitoral. Ela é, sobretudo, práxis — isto é, ação consciente e transformadora. O ser humano se realiza na prática, no trabalho e na luta coletiva. Por isso, o pensamento político marxista é inseparável da ação revolucionária.

Em suas *Teses sobre Feuerbach* (1845), Marx escreveu: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diversas maneiras; o que importa é transformá-lo.” (MARX, 2010, p. 534).

Essa frase sintetiza sua visão: a teoria política deve servir à transformação concreta da realidade, e não à contemplação. A verdadeira política é aquela que emancipa o homem, liberta-o das estruturas que o oprimem e o reconcilia com sua própria humanidade.

O pensamento político deste autor representa uma ruptura radical com as tradições anteriores da filosofia política. Ao colocar a economia e as relações de produção no centro da análise do poder, Marx mostrou que a política é expressão das contradições materiais da sociedade. Ele transformou o conceito de Estado, redefiniu a noção de classe, defendeu o caráter ideológico das instituições e propôs um horizonte de emancipação humana baseado na ação coletiva.

Alguns críticos apontaram que, na prática, as revoluções inspiradas em Marx — como as da União Soviética, China e Cuba — não levaram ao desaparecimento

do Estado, mas à formação de regimes autoritários e totalitários, concentrando o poder político nas mãos de uma elite partidária.

As principais críticas acusam o pensamento marxista de determinista e historicista, por prever o curso da história e, assim, justificar a repressão em nome de um suposto “futuro inevitável”. Arendt (2009), por exemplo, observou que, ao pretender eliminar o conflito político e as diferenças sociais, o marxismo acabou negando a pluralidade humana e a liberdade individual, substituindo-as por um ideal abstrato de igualdade.

Apesar das críticas, muitos pensadores reconhecem que Marx ofereceu instrumentos analíticos poderosos para compreender as contradições do capitalismo e as formas de exploração do trabalho. Sua teoria da mais-valia, sua concepção de luta de classes e sua análise da alienação continuam fundamentais para as ciências sociais e para a crítica da economia global.

Enquanto Marx enfatiza a ruptura e o conflito estrutural como motores da transformação, surge outro pensador, Eduard Bernstein, que propõe um caminho evolutivo, baseado no avanço das instituições democráticas, na ação sindical e nas reformas graduais, deixando o horizonte da revolução para ingressar no projeto da social-democracia, que busca transformar o capitalismo a partir de dentro.



A SOCIAL DEMOCRACIA DE EDUARD BERNSTEIN

Bernstein foi o principal formulador do revisionismo marxista e um dos fundadores da social-democracia moderna. Acreditava que o desenvolvimento das instituições parlamentares, dos sindicatos e da ampliação dos direitos sociais e políticos permitiriam melhorar as condições de vida dos trabalhadores e reduzir as desigualdades sem destruir o Estado burguês. Assim, sua visão da social-democracia valoriza o pluralismo, o reformismo e o avanço progressivo das liberdades democráticas como caminho para a construção de uma sociedade mais igualitária e justa.

Vida, Obra e Contexto

Eduardo Bernstein nasceu em 6 de janeiro de 1850, em Berlim, numa família judaica de classe média modesta. Desde jovem, demonstrou interesse pelas ideias socialistas e pelos debates políticos que agitavam a Alemanha recém-unificada. Trabalhou inicialmente como bancário, o que lhe deu um conhecimento prático da economia — experiência que mais tarde seria fundamental em suas análises teóricas.

Na juventude, uniu-se ao Partido Social-Democrata Alemão (SPD), que na época ainda estava em formação e sofria perseguições do governo do chanceler Otto von Bismarck. Quando o SPD foi colocado na ilegalidade pelas Leis Antissocialistas (1878–1890), Bernstein exilou-se na Suíça e depois em Londres, onde conviveu com Friedrich Engels, tornando-se um de seus colaboradores e amigos próximos.

Durante o exílio em Londres, Bernstein trabalhou como redator do jornal socialista *Der Sozialdemokrat*, veículo importante de resistência política. Após a morte de Engels, ele passou a refletir sobre o futuro do movimento socialista diante das novas realidades do capitalismo europeu.

O nome de Bernstein está indissociavelmente ligado ao revisionismo, termo usado para designar sua proposta de revisão das teses fundamentais do marxismo clássico. Sua obra principal, *As Premissas do Socialismo e as Tarefas da Social-Democracia* (publicada em 1899), apresenta as bases de seu pensamento reformista.

Bernstein observava que, ao contrário do que Marx previra, o capitalismo não estava se desintegrando: a economia europeia mostrava sinais de adaptação, expansão e crescente capacidade de reforma interna. Ele notou também o surgimento de classes médias estáveis, o aumento da participação política dos trabalhadores e o fortalecimento das instituições democráticas.

Diante disso, concluiu que o caminho para o socialismo não passava pela revolução violenta, mas sim pela evolução gradual do capitalismo por meio de reformas democráticas, sindicais e parlamentares. Daí sua famosa frase:

“O objetivo final, seja ele qual for, nada é; o movimento é tudo.” (BERNSTEIN, 1997, p. 222).

Defendia, com este pensamento, que a luta política deveria concentrar-se na melhoria concreta das condições de vida da classe trabalhadora — salários, direitos civis, proteção social — e não apenas na conquista imediata do poder estatal. Os principais pontos de seu pensamento são:

- Reforma em vez de revolução: Bernstein acreditava que as contradições do capitalismo poderiam ser atenuadas por meio de reformas institucionais, sem necessidade de ruptura violenta.
- Democracia e socialismo: Para ele, a democracia não era apenas um meio, mas também um valor essencial do socialismo. O avanço democrático seria o próprio motor da transformação social.
- Crítica ao determinismo econômico: Diferente de Marx, que via as leis da economia capitalista como forças históricas inevitáveis, Bernstein enfatizava o papel da ação política, moral e cultural dos indivíduos.
- Valorização do Estado e da cidadania: Defendia a ampliação do Estado de bem-estar social e a construção de uma sociedade mais igualitária por meio de políticas públicas e legislações trabalhistas.

As teses de Bernstein provocaram intenso debate dentro do movimento socialista. Líderes como Karl Kautsky, Rosa Luxemburgo e Vladimir Lênin criticaram duramente o revisionismo, acusando-o de abandonar os fundamentos revolucionários do marxismo e de transformar o socialismo em mera adaptação ao capitalismo.

Apesar das críticas, o pensamento de Bernstein influenciou profundamente a trajetória da social-democracia europeia, especialmente na Alemanha, Suécia e Reino Unido, tornando-se a base ideológica para os partidos trabalhistas e para o socialismo democrático contemporâneo.

Após o fim das Leis Antissocialistas, Bernstein retornou à Alemanha e foi eleito deputado do Reichstag (parlamento alemão), onde atuou em defesa dos direitos civis, das liberdades políticas e da paz internacional. Continuou escrevendo e debatendo até sua morte, em 18 de dezembro de 1932, em Berlim.

Seu pensamento político buscou conciliar os ideais socialistas com os valores democráticos, defendendo uma transformação social baseada na evolução pacífica, na ética e na cidadania. Sua obra representa uma tentativa de adaptar o socialismo às realidades modernas, mantendo viva a aspiração por justiça social, mas rejeitando o dogmatismo e a violência revolucionária.

O contexto das obras deste autor foi a Europa da segunda metade do século XIX, que vivia sob o impacto da Segunda Revolução Industrial. Este período se estendeu aproximadamente de 1870 até 1914. Novas tecnologias, como a eletricidade, o aço e o motor a combustão, transformaram profundamente a economia capitalista. Ao mesmo tempo, o crescimento das cidades, a ampliação das classes médias e o fortalecimento dos sindicatos operários criaram um novo cenário social.

A classe trabalhadora, que Marx e Engels haviam descrito em condições de extrema miséria e exploração, passou a experimentar melhorias graduais nas condições de vida em alguns países europeus — especialmente na Alemanha e na Inglaterra. Isso ocorreu graças às reformas políticas, à pressão sindical e à organização dos partidos socialistas que conquistavam assentos nos parlamentos nacionais.

No plano político, a unificação da Alemanha (1871) sob Bismarck teve um papel decisivo. O recém-criado Império Alemão tornou-se uma potência industrial e militar, mas também um Estado autoritário, com um imperador e um chanceler dotados de grande poder. Nesse contexto, surgiu o Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD), que, embora inspirado pelo marxismo, começou a buscar meios de atuação dentro das instituições parlamentares.

É nesse ambiente que surge Bernstein — formado intelectualmente na tradição marxista, mas também influenciado pela experiência inglesa de democracia liberal, onde viveu no exílio durante as Leis Antissocialistas de Bismarck (1878–1890). Em Londres, ele entrou em contato com o pensamento de John Stuart Mill, o fabianismo e a evolução gradual do movimento operário britânico, que conquistava reformas sem revolução. Essa experiência teve impacto profundo em suas concepções políticas.

Com o fim das Leis Antissocialistas, o SPD cresceu rapidamente e tornou-se o maior partido da Alemanha. Porém, Bernstein começou a questionar as previsões de Marx sobre o colapso iminente do capitalismo e a revolução proletária. Em vez de observar o agravamento das contradições capitalistas, ele via um capitalismo em adaptação, que integrava a classe trabalhadora por meio de reformas, aumento salarial e participação política.

Além de *As Premissas do Socialismo e as Tarefas da Social-Democracia*, Bernstein também escreveu outras obras importantes, como:

- *Socialismo teórico e socialismo prático* (1899), onde defende a aplicação prática dos princípios socialistas nas instituições existentes;
- *Problemas do socialismo* (1901), em que aprofunda sua análise sobre o papel da democracia;
- *A social-democracia alemã e o problema do militarismo* (1907), discutindo a relação entre o Estado e a guerra;
- E seus escritos sobre Ferdinand Lassalle, nos quais analisa as origens do movimento operário alemão.

A influência de Bernstein cresceu ao longo do século XX. Suas ideias anteciparam a estratégia social-democrata moderna, baseada na combinação de economia de mercado com políticas de bem-estar social e justiça distributiva. Após a Segunda Guerra Mundial, partidos como o SPD alemão e o Partido Trabalhista britânico adotaram princípios muito próximos aos de Bernstein, consolidando o caminho reformista dentro do socialismo democrático.

Pensamento Político

Eduard Bernstein é amplamente reconhecido como o fundador teórico da social-democracia moderna. Seu pensamento político foi resultado de uma profunda reflexão sobre o marxismo e de uma tentativa de adaptá-lo às transformações do capitalismo europeu no final do século XIX. Através de sua crítica ao determinismo econômico e à via revolucionária, construiu uma nova concepção de socialismo — democrático, ético e reformista — que valorizava a liberdade política, a justiça social e o progresso gradual dentro das instituições democráticas.

Ele rejeitou a ideia de que o socialismo só poderia nascer da destruição do capitalismo por meio de uma revolução. Observando a realidade da Europa industrial, ele percebeu que o sistema capitalista apresentava capacidade de adaptação, incorporando reformas e melhorando gradualmente as condições de vida dos trabalhadores.

Assim, propôs um socialismo evolutivo, que deveria desenvolver-se por meio de reformas graduais, dentro da legalidade e das estruturas políticas existentes. O parlamento, os sindicatos e a opinião pública seriam os instrumentos para conquistar avanços sociais e econômicos.

Em sua obra *As premissas do socialismo e as tarefas da social-democracia*, Bernstein argumentou que o socialismo não seria o resultado inevitável de uma crise do capitalismo, mas o produto de uma construção consciente, moral e política da sociedade.

Ele enfatizava que o socialismo não deveria ser visto como um destino histórico, mas como um processo contínuo de democratização e aperfeiçoamento social. O importante era o caminho, não uma revolução súbita, mas uma evolução ética e institucional.

A social-democracia bernsteiniana baseia-se na conciliação de três valores centrais — liberdade, igualdade e solidariedade — que, segundo ele, poderiam e deveriam coexistir no interior de uma ordem democrática.

1. Liberdade – Bernstein via a liberdade individual como um valor inegociável. Inspirado no liberalismo político inglês, acreditava que o socialismo só poderia florescer em um ambiente de liberdade de expressão, de associação e de participação política. A emancipação da classe trabalhadora não seria possível sem a preservação das liberdades civis.
2. Igualdade – Para ele, a igualdade não significava nivelamento absoluto, mas igualdade de oportunidades e justiça distributiva. O Estado deveria corrigir as desigualdades produzidas pelo mercado por meio de políticas públicas, legislação trabalhista, impostos progressivos e sistemas de proteção social.
3. Solidariedade – O progresso social, para Bernstein, dependia de um sentimento de comunidade, de cooperação e de responsabilidade mútua. A sociedade deveria superar o individualismo competitivo do capitalismo através de uma ética coletiva, na qual o bem comum prevalecesse sobre o interesse privado.

Esses três pilares — liberdade, igualdade e solidariedade — tornaram-se a base ideológica da social-democracia europeia do século XX, refletida em programas políticos de partidos como o SPD alemão, o Partido Trabalhista britânico e o Partido Socialista francês.

Um dos aspectos mais inovadores do pensamento de Bernstein foi sua defesa da democracia como valor intrínseco, e não apenas como meio para o socialismo. Enquanto os marxistas ortodoxos viam a democracia burguesa como uma ilusão a ser superada, Bernstein via nela um campo de luta e de construção coletiva.

Ele acreditava que o sufrágio universal, os partidos políticos e o parlamento eram conquistas históricas da classe trabalhadora, e que deveriam ser fortalecidos, não abolidos. A democracia, em sua visão, era a forma política adequada ao socialismo, pois permitia a participação popular e a resolução pacífica dos conflitos.

“A democracia é a forma de governo sob a qual a liberdade pode ser mais bem assegurada e o socialismo mais amplamente desenvolvido.” (BERNSTEIN, 1997, p. 168).

Dessa forma, rompeu com a tradição revolucionária e inaugurou uma nova via: a via democrática do socialismo, baseada na institucionalização da luta política e na defesa dos direitos humanos.

Para Bernstein, o Estado não era, como afirmava Marx, apenas o instrumento de dominação da classe burguesa. Ele podia se tornar um agente de equilíbrio social, desde que controlado democraticamente. A social-democracia, portanto, não visava destruir o Estado, mas transformá-lo em um instrumento de justiça social.

As reformas propostas por Bernstein incluíam:

- Legislação trabalhista: redução da jornada de trabalho, proteção contra acidentes, regulamentação do trabalho infantil e feminino.
- Previdência social: criação de seguros contra desemprego, invalidez e velhice.
- Educação pública e gratuita: condição essencial para a emancipação moral e intelectual da classe trabalhadora.
- Impostos progressivos e redistribuição de renda: medidas para combater a concentração de riqueza e garantir maior equilíbrio econômico.

Essas ideias anteciparam, em larga medida, o que viria a ser o Estado de bem-estar social (Welfare State), implementado na Europa após a Segunda Guerra Mundial.

Diferentemente de Marx, que via o socialismo como resultado de leis econômicas objetivas, Bernstein entendia o socialismo como um ideal ético. Ele defendia que o socialismo deveria promover não apenas mudanças estruturais, mas também a elevação moral da sociedade.

Sua proposta continha um forte elemento humanista: acreditava que o progresso material só teria sentido se acompanhado de progresso moral. O socialismo, em sua visão, deveria formar cidadãos conscientes, responsáveis e solidários. Assim, a luta socialista não deveria abandonar os princípios morais, mesmo em face de adversidades. Os fins não justificam os meios, dizia ele — uma crítica implícita às correntes revolucionárias que aceitavam a violência como instrumento legítimo de transformação.

Após 1945, os partidos social-democratas adotaram seus princípios, promovendo políticas que uniam economia de mercado com justiça social, criando sistemas de seguridade social, saúde pública e educação universal.

Se por um lado, a social democracia de Bernstein que defendia a ampliação das políticas públicas, das reformas sociais e do papel regulador do Estado como meios de promover justiça e igualdade, por outro, Hayek reagirá justamente contra essa expansão, argumentando que a intervenção estatal ameaça a liberdade individual e desorganiza a dinâmica espontânea do mercado, afirmando que somente o mercado livre pode garantir a verdadeira liberdade. O debate desloca-se da ampliação do Estado para sua contenção.



O NEOLIBERALISMO DE FRIEDRICH VON HAYEK

Hayek é reconhecido como um dos principais formuladores do neoliberalismo, corrente de pensamento que buscava revitalizar os princípios do liberalismo clássico. Suas ideias moldaram profundamente a teoria econômica, a filosofia política e o debate sobre a relação entre Estado, liberdade e economia. Sua trajetória pessoal, sua formação intelectual e o contexto histórico em que viveu foram determinantes para a construção de um pensamento que se opôs fortemente ao socialismo, ao intervencionismo estatal e às formas coletivistas de organização política e econômica.

Vida, Obra e Contexto

Friedrich August von Hayek nasceu em 8 de maio de 1899, em Viena, capital do então Império Austro-Húngaro. Proveniente de uma família de classe média alta e profundamente intelectualizada, culta e tradicional da sociedade vienense, Hayek cresceu em um ambiente intelectual profundamente marcado pela ciência e pela cultura. Seu pai, August von Hayek, era médico e botânico, além de professor de história natural na Universidade de Viena. Sua mãe, Felicitas von Juraschek, pertencia a uma família tradicional austríaca ligada à administração pública e à educação, também ligada à academia e às artes, o que garantiu a Hayek, desde a infância, um contato intenso com o pensamento científico, filosófico e cultural que florescia na Viena do início do século XX.

Desde cedo, cresceu em um ambiente em que o estudo, a ciência e o debate intelectual eram parte da vida cotidiana. Seus familiares valorizavam o mérito, a disciplina e o conhecimento, e incentivavam a leitura e o pensamento crítico. Essa atmosfera doméstica teve grande influência em seu desenvolvimento intelectual.

Ele era o mais velho de três irmãos, e desde jovem demonstrava curiosidade científica e interesse por questões sociais e filosóficas. O ambiente multicultural do Império Austro-Húngaro — onde conviviam povos de diversas línguas e tradições — também o marcou profundamente, despertando nele o interesse pela diversidade e pela complexidade das ordens sociais humanas.

A juventude de Hayek foi marcada por um dos eventos mais trágicos da história europeia: a Primeira Guerra Mundial (1914–1918). Em 1917, aos 18 anos, ele foi alistado no exército austro-húngaro e serviu na Frente Italiana.

Essa experiência teve um impacto profundo em sua visão de mundo. Ele presenciou de perto a desintegração do império, a violência do nacionalismo e o caos político que se seguiu à derrota da Áustria-Hungria. Após o fim da guerra, retornou a Viena como parte de uma geração traumatizada e desiludida, vivendo uma crise econômica, social e moral sem precedentes.

Essa vivência de colapso estatal e desordem social foi determinante para seu pensamento posterior: Hayek passou a desconfiar profundamente de projetos políticos centralizadores, de nacionalismos exacerbados e de qualquer forma de poder concentrado. Ele veria, ao longo da vida, o Estado como uma instituição necessária, mas perigosa quando ultrapassa seus limites.

Após o fim da guerra e o desmantelamento do Império Austro-Húngaro, ingressou na Universidade de Viena, onde estudou Direito e, posteriormente, Economia e Ciência Política. Em 1921, concluiu o doutorado em Direito, e em 1923 obteve um segundo doutorado em Ciência Política. Durante seus anos universitários, Hayek foi profundamente influenciado por pensadores da chamada Escola Austríaca de Economia, sobretudo Ludwig von Mises, de quem se tornaria discípulo e colaborador. Foi Mises quem o introduziu à crítica do socialismo e ao liberalismo econômico clássico, base de seu pensamento posterior.

A formação intelectual de Hayek foi plural e sofisticada. Além de política e economia, ele se interessou pela psicologia, filosofia, biologia e teoria do conhecimento — o que mais tarde se refletiria em sua abordagem interdisciplinar dos problemas sociais e econômicos.

Em Viena, frequentava os famosos círculos de debate intelectual, como o Círculo de Viena, embora não compartilhasse de seu positivismo lógico. Sua visão de ciência social seria mais cética em relação à pretensão de objetividade absoluta nas ciências humanas.

Foi aluno também de Friedrich von Wieser, outro grande nome da Escola Austríaca, que o incentivou a estudar teoria do valor e da utilidade. A influência desses pensadores consolidou seu interesse pela teoria dos preços, pelos ciclos econômicos e pela ordem espontânea dos mercados.

Em 1927, Hayek fundou o Instituto Austríaco de Pesquisa sobre Ciclos Econômicos (Österreichisches Institut für Konjunkturforschung), com o apoio de Mises. O instituto dedicava-se a estudar as causas e os efeitos das flutuações econômicas e tornou-se um importante centro de pesquisa na Europa da época.

Recebeu um convite em 1931 de Lionel Robbins, economista britânico e professor da London School of Economics (LSE), para lecionar na instituição. Sua chegada a Londres marcou o início de uma nova fase em sua carreira. Nesse período Hayek travou um intenso debate com John Maynard Keynes, professor de Cambridge e autor de uma das teorias mais influentes do século XX.

Enquanto Keynes defendia o intervencionismo estatal para corrigir as crises do capitalismo, Hayek argumentava que as políticas de estímulo artificial à economia apenas criavam ciclos de expansão e recessão e ameaçavam a liberdade individual. O embate entre eles simbolizou a grande divisão teórica e política do século XX: de um lado, o Estado como agente central do desenvolvimento; de outro, o mercado como ordem espontânea e superior à planificação estatal.

Durante a década de 1930, Hayek publicou obras importantes, como *Prices and Production* (1931), nas quais expôs suas ideias sobre os ciclos econômicos e os efeitos da manipulação monetária pelos governos.

Com a ascensão do nazismo na Alemanha e o avanço das ideologias totalitárias na Europa, Hayek — um defensor convicto da liberdade — permaneceu na Inglaterra, onde obteve a cidadania britânica em 1938.

Durante a Segunda Guerra Mundial, enquanto muitos economistas defendiam o planejamento estatal de guerra, Hayek iniciou a redação de sua obra mais famosa, *O Caminho da Servidão* (The Road to Serfdom, 1944). Nela, argumentou que o planejamento central e o socialismo levavam inevitavelmente à servidão política e à perda das liberdades individuais, mesmo quando adotados com boas intenções.

A publicação do livro o tornou uma figura central no debate sobre o futuro das democracias ocidentais e um símbolo da resistência intelectual ao coletivismo.

Em 1947, ele foi um dos organizadores da Sociedade Mont Pèlerin, que reuniu intelectuais liberais de vários países com o objetivo de restaurar os valores do livre mercado, da propriedade privada e do Estado limitado.

Hayek, já em 1950, foi convidado para lecionar na Universidade de Chicago, uma das instituições mais prestigiadas do mundo. Lá, trabalhou não no departamento de economia, mas no de Ciências Sociais, o que reflete o caráter cada vez mais filosófico e interdisciplinar de seu pensamento.

Em Chicago, aprofundou sua reflexão sobre as bases filosóficas da liberdade, o papel da lei e o funcionamento das instituições sociais. Publicou, em 1960, uma de suas obras mais importantes: *A Constituição da Liberdade*, na qual defende o Estado de Direito, o império da lei e as regras gerais de conduta como garantias fundamentais da liberdade individual.

Após deixar os Estados Unidos, retornou à Europa, assumindo cargos nas universidades de Freiburg (Alemanha) e Salzburg (Áustria). Foi nessa fase que escreveu sua trilogia *Direito, Legislação e Liberdade* (1973–1979), obra monumental em que aprofunda sua teoria da ordem espontânea e distingue entre lei (normas evolutivas e sociais) e legislação (normas impostas pelo Estado).

Nos anos 1970 e 1980, suas ideias voltaram a ganhar grande relevância política e intelectual. Sua defesa do livre mercado, do Estado de direito e das liberdades individuais influenciou líderes como Margaret Thatcher (Reino Unido) e Ronald Reagan (Estados Unidos), tornando-se uma referência para o neoliberalismo contemporâneo.

Hayek recebeu o Prêmio Nobel de Economia no ano de 1974, compartilhado com Gunnar Myrdal, em reconhecimento por suas contribuições à teoria dos ciclos econômicos e à análise das interações entre fenômenos econômicos e institucionais.

Na vida pessoal, Hayek era conhecido por ser reservado, disciplinado e profundamente dedicado ao estudo. Casou-se em 1926 com Helen Berta Maria von Fritsch, com quem teve dois filhos. O casamento, porém, passou por dificuldades e terminou em divórcio em 1950, ano em que ele se casou novamente, com Helene Bitterlich, amiga de juventude.

Apesar de sua vida acadêmica intensa, Hayek manteve laços estreitos com a Áustria e com seus antigos colegas da Escola Austríaca. Nos últimos anos de vida, tornou-se uma espécie de “patriarca do liberalismo”, sendo reconhecido por líderes políticos e intelectuais em todo o mundo.

Faleceu em 23 de março de 1992, na cidade de Freiburg im Breisgau, na Alemanha, aos 92 anos, deixando um legado intelectual que continua a influenciar profundamente a economia, a ciência política, o direito e a filosofia.

Pensamento Político

O pensamento neoliberal de Hayek difere do liberalismo clássico de Locke, embora ambos defendam a liberdade individual. Para Locke, a liberdade está ligada aos direitos naturais e à proteção da propriedade, garantidas por um Estado legítimo. Já Hayek entende a liberdade como ausência de coerção e vê o mercado como uma ordem espontânea que deve funcionar com mínima intervenção estatal. Enquanto Locke atribui ao Estado o papel de proteger direitos, Hayek o limita a garantir as regras gerais da convivência e preservar a livre iniciativa.

No centro do pensamento político de Hayek está o conceito de liberdade individual negativa, isto é, a ausência de coerção por parte de outros indivíduos ou do Estado. A liberdade não é um fim em si mesmo apenas, mas o fundamento da

ordem social e da evolução cultural. Ele via a liberdade como condição essencial para o desenvolvimento da razão, da moral e da prosperidade. Em sua visão, uma sociedade livre é aquela em que as pessoas podem agir conforme seus próprios planos e objetivos, dentro de um marco jurídico que proteja direitos e impeça a coerção arbitrária.

A coerção, por outro lado, é toda interferência deliberada que obriga alguém a servir aos fins de outro. Por isso, ele vê o poder coercitivo do Estado como o maior inimigo da liberdade, ainda que exercido em nome de objetivos aparentemente justos.

“A coerção só é justificável quando necessária para impedir que alguém coaja outro. Fora disso, toda interferência destrói a base mesma da liberdade.” (HAYEK, 2010, p. 232).

Assim, a função legítima do Estado não é controlar a vida econômica ou social, mas garantir um arcabouço jurídico estável, que proteja as pessoas contra a violência e a arbitrariedade.

A defesa da liberdade individual em Hayek não se apoia apenas em razões morais, mas também epistemológicas. Um dos pilares de seu pensamento é a noção de que o conhecimento humano **é limitado e disperso**. Nenhuma mente ou instituição é capaz de reunir todas as informações necessárias para dirigir a sociedade de modo eficiente.

Dessa limitação decorre o princípio da ordem espontânea: as instituições, as normas e o próprio mercado não são criações planejadas, mas resultados não intencionais das ações humanas. A liberdade individual é, portanto, a condição que permite o funcionamento dessa ordem — é através das decisões autônomas de milhões de pessoas que se forma o tecido dinâmico da vida social.

O mercado, nesse sentido, é um mecanismo de descoberta. Ele coordena ações dispersas sem necessidade de um planejador central, pois os preços transmitem informações e incentivos que orientam as escolhas individuais. A liberdade, portanto, não é apenas um valor ético, mas um instrumento de aprendizagem e adaptação social.

Hayek acreditava que a liberdade só pode existir sob o império da lei — o que ele chamou de Rule of Law ou Estado de Direito. Isso significa que as leis devem ser gerais, abstratas, estáveis e aplicadas igualmente a todos.

As normas jurídicas, segundo ele, não devem servir como instrumentos de comando ou de realização de fins políticos, mas como regras de conduta que delimitam o campo de ação dos indivíduos. Assim, o Estado não deve dizer às pessoas o que fazer, mas apenas garantir que ninguém interfira injustamente na liberdade do outro.

O papel do governo, portanto, é essencialmente negativo e protetor: impedir a coerção e preservar a previsibilidade das relações sociais. Quando o Estado ultrapassa esse limite — por meio de políticas intervencionistas, controles econômicos ou redistribuição forçada de renda —, ele destrói o ambiente jurídico e moral que sustenta a liberdade.

A liberdade é inseparável da responsabilidade individual. Ser livre significa também arcar com as consequências das próprias escolhas. Ele rejeita a ideia de que o Estado deva garantir resultados iguais para todos, pois isso implicaria interferir nas decisões individuais e, portanto, restringir a liberdade.

Para Hayek, as diferenças de sucesso ou fracasso são inerentes à vida em sociedade e constituem um mecanismo de aprendizado e progresso. A desigualdade, longe de ser um mal em si, é o reflexo da diversidade humana e o motor da inovação. Ele escreve:

“A liberdade exige que sejamos responsáveis por nossas ações. Nenhuma sociedade pode ser livre se o indivíduo não suportar as consequências de seus próprios atos.” (HAYEK, 2010, p. 107).

Assim, sua visão de liberdade está ancorada em uma ética de autonomia e mérito, o que o distancia de concepções igualitárias que buscam compensar as desigualdades sociais por meio da intervenção estatal.

Um dos aspectos mais controversos de seu pensamento é sua rejeição à noção de justiça social. Ele considerava esse conceito incoerente, pois não há como aplicar critérios morais de justiça à ordem impessoal e espontânea do mercado.

Para ele, tentar “corrigir” os resultados do mercado é tão absurdo quanto culpar a natureza por uma tempestade: o mercado não é uma instituição moralmente intencionada, mas um processo evolutivo. A redistribuição forçada de riqueza destrói os incentivos individuais e ameaça a liberdade, já que requer poder coercitivo e discricionário do Estado.

Nesse ponto, Hayek defende a igualdade perante a lei, mas não a igualdade de condições econômicas. Ele acreditava que o verdadeiro ideal liberal é permitir que cada pessoa tenha a liberdade de buscar seu próprio caminho, e não impor uma igualdade artificial de resultados.

A liberdade é o motor do progresso humano. Somente em sociedades livres é possível o florescimento da criatividade, da ciência, da economia e da cultura. A história da civilização, segundo ele, é a história da expansão da liberdade individual frente à coerção política e social.

Em *A Constituição da Liberdade*, ele afirma que os períodos de maior avanço material e moral da humanidade coincidiram com aqueles em que os indivíduos puderam agir livremente dentro de um sistema de regras gerais. A liberdade é, portanto, não apenas um ideal político, mas uma condição funcional para a evolução da civilização (HAYEK, 2010).

Por essa razão, Hayek via com desconfiança as utopias coletivistas e os projetos de engenharia social. Toda tentativa de planejar a sociedade em nome de uma racionalidade total leva, em última instância, à supressão da liberdade e à estagnação do progresso.

A ordem espontânea descreve a maneira pela qual as instituições sociais, econômicas e culturais se formam e evoluem sem planejamento central. Para ele, a sociedade não é uma construção deliberada da razão humana, mas o resultado de um processo evolutivo, fruto de incontáveis interações individuais ao longo do tempo.

Essa ideia o levou a formular uma profunda crítica ao racionalismo construtivista, isto é, à crença de que a razão humana pode projetar e controlar inteiramente a ordem social e econômica. Segundo Hayek, o conhecimento humano é limitado e disperso: nenhuma autoridade central pode reunir todas as informações necessárias para coordenar de forma eficiente as atividades econômicas e sociais. Por isso, o mercado — através do sistema de preços — é o melhor mecanismo de coordenação, pois transmite informações de maneira descentralizada e permite o ajuste contínuo entre oferta, demanda e preferências individuais.

Hayek via o socialismo e o planejamento econômico centralizado como os maiores perigos para a liberdade e a prosperidade. Em sua obra mais célebre, *O Caminho da Servidão*, ele argumenta que toda tentativa de controlar a economia leva inevitavelmente ao controle da vida social e política. Para ele, o poder necessário para planejar a economia exige uma concentração de autoridade que destrói o Estado de direito e abre caminho para o autoritarismo (HAYEK, 2022)

Ao contrário dos socialistas e keynesianos, Hayek não via o mercado como uma esfera fria ou desumana, mas como uma ordem moral espontânea que preserva a diversidade, a inovação e a liberdade. Ele acreditava que o intervencionismo, mesmo quando motivado por boas intenções, tende a gerar distorções, ineficiências e dependência em relação ao Estado. O resultado, segundo ele, é uma sociedade menos livre e menos próspera.

Em *A Constituição da Liberdade*, o autor sistematiza sua filosofia política e jurídica. Nessa obra, ele distingue três tipos de liberdade: a física (ausência de coerção), a moral (autodomínio) e a política (limitação do poder estatal). Ele argumenta que apenas um Estado limitado, que se restrinja a garantir a segurança, a justiça e o cumprimento dos contratos, é compatível com a verdadeira liberdade (HAYEK, 2010)

Hayek também critica a igualdade material, afirmando que a busca por resultados iguais entre os indivíduos inevitavelmente requer coerção e destrói a liberdade. O que deve ser garantido, segundo ele, é a igualdade perante a lei, e não a igualdade de condições econômicas.

Em sua trilogia *Direito, Legislação e Liberdade* (1973–1979), aprofunda a distinção entre nomos (lei natural, evolutiva e impessoal) e thesis (leis criadas deliberadamente pelo Estado). Ele argumenta que o sistema jurídico deve evoluir de modo espontâneo, baseado em princípios gerais de conduta, e não ser constantemente manipulado por legislações produzidas conforme interesses políticos de curto prazo. Essa visão expressa sua preocupação com o declínio do liberalismo clássico diante da expansão do Estado democrático intervencionista.

O neoliberalismo inspirado em Hayek defende que o papel do Estado deve ser garantir as condições institucionais para o funcionamento dos mercados — isto é, segurança jurídica, moeda estável, livre concorrência e políticas anti-monopólio —, mas sem intervir diretamente na economia. Ele forneceu a justificativa teórica para a desregulamentação, a privatização e a redução do papel do Estado na economia — medidas vistas como necessárias para preservar a liberdade individual e a eficiência econômica.

A democracia era entendida como um método de limitação do poder, e não como um fim absoluto. Para ele, o perigo não estava apenas em governos autoritários, mas também na “ditadura da maioria”, quando o Estado democrático se torna um instrumento de interesses coletivos que violam a liberdade individual.

Essa visão o levou a defender uma forma de democracia limitada, em que o papel das maiorias eleitorais seria restrito por princípios constitucionais fixos e por uma ordem jurídica independente da vontade popular momentânea. Essa posição foi interpretada por alguns críticos como elitista e tecnocrática, pois sugere que decisões econômicas e institucionais fundamentais devem ser retiradas do campo da deliberação pública — algo que contradiz a própria ideia de autogoverno democrático.

A influência de Hayek e do neoliberalismo transcendeu o campo acadêmico e moldou profundamente o mundo pós-Guerra Fria. A partir dos anos 1990, instituições como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial passaram a difundir políticas baseadas em princípios neoliberais: abertura comercial, austeridade fiscal e privatização.

Governos neoliberais como de Margaret Thatcher (Reino Unido) e Ronald Reagan (EUA) adotaram políticas de liberalização financeira, redução de impostos, privatização de empresas estatais e flexibilização das relações trabalhistas, justificando-as com base nos princípios da liberdade individual e da eficiência dos mercados — valores centrais da teoria hayekiana.

Contudo, a crise financeira de 2008 reacendeu o debate sobre os limites do modelo neoliberal. Muitos analistas apontaram que a desregulamentação dos mercados financeiros, justificada em nome da liberdade e da autorregulação, foi um dos fatores que desencadearam o colapso global. Desde então, as críticas a Hayek e ao neoliberalismo cresceram, destacando a necessidade de repensar o papel do Estado, da solidariedade e da justiça social.

Do ponto de vista social, uma das críticas mais recorrentes é a de que Hayek, ao rejeitar a ideia de justiça social, acaba legitimando desigualdades estruturais. Em *A Constituição da Liberdade*, ele afirma que a justiça social é um conceito “vazio” e “sem sentido operacional”, pois não há uma autoridade legítima capaz de determinar o que seria uma distribuição justa de bens. Para ele, as diferenças de renda e de oportunidades são inevitáveis — e até necessárias — para incentivar a inovação e a produtividade.

Seus críticos argumentam que uma sociedade sem mecanismos de redistribuição e proteção social acaba corroendo as bases da própria liberdade, ao expor grande parte da população à insegurança e à exclusão. A liberdade formal, sem igualdade mínima de condições, torna-se privilégio de poucos.

Autores como Michel Foucault, em suas aulas sobre *O Nascimento da Biopolítica* (2008), interpretaram Hayek não apenas como um economista, mas como um teórico de uma nova racionalidade política. Segundo Foucault, o neoliberalismo hayekiano propõe que a sociedade inteira funcione segundo a lógica da concorrência, transformando o indivíduo em uma “empresa de si mesmo”.

Nessa leitura, o neoliberalismo não é apenas um conjunto de políticas econômicas, mas uma forma de governo das condutas humanas, que redefine a liberdade como capacidade de competir e adaptar-se ao mercado. Essa racionalidade produz sujeitos que internalizam os valores do mercado — eficiência, desempenho, cálculo —, substituindo a cidadania pela competitividade.

Apesar das controvérsias, o legado de Hayek para o debate político é incontestável. Sua concepção de sociedade como um sistema de ordem espontânea, sua defesa da liberdade como valor moral e político, e sua crítica às pretensões totalizantes da razão moderna influenciaram não apenas governantes e economistas, mas também filósofos, juristas e cientistas sociais.

Apesar das críticas — especialmente de que seu pensamento teria justificado políticas de exclusão social e desigualdade —, Hayek permanece como um dos pensadores mais influentes na formação do pensamento liberal e neoliberal do século XX. Sua obra representa uma tentativa consistente de reconciliar liberdade, direito e ordem em um mundo ameaçado pelo poder crescente do Estado e pelas

utopias coletivistas. É a defesa racional e moral da liberdade individual, da limitação do poder político e da ordem espontânea das instituições sociais. Suas contribuições para o neoliberalismo consistem em oferecer uma base teórica sólida para a crença de que o mercado, quando livre, é o mecanismo mais eficaz e moralmente legítimo de coordenação social — um princípio que continua a influenciar o debate político e econômico até os dias atuais.



A MICROPOLÍTICA DE MICHAEL FOUCAULT

Foucault revolucionou o pensamento político ao conceber o poder não como algo concentrado no Estado ou nas instituições, mas como uma rede capilar que atravessa todas as relações sociais. A micropolítica do poder manifesta-se nas práticas cotidianas, nas disciplinas, nos discursos e nas instituições, como escolas, prisões e hospitais, que funcionam como mecanismos de controle e normalização. Ao mostrar que o poder está em toda parte e que ele se exerce mais pela vigilância e pelo saber do que pela força, Foucault desloca a análise política das grandes estruturas para as relações concretas e dispersas, revelando que onde há poder, há também resistência — e que a liberdade deve ser constantemente reinventada nas fissuras das relações de poder.

Vida, Obra e Contexto

Michel Foucault foi um dos mais influentes pensadores do século XX, cuja obra marcou profundamente a filosofia, a sociologia, a ciência política e a história das ideias. Nascido em 1926, em uma França que ainda vivia as consequências da Primeira Guerra Mundial e caminhava para o trauma ainda maior da Segunda Guerra Mundial. Durante sua juventude, ele vivenciou a ocupação nazista (1940–1944) e a colaboração do regime de Vichy, experiências que revelaram as dimensões mais obscura do poder político e do controle estatal sobre a vida das pessoas. Esses acontecimentos marcaram profundamente seu pensamento, levando-o, mais tarde, a questionar as formas pelas quais o poder se infiltra nas instituições e molda o comportamento dos indivíduos.

Vindo de uma família de classe média alta, tradicionalmente ligada à medicina, seu pai, Paul Foucault, era um cirurgião renomado e esperava que o filho seguisse a mesma carreira. Sua mãe, Anne Malapert Foucault, era uma mulher culta e sensível, que exerceu grande influência afetiva sobre Michel, incentivando seu interesse pelas humanidades. Apesar da pressão familiar, Foucault não demonstrou entusiasmo pela medicina. Desde cedo, mostrou grande interesse por história, filosofia e psicologia, áreas nas quais buscava compreender o comportamento humano e as estruturas que moldam a sociedade.

O pós-guerra foi um período de reconstrução material e moral da Europa, mas também de crise da razão moderna. A confiança no progresso científico e no humanismo, herdada do Iluminismo, foi abalada pelos horrores do totalitarismo e das tecnologias de extermínio. Foucault pertence à geração que buscou compreender como a racionalidade — supostamente libertadora — pôde ser usada para dominar, vigiar e disciplinar. Essa desconfiança em relação à razão moderna e às instituições de saber (como a medicina, a psiquiatria e o direito) tornou-se um eixo central de sua filosofia.

Em 1946, ingressou na École Normale Supérieure (ENS), uma das instituições mais prestigiadas da França, onde estudou filosofia sob a influência de grandes pensadores como Jean Hyppolite e Louis Althusser. Na ENS, Foucault entrou em contato com o existencialismo de Jean-Paul Sartre, o estruturalismo e a psicanálise. Foi também nesse ambiente que se aproximou de debates sobre a loucura, a linguagem e o poder.

Sua formação acadêmica foi marcada por uma trajetória interdisciplinar: estudou psicologia, psicopatologia e filosofia, obtendo diplomas nas três áreas. Trabalhou como assistente em laboratórios de psicologia e teve contato direto com instituições psiquiátricas — experiência que inspirou sua primeira grande obra, *"História da Loucura na Idade Clássica"* (1961). Nesse livro, Foucault analisou como a razão moderna construiu a figura do "louco" como um sujeito excluído e controlado, mostrando que o tratamento da loucura reflete as formas de poder e exclusão da sociedade.

Durante as décadas de 1950 e 1960, Foucault viveu e lecionou em vários países europeus, como Suécia, Polônia e Alemanha. Essas experiências o colocaram em contato com diferentes sistemas políticos e culturais, fortalecendo sua crítica às instituições de poder. De volta à França, publicou obras fundamentais que mudaram o modo de pensar as relações entre saber e poder: *As Palavras e as Coisas* (publicado em 1966), *A Arqueologia do Saber* (1969), *Vigiar e Punir* (1975) e a série *História da Sexualidade* (1976-1984).

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault mostrou como os sistemas de pensamento — o que ele chama de epistemes — mudam historicamente, moldando as formas de saber e as práticas humanas. Já em *Vigiar e Punir*, investigou o nascimento das prisões modernas, mostrando como a disciplina e a vigilância substituíram os castigos corporais, revelando o surgimento de uma sociedade disciplinar baseada no controle dos corpos e das condutas.

Nas décadas de 1950 e 1960, Foucault viveu em plena efervescência do estruturalismo francês, ao lado de autores como Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan e Louis Althusser. O estruturalismo defendia que as práticas humanas são moldadas por sistemas imateriais — estruturas de linguagem, cultura e poder —, o que

influenciou profundamente sua metodologia. Em obras como *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber*, Foucault aplicou uma perspectiva estrutural à história das ideias, buscando compreender como os discursos científicos e institucionais produzem “verdades” e determinam o que pode ou não ser dito.

O contexto político da Guerra Fria e dos conflitos ideológicos entre capitalismo e socialismo também o impactou. Embora não se alinhasse rigidamente a nenhuma ideologia, ele foi crítico das formas de poder exercidas tanto pelos Estados capitalistas quanto pelos regimes socialistas autoritários. Sua preocupação não era com a tomada do poder político, mas com o modo como o poder funciona na vida cotidiana, nas escolas, nos hospitais, nas prisões e nas relações interpessoais.

Foucault foi também um intelectual engajado politicamente. Participou ativamente dos movimentos sociais e estudantis da década de 1960, sobretudo em 1968, quando apoiou os protestos de Maio na França. Interessou-se pela situação dos presos, dos doentes mentais e das minorias sexuais, participando de comissões de direitos humanos e defendendo a necessidade de transformar as instituições punitivas e psiquiátricas.

Os acontecimentos de Maio de 1968, quando estudantes e trabalhadores franceses se rebelaram contra o autoritarismo, o consumismo e as instituições hierarquizadas, marcaram um ponto de virada em sua trajetória intelectual. Foucault apoiou o movimento e, a partir daí, seu pensamento se tornou mais explicitamente político. Ele passou a investigar as formas concretas de dominação e resistência, elaborando suas análises sobre o poder disciplinar e o biopoder — conceitos que aparecem de modo central em *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade*.

Assim, na década de 1970, em cursos ministrados no Collège de France, Foucault desenvolveu o conceito de biopoder — uma forma de poder que não apenas reprime, mas administra a vida, controlando a saúde, a sexualidade, a natalidade e os corpos da população. Essa noção foi aprofundada em seu curso *O Nascimento da Biopolítica* (1978-1979, publicado postumamente em 2004), em que analisa o neoliberalismo como uma nova racionalidade política que transforma os indivíduos em empreendedores de si mesmos, e *Segurança, Território e População* (1978), onde discute as origens da governamentalidade moderna.

Outro elemento importante foi o contato de Foucault com as instituições de reclusão. Durante seus trabalhos em psicologia e psicopatologia, ele visitou hospitais psiquiátricos, prisões e sanatórios, observando de perto as práticas de exclusão e controle. Essas experiências inspiraram sua crítica à forma como a sociedade moderna trata a loucura, o crime e a sexualidade — não como problemas naturais, mas como construções históricas ligadas ao exercício do poder.

Foucault também presenciou a ascensão do neoliberalismo, especialmente nas políticas de Margaret Thatcher no Reino Unido e Ronald Reagan nos Estados Unidos. Em seus cursos no Collège de France, especialmente em O Nascimento da Biopolítica, ele analisou o neoliberalismo não apenas como um sistema econômico, mas como uma nova racionalidade política que transforma os indivíduos em “empresários de si mesmos”, internalizando o poder sob a forma de autogestão e competição permanente.

Culturalmente, viveu um período de grandes transformações nas relações de gênero, na sexualidade e na moralidade. A partir da década de 1970, com o avanço dos movimentos feministas, anticoloniais e LGBTQIA+, ele passou a investigar como o poder se manifesta no corpo e no prazer, propondo uma genealogia das práticas sexuais e dos discursos sobre o desejo. Nessa fase, sua filosofia assumiu um caráter mais ético e estético, voltado à questão da formação do sujeito e do cuidado de si.

Por fim, a França pós-colonial e o questionamento da autoridade da Igreja, da família e do Estado também criaram um ambiente propício para o surgimento de um pensamento como o de Foucault: antidogmático, crítico das instituições e atento às relações entre saber e poder. O pensamento foucaultiano teve impacto decisivo nos estudos feministas, nos movimentos LGBTQIA+, nos estudos pós-coloniais e nas teorias da interseccionalidade. Esses campos herdaram de Foucault a sensibilidade para compreender o poder como algo múltiplo e difuso, que atua tanto sobre os corpos quanto sobre os discursos e as identidades.

Foucault morreu em 25 de junho de 1984, em Paris, vítima de complicações decorrentes da AIDS. Sua morte marcou o fim de uma trajetória intelectual marcada pela ousadia e pela originalidade.

Pensamento Político

O pensamento político de Michel Foucault representa uma das mais profundas transformações na teoria política e social do século XX. Em vez de formular um sistema político ou uma teoria normativa sobre o Estado e a justiça — como fizeram Hobbes, Locke, Rousseau ou Habermas —, Foucault dedicou-se a analisar historicamente as formas de poder, saber e dominação que estruturam a vida social. Seu objetivo não era propor uma utopia política, mas compreender como o poder opera, se transforma e se infiltra nas relações humanas, nas instituições e até mesmo nos corpos e nas consciências.

A microfísica do poder parte da ideia de que o poder não é algo que se possui, mas algo que **se** exerce. Ele é uma relação social, presente em todas as interações — entre professores e alunos, médicos e pacientes, chefes e empregados, pais e filhos, homens e mulheres. Essas relações formam uma rede capilar, na qual cada indivíduo é, ao mesmo tempo, alvo e agente do poder.

A percepção política de Foucault é inseparável de sua análise histórica das formas de poder. O poder moderno se caracteriza por atuar de maneira difusa, por meio de dispositivos de vigilância, disciplina e normalização. Ele não precisa mais se manifestar em atos de força ou coerção física, pois se infiltra nas estruturas sociais e se internaliza nos próprios sujeitos.

Desta forma, o poder não é algo que se possui, mas algo que circula, que se exerce nas relações sociais, nas instituições e até nas práticas cotidianas. Sua filosofia mostrou que a política não se limita ao Estado, mas está presente em todos os campos onde há relações de saber e controle — na medicina, na prisão, na escola, na sexualidade e na economia.

A influência de Michel Foucault sobre o pensamento político contemporâneo é profunda e multifacetada. Suas análises sobre o poder, o saber e a subjetividade transformaram não apenas a filosofia política, mas também campos como a sociologia, a antropologia, a teoria do direito, os estudos culturais e de gênero, a psicologia e a ciência política.

Ele rompeu com a concepção tradicional de poder, herdada do modelo jurídico e soberano do Estado, segundo a qual o poder seria algo centralizado, detido por uma autoridade e exercido de cima para baixo. Em seu lugar, propôs uma visão capilar do poder — isto é, disseminada por toda a sociedade, presente nas micro-relações e nas instituições cotidianas. Essa noção influenciou profundamente o pós-estruturalismo e a teoria crítica contemporânea, ao revelar que o poder se infiltra nos discursos, nas normas e nas práticas que formam os sujeitos.

Desde a filosofia política moderna, especialmente em autores como Hobbes, Locke e Rousseau, o poder foi pensado a partir da noção de soberania — uma força concentrada no Estado, exercida de cima para baixo, e legitimada por contratos, leis ou vontade popular. Foucault contesta essa concepção. Para ele, o poder não é uma coisa, uma posse ou uma instituição, mas uma rede de relações múltiplas, móveis e dinâmicas, que atravessam toda a sociedade.

O poder, em Foucault, não é apenas repressivo, isto é, não se limita a proibir, punir ou censurar. Ele é, sobretudo, produtivo: produz saberes, normas, discursos e identidades. O poder fabrica o real — cria categorias como “normal” e “anormal”, “são” e “louco”, “delinquente” e “cidadão”. Dessa forma, o poder não se exerce apenas através do Estado ou da violência física, mas por meio de práticas cotidianas, instituições e discursos que orientam o comportamento das pessoas.

Foucault descreve o poder como algo capilar, que penetra nos menores detalhes da vida social e se manifesta nas relações entre médicos e pacientes, professores e alunos, pais e filhos, juízes e acusados. Ele se exerce de baixo para cima e de maneira difusa, sem um centro único de comando.

O poder não apenas reprime, mas produz saberes, normas e identidades. Dessa forma, o saber e o poder estão interligados — o que Foucault chamou de “regimes de verdade”. Cada época histórica cria seus próprios discursos verdadeiros, definidos por quem tem autoridade para falar, decidir e classificar. Logo, a política não se restringe ao governo, mas inclui todos os mecanismos que produzem “verdades” e controlam comportamentos.

Por exemplo, o discurso médico que define o que é “normal” ou “patológico”, ou o discurso jurídico que estabelece o que é “culpa” ou “inocência”, são formas de poder. Foucault mostrou que as ciências humanas, longe de serem neutras, funcionam como instrumentos de controle e normalização.

Dentro desta perspectiva, seu núcleo do pensamento político e filosófico gira em torno da relação entre poder, saber e verdade. Esses três conceitos formam o eixo de sua reflexão sobre como as sociedades produzem conhecimento, controlam os indivíduos e legitimam determinadas formas de dominação.

Para Foucault, a verdade não é universal nem eterna, mas histórica e produzida dentro de relações de poder e saber. Cada época — ou, como ele chama, cada *épistémè* — estabelece um regime de verdade que define o que pode ser dito, quem pode dizer e sob quais condições algo é considerado verdadeiro.

A verdade, portanto, não existe fora do poder; ela é um efeito do poder. Como afirma: “A verdade é deste mundo; ela é produzida graças a múltiplas coerções e induz efeitos de poder.” (FOUCAULT, 2018, p. 12). Essa ideia rompe com a visão tradicional da filosofia ocidental, que sempre buscou uma verdade objetiva e neutra.

Desse modo, este pensador não busca descobrir “a” verdade sobre o poder ou sobre o sujeito, mas mostrar como as verdades são fabricadas e quais efeitos produzem. Ele propõe uma atitude crítica — a genealogia — que investiga a história das verdades, revelando as práticas e estratégias políticas que as sustentam.

Em obras como *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963) e *Vigiar e Punir* (1975), Foucault investigou o surgimento das instituições modernas de controle. Ele mostrou que, a partir do século XVIII, a sociedade ocidental substituiu as punições corporais e os castigos públicos por formas mais sutis e contínuas de vigilância e disciplina.

No livro *Vigiar e Punir*, ele descreve a transição de uma sociedade da soberania — onde o rei tinha o poder de tirar a vida — para uma sociedade disciplinar, na qual o poder se exerce sobre os corpos e os comportamentos. O exemplo central dessa nova forma de poder é o panóptico, modelo de prisão idealizado por Jeremy Bentham, onde todos podem ser observados o tempo todo. Foucault usa essa metáfora para mostrar como o poder moderno age por meio da vigilância permanente, da internalização das normas e da produção de indivíduos dóceis e úteis.

O poder disciplinar não se limita à prisão. Ele se estende às escolas, quartéis, fábricas e hospitais, lugares onde as pessoas são treinadas, avaliadas e classificadas. Assim, a política não se exerce apenas nas instituições formais do Estado, mas em todo o tecido social.

Foucault amplia sua análise do poder e passa a discutir o conceito de biopoder. Diferente do poder disciplinar, que molda o comportamento individual, o biopoder atua sobre a vida coletiva, sobre a população enquanto corpo social. Trata-se do poder que administra a saúde, a natalidade, a mortalidade, a higiene e a sexualidade — ou seja, o governo da vida. Ele defende que, a partir do século XVIII, o Estado passou a gerir a vida dos cidadãos com base em estatísticas, políticas sanitárias e estratégias de segurança. Essa forma de poder não visa mais apenas punir, mas otimizar a vida, aumentar a produtividade e controlar os riscos.

A biopolítica é, portanto, uma forma de poder que atua sob a aparência de cuidado e racionalidade, mas que, em última instância, regula a existência humana. Ela marca o surgimento de um novo tipo de governamentalidade — um conjunto de técnicas e discursos que organizam a conduta das populações.

O conceito de governamentalidade é um dos mais importantes do pensamento político de Foucault. Ele se refere ao conjunto de práticas, racionalidades e instituições que tornam possível o exercício do poder político sobre os indivíduos e as populações. O governo não é apenas a ação do Estado, mas qualquer forma de condução das condutas — inclusive o autogoverno.

Foucault analisa o neoliberalismo como uma nova forma de governamentalidade. Ele percebeu que, a partir do século XX, o Estado não apenas intervém na economia, mas também forma sujeitos econômicos, transformando os indivíduos em empreendedores de si mesmos. Essa racionalidade neoliberal estende a lógica do mercado à vida pessoal, à educação e até à saúde. O poder se torna, assim, internalizado e autogerido, e o controle se exerce pela liberdade, não pela coerção direta.

Um ponto fundamental na microfísica do poder é a ideia de que onde há poder, há resistência. Como o poder está presente em todas as relações, a resistência também está — ela não é algo exterior ao poder, mas faz parte de sua própria dinâmica. Essa visão rompe com a noção de que o poder é absoluto: ele é sempre instável, contestado e reconfigurado pelas práticas sociais.

A resistência, para Foucault, pode ocorrer nas pequenas ações cotidianas, nas formas de desvio e nas criações de novos modos de vida. Essa dimensão micropolítica da resistência mostra que a liberdade não depende apenas de grandes revoluções, mas também das práticas de autonomia e crítica que se opõem às normas e aos dispositivos de controle.

Nos últimos anos de sua vida, Foucault voltou-se para a questão do sujeito e da ética, especialmente nas obras *O Uso dos Prazeres* (1984) e *O Cuidado de Si* (1984), volumes da *História da Sexualidade*. Ele passou a investigar como os indivíduos podem resistir às formas de poder e constituir-se como sujeitos livres.

A relação entre poder, saber e verdade culmina na análise foucaultiana da formação do sujeito. O indivíduo moderno, segundo ele, é resultado de processos históricos de poder e saber que moldam sua identidade, seu corpo e sua conduta. O sujeito é ao mesmo tempo produto e alvo do poder — é constituído por discursos (como os da medicina, da sexualidade e da moral) e, ao mesmo tempo, é convocado a se reconhecer dentro deles.

Foucault desloca o foco para as formas de autoconstituição do sujeito, mostrando que é possível resistir aos regimes de verdade e criar novas formas de liberdade por meio de práticas éticas e de cuidado de si. A liberdade não é a ausência de poder, mas a capacidade de agir dentro das relações de poder — de criar novas formas de existência, de inventar modos de vida. Ele propôs o conceito de cuidado de si inspirado na filosofia greco-romana, como uma prática ética que busca o autoconhecimento e a autonomia.

Assim, sua filosofia política culmina em uma visão da liberdade como prática de resistência, uma luta constante contra as formas de sujeição impostas pelos discursos e instituições.

Seu pensamento permanece atual e fértil, mesmo décadas após sua morte. Suas reflexões sobre poder, saber, verdade, disciplina, biopolítica e subjetividade continuam a orientar debates centrais nas ciências humanas, na filosofia, na política e na cultura contemporânea. Ele não foi apenas um teórico do seu tempo, mas um pensador que desvelou os mecanismos sutis de poder e controle que atravessam a modernidade — mecanismos que se tornaram ainda mais evidentes no mundo globalizado, digital e neoliberal do século XXI.

O conceito de microfísica do poder descreve com precisão as novas formas de controle que se exercem através das redes digitais, das empresas de tecnologia, das mídias sociais e das biopolíticas contemporâneas. Seu pensamento ganha nova relevância diante de questões globais como a gestão da saúde pública, as políticas de segurança, a crise ambiental e a pandemia de COVID-19. Foucault mostrou que, na modernidade, o poder não se limita a reprimir, mas a administrar a vida — regulando populações, controlando corpos e orientando condutas em nome da proteção, da eficiência e da produtividade.

As ideias de Foucault também continuam a inspirar movimentos sociais e culturais. Seus estudos sobre o corpo, o poder e a sexualidade influenciaram profundamente os movimentos feministas, LGBTQIA+, antimanicomiais e antirracistas. Esses movimentos

encontram em seu pensamento uma ferramenta para compreender como o poder atua sobre os corpos e as identidades, e como é possível resistir por meio da crítica e da reinvenção de si. No campo da política, sua crítica à razão moderna e às instituições disciplinares continua a desafiar os modelos autoritários e os discursos de verdade que legitimam formas de exclusão. Foucault nos ensina que o poder está em toda parte — e justamente por isso, a resistência também está em toda parte.

Seu principal legado é a atitude crítica diante da verdade e das estruturas de poder. Ele nos convida a desconfiar das certezas estabelecidas e a examinar como os discursos constroem as formas de saber e de ser. Sua filosofia não é apenas uma teoria sobre o poder, mas uma ética da liberdade — uma forma de pensar que busca criar espaços para novas possibilidades de vida e subjetividade.

Hoje, diante da crise das democracias, da manipulação das informações e da mercantilização da vida, o pensamento foucaultiano mostra-se fundamental para compreender os mecanismos sutis de dominação e para pensar caminhos de resistência, autonomia e transformação social.

A passagem do pensamento de Foucault para o de Habermas desloca o foco da crítica às micro-relações de poder para a busca de fundamentos normativos da democracia. Enquanto Foucault revela como o poder se infiltra em práticas e discursos, Habermas aposta na racionalidade comunicativa e no diálogo como bases de uma ordem democrática legítima. Assim, deixa-se uma análise essencialmente crítica para entrar em uma teoria que propõe caminhos de reconstrução democrática.



HABERMAS E A DEMOCRACIA RADICAL

Habermas concebe a política como um processo comunicativo baseado na razão pública e no diálogo entre cidadãos livres e iguais. Ele parte da ideia de que a legitimidade política não se funda na força nem na tradição, mas na participação discursiva e racional dos indivíduos na formação da vontade coletiva. A esfera pública, para Habermas, é o espaço onde os cidadãos debatem criticamente os assuntos comuns, buscando o consenso através da argumentação e do entendimento mútuo. Nesse modelo, propõe uma democracia radical, porque exige não apenas o voto, mas a deliberação constante e a corresponsabilidade dos sujeitos na construção das normas que os governam, tornando o poder político resultado do agir comunicativo e não da dominação.

Vida, Obra e Contexto

Jürgen Habermas nasceu em 18 de junho de 1929, na pequena cidade de Düsseldorf, Alemanha, em uma família de classe média. Seu pai, Ernst Habermas, era diretor da Câmara de Indústria e Comércio de Colônia, e sua mãe, Grete Kottmeier, era dona de casa. Durante sua infância e juventude, Habermas viveu sob o regime nazista, experiência que marcaria profundamente sua visão crítica sobre a sociedade, a política e a razão. Ainda jovem, foi membro da Juventude Hitlerista — algo praticamente obrigatório na época —, mas após o fim da Segunda Guerra Mundial, passou a rejeitar de forma veemente o autoritarismo e o irracionalismo que caracterizaram o período.

Sua formação educacional começou em um ambiente fortemente influenciado pelas ruínas físicas e morais da Alemanha pós-guerra. Habermas cresceu em meio à reconstrução do país e ao esforço de repensar os fundamentos éticos e democráticos da sociedade alemã.

Ingressou na Universidade de Göttingen, onde estudou filosofia, história, psicologia, literatura alemã e economia, posteriormente transferindo-se para as universidades de Zurique e Bonn. Em 1954, defendeu sua tese de doutorado intitulada *O Absoluto e a História — Sobre a Ambiguidade do Pensamento de Schelling*, na qual já se percebia seu interesse pela razão, pela linguagem e pela crítica filosófica ao idealismo alemão.

Após o doutorado, Habermas aproximou-se da Escola de Frankfurt, grupo de pensadores neomarxistas fundado por Max Horkheimer e Theodor Adorno, que buscava reinterpretar o marxismo à luz das transformações do capitalismo e das novas formas de dominação social. Trabalhou como assistente de Adorno no Instituto de Pesquisa Social, mas logo se distanciou de alguns de seus mestres devido à postura excessivamente pessimista da chamada “Teoria Crítica Tradicional”. Habermas acreditava que, apesar das contradições do capitalismo e dos efeitos alienantes da racionalidade instrumental, ainda existiam possibilidades de emancipação por meio da comunicação racional e democrática.

Embora tenha começado sob a influência direta de Adorno e Horkheimer, Habermas logo se destacou por uma postura mais otimista em relação à razão e à modernidade. Ao contrário de seus mestres, que viam a razão moderna como irremediavelmente corrompida pela dominação técnica e econômica, Habermas acreditava que era possível reconstruir uma racionalidade comunicativa e emancipatória, enraizada no diálogo e na linguagem.

Em 1961, apresentou sua tese de habilitação intitulada *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, obra que o projetou internacionalmente. Em 1964, tornou-se professor de Filosofia e Sociologia na Universidade de Frankfurt, sucedendo Adorno. Habermas também lecionou na Universidade de Heidelberg e, posteriormente, foi diretor do Instituto Max Planck em Starnberg, onde coordenou pesquisas interdisciplinares sobre ciência, tecnologia e política. Durante a Guerra Fria e a reconstrução da Europa, Habermas consolidou-se como o principal representante da segunda geração da Escola de Frankfurt.

Destacou-se como um dos principais intelectuais públicos da Alemanha, intervindo em debates políticos e sociais sobre democracia, modernidade, moral e esfera pública. Foi um crítico contundente do autoritarismo, do tecnocratismo e das ameaças à racionalidade democrática, posicionando-se contra o rearmamento nuclear e o conservadorismo político da Alemanha Ocidental durante a Guerra Fria.

Entre suas principais obras, destacam-se *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), em que analisa o surgimento da esfera pública burguesa e o papel da comunicação na formação da opinião política; *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), sua obra-prima, onde formula os fundamentos da racionalidade comunicativa e da democracia deliberativa; e *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade* (1992), em que aprofunda sua concepção de uma sociedade democrática fundada no diálogo racional entre cidadãos livres e iguais.

O pensamento de Habermas une filosofia, sociologia e teoria política em torno de uma mesma preocupação: como garantir as condições de uma convivência racional, democrática e justa em sociedades complexas e pluralistas. Ele defende

que a emancipação não se alcança pela revolução violenta — como sugeriam os marxistas clássicos —, mas pela construção de instituições democráticas sustentadas pelo diálogo, pela argumentação e pela participação cidadã.

A produção intelectual de Habermas se insere em um contexto de profunda transformação política e cultural da Europa do pós-guerra. A Alemanha vivia a divisão entre o bloco socialista (República Democrática Alemã) e o capitalista (República Federal da Alemanha), sob ocupação das potências vencedoras da Segunda Guerra Mundial.

O filósofo cresceu, portanto, em um ambiente de reconstrução moral, em que as gerações intelectuais buscavam compreender como o nazismo havia sido possível e de que modo se poderia reconstruir a legitimidade democrática em uma sociedade traumatizada.

A partir dos anos 1950 e 1960, Habermas acompanhou os debates sobre a modernização, o crescimento econômico e a crise da racionalidade técnica. Influenciado por Marx, Weber e Durkheim, ele buscou compreender como a sociedade moderna poderia manter a coesão e a liberdade individual diante da burocratização, da mercantilização e do avanço tecnológico.

O contexto também foi marcado por movimentos estudantis, pelas críticas à tecnocracia e pelas lutas democráticas dos anos 1960 e 1970. Habermas se consolidou como uma das vozes mais influentes do debate público alemão, intervindo em temas como a reconstrução da moral cívica, o papel da mídia, a educação, o nacionalismo e o projeto europeu.

Durante as décadas seguintes, Habermas atuou não apenas como filósofo, mas também como intelectual público, defendendo a democracia deliberativa, os direitos humanos e o papel racional do discurso público frente às crises do capitalismo e da globalização.

Pensamento Político

Um dos pilares centrais do pensamento político de Habermas é o conceito de esfera pública, especialmente em sua obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Nela, Habermas reconstrói historicamente o surgimento, a consolidação e a transformação da esfera pública burguesa, relacionando-a à formação da opinião pública e à legitimação do poder político. Mais tarde, esse conceito é revisitado e aprofundado em sua *Teoria da Ação Comunicativa* e em *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade* (1992), quando ele amplia o alcance do conceito para compreender os desafios das sociedades complexas contemporâneas.

Habermas identifica a esfera pública como um espaço entre o Estado e a sociedade civil, no qual os cidadãos se reúnem para discutir assuntos de interesse comum, formar opiniões e exercer crítica sobre o poder político. Historicamente, esse espaço emergiu na Europa do século XVIII, no contexto do Iluminismo e da burguesia ascendente, especialmente na Inglaterra, França e Alemanha.

Com o crescimento da imprensa, dos cafés, dos salões literários e das associações cívicas, formou-se um ambiente em que os cidadãos — em princípio, proprietários e letrados — começaram a debater de maneira racional e crítica as decisões do Estado. Essa prática se fundamentava na autonomia da razão pública, inspirada no ideal kantiano de esclarecimento, segundo o qual os indivíduos deveriam sair da tutela e pensar por si mesmos.

A esfera pública burguesa, nesse período, tinha um papel emancipador e crítico: ela representava uma instância de resistência contra o poder absoluto e buscava submeter o governo à razão e ao debate. A opinião pública nascia como uma força racional e moral, que pretendia orientar e fiscalizar o poder político.

Contudo, Habermas mostra que essa esfera pública sofreu uma profunda mudança estrutural a partir do século XIX, com a massificação da sociedade, a consolidação do capitalismo e a intervenção do Estado na economia. O ideal de uma esfera pública racional e crítica foi substituído por uma esfera pública mediatizada e manipulada, marcada pela influência de interesses econômicos, partidários e midiáticos.

A expansão dos meios de comunicação de massa (jornais de grande circulação, rádio, televisão e publicidade) transformou a comunicação pública em um processo assimétrico, no qual os cidadãos deixaram de ser protagonistas ativos e passaram a ser receptores passivos de informações e mensagens. A opinião pública deixou de ser resultado do debate crítico entre cidadãos e tornou-se, cada vez mais, um produto fabricado por empresas, partidos e grupos de interesse.

Habermas chama esse processo de “refeudalização da esfera pública” — uma metáfora para indicar que a visibilidade pública voltou a ser controlada por elites, como na Idade Média, quando o poder se expressava por meio da representação e do espetáculo, e não da deliberação racional.

Mesmo diante dessa degeneração, Habermas não abandona o conceito de esfera pública.

Em sua teoria posterior, ele reformula o conceito dentro do quadro da ação comunicativa, definindo a esfera pública como o espaço de circulação dos fluxos comunicativos, no qual os temas e problemas sociais são discutidos, interpretados e filtrados antes de chegar às instâncias formais de decisão política (como o parlamento e o sistema jurídico).

A opinião pública, nesse modelo, é o resultado discursivo desses processos comunicativos, formados por debates, movimentos sociais, mídia e instituições civis. Ela não é simplesmente o somatório de opiniões individuais, mas o produto de interações argumentativas que ocorrem no espaço público.

Uma opinião pública legítima só se forma quando os cidadãos participam de um debate livre, inclusivo e racional, onde todos têm a possibilidade de expor argumentos e de influenciar a formação da vontade política. Esse princípio fundamenta sua noção de democracia deliberativa, na qual o poder político se legitima apenas se as decisões puderem ser justificadas racionalmente diante dos cidadãos.

Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas introduz a distinção entre mundo da vida e sistema. O mundo da vida é o espaço da cultura, da comunicação e das interações cotidianas, sustentado pela linguagem e pela solidariedade. O sistema, por sua vez, é o domínio das estruturas econômicas e administrativas, regido pelos meios do dinheiro e do poder.

A esfera pública pertence ao mundo da vida e tem a função de manter o diálogo racional e o controle democrático sobre o sistema. No entanto, alerta que, nas sociedades contemporâneas, o sistema tende a colonizar o mundo da vida, impondo lógicas instrumentais e utilitaristas sobre os espaços de comunicação e deliberação. Isso se manifesta, por exemplo, na mercantilização da informação, na publicidade política e na mídia concentrada, que distorcem o debate público e enfraquecem a autonomia cidadã.

Por fim, sua reflexão sobre a esfera pública converge para uma questão central: como garantir a legitimidade do poder político em sociedades complexas e pluralistas? A resposta está na articulação entre comunicação e política. A legitimidade não decorre apenas do voto ou da autoridade, mas da formação discursiva da opinião e da vontade — um processo contínuo no qual a sociedade civil, por meio da esfera pública, influencia e orienta o sistema político.

Assim, a esfera pública funciona como ponte entre o mundo da vida e o poder institucional, transformando o poder comunicativo — que nasce dos debates e argumentos — em poder político legítimo. Essa é a essência da democracia deliberativa habermasiana: um regime em que o diálogo racional e inclusivo constitui a fonte da legitimidade e do direito. Ela depende de uma esfera pública ativa e de uma sociedade civil capaz de influenciar o Estado.

Na *Teoria da Ação Comunicativa* Habermas parte de uma crítica ao modo como a modernidade reduziu a razão à sua dimensão instrumental. Desde Max Weber, sabe-se que as sociedades modernas são dominadas por uma lógica de racionalização, isto é, pela crescente organização técnica e burocrática da vida

social. Contudo, essa racionalização gerou um tipo específico de razão — a razão instrumental —, voltada apenas à eficiência, ao controle e ao cálculo de meios e fins, perdendo o vínculo com valores, ética e comunicação. Habermas, porém, propõe uma alternativa: a reconstrução da razão sob a forma comunicativa, voltada ao diálogo e ao entendimento mútuo, e não à manipulação e ao controle.

Habermas distingue dois modos fundamentais de agir e de racionalizar o mundo:

- Ação instrumental (ou estratégica): orientada para o sucesso; o sujeito busca alcançar um objetivo controlando o comportamento dos outros ou a natureza. É típica da economia, da administração e da tecnologia.
- Ação comunicativa: orientada para o entendimento mútuo; os sujeitos procuram coordenar suas ações através do diálogo, argumentando de modo racional e buscando o consenso.

Na ação comunicativa, a linguagem não é apenas um instrumento de manipulação, mas um meio de interação social. Através dela, os indivíduos apresentam pretensões de validade — verdade (para o mundo objetivo), correção (para o mundo social) e veracidade (para o mundo subjetivo).

Essas pretensões podem ser aceitas ou contestadas racionalmente, e o consenso se estabelece quando os participantes reconhecem, livremente, a validade das razões apresentadas. A racionalidade comunicativa está enraizada na interação linguística, e não na dominação. Verdade e a legitimidade emergem do discurso, isto é, de um processo de argumentação livre de coerções, onde todos podem participar em condições de igualdade.

Para compreender como a comunicação se estrutura na sociedade, Habermas introduz a distinção entre mundo da vida e sistema:

- Mundo da vida: é o espaço das práticas cotidianas, da cultura, das tradições e das relações interpessoais. Ele é reproduzido pela ação comunicativa, pois é nele que as pessoas compartilham significados e constroem consensos.
- Sistema: é o conjunto das estruturas funcionais da sociedade — a economia e o Estado —, que operam segundo lógicas instrumentais e são mediados por meios de controle não linguísticos, como o dinheiro e o poder.

Ele alerta que, nas sociedades modernas, há uma tendência de colonização do mundo da vida pelo sistema. Ou seja, as lógicas do dinheiro e da administração invadem o espaço da comunicação, transformando relações sociais, políticas e culturais em relações instrumentais e tecnocráticas. Quando isso acontece, a deliberação racional é substituída pela manipulação, pela propaganda e pela burocracia — e a democracia se enfraquece.

A partir da *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas desenvolve, em *Direito e Democracia* (1992), a distinção entre poder comunicativo e poder administrativo. Essa distinção é decisiva para entender como o diálogo público pode gerar legitimidade política nas sociedades complexas.

a) Poder comunicativo

O poder comunicativo nasce nos processos de formação da opinião e da vontade dentro da esfera pública. Ele surge da deliberação racional entre cidadãos que discutem questões de interesse comum. Não é um poder coercitivo, mas um poder gerado pela força do melhor argumento — pela capacidade de persuadir racionalmente os outros. Portanto, o poder comunicativo é o poder do discurso, da linguagem, da legitimidade, e é o fundamento normativo da democracia.

b) Poder administrativo

O poder administrativo, por outro lado, pertence ao sistema político e burocrático do Estado. Ele é o poder institucionalizado e organizado para executar decisões, implementar políticas públicas, aplicar leis e garantir a ordem. É um poder instrumental, baseado na autoridade e na coerção legítima.

Esses dois poderes não se opõem de maneira absoluta, mas devem se articular. O poder comunicativo fornece legitimidade ao poder administrativo, transformando o discurso democrático em ação política e jurídica. Assim, as decisões do Estado só são legítimas se puderem ser justificadas racionalmente diante dos cidadãos, ou seja, se derivarem de processos de deliberação pública.

Este pensador vê no direito o mediador entre o poder comunicativo e o poder administrativo.

As leis traduzem as decisões coletivas — nascidas da comunicação pública — em normas obrigatórias, dotadas de validade jurídica. Quando o direito é produzido democraticamente, ele transforma o poder comunicativo em poder legítimo e efetivo, sem romper o vínculo entre discurso e coerção.

Sua visão sustenta o modelo de democracia deliberativa, no qual a legitimidade política depende do grau em que o processo de formação da vontade coletiva é inclusivo, racional e livre de coerções. A democracia, portanto, não é apenas um procedimento eleitoral, mas um processo contínuo de deliberação pública, em que a sociedade civil e as instituições dialogam de modo recíproco.

A distinção entre poder comunicativo e poder administrativo tem profundas implicações:

- Contra o tecnocratismo: Habermas critica a tendência de transformar a política em mera gestão técnica, separada da deliberação pública.
- Contra o populismo e a manipulação: o poder comunicativo exige argumentação racional, e não apelos emocionais ou autoritários.
- Em favor da autonomia cidadã: a força política legítima deve nascer do diálogo entre cidadãos iguais, e não de interesses econômicos ou burocráticos.
- Em favor da transparência e da responsabilidade: o poder administrativo deve permanecer aberto à crítica e à influência do poder comunicativo, sob pena de perder legitimidade.

A queda do Muro de Berlim em 1989 marcou não apenas o fim simbólico da Guerra Fria, mas também o colapso do socialismo real e a consolidação do capitalismo liberal como sistema econômico e político dominante. Para muitos pensadores, como Francis Fukuyama, esse evento representou “o fim da história” — a vitória definitiva da democracia liberal (FUKUYAMA, 2020).

Habermas, no entanto, reagiu a esse diagnóstico com cautela e crítica. Ele viu na nova ordem mundial não o triunfo da razão democrática, mas o início de novos desafios à esfera pública e à legitimidade política nas sociedades ocidentais.

No contexto pós-Guerra Fria, Habermas analisa a sociedade global sob o prisma da racionalidade comunicativa. O desaparecimento da bipolaridade entre capitalismo e socialismo abriu espaço para um mundo unipolar, mas também para novas tensões: desigualdade global, fragmentação cultural, crises ambientais e perda de confiança nas instituições políticas tradicionais. A queda do Muro não simboliza o fim dos conflitos ideológicos, mas a mudança de forma das disputas políticas: em vez de se darem entre sistemas econômicos, elas passam a ocorrer dentro das democracias, entre o poder comunicativo dos cidadãos e o poder administrativo dos Estados e mercados.

Ele denuncia que a racionalidade instrumental — associada à economia global e à tecnocracia política — tende a enfraquecer os espaços de deliberação pública, criando um déficit democrático nas sociedades ocidentais.

Assim, sua preocupação principal passa a ser reconstruir a esfera pública e revalorizar a formação democrática da opinião e da vontade política, como antídotos contra a apatia e a manipulação política.

Habermas retoma e aprofunda as ideias já desenvolvidas em sua obra clássica *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, reinterpretando-as à luz das transformações do mundo pós-1989. Ele reconhece que a esfera pública contemporânea se tornou mais complexa, mediada e fragmentada, marcada pela presença dos meios

de comunicação de massa e, posteriormente, das redes digitais. Apesar dessas transformações, a esfera pública continua sendo o espaço simbólico central onde se forma a opinião pública e a vontade coletiva — o verdadeiro coração da democracia.

Sustenta que o poder administrativo do Estado deve emergir e permanecer dependente do poder comunicativo da esfera pública. Em outras palavras, o poder comunicativo é formado na sociedade civil, nas interações livres entre cidadãos, enquanto o poder administrativo é institucionalizado no Estado, que o aplica juridicamente.

A radicalidade democrática de Habermas reside em afirmar que a autoridade política não preexiste ao processo comunicativo — ela é gerada a partir dele. Assim, a legitimidade do poder estatal depende da participação discursiva dos cidadãos.

Esse modelo supera tanto o liberalismo (centrado em direitos individuais e representação) quanto o republicanismo clássico (centrado na unidade da vontade geral), propondo uma síntese comunicativa entre autonomia privada e autonomia pública.

A esfera pública é o espaço onde a sociedade civil se comunica, debate, forma opiniões e pressiona o sistema político. Ela é o meio pelo qual o poder comunicativo se transforma em poder legítimo, onde os cidadãos não são espectadores passivos, mas coprodutores da vontade política.

A democracia radical implica, portanto, a ampliação e a diversificação desses espaços — movimentos sociais, mídia independente, associações civis, redes digitais — que permitem a circulação de argumentos e a crítica pública.

Habermas enfatiza que a esfera pública deve permanecer autônoma, protegida da colonização por interesses econômicos e burocráticos. Somente assim a deliberação pode manter seu caráter racional e inclusivo.

O conceito radical de democracia em Habermas rompe com a visão tradicional que reduz o regime democrático ao ato do voto ou à mera representação parlamentar. A democracia, em sua concepção, é um processo discursivo permanente no qual as leis são legítimas apenas se puderem ser aceitas racionalmente por todos os envolvidos, a soberania popular se exerce por meio da comunicação pública e a política se torna uma prática de justificação e consenso, não de dominação.

Logo, a democracia é uma forma de vida comunicativa, e não apenas uma forma de governo. Ela é radical porque exige igualdade de voz, transparência, participação efetiva e instituições abertas ao diálogo — condições que vão além do modelo representativo liberal.

A esfera pública não é um órgão do Estado, mas uma rede comunicativa onde fluxos de informação, argumentos e opiniões se cruzam, permitindo que os cidadãos formem juízos racionais sobre questões comuns. A qualidade da democracia depende, portanto, da racionalidade dos debates públicos e da autonomia da comunicação política frente à manipulação midiática e ao poder econômico.

Após a queda do Muro, Habermas passa a compreender a formação da opinião pública como um processo deliberativo essencial à legitimidade do poder político. A opinião pública não é simplesmente a soma das preferências individuais ou dos resultados de pesquisas, mas o produto do debate racional entre cidadãos livres, informados e capazes de argumentar.

Esse processo depende de condições institucionais e culturais que garantam acesso a informações verdadeiras e plurais, liberdade de expressão e de imprensa, igualdade de oportunidades de voz no debate público, além de transparência e responsabilidade das instituições políticas. Somente quando essas condições são respeitadas é que o poder comunicativo pode se converter legitimamente em poder administrativo.

Habermas adverte, porém, que o capitalismo globalizado e a concentração da mídia ameaçam essa racionalidade: as opiniões são frequentemente moldadas por interesses econômicos, estratégias publicitárias e campanhas populistas, o que conduz à colonização da esfera pública — a transformação da comunicação em instrumento de manipulação e consumo político.

Nos anos 1990 e 2000, ele desloca parte de sua análise para o projeto europeu. Ele vê na União Europeia um laboratório de experimentação democrática, onde seria possível construir uma esfera pública transnacional baseada na comunicação e na solidariedade entre povos.

No entanto, também critica o déficit democrático das instituições europeias e a predominância de decisões tecnocráticas. Habermas defende uma “constitucionalização da democracia europeia”, isto é, uma estrutura em que o poder político seja legitimado não apenas por Estados nacionais, mas por processos comunicativos entre cidadãos de diferentes países.

Esse pensamento amplia radicalmente sua noção de democracia: a deliberação pública não se limita mais ao espaço nacional, mas deve transcender fronteiras e enfrentar os desafios da globalização.

Habermas também reflete sobre as mudanças tecnológicas e comunicacionais. Ele reconhece que as redes sociais e as plataformas digitais ampliaram o acesso à informação e democratizaram a expressão, mas alerta para os perigos da fragmentação comunicativa e da erosão da racionalidade pública.

O ambiente digital, segundo ele, tende a substituir o discurso argumentativo pelo discurso emocional, polarizado e imediato — um cenário que ameaça a base racional da democracia deliberativa. A tarefa contemporânea, portanto, é reconstruir uma cultura pública de debate, na qual a razão comunicativa possa resistir à desinformação e ao populismo midiático.

Com o avanço das tecnologias de comunicação e o surgimento da internet, a teoria habermasiana da esfera pública e do poder comunicativo ganhou uma nova dimensão. As redes digitais transformaram radicalmente as formas de interação social, o fluxo de informação e a própria estrutura da deliberação pública. Essa mudança profunda exige repensar como o poder comunicativo pode atuar dentro de uma esfera pública fragmentada, globalizada e midiaticizada.

Especialmente em seus textos das décadas de 2000 e 2010, este autor reconhece que estamos diante de uma mudança estrutural da esfera pública digital, análoga àquela que ele descreveu no século XX, mas com características novas — mais plurais e, ao mesmo tempo, mais instáveis.

De um lado, o ambiente digital representa um avanço sem precedentes para o ideal habermasiano de comunicação pública. As redes sociais, os fóruns online e as plataformas participativas permitem que indivíduos comuns, e não apenas elites políticas ou midiáticas, tenham voz na arena pública. Isso significa uma expansão do poder comunicativo, pois mais sujeitos podem participar da formação da opinião pública, expressar críticas, organizar movimentos sociais e deliberar sobre temas de interesse coletivo.

O ativismo digital — como se vê em campanhas de defesa dos direitos humanos, ambientais ou sociais — constitui uma nova forma de ação comunicativa em rede, onde o poder se constrói pela argumentação, pela solidariedade e pela mobilização simbólica, e não pela coerção.

Nesse sentido, a internet pode ser vista como um espaço potencial de emancipação comunicativa, onde a “força do melhor argumento” pode circular globalmente e inspirar transformações políticas.

Contudo, Habermas também observa, com preocupação, que o mesmo ambiente digital que amplia a comunicação pode fragilizar o ideal da racionalidade comunicativa. A multiplicação de plataformas, bolhas de opinião e algoritmos de recomendação tende a fragmentar a esfera pública em comunidades isoladas, que raramente dialogam entre si. Em vez de um debate público unificado e racional, formam-se microesferas segmentadas, onde prevalecem a emoção, a identidade e a confirmação de crenças.

Essa dinâmica gera o que Habermas chama de desarticulação do espaço público, pois o consenso racional — que exige diálogo entre perspectivas diferentes — torna-se cada vez mais difícil. Além disso, a desinformação, os discursos de ódio e a manipulação algorítmica distorcem a comunicação pública, substituindo o argumento pela retórica emocional e pela polarização.

Desse modo, o poder comunicativo se enfraquece quando a linguagem deixa de servir ao entendimento mútuo e passa a ser usada como instrumento de dominação simbólica, propaganda ou manipulação política.

Em seus últimos escritos, Habermas distingue o papel da mídia tradicional — que funcionava como mediadora entre a sociedade civil e o sistema político — e o papel das plataformas digitais, que alteraram completamente essa intermediação. Enquanto os jornais e a imprensa clássica buscavam (ainda que de modo imperfeito) critérios de racionalidade, argumentação e responsabilidade editorial, as redes sociais descentralizam a produção de informação e eliminam filtros institucionais.

Esse processo tem um duplo efeito: de um lado, democratiza o acesso à expressão e à crítica pública; de outro, enfraquece as condições discursivas para a formação de consensos racionais, substituindo o debate argumentativo por fluxos caóticos de opinião.

Assim, Habermas vê nas plataformas digitais um ambiente ambíguo, no qual o poder comunicativo tanto pode se fortalecer, através da ampliação da participação cidadã, quanto se dissolver, sob a lógica da velocidade, do espetáculo e da polarização.

O desafio contemporâneo, segundo a leitura habermasiana, é reconstruir as condições discursivas da esfera pública dentro da era digital. Isso implica criar mecanismos institucionais, éticos e culturais que restaurem o vínculo entre comunicação, racionalidade e legitimidade.

Alguns caminhos possíveis incluem:

- Educação para a cidadania comunicativa, incentivando o pensamento crítico e o uso ético da informação;
- Regulação democrática das plataformas digitais, de modo a garantir transparência algorítmica e combater a manipulação informacional;
- Promoção de espaços deliberativos digitais, como fóruns cívicos online e consultas públicas, nos quais os cidadãos possam debater racionalmente as políticas públicas;
- Fortalecimento do jornalismo de qualidade e da mídia pública, que mantenham padrões de racionalidade argumentativa e de crítica social.

Somente com essas condições é possível que o poder comunicativo — isto é, o poder que nasce da força do melhor argumento — volte a influenciar efetivamente o poder administrativo e o sistema político, garantindo a legitimidade democrática nas sociedades digitais.

Habermas também amplia sua análise para o nível global, observando que a comunicação digital cria uma esfera pública transnacional, na qual os debates ultrapassam fronteiras nacionais. Temas como meio ambiente, direitos humanos e desigualdade global exigem hoje formas de deliberação cosmopolita, nas quais o poder comunicativo possa operar em escala planetária.

Nesse contexto, o filósofo propõe o ideal de um cosmopolitismo democrático, baseado na ideia de que a legitimidade política deve se estender para além do Estado-nação, articulando uma esfera pública mundial, onde cidadãos de diferentes culturas possam dialogar e influenciar decisões globais.

O desafio contemporâneo, portanto, é reconectar o poder administrativo ao poder comunicativo, garantindo que a tecnocracia e o mercado não sufoquem o diálogo cidadão. A política, para Habermas, só é verdadeiramente democrática quando as leis e decisões derivam da força do melhor argumento — e não do dinheiro, da força ou da manipulação.

O poder administrativo deve servir ao poder comunicativo, e não o contrário. Somente assim o Estado pode conservar sua legitimidade e a sociedade pode realizar o ideal de uma razão pública emancipada, na qual os indivíduos, através do diálogo, constroem coletivamente o sentido e o rumo da vida política.

O pensamento político de Habermas propõe uma reinterpretação radical da democracia moderna, baseada não apenas na representação ou na vontade majoritária, mas na comunicação pública, racional e participativa entre cidadãos livres e iguais. Seu projeto é o de reconstruir a legitimidade política em sociedades complexas por meio de um novo fundamento: o poder comunicativo. Essa perspectiva faz deste pensador um dos principais teóricos da chamada democracia deliberativa, mas seu conceito de democracia é mais profundo — verdadeiramente radical — porque redefine as próprias bases do poder, da soberania e da legitimidade.

Habermas é hoje considerado o maior representante vivo da filosofia crítica moderna.

Sua obra oferece uma resposta positiva ao pessimismo da modernidade: acredita que, apesar das distorções do capitalismo e da tecnologia, o ser humano ainda pode alcançar entendimento racional e consenso moral através do diálogo.

Ele defende uma democracia deliberativa, fundada na participação cidadã, na argumentação pública e na construção coletiva de normas justas. Sua teoria inspirou políticas públicas, modelos de debate parlamentar, formas de mediação e práticas de democracia participativa em todo o mundo.



A TERCEIRA VIA DE ANTHONY GIDDENS

Giddens desenvolveu uma visão política centrada em uma proposta que busca conciliar os valores da social-democracia com as dinâmicas do capitalismo globalizado. A política contemporânea deve superar a dicotomia entre Estado e mercado, promovendo uma modernização progressista que combine responsabilidade individual com solidariedade social. Ele defende um Estado ativo, que não substitui o cidadão, mas o capacita a agir — por meio da educação, da inclusão digital e da proteção social adaptada aos riscos da modernidade. A Terceira Via propõe, assim, uma nova ética política baseada na reflexividade, na confiança e na corresponsabilidade, em que a democracia é constantemente renovada pelo diálogo entre governo, sociedade civil e indivíduos conscientes de seu papel na transformação social.

Vida, Obra e Contexto

Anthony Giddens influenciou não apenas a teoria social, mas também o debate político em escala global, especialmente no campo da renovação da social-democracia e na compreensão dos desafios da globalização. Seu pensamento emerge em um contexto de crise das grandes teorias sociais clássicas (marxismo, funcionalismo, estruturalismo) e da necessidade de compreender as transformações da modernidade tardia. Ele procurou explicar como a globalização, o avanço tecnológico, a individualização e a reflexividade social modificam as relações de poder, as instituições políticas e as identidades pessoais. Do ponto de vista político, ele propôs uma alternativa entre o neoliberalismo e a social-democracia tradicional, oferecendo as bases conceituais para o desenvolvimento da chamada *Terceira Via*.

Giddens nasceu em 18 de janeiro de 1938, em Edmonton, um subúrbio situado ao norte de Londres, na Inglaterra. Era filho de um funcionário público ligado ao sistema de transportes de Londres, o London Transport, e de uma dona de casa, ambos pertencentes à classe média baixa britânica.

Sua infância foi marcada pelo contexto do pós-Segunda Guerra Mundial, um período de reconstrução nacional, austeridade e expansão do Estado de bem-estar social no Reino Unido. As dificuldades econômicas da época e a necessidade de

reorganização social influenciaram a formação de uma geração que valorizava a educação pública, a mobilidade social e o mérito intelectual — valores que Giddens encarnou em sua própria trajetória.

Apesar de não vir de uma família com tradição acadêmica, seus pais incentivaram os estudos, e Giddens demonstrou desde cedo grande interesse por leitura, história e ciências sociais. Esse ambiente modesto, mas intelectualmente curioso, contribuiu para sua visão crítica e realista sobre as transformações sociais, as desigualdades de classe e as dinâmicas de mudança estrutural na sociedade britânica.

Estudou em escolas públicas em Londres durante um período em que o sistema educacional britânico passava por reformas significativas, voltadas à democratização do ensino. Seu desempenho acadêmico foi destacado, o que lhe garantiu uma bolsa de estudos para ingressar na Universidade de Hull, onde estudou Sociologia e Psicologia.

Na época, a sociologia ainda era uma disciplina relativamente nova nas universidades britânicas, mas estava em expansão devido ao interesse crescente por compreender as transformações sociais do pós-guerra — como a urbanização, o avanço tecnológico e a reconfiguração das classes sociais.

A convivência com professores que enfatizavam tanto os aspectos empíricos da psicologia social quanto os fundamentos teóricos da sociologia fez com que Giddens desenvolvesse uma visão interdisciplinar, que se tornaria uma marca distintiva de seu pensamento posterior.

Ele graduou-se em 1959, sendo reconhecido por sua capacidade analítica e pelo interesse em articular teorias amplas com problemas concretos da vida social.

Após concluir a graduação, Giddens ingressou na London School of Economics (LSE), uma das instituições mais prestigiadas do Reino Unido, para realizar seu mestrado em sociologia. Na LSE, teve contato com importantes correntes do pensamento social do século XX, especialmente o funcionalismo, o marxismo britânico e o interacionismo simbólico norte-americano.

Durante esse período, ele aprofundou seus estudos sobre os fundamentos teóricos da sociologia clássica, com ênfase em Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim, que se tornariam a base de sua primeira obra importante, *Capitalismo e Teoria Social* (1971).

Concluído o mestrado, prosseguiu os estudos de doutorado na Universidade de Cambridge, onde passou a lecionar ainda jovem. Sua permanência em Cambridge marcou o início de uma carreira acadêmica brilhante.

Naquele ambiente, buscou superar a fragmentação entre as correntes teóricas da sociologia britânica, que estavam divididas entre o estrutural-funcionalismo conservador (inspirado em Talcott Parsons) e o marxismo crítico emergente. Essa busca por síntese e equilíbrio teórico seria o eixo central de toda a sua produção intelectual.

Foi professor e pesquisador em Cambridge durante mais de trinta anos. Tornou-se professor titular de Sociologia e diretor do King's College, desempenhando papel crucial na consolidação da sociologia como uma disciplina central nas ciências humanas britânicas.

Durante sua carreira acadêmica inicial, nos anos 1970, Giddens publicou uma série de obras que o tornaram rapidamente uma referência internacional. Ele se destacou por revisitar os clássicos da sociologia sob uma nova perspectiva e por formular um projeto de reconstrução teórica que superasse as limitações das correntes dominantes.

Além de docente, ele exerceu intensa atividade institucional. Em Cambridge, participou da fundação do Comitê de Sociologia Teórica e Filosofia Social, que visava aproximar os estudos sociológicos das discussões filosóficas contemporâneas.

Em 1997, após décadas de atuação em Cambridge, foi nomeado diretor da London School of Economics (LSE), instituição de referência mundial nas áreas de sociologia, economia e ciência política. Sua gestão durou até 2003 e foi marcada por uma profunda modernização administrativa e acadêmica da instituição.

Foi nesse período que Giddens se aproximou da vida política britânica, tornando-se um dos principais conselheiros intelectuais do primeiro-ministro Tony Blair, líder do Partido Trabalhista. A relação entre ambos foi simbiótica: Blair buscava renovar a social-democracia inglesa, enquanto Giddens via na política um campo para aplicar suas ideias sobre a modernização reflexiva da sociedade e do Estado.

Desse diálogo nasceu o conceito de "Terceira Via", proposto em seu livro *A terceira via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia* (publicado em 1998), no qual Giddens propõe uma síntese entre o individualismo liberal e a solidariedade social-democrata, adaptando o pensamento progressista aos desafios da globalização e da economia de mercado.

A atuação de Giddens nesse período ultrapassou o âmbito acadêmico: ele participou de fóruns internacionais, proferiu palestras em diversos países e manteve diálogo com líderes políticos de todo o mundo, incluindo Bill Clinton, Gerhard Schröder e Fernando Henrique Cardoso.

Após deixar a direção da LSE, foi nomeado Barão Giddens de Southgate em 2004, tornando-se membro vitalício da Câmara dos Lordes do Reino Unido, uma das maiores honrarias da vida pública britânica. Como Lord, ele continuou ativo em debates sobre reforma do Estado, globalização, educação e mudanças climáticas, temas que ampliaram seu campo de reflexão.

Foi também membro da Academia Britânica (British Academy) e recebeu diversos títulos honoríficos de universidades da Europa, América e Ásia. Seu prestígio o consolidou como um dos sociólogos mais citados do mundo, com obras traduzidas em mais de trinta idiomas.

Entre suas obras mais importantes, destacam-se:

- *Capitalismo e Teoria Social* (1971) – estudo sobre as origens da sociologia clássica em Marx, Durkheim e Weber.
- *A Constituição da Sociedade* (1984) – apresenta sua teoria da estruturação, uma das mais influentes da sociologia contemporânea, que busca superar a dicotomia entre estrutura e ação, mostrando como ambas se reproduzem mutuamente.
- *As Consequências da Modernidade* (1990) – obra central para entender sua concepção de modernidade tardia, marcada pela reflexividade, globalização e risco.
- *Modernidade e Identidade* (1991) – analisa as transformações da subjetividade e das relações pessoais na sociedade moderna.
- *Para Além da Esquerda e da Direita* (1994) – discute a necessidade de repensar a política diante da crise das ideologias tradicionais.
- *A Terceira Via: A Renovação da Social-Democracia* (1998) – texto emblemático de sua colaboração com o New Labour britânico, propondo um novo modelo de política pública voltado à cidadania ativa, inovação social e responsabilidade compartilhada.
- *O Mundo em Descontrole* (1999) e *A Vida em uma Sociedade Pós-Tradicional* (2000) – abordam as tensões globais e culturais da modernidade globalizada.

Um dos grandes legados de Giddens está em sua crítica às polarizações clássicas entre Estado e mercado, esquerda e direita, individualismo e coletivismo. Ele argumenta que essas distinções tornaram-se insuficientes para compreender e orientar a política nas sociedades pós-industriais. A proposta de uma *Terceira Via* — conceito que se tornou amplamente conhecido nos anos 1990 — expressa justamente essa tentativa de construir uma alternativa ao neoliberalismo e ao socialismo estatal, para além da social-democracia tradicional. A política deveria ser capaz de articular a eficiência econômica com a justiça social, reconhecendo a importância da iniciativa individual, mas também a responsabilidade coletiva pela coesão social e pela redução das desigualdades.

Pensamento Político

O pensamento político de Anthony Giddens constitui uma das mais importantes contribuições teóricas para compreender as transformações políticas, sociais e institucionais do final do século XX e início do XXI. Partindo de uma sólida formação sociológica e filosófica, ele propôs uma leitura inovadora da modernidade, da ação humana e da estrutura social, que desemboca em uma profunda reflexão sobre o papel da política em um mundo globalizado, complexo e reflexivo. Sua obra se situa na interseção entre a teoria social e a prática política, sendo um esforço de repensar as bases da social-democracia e da democracia liberal diante das novas condições históricas da globalização e do capitalismo avançado.

A compreensão do pensamento político deste autor exige reconhecer o ponto de partida teórico de sua sociologia: a tentativa de superar o dualismo entre estrutura e agência — uma das tensões centrais da teoria social moderna. Em sua obra, *A Constituição da Sociedade*, Giddens formula a Teoria da Estruturação, cujo objetivo é explicar como a sociedade é, simultaneamente, produto e meio da ação humana.

Essa proposta teórica parte de uma crítica aos paradigmas dominantes do século XX: de um lado, o estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons e Durkheim, que enfatizava o papel determinante das estruturas sociais sobre o comportamento dos indivíduos; de outro, as correntes interpretativas e individualistas, como o interacionismo simbólico e a fenomenologia social, que destacavam a liberdade, a consciência e a criatividade dos sujeitos. Para Giddens, ambos os lados captavam apenas uma parte da realidade social — e era necessário integrar estrutura e agência em um mesmo modelo explicativo.

O ponto de partida deste pensador é a ideia de que as estruturas sociais — como instituições, normas, tradições, sistemas econômicos e políticos — não são entidades externas ou independentes dos indivíduos. Elas existem apenas e enquanto são reproduzidas nas práticas sociais cotidianas. Por isso, ele formula o conceito de “dualidade da estrutura”: a estrutura é, ao mesmo tempo, o meio e o resultado das práticas sociais que ela organiza.

Em outras palavras, as estruturas condicionam a ação dos indivíduos, mas também são produzidas e transformadas por essas mesmas ações. Por exemplo: as regras de um parlamento moldam o comportamento dos políticos, mas só existem porque esses políticos as aplicam e as reconhecem em sua prática. O mesmo vale para instituições como o Estado, o mercado, a família, a linguagem ou o sistema jurídico.

Assim, Giddens rompe com a visão de que o indivíduo seria apenas um “produto” das estruturas sociais. Ele o vê como um agente reflexivo, capaz de compreender e reinterpretar as condições de sua própria existência social. Essa reflexividade é um dos traços centrais da modernidade.

Toda ação humana implica conhecimento prático. Os indivíduos sabem o que fazem, sabem por que o fazem e, em muitos casos, sabem também como ajustar suas condutas às circunstâncias sociais. Desse modo, a vida social não é apenas resultado de forças impessoais, mas um fluxo constante de ações conscientes, orientadas por intenções, rotinas e interpretações.

Contudo, essa ação é sempre situada: os sujeitos agem dentro de contextos estruturados, limitados por regras, recursos e instituições. O poder, portanto, não é apenas uma dominação externa — é uma capacidade de agir, presente em todos os níveis da vida social. Ele está distribuído nas relações sociais e pode ser exercido tanto por indivíduos quanto por instituições.

Essa concepção redefine a noção de poder político: ele não se localiza apenas no Estado ou nas elites, mas também nas ações cotidianas dos cidadãos, nas interações e nas redes de confiança e comunicação. O poder é relacional, dinâmico e sempre passível de transformação.

A partir dessa base, Giddens rejeita tanto o determinismo estrutural do marxismo clássico, que vê as instituições como expressões das forças produtivas, quanto o individualismo liberal, que reduz a sociedade à soma das ações racionais dos indivíduos. Sua proposta é uma síntese que entende a sociedade como um sistema dinâmico, em que poder, saber e reflexividade se entrelaçam.

Essa perspectiva oferece uma base teórica para entender a modernidade reflexiva — uma época em que os indivíduos passam a questionar, reinterpretar e reconstruir as próprias condições sociais.

No campo da teoria política, essa abordagem fundamenta a ideia de que a política deve articular liberdade e responsabilidade, iniciativa individual e solidariedade coletiva. É dessa concepção que nasce a proposta da *Terceira Via*, uma tentativa de repensar o papel do Estado e das políticas públicas diante das transformações da globalização e do individualismo contemporâneo.

Para Giddens, o desafio da política moderna é reconhecer que as estruturas (como o Estado, o mercado e as instituições democráticas) não são imutáveis, e que a ação humana — consciente e cooperativa — pode reformá-las e reorientá-las em direção a uma sociedade mais justa e sustentável.

Em sua teoria, a modernidade é caracterizada por uma dinâmica de transformação permanente. Diferentemente das sociedades tradicionais, em que as práticas sociais eram repetidas e legitimadas pelo costume, a modernidade se define pela ruptura com o passado e pela capacidade de mudar continuamente a si mesma.

O desenvolvimento da ciência, da tecnologia e das instituições modernas — como o Estado-nação, o capitalismo e a democracia representativa — introduz uma aceleração sem precedentes na história. O tempo e o espaço são “desencaixados”

de seus contextos locais: o que antes era vivido em comunidades estáveis torna-se global, abstrato e mediado por sistemas técnicos e simbólicos (como o dinheiro, as redes de informação e as mídias).

A consequência disso é uma sociedade em que tudo se torna passível de revisão: tradições, valores, identidades, crenças e instituições. Essa transformação permanente é o que Giddens chama de reflexividade da modernidade.

Segundo o autor, a reflexividade é o traço mais distintivo da modernidade avançada. Ela significa que o conhecimento social e científico produzido pela humanidade é constantemente reintroduzido na própria vida social, transformando as práticas e instituições.

Por exemplo: as ciências médicas, econômicas, políticas ou ambientais não apenas descrevem a realidade — elas a modificam. Quando novas descobertas sobre o clima ou a genética são divulgadas, elas alteram comportamentos, leis, políticas públicas e decisões individuais.

Da mesma forma, o conhecimento sobre a economia influencia os próprios agentes econômicos (empresas, governos, consumidores), que mudam suas estratégias com base nessas informações.

Desse modo, a sociedade moderna vive em um circuito permanente de autoanálise: os indivíduos e as instituições refletem continuamente sobre o que fazem e por que fazem.

Essa reflexividade torna a modernidade autoconsciente, mas também instável — pois nada é fixo, e toda certeza é provisória.

Com a reflexividade vem também a incerteza. Ao contrário do otimismo iluminista, Giddens enfatiza que a modernidade não produz apenas progresso e racionalidade, mas também novos tipos de risco — globais, imprevisíveis e interconectados.

Riscos ambientais (como as mudanças climáticas), tecnológicos (como a inteligência artificial), sanitários (como pandemias) e econômicos (como crises financeiras) são consequências de um sistema que se transforma por meio de seu próprio conhecimento, mas sem controle central.

Essa é a “sociedade de risco” descrita por Giddens, assim como por Beck (2011): uma civilização que tem consciência de seus perigos e tenta administrá-los racionalmente, mas vive sob a constante ameaça de descontrole. Assim, a política moderna deixa de ser apenas gestão do presente para se tornar gestão do futuro incerto.

No plano político, a modernidade reflexiva cria novos desafios e novas possibilidades.

As estruturas tradicionais — partidos, sindicatos, religiões e ideologias rígidas — perdem força diante de uma sociedade cada vez mais plural, informada e interconectada. O cidadão moderno é mais autônomo, mas também mais vulnerável, diante de decisões globais que afetam seu cotidiano.

Em sua dimensão global, esta modernidade inaugura um novo cenário político, definido por:

- A interdependência planetária das decisões;
- A reflexividade ampliada, que faz da política um processo de aprendizado contínuo;
- A necessidade de reinventar a democracia, tornando-a participativa e transparente;
- A superação dos dualismos ideológicos, por meio de uma política de diálogo e corresponsabilidade;
- E o reconhecimento do indivíduo reflexivo como agente político ativo e consciente.

Giddens argumenta que a política contemporânea deve adaptar-se a essa nova realidade, abandonando o dualismo clássico entre Estado e mercado, indivíduo e coletividade, esquerda e direita. Em vez disso, propõe uma política reflexiva, dialogada e centrada na responsabilidade compartilhada, em que a ação pública se baseie na cooperação entre governo, sociedade civil e indivíduos.

Essa é a base de sua concepção da *Terceira Via* — um projeto político que busca equilibrar iniciativa individual e solidariedade social, eficiência econômica e justiça distributiva, reconhecendo que as soluções para os problemas modernos não podem ser impostas de cima, mas devem surgir de um processo participativo e adaptativo.

Na modernidade reflexiva, o indivíduo não é mais um sujeito preso à tradição, mas um agente reflexivo, que constrói sua própria identidade de forma ativa. Giddens descreve o “projeto reflexivo do self”: um processo em que cada pessoa, ao longo da vida, revisa suas crenças, estilos de vida e valores à luz de novas informações e experiências.

Essa liberdade, contudo, vem acompanhada de ansiedade e incerteza: se tudo pode ser questionado, o indivíduo precisa encontrar novas formas de sentido e segurança. A política, nesse contexto, deve criar instituições confiáveis, capazes de garantir estabilidade sem sufocar a autonomia.

Assim, a reflexividade individual e a reflexividade institucional se tornam complementares: ambas buscam equilibrar mudança e segurança, liberdade e ordem — o dilema central da modernidade.

O pensamento de Giddens sobre modernidade e reflexividade redefine a compreensão da vida social e política contemporânea. Podemos sintetizar suas principais ideias em quatro pontos:

1. A modernidade é um processo aberto, caracterizado pela transformação contínua das instituições e das práticas sociais.
2. A reflexividade é o motor da modernidade: o conhecimento e a informação tornam-se forças centrais da mudança.
3. Os riscos e incertezas globais exigem novas formas de política, baseadas em diálogo, cooperação e responsabilidade coletiva.
4. A política reflexiva é aquela que reconhece a autonomia dos indivíduos e promove mecanismos democráticos para a gestão consciente das transformações sociais.

Para ele, a globalização é uma consequência direta da própria dinâmica da modernidade reflexiva. Ela não é apenas um fenômeno econômico (como defendem os neoliberais), mas um processo multidimensional, que envolve transformações nas relações de tempo e espaço, nos modos de vida, nas identidades culturais e nas formas de poder político.

A modernidade, ao desencaixar as relações sociais de seus contextos locais — através da tecnologia, da comunicação e das redes financeiras —, cria um mundo em que decisões tomadas em um ponto afetam instantaneamente outros lugares. Assim, a política se torna transnacional, e problemas como o meio ambiente, a migração, a segurança ou a economia não podem mais ser resolvidos apenas no âmbito do Estado-nação.

A globalização, portanto, dissolve fronteiras e redistribui o poder, exigindo novas formas de governança e cooperação planetária. Giddens resume esse processo afirmando que vivemos em um “mundo fora de controle”: altamente interconectado, mas carente de instituições capazes de administrar essa interdependência de modo democrático e equitativo.

A reflexividade — antes restrita à vida individual e às instituições nacionais — passa agora a operar em escala global. A sociedade mundial reflete sobre si mesma: cientistas, governos, movimentos sociais e cidadãos produzem constantemente diagnósticos, relatórios e debates sobre os rumos da humanidade.

Entretanto, esse aumento de consciência global vem acompanhado de novas formas de incerteza: as informações circulam rapidamente, mas nem sempre são confiáveis; as decisões econômicas são tomadas por redes financeiras invisíveis; e os riscos ambientais e tecnológicos ultrapassam a capacidade de controle dos Estados.

A globalização da reflexividade, portanto, torna a política mais complexa: ela exige um equilíbrio entre autonomia local e responsabilidade global, entre o agir individual e a cooperação coletiva.

Um dos pontos centrais do pensamento político de Giddens é a análise da transformação da democracia na modernidade reflexiva. Segundo ele, a democracia representativa tradicional — baseada em partidos estáveis, ideologias fixas e instituições nacionais — já não é suficiente para lidar com os desafios de um mundo globalizado e informado.

As sociedades contemporâneas enfrentam uma dupla crise:

1. Crise de legitimidade, causada pela distância entre os cidadãos e os representantes políticos, agravada pela desconfiança nas elites e pela saturação midiática;
2. Crise de eficácia, pois os Estados-nação perdem parte de seu poder de decisão diante de forças econômicas e tecnológicas transnacionais.

O autor propõe, portanto, uma democracia reflexiva: um modelo em que a política se torna mais transparente, participativa e dialógica, apoiada em novas formas de comunicação e engajamento cívico. A política deve ser entendida como um processo aberto, em constante revisão, em que cidadãos e instituições aprendem mutuamente.

Essa renovação democrática se expressa também na valorização da sociedade civil global, dos movimentos sociais, das ONGs e das redes digitais, que passam a desempenhar um papel essencial na vigilância, na crítica e na inovação das políticas públicas.

No contexto dessa modernidade global e reflexiva, Giddens apresenta um novo paradigma político: a Terceira Via. Do ponto de vista conceitual, ele constrói a Terceira Via com base em sua teoria da modernização reflexiva e da estruturação social. Ele parte do diagnóstico de que as instituições e práticas herdadas da era industrial — incluindo o Estado de bem-estar social — tornaram-se inadequadas para lidar com os desafios de uma sociedade globalizada, marcada pela mobilidade de capitais, fluxos de informação instantâneos e novas formas de desigualdade.

A partir desta visão, ele sugere uma superação tanto do individualismo econômico neoliberal, que reduz o papel do Estado e privilegia o mercado, quanto do estatismo social-democrata, que tende a centralizar a ação política e burocratizar a proteção social.

O Estado deve ser ativo, mas não intervencionista, e a sociedade deve ser fortalecida por meio de responsabilidade compartilhada entre governo, mercado e cidadãos. Giddens introduz o conceito de “investimento social”, no qual as

políticas públicas devem priorizar o fortalecimento das capacidades individuais — como educação, qualificação e saúde — em vez de apenas fornecer benefícios compensatórios. O objetivo é promover autonomia e empoderamento, e não dependência das estruturas estatais. Esse enfoque combina liberdade individual com coesão social, reconhecendo a importância tanto da iniciativa privada quanto da solidariedade coletiva.

A Terceira Via defende que o Estado deve ser ativo, mas não paternalista:

- Deve capacitar os cidadãos, promover a inclusão e incentivar a responsabilidade individual.
- Deve combinar justiça social e inovação econômica, solidariedade e autonomia.
- E, acima de tudo, deve dialogar com uma sociedade cada vez mais reflexiva, informada e exigente.

Nesse modelo, o Estado não é o único centro do poder, mas um mediador entre múltiplos atores: empresas, comunidades, movimentos e organizações internacionais. A política, assim, torna-se colaborativa e horizontal, adaptando-se às dinâmicas da globalização e à velocidade das transformações sociais.

A Terceira Via também se caracteriza por uma visão pragmática e reformista da política, na qual os valores éticos e morais — como a igualdade de oportunidades, a justiça social e a responsabilidade ambiental — orientam a ação governamental, mas sem a rigidez ideológica do passado. Defende uma “política da vida”, em que as decisões políticas estão cada vez mais ligadas às escolhas individuais sobre estilo de vida, identidade e relações pessoais. Nesse sentido, a política deixa de se concentrar exclusivamente em questões econômicas e passa a incorporar temas como sustentabilidade, gênero, diversidade e direitos humanos.

Enfim, a *Terceira Via* é concebida por Giddens como uma renovação da social-democracia, orientada por cinco eixos principais:

1. Investimento social e não apenas assistencialismo: As políticas públicas devem capacitar as pessoas — por meio da educação, qualificação e saúde — em vez de apenas prover subsídios. O Estado torna-se um investidor no capital humano, preparando os cidadãos para enfrentar a flexibilidade e os riscos do mercado global.
2. Responsabilidade individual e solidariedade coletiva: A liberdade deve ser acompanhada de responsabilidade. É proposto conceito de “sociedade responsável”, onde os indivíduos não dependem passivamente do Estado, mas também não estão entregues às forças impessoais do mercado. A solidariedade é construída por meio de redes comunitárias, associações e participação cívica.

3. Democracia deliberativa e descentralização: a política deve ser mais participativa, aberta e reflexiva. O poder político precisa ser redistribuído, aproximando as decisões das comunidades locais e fortalecendo a sociedade civil, sem abrir mão da coordenação nacional.
4. Sustentabilidade e ética global: a Terceira Via reconhece que os problemas contemporâneos — como as mudanças climáticas, migrações e pandemias — exigem cooperação internacional e governança global. A política deve ter uma dimensão ética que transcende fronteiras nacionais.
5. Reforma do Estado e da economia: propõe um Estado atuante e regulador, mas não intervencionista. Ele defende mercados abertos, porém regulados, e políticas fiscais que incentivem inovação, competitividade e inclusão social.

Na prática, as ideias deste pensador influenciaram profundamente os governos de centro-esquerda nos anos 1990 e 2000, especialmente o New Labour de Tony Blair no Reino Unido e o Novo Centro de Gerhard Schröder na Alemanha. A Terceira Via ofereceu a esses governos um discurso capaz de combinar eficiência econômica e justiça social, adaptando os ideais social-democratas às exigências de um mundo globalizado. Embora tenha sido criticada por alguns como uma forma de acomodação ao neoliberalismo, a proposta de Giddens foi, acima de tudo, uma tentativa de revitalizar a esquerda democrática em tempos de mudança.

Por fim, o desafio político da modernidade reflexiva é construir uma governança global democrática, capaz de combinar racionalidade técnica e sensibilidade ética, autonomia individual e solidariedade coletiva. Vivemos em uma era em que a humanidade possui mais conhecimento sobre si mesma do que nunca — mas esse conhecimento exige sabedoria política, cooperação internacional e participação cidadã para evitar o risco de autodestruição. Giddens nos convida a repensar a política não como mera administração do poder, mas como uma forma reflexiva de convivência humana, orientada pela responsabilidade global e pela reinvenção permanente da democracia.



PODER, POLÍTICA E LEGITIMIDADE: OS DESAFIOS DA ERA DIGITAL

O conceito de poder é central para a compreensão da política. O poder político difere de outras formas de poder (econômico, simbólico ou coercitivo) por sua legitimidade institucional e por seu exercício em nome da coletividade.

Do ideal aristotélico do bem comum ao realismo maquiaveliano, do contrato racional de Hobbes e Locke ao materialismo de Marx, da deliberação comunicativa de Habermas à rede de poder de Foucault e à reflexividade de Giddens, o problema da legitimidade política permanece central.

Assim, a história das ideias políticas mostra que o poder sempre busca justificar-se — ora pela moral, ora pela razão, ora pela eficiência, ora pelo discurso ou pela participação. A política, em seu sentido mais profundo, é o campo onde se disputa a legitimidade do poder, e onde a liberdade e a dominação se enfrentam em novos contextos e formas. Hoje, entre a crise das instituições e o avanço da tecnologia, talvez a lição comum desses pensadores seja a de que a política continua sendo a arte — e o desafio — de tornar o poder legítimo diante de uma sociedade cada vez mais consciente e reflexiva.

Em sociedades democráticas, a legitimidade do poder político decorre da soberania popular e da legalidade das instituições. Tradicionalmente o poder político legítimo é aquele que se submete às leis e é exercido para o interesse público, e não em benefício de indivíduos ou grupos específicos. Nesse sentido, a política moderna está intrinsecamente ligada à ideia de Estado de Direito, no qual o exercício do poder é regulado por normas jurídicas e valores ético-políticos, como a justiça, a liberdade e a igualdade.

Compreender a relação entre poder, política e legitimidade é essencial para analisar a dinâmica das sociedades, os fundamentos da autoridade e o funcionamento das instituições democráticas.

Esses três elementos estão profundamente interligados. O poder diz respeito à capacidade de influenciar, direcionar ou determinar o comportamento de outros; a política representa o conjunto de práticas e instituições por meio das quais o poder

é exercido; e a legitimidade refere-se à aceitação e ao reconhecimento desse poder pelos governados. Estes conceitos são centrais para entender como sociedades se organizam, como decisões coletivas são tomadas e por que regimes se mantêm ou se desfazem.

Poder, política e legitimidade devem ser tratados como um sistema interdependente: o poder fornece meios, a política institui procedimentos e arenas, e a legitimidade confere autoridade e sustentabilidade. Uma teoria crítica e aplicada deve diagnosticar formas de poder invisível, avaliar os tipos de legitimidade predominantes e propor reformas institucionais que articulem participação, desempenho e procedimentos justos. Fortalecer a legitimidade democrática exige medidas combinadas: democratizar a participação, melhorar a entrega de políticas públicas, proteger o espaço público deliberativo e prevenir a captura institucional por interesses concentrados.

Existem diferentes perspectivas teóricas para compreender o que é poder. Segundo Weber (1999, p.33”), “o poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade.” Essa definição ressalta o caráter relacional do poder: ele só existe na interação entre sujeitos.

No entanto, o poder não deve ser entendido apenas como domínio ou coerção. Para Foucault, o poder é difuso e está presente em todas as relações sociais. Foucault rompe com a visão tradicional de poder, que vem de pensadores como Hobbes ou Weber. O poder não se concentra apenas no Estado, mas circula entre indivíduos, instituições e práticas cotidianas. Assim, o poder cria normas, saberes, comportamentos e identidades. O poder deve ser compreendido como algo que se exerce em rede, circulando por todos os espaços sociais — escolas, igrejas, sindicatos, meios de comunicação e empresas. Portanto, a sociedade civil é um campo dinâmico de relações de poder, onde se produzem resistências, consensos e disputas simbólicas.

Para Habermas, compreender o poder exige ultrapassar as visões tradicionais que o reduzem a instrumento de coerção (como em Weber) ou a relação difusa de controle e disciplina (como em Foucault). O poder, segundo Habermas, não é apenas força, mas também comunicação — um fenômeno que pode surgir de forma racional, linguística e cooperativa quando os indivíduos deliberam livremente em busca de entendimento mútuo. Este autor oferece uma das análises mais sofisticadas e normativamente ricas sobre o conceito de poder na teoria política contemporânea. O verdadeiro poder político não é o que impõe, mas o que convence; não o que domina, mas o que coordena consensualmente; não o que cala, mas o que cria sentido comum. Trata-se de uma visão republicana e comunicativa do poder, em que a força da razão substitui a razão da força.

O poder legítimo é aquele que se origina da comunicação livre e racional entre cidadãos. Quando os indivíduos participam de processos de deliberação orientados pelo entendimento mútuo — e não pela coerção ou manipulação —, eles produzem um tipo de poder que é racionalmente fundado e democraticamente legítimo. Dessa forma, Habermas reconstrói o conceito de poder como uma força integradora da sociedade, distinta da dominação. O poder político legítimo, para ele, é aquele que resulta da autonomia comunicativa dos cidadãos, exercida em espaços públicos democráticos.

Na visão de Giddens, o poder é relacional e reflexivo: todos os agentes sociais possuem algum grau de capacidade de ação, ainda que dentro de contextos estruturais. Na modernidade reflexiva, marcada pela globalização e pela interconexão tecnológica, os indivíduos tornam-se cada vez mais conscientes dos riscos e das consequências de suas próprias ações. Isso exige novas formas de legitimidade política, baseadas na transparência, na responsabilidade e na participação cidadã. Ao apresentar sua teoria da Terceira Via, ele busca uma política que supere a oposição entre o Estado intervencionista e o mercado autorregulado. O desafio contemporâneo seria equilibrar eficiência econômica e justiça social, liberdade individual e coesão comunitária. A política moderna precisa ser reflexiva, adaptando-se a uma sociedade em que as fronteiras do poder e da autoridade estão em constante mutação.

No contexto global, marcado pela concentração de poder econômico, pela influência dos meios de comunicação e pelas novas tecnologias digitais, a sociedade civil enfrenta desafios complexos. De um lado, há um fortalecimento de movimentos sociais, ONGs e redes de ativismo digital; de outro, cresce a influência de grupos corporativos e políticos que buscam moldar a opinião pública e restringir a autonomia da sociedade civil.

O fato novo mais relevante diz respeito à revolução digital e ao advento das redes sociais. Estes transformaram profundamente as formas de exercício do poder político, de participação cidadã e de construção da opinião pública. No século XXI, as plataformas digitais tornaram-se arenas centrais de disputa simbólica, ideológica e informacional, onde se articulam novas dinâmicas de poder e de dominação. A intersecção entre poder, política e redes sociais evidencia como o espaço público contemporâneo se reconfigura diante da comunicação em rede, da vigilância digital e da circulação massiva de dados e discursos.

O conceito de poder, em sua essência, refere-se à capacidade de influenciar, determinar ou orientar comportamentos e decisões dentro de uma relação social. Na era digital, o poder adquire novas formas e meios de expressão, passando a se manifestar através do controle da informação, da visibilidade e dos algoritmos.

Inspirando-se em Foucault, pode-se compreender que o poder nas redes sociais não é centralizado, mas disperso e capilar, atravessando os usuários, as plataformas e os fluxos de dados. Cada curtida, compartilhamento ou comentário é uma microexpressão de poder simbólico e comunicacional. O ambiente digital é, portanto, um espaço de microfísicas do poder, onde sujeitos, instituições e corporações competem pela produção e pela difusão de discursos.

Ao mesmo tempo, o poder digital não se exerce pela coerção, mas pela sedução e pela autoexposição voluntária. As pessoas participam ativamente de um sistema de vigilância distribuída, oferecendo seus dados e comportamentos como mercadorias simbólicas. O poder se torna invisível, operando através da lógica do engajamento e da influência emocional.

As redes sociais modificaram profundamente a esfera pública, conceito elaborado por Habermas como o espaço de deliberação racional e crítica entre cidadãos. No contexto digital, essa esfera se torna fragmentada, acelerada e polarizada. As plataformas possibilitam uma comunicação horizontal, em que qualquer indivíduo pode expressar opiniões e mobilizar causas, mas também favorecem a formação de “bolhas informacionais” — grupos fechados em que circulam apenas discursos homogêneos, reforçando crenças e preconceitos.

O poder político nas redes é cada vez mais influenciado por estruturas corporativas e tecnológicas, como os algoritmos de recomendação e as estratégias de marketing político digital. Esses mecanismos determinam o que é visto, compartilhado e amplificado, interferindo diretamente na formação da opinião pública e no comportamento eleitoral. Assim, a política contemporânea passa a ser também uma disputa pela atenção, em que o poder simbólico se mede pela capacidade de gerar visibilidade e engajamento.

As grandes empresas de tecnologia exercem um poder inédito sobre a comunicação pública. Elas não apenas hospedam conteúdos, mas definem as regras da interação social, moderam discursos e operam sistemas de vigilância baseados em dados. Esse fenômeno é descrito por alguns teóricos como “capitalismo de vigilância” (ZUBOFF, 2020), em que o controle e a manipulação de dados pessoais se convertem em um instrumento econômico e político.

O poder das plataformas desafia os princípios democráticos, pois desloca a soberania da esfera pública para o domínio de entidades privadas transnacionais, guiadas por interesses econômicos e algoritmos opacos. A política, nesse contexto, enfrenta o desafio de regular e democratizar o espaço digital, garantindo a liberdade de expressão sem permitir a desinformação, o discurso de ódio e a manipulação de massas.



A proliferação de fake news, campanhas de desinformação e bots automatizados ilustra como as redes sociais podem ser usadas como instrumentos de poder político autoritário, corroendo a confiança nas instituições e no próprio processo democrático. Logo, o ambiente digital, que poderia ampliar a participação cidadã, também pode fortalecer formas sutis de dominação e controle social.

Apesar dos riscos, as redes sociais também abrem espaço para novas formas de resistência e empoderamento. Através delas, grupos marginalizados conquistam visibilidade, articulam movimentos e desafiam narrativas dominantes. As redes sociais ampliam a participação política, permitindo que cidadãos comuns organizem movimentos sociais, denunciem injustiças e pressionem instituições. O poder digital pode, portanto, ser reativado como poder comunicativo, nos termos de Habermas, quando os cidadãos se utilizam das tecnologias para dialogar, deliberar e mobilizar de modo crítico e autônomo.

Neste contexto, a democracia participativa pode se fortalecer ao criar novos espaços de debate e de solidariedade global. As redes sociais configuram uma nova esfera pública digital, em que o poder de persuasão e a construção de legitimidade não dependem mais exclusivamente do Estado, dos meios de comunicação tradicionais ou das instituições políticas. Contudo, para que esse potencial seja efetivo, é necessário que os usuários desenvolvam consciência crítica digital, compreendendo as estruturas de poder invisíveis que operam nas plataformas.

A legitimidade digital se constrói por meio de interações simbólicas e comunicativas: curtidas, comentários, compartilhamentos e seguidores tornam-se indicadores de reconhecimento e influência. Essa dinâmica reflete uma mudança profunda na base da autoridade social. A credibilidade e o prestígio não derivam apenas de cargos, títulos ou instituições, mas da capacidade de gerar engajamento e de construir uma narrativa convincente no espaço público virtual. Figuras políticas, empresariais e culturais passam a disputar legitimidade no campo simbólico das plataformas digitais, onde o poder se mede em visibilidade e conexão.

Essa nova forma de legitimação traz riscos: o discurso racional e argumentativo é frequentemente substituído por estratégias emocionais, espetaculares e polarizadoras, que buscam adesão imediata e não reflexão crítica.

A crise de legitimidade contemporânea não atinge apenas governos e instituições, mas o próprio processo de formação da verdade e da confiança social. Em um ambiente saturado de informações e opiniões, torna-se difícil distinguir o que é legítimo do que é manipulado. A autoridade do conhecimento científico, do jornalismo profissional e das instituições democráticas é frequentemente contestada por narrativas alternativas que se legitimam pela popularidade e não pela veracidade.

Segundo Habermas, a legitimidade política depende da comunicação racional e transparente entre Estado e cidadãos. No entanto, o ambiente das redes sociais fragmenta essa racionalidade comunicativa, favorecendo a lógica da emoção, da polarização e do espetáculo. A visibilidade substitui o argumento, e a legitimidade passa a ser uma questão de alcance e engajamento, não de validade racional.

A legitimidade nas redes sociais é fortemente mediada por algoritmos, sistemas que determinam o que os usuários veem, consomem e compartilham. A consequência é uma forma de legitimação algorítmica, na qual a popularidade e a visibilidade são artificialmente amplificadas, criando a ilusão de consenso. Esse processo enfraquece a deliberação democrática e ameaça a autonomia crítica dos cidadãos, substituindo a autoridade do argumento pela autoridade do algoritmo.

Apesar desses desafios, as redes sociais também oferecem novas possibilidades de construção de legitimidade democrática. Movimentos sociais, coletivos e organizações da sociedade civil utilizam as plataformas digitais para mobilizar causas, denunciar injustiças e reivindicar direitos, produzindo legitimidade por meio da participação e da comunicação horizontal.

Contudo, para que essa legitimidade digital seja efetiva e sustentável, é necessário desenvolver educação midiática, transparência algorítmica e regulação ética das plataformas, de modo a garantir que o poder comunicativo não seja capturado por interesses privados ou manipuladores.

O poder digital pode, portanto, ser reativado como poder comunicativo quando os cidadãos se utilizam das tecnologias para dialogar, deliberar e mobilizar de modo crítico e autônomo. Nesse sentido, as redes sociais podem funcionar como novas arenas da esfera pública, nas quais o poder se legitima pela força dos argumentos, pela transparência dos processos e pela participação inclusiva. Todavia, essa possibilidade depende da capacidade dos sujeitos de resistirem às formas sutis de controle e manipulação que permeiam o espaço digital.

É justamente nesse ponto que o pensamento de Foucault torna-se essencial. Ele nos alerta que o poder nunca é neutro nem simplesmente repressivo; ele é difuso, produtivo e relacional, atravessando todos os níveis da vida social. O poder se manifesta nas práticas, nos discursos e nas tecnologias que moldam os comportamentos e produzem saberes. Assim, no contexto digital, o poder não é apenas o das instituições ou corporações que detêm os dados, mas também o que circula entre os próprios usuários, nas dinâmicas de vigilância mútua, na autoexposição e na busca por reconhecimento.

O ambiente das redes sociais expressa uma teia de relações em que os indivíduos participam, consciente ou inconscientemente, tanto como sujeitos quanto como objetos de controle. Cada curtida, comentário ou compartilhamento reforça

mecanismos de normalização e visibilidade, que determinam o que é socialmente aceito ou marginalizado. O poder digital é, portanto, um poder capilar, que se exerce por meio da produção de discursos e pela administração dos corpos e das condutas — agora mediados por algoritmos e interfaces digitais.

Contudo, para Foucault, onde há poder, há também resistência. A crítica, a ironia, o humor e o ativismo digital tornam-se práticas de contraconduta que desestabilizam os discursos dominantes e expõem as engrenagens ocultas do poder. Assim, a emancipação política nas redes depende da capacidade de tornar visíveis os mecanismos de controle e de reinventar modos de expressão e de subjetivação autônomos. O desafio não é eliminar o poder — o que seria impossível —, mas transformá-lo em práticas de liberdade.

O pensamento de Giddens, por sua vez, acrescenta uma dimensão fundamental a essa análise: a da reflexividade e da agência na modernidade. Em sua teoria, Giddens mostra que as estruturas sociais — como as normas, instituições e tecnologias — não determinam completamente as ações humanas. Elas são, ao mesmo tempo, o meio e o resultado das práticas dos indivíduos. Isso significa que o poder também é capacidade de agir, e não apenas dominação.

No universo digital, essa visão permite compreender que os usuários não são apenas vítimas de algoritmos ou de corporações tecnológicas; eles também reproduzem e transformam as estruturas por meio de suas ações cotidianas. Cada decisão de compartilhar, denunciar, apoiar uma causa ou participar de um movimento online contribui para a constituição e reconfiguração do espaço público digital. Trata-se de um processo reflexivo, em que os indivíduos monitoram continuamente suas práticas e as consequências sociais delas derivadas — um traço característico da modernidade.

A política contemporânea, nesse sentido, é cada vez mais reflexiva e interconectada. As redes sociais permitem que sujeitos e coletividades repensem as normas e os valores da vida pública, questionem as autoridades tradicionais e criem novas formas de legitimidade baseadas em reconhecimento e autenticidade. Essa transformação ecoa a concepção de Giddens de que a modernidade é um processo de constante reinterpretação das instituições e de ampliação da autonomia humana sob condições de incerteza.

Finalmente, combinando as perspectivas de Habermas, Foucault e Giddens, pode-se afirmar que o poder digital é, simultaneamente, comunicativo, disciplinar e reflexivo. Ele é comunicativo quando possibilita o diálogo democrático e a deliberação pública; é disciplinar quando produz controle, vigilância e conformismo; e é reflexivo quando permite a autocrítica, a reinvenção de identidades e a transformação social a partir da ação consciente dos indivíduos.

A tarefa política do século XXI consiste em equilibrar essas dimensões: garantir que o poder comunicativo prevaleça sobre o poder de dominação, que a vigilância seja substituída pela transparência, e que a reflexividade individual se traduza em responsabilidade coletiva. Somente assim será possível transformar as redes sociais em um verdadeiro espaço de legitimidade democrática, no qual a política volte a ser expressão do agir conjunto, da razão pública e da liberdade compartilhada.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. 10. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Martin Claret, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BERNSTEIN, Eduard. *As premissas do socialismo e as tarefas da social-democracia*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo evolucionário*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Unesp, 1995.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BURKE, Edmund. *Pensamentos sobre a causa do descontentamento presente*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978–1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 43. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Nivaldo Montingelli Jr. 11. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GIDDENS, Anthony. *A terceira via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: notas sobre Maquiavel, sobre a política e sobre o Estado moderno*. v. 1. Seleção e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRAY, John. *As duas faces do liberalismo*. São Paulo: Record, 2001.

GRAY, John. *Liberalismo*. São Paulo: Ática, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2 v. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. 2 v. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HAYEK, Friedrich A. *A constituição da liberdade*. Tradução de Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HAYEK, Friedrich A. *Direito, legislação e liberdade*. 3 v. São Paulo: Visão, 1985.

HAYEK, Friedrich A. *O caminho da servidão*. Tradução de Anna Maria Capovilla. 2. ed. São Paulo: LVM Editora, 2022.

HOBBSAWM, Eric. *Era das revoluções (1789–1848)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão (De Cive)*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KELSEN, Hans. *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2023. (Coleção Tópicos).

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Martin Claret, 2017.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Antônio Paim. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Martin Claret, 2017.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política – livro I*. Tradução de Rubens Enderle. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O capital: livro II*. Tradução direta do alemão por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. *O capital – livro III: o processo global da produção capitalista*. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *O manifesto do partido comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: incluindo as teses sobre Feuerbach*. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

NETTO, José Paulo. *Karl Marx: uma biografia*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

PEYSER, Joan. *Bernstein: uma biografia*. Tradução de Álvaro Cabral. 1. ed. São Paulo: Campus, 1989.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. São Paulo: Musa, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCRUTON, Roger. *Como ser um conservador*. São Paulo: Record, 2015.

SCRUTON, Roger. *O significado do conservadorismo*. São Paulo: É Realizações, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VIROLI, Maurizio. *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. Tradução Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1999. v. 1.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *A política como vocação*. São Paulo: Cultrix, 2003.

WELFORT, Francisco C. *Os clássicos da política: de Maquiavel a Marx*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2012.

WELFORT, Francisco C. *Os clássicos da política II: de Weber a Habermas*. São Paulo: Ática, 2014.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Tradução de George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

AUTOR

ALAN BARBIERO

É Professor de Política da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e pela Universidade de Montreal (UQAM), e Mestre em Economia e Sociologia do Desenvolvimento pela Universidade de Paris I – Sorbonne e pela Universidade de Paris X – Nanterre.

Foi o primeiro reitor eleito da Universidade Federal do Tocantins, cargo para o qual foi reeleito, cumprindo dois mandatos consecutivos. Presidiu a Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes), atuando em defesa da universidade pública e da educação superior no Brasil.

Exerceu também as funções de Secretário Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável do Tocantins e de Secretário de Planejamento e Gestão do município de Palmas. Posteriormente, foi eleito Deputado Estadual pelo Tocantins.

Autor do livro *Poder e Déficit Democrático no Mercosul* e de diversos artigos sobre política, democracia e desenvolvimento, Barbiero alia sólida formação acadêmica e ampla experiência pública, refletindo em sua obra uma visão crítica, humanista e comprometida com o fortalecimento da cidadania e das instituições democráticas.

A ESSÊNCIA DA POLÍTICA

OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO
POLÍTICO E OS DESAFIOS DA ERA
DIGITAL



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)



www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena
Editora
Ano 2026

A ESSÊNCIA DA POLÍTICA

OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO
POLÍTICO E OS DESAFIOS DA ERA
DIGITAL

-  www.atenaeditora.com.br
-  contato@atenaeditora.com.br
-  [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
-  www.facebook.com/atenaeditora.com.br