

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

**VIRTUDE, TRABALHO E RIQUEZA.**  
**A CONCEPÇÃO DE SOCIEDADE CIVIL EM BENJAMIN FRANKLIN**

**Ana Maria Brito Sanches**

**São Paulo**

**2006**

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

**VIRTUDE, TRABALHO E RIQUEZA.**  
**A CONCEPÇÃO DE SOCIEDADE CIVIL EM BENJAMIN FRANKLIN**

Ana Maria Brito Sanches

**Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, da  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,  
da Universidade de São Paulo.**

**Orientador: Prof. Dr. Rolf Kuntz.**

**São Paulo**  
**2006**

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais

*“In Memoriam”*

“Um homem livre jamais deveria envergonhar-se de olhar nos olhos de qualquer outro homem, nem de falar com quem quer que seja. A pobreza, porém, priva um homem de toda alegria e coragem”.

Benjamin Franklin  
*O Caminho para Riqueza*, p. 44.

## AGRADECIMENTOS

Segundo os teólogos o homem é um poema de Deus. Para os filósofos Ele é sua Criatura. Ambos assim concordam que o homem é uma criação de Deus. Desse modo, desejo antes de tudo agradecer ao nosso Criador, e depois Dele, àquelas criaturas que Ele providencialmente colocou no meu caminho, a fim de tornar possível esta empresa. Não poderia deixar de registrar aqui minha eterna gratidão:

Ao Prof. Rolf Kuntz, pela competente orientação deste trabalho e minucioso exame do seu conteúdo.

Aos Professores Maria das Graças de Souza e Mário Miranda Filho, pelas sugestões e valiosas contribuições oferecidas.

Ao meu companheiro de jornada, Fernando, pelo apoio, carinho, compreensão e paciente espera pelo meu retorno das longas incursões empreendidas no mundo das idéias.

Aos meus filhos e primeiros educandos, Pablo e Diogo, a quem transmiti minhas paixões mais nobres e neles vejo agora recompensado o meu trabalho.

À Maria Cecília Pedreira, pela amizade e solidariedade que, gentil e humanamente, me ofereceu desde minha chegada à USP.

Aos meus verdadeiros amigos, que acreditaram mais do que eu em minha capacidade de realizar esta tarefa.

Enfim, a todos que direta ou indiretamente me auxiliaram de alguma forma, e em algum momento, ao longo desta minha caminhada.

## SUMÁRIO

<b>Resumo.....</b>	<b>7</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>8</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo I</b>	
<b>Os fundamentos da sociedade: virtude e razão.....</b>	<b>19</b>
<b>Os pilares: igualdade e liberdade.....</b>	<b>31</b>
<b>Capítulo II</b>	
<b>A formação do cidadão.....</b>	<b>46</b>
<b>Capítulo III</b>	
<b>Trabalho como emancipação de todos.....</b>	<b>54</b>
<b>Propriedade Privada: entre o direito natural e a convenção.....</b>	<b>66</b>
<b>Da Riqueza da Nação à Riqueza do Cidadão.....</b>	<b>71</b>
<b>Conclusão.....</b>	<b>84</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>89</b>

## RESUMO

Neste trabalho examinamos a concepção de sociedade civil no pensamento social e político de Benjamin Franklin, cujas idéias exerceram grande influência na formação da mentalidade do homem do Novo Mundo. Essa mentalidade inaugura um novo modo de conceber a vida em sociedade, exaltando tudo o que se opõe aos valores da velha ordem. Contra o princípio da honra, os títulos de nobreza e a posição social dos indivíduos, ela exalta a virtude republicana, celebra o trabalho e reclama o respeito à dignidade humana, intrínseca a todos os homens independente da sua condição de nascimento. Não por acaso, virtude e trabalho aparecem como categorias centrais no pensamento de Benjamin Franklin. Longe de degradante, ele entendia o trabalho como energia vital do homem e expressão de sua liberdade. Além de ser um meio para obtenção da riqueza, o trabalho servia também para promover a virtude na medida em que libertava o homem da condição de pobreza, servilismo e dependência da boa vontade dos outros. A tese aí era de que o homem não pode ser considerado verdadeiramente livre se não for, ao mesmo tempo, politicamente livre e economicamente independente. Nesse sentido, sua concepção de sociedade se apresenta articulada com princípios que remontam a uma antiga tradição. É principalmente no ideal da *civitas libera*, ou Estado livre, que ela se inspira. Esse ideal havia predominado na Roma republicana de Tito Lívio, foi revivido e adaptado no renascimento italiano, sobretudo por Machiavel, e retomado no século XVII pelos defensores da causa republicana inglesa. No século XVIII, essa influência chegou até as colônias inglesas na América e teve em Franklin um dos seus principais representantes.

**PALAVRAS-CHAVE:** republicanismo, sociedade, liberdade, virtude, trabalho.

## ABSTRACT

In this work we inspect the conception of civil society in the social and political ideas of Benjamin Franklin, which exerted large influence on the mentality constitution of the New World's man. This mentality had initiated a new way to conceive the life in society exalting all that opposed the values of the old order. Against the principle of honor, the nobility titles, and the individual social position it exalts the republican virtue, celebrates the work, and claims respect for human dignity inherent to all men, not depending on their birth condition. Not by chance, virtue and work appears like central categories in the ideas of Benjamin Franklin. Far from conceiving it as shameful, he comprehended the work as the man's vital energy and expression of his freedom. More than a way to obtain wealth, the work also attended to promote the virtue once it released man from the poverty and servility condition as much as from the dependence of the others good will. This theses utters that man couldn't be considered free if he wasn't at the same time politically free and economic independent. In this way, his conception of society seems articulated with doctrines that ascend an ancient tradition. It is mainly inspired by the ideal of *civitas libera* or the Free State. This ideal had predominated in the Republican Rome of Tito Livio, and then was relived and adapted by the Italian Renaissance, mainly by Machiavelli, and was recovered by the defenders of the English republican cause, in the seventeenth century. This influence came to the English colonies in America in the eighteenth century, and it had in Franklin one of its main representatives.

**KEY-WORDS:** republicanism, society, liberty, virtue, work.

## INTRODUÇÃO

Não constitui novidade afirmar que o pensamento político dos fundadores da nação norte-americana no século XVIII foi, em grande medida, influenciado pelas idéias do iluminismo liberal inglês do século XVII, notadamente, de John Locke. Do mesmo modo, ninguém ignora o legado da tradição do protestantismo puritano na formação do povo americano. Mas convém não esquecer a imensa carga da história das idéias políticas que pesa sobre a tradição do pensamento anglo-saxão e remonta à antiguidade clássica. Não é nossa pretensão abarcar aqui toda a riqueza dessa tradição filosófica que informa o pensamento dos líderes americanos no século XVIII. Até porque, o longo caminho percorrido e as diversas formas de apropriação dessas idéias através da história, definitivamente, nos desautorizam supor que elas tenham chegado até os pensadores americanos e sido mantidas em sua pureza original. Desprezar o detalhe é ignorar, como afirma Sabine, o fato de que “uma velha idéia num novo meio não é exatamente a mesma idéia.”<sup>1</sup>

O que se quer de antemão é afastar certa tendência, que em si já recusa reconhecer a habilidade dos pensadores americanos de combinar e harmonizar idéias em busca de soluções apropriadas às suas circunstâncias. Na prática eles “não estavam tentando alinhar seu pensamento com o de figuras importantes da história da filosofia política, as quais os pesquisadores modernos declararíamos ter sido seminais.”<sup>2</sup> Objetivamente, eles retomaram o conjunto das idéias que haviam herdado, repensaram os princípios, refinaram, modernizaram, aplicaram á situação em que se encontravam e criaram, sobre novas bases, uma nova sociedade.

---

<sup>1</sup> SABINE, George. *História das Teorias Políticas*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Fundo de Cultura, 1964, vol. II, p.537.

<sup>2</sup> BAILYN, Bernard. *As Origens Ideológicas da Revolução Americana*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p.12.

A imagem que de si projetava a nova sociedade exaltava tudo que se opunha aos cânones da antiga nobreza, condenando-os e identificando-os como contrários à própria vida. Em oposição ao princípio da honra, aos títulos de nobreza e a posição social dos indivíduos, os defensores dessa nova ordem exaltavam a virtude republicana, celebravam o trabalho e reclamavam, como bandeira política, o respeito à dignidade humana.

Sem dúvida, foi Benjamin Franklin, o mais antigo dos *Founding Fathers* da nação norte-americana, que melhor traduziu os ideais dessa nova sociedade que moldariam mais tarde não só os referenciais políticos americanos, mas também os de muitas outras sociedades contemporâneas. Durante sua missão diplomática na França, onde permaneceu como Ministro Plenipotenciário das recém-independentes colônias americanas até a assinatura do tratado de paz com a Inglaterra, Franklin desenvolveu um importante trabalho de propaganda do potencial de seu país e do caráter de seu povo. Ele pintou um quadro da América como a terra da oportunidade e da prosperidade, despertando o interesse de muitos europeus pelo Novo Mundo. Mais tarde, em resposta aos que lhe escreviam da Europa expondo o desejo de migrar para os Estados Unidos, Franklin respondeu, num documento oficial, que na América “(..) com relação ao estrangeiro as pessoas não perguntam o que ele é, mas o que ele pode fazer.” “Se tem um ofício útil”, acrescentou, “ele será bem-vindo. Se, além disso, procede bem, será respeitado por todos. (...). Muito menos aconselhável é ir para lá quem quer que não tenha outras virtudes além do nascimento. (...). Em uma palavra, a América é a terra do trabalho e de nenhum modo o que os ingleses chamam *Cubberland* e os franceses *Pays de Cocagne*”.<sup>3</sup>

Com essa resposta, Franklin procurou reproduzir o que lhe parecia ser – ou o que ele desejava que fosse – a mentalidade do homem do novo mundo, guiado por uma ética em que importava afirmar que os antigos laços sociais não prendiam mais os indivíduos. No lugar desses laços deveriam prevalecer a liberdade e a igualdade – ainda que, por muito tempo, a combinação desses dois valores fosse aplicável preferencialmente aos brancos.

---

<sup>3</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Information to Those Who Would Remove to America*. In, *Writings*. New York, USA: *The Library of América*. 1987, pp. 976-7.

Embora a nova mentalidade, da qual “o pensamento de Franklin é a expressão revolucionária,”<sup>4</sup> correspondesse a um novo modo de entender a vida em sociedade, essa concepção se estruturava a partir de princípios presentes numa antiga tradição do pensamento político. Esse dado contraria a tese de que a nova representação do social resultasse apenas de uma ética puritana plenamente identificada com o espírito do capitalismo moderno, do qual Benjamin Franklin se tornou a figura paradigmática graças ao célebre ensaio de Max Weber “*A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*”.

De acordo com Thomas Pangle, “na apresentação de Weber, Franklin é muito mais do que um exemplo ou mesmo um exemplo notável: [ele] é o autor do “clássico documento” do *Espírito do Capitalismo*.”<sup>5</sup> O suposto documento era uma espécie de manifesto ou carta aberta, sob o título *Advice to a Young Tradesman*, escrito por Franklin e publicado na Pensilvânia em 1748, contendo preceitos de “indústria e frugalidade.” A partir da análise desse texto e da Autobiografia de Franklin, Weber interpretou que nos escritos de Franklin se encontra uma exortação ao trabalho, à frugalidade, ao investimento e à acumulação ilimitada da propriedade privada, ações consideradas como dever moral. Isso veio a ser chamado mais tarde a “ética do trabalho,” cujo “*summum bonum*”<sup>6</sup> seria o ganho de mais e mais dinheiro, pensado tão puramente como um fim em si mesmo que o homem seria dominado pela aquisição como último propósito de sua vida.”<sup>7</sup> Weber chamou a isso o “espírito do capitalismo,” cujos ensinamentos estariam nos escritos de Franklin, uma espécie de manual de como constituir o subsequente modo de vida americano.

---

<sup>4</sup> *Economistas políticos. Adam Smith (et. al)*; seleção de textos, introdução, tradução e notas de Pedro de Alcântara Figueira. São Paulo: Musa Editora; Curitiba: Segesta Editora. 2001, p.171.

<sup>5</sup> PANGLE, Thomas. *The spirit of modern republicanism: the moral vision of the American Founders and the philosophy of Locke*. USA: The University of Chicago Press. 1988, p. 17.

<sup>6</sup>WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*; tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras. 2004, p. 46.

<sup>7</sup> PANGLE, Thomas. 1988, p.18.

Não se trata, aqui, de contestar a representação weberiana do espírito do capitalismo. Isso seria assunto para outro tipo de trabalho. Trata-se de verificar se os escritos morais e políticos de Benjamin Franklin permitem considerá-lo a encarnação daquele espírito. Tornou-se quase impossível mencionar o nome do criador do *Almanaque do Pobre Ricardo* sem evocar, imediatamente, o estereótipo associado à obra weberiana. Não é preciso sequer discutir se muitos comentários e preceitos de Franklin sintetizam os valores do capitalismo em formação no século XVIII. É provável que sim, desde que esses ensinamentos sejam entendidos como aforismas e não como expressões parciais de um pensamento mais complexo. Mas corre-se o risco, assim, de perder de vista os motivos morais e políticos dominantes em sua obra e a tradição filosófica que informa o seu pensamento e a sua ação. Tradição esta que, segundo Franklin, vem de “tempos imemoráveis e pertencem a todos os povos.”<sup>8</sup> Logo, suas idéias não estão circunscritas apenas ao liberalismo inglês do século XVII, ou ao pensamento reformado, ou ainda ao racionalismo iluminista, mas é o resultado da combinação de todas essas correntes e de outras, que têm raízes na antiguidade Clássica.

Mas antes de passar adiante é necessário reconhecer que em boa parte dos escritos de Franklin (não em todos) se encontra uma exortação ao trabalho e à frugalidade, que ele considerava “meios seguros de alcançar a riqueza, [mas também], de promoção da virtude.”<sup>9</sup> O trabalho, a temperança nos gastos, a vida frugal, não só levariam os homens à emancipação econômica. Contribuiriam ainda para torná-los virtuosos, “pois é mais difícil para um homem necessitado agir sempre honestamente”.<sup>10</sup>

Essa era uma das máximas do almanaque do *Poor Richard*, que Franklin publicou durante vinte e cinco anos. Foi por meio dessa publicação que ele inicialmente se tornou popularmente conhecido em muitos países. Nesse famoso almanaque, Franklin aproveitava os espaços em branco para escrever conselhos úteis ao povo simples, tentando ensinar-lhe os hábitos que, segundo sua avaliação, contribuiriam para torná-lo virtuoso.

---

<sup>8</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *O Caminho da Riqueza*. Tradução e adaptação Lúcia Sweet-Lima. Rio de Janeiro, RJ: Lótus do Saber. 2003, p. 49.

<sup>9, 10</sup> IDEM. *Autobiography. Writings*. 1987, p.1397.

Para Franklin, não havia mérito na pobreza, mas na frugalidade. A pobreza extrema é com freqüência o caminho para a marginalidade, a “vileza, servidão e o infortúnio”.<sup>11</sup> Por seu trabalho, empenho e frugalidade o homem comum não somente obteria renda e riqueza, mas também conquistaria independência. Por outro lado, admitia que “assim como a pobreza está sempre exposta a uma tentação peculiar, não era menos verdade que (...) alguns dos maiores patifes que [ele] já conhecera eram também os mais ricos patifes.”<sup>12</sup>.

Mas a figura de Franklin não se confunde, é preciso insistir, com a de um pregador estritamente empenhado em difundir as virtudes pessoais da moderação, do esforço, da previdência e da honestidade. Para ele, os valores morais são também valores políticos. Educar os homens, para neles desenvolver as qualidades e virtudes e desencorajar os vícios, é mais do que formar bons indivíduos ou bons cristãos. Educar os homens é também formar cidadãos e essa é uma das tarefas que devem cumprir as instituições sociais, incluído o governo. A qualidade de uma sociedade, segundo Franklin, depende da qualidade dos seus componentes, de sua fidelidade às normas necessárias à boa convivência. Cabe ao governo, portanto, entre outras funções, a de encorajar o desenvolvimento das “qualidades da vida,”<sup>13</sup> isto é, das virtudes essenciais a uma sociedade digna de preservação.

---

<sup>11</sup> IDEM. *Letter to Sarah Bache. Writings*. 1987, p.1085.

<sup>12</sup> IDEM. In, *Speeches at the Constitutional Convention. The Political Thought of Benjamin Franklin*, by KETCHAM, Ralph. Indianapolis, USA: Hackett Publishing Company Inc. The American Heritage Series, 2003, p.400.

<sup>13</sup> IDEM. KETCHAM, Ralph. 2003, Introduction, p. xxix

Viver em sociedade, para Franklin, não era propriamente uma questão de escolha, mas uma necessidade incontornável. Fora da vida social, os homens são impotentes diante das maiores ameaças. “Vivendo em sociedade,” sob Governos legitimamente constituídos, “os homens e suas propriedades são protegidos, sua indústria encorajada e recompensada, as artes inventadas e a vida mais confortável para todos.”<sup>14</sup> Na vida social, os homens encontram as condições necessárias para desenvolver aquele atributo da razão que os torna assemelhados a Deus e os distingue dos animais. É pela luz da razão que os homens “aprendem” o verdadeiro significado da palavra “humanidade.”<sup>15</sup>

Virtude e razão constituem para Franklin o fundamento da sociedade humana. É esse fundamento que possibilita a existência de relações sociais entre indivíduos livres e iguais, pois tais relações só podem subsistir, a salvo do “engano da licenciosidade,”<sup>16</sup> na medida em que os homens se tornem sábios e virtuosos. Esses são homens acostumados à contenção de suas paixões e, por isso mesmo, capaz de respeitar seus semelhantes em sua dignidade, liberdade e posses. Mais do que isso, o homem sábio e virtuoso é idôneo para promover vantagens recíproca e capaz de agir para o bem público, porque sabe que para viver os homens dependem dos serviços mútuos.

Na sociedade imaginada por Franklin todos os cidadãos podem ser nobres, pois a virtude aí não é um atributo dos bem nascidos, mas algo que pode ser ensinado, e, se pode ser ensinado, pode ser aprendido por todos. Franklin atualizava, então, a idéia socrática de virtude como conhecimento. Em sua opinião, “ninguém, senão o virtuoso é sábio”<sup>17</sup> e capaz de dominar suas inclinações, dando preferência ao bem comum. Ele reconhece que é seu dever “servir ao país em que vive de acordo com as suas habilidades”<sup>18</sup> e assim servir a Deus, pois “o serviço mais agradável que se pode prestar a Ele é fazer o bem aos seus outros filhos.”<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Proposals Relating to the Education of Youth in Pensilvania. Writings.* 1987, p.337.

<sup>15</sup> IDEM. *Letter to Joseph Priestly. Writings.* 1987, p.1017.

<sup>16</sup> IDEM. *Proposals Relating to the Education of Youth in Pensilvania. Writings.* 1987, p.324.

<sup>17</sup> IDEM. *Doctrine to be Preached. Writings.* 1987, p. 179-80.

<sup>18</sup> IDEM. *Silence Dogood no.3.* In, *Writings.* 1987, p.9.

<sup>19</sup> IDEM. *Letter to Ezra Stiles.* In, *Writings.* 1987, p.1179.

Boa parte desses princípios é atribuível, sem dúvida, ao legado da educação puritana recebida por Franklin. Esse legado ele jamais negou, pois, embora nunca tivesse se filiado explicitamente a uma confissão, “jamais [deixou] de ter princípios religiosos”<sup>20</sup>. Mas não se pode descrever sua motivação como estritamente religiosa. Sua idéia de sociedade é derivada de várias fontes e a mais remota é a tradição estoíca em sua versão romana. Cícero e Sêneca estão presentes, como referências importantes, em seus escritos. Não por acaso ele adotou a divisa ciceroniana “*optimè societas hominum servabitur,*”<sup>21</sup> como moto do seu artigo de *Mrs. Silence Dogood no.10*. E foi o exemplo de Catão, da Roma republicana, que ele tomou por modelo de virtude a ser seguido pelos seus concidadãos no seu ensaio *Busy-Body no.3*, publicado em 1729, na Pensilvânia.

É principalmente nessa tradição republicana que o pensamento de Franklin parece se inspirar. Sua busca da virtude não se articula apenas com a busca pelo melhor modo de vida; mas, também, pelo melhor regime de governo: aquele que pode realizar a perfeição humana. Daí sua opção pela República Democrática.

Embora não seja um autor acadêmico, Franklin é considerado um dos grandes “*virtuosi*” do Iluminismo Americano, ao lado de Thomas Jefferson e John Adams. Esses, no entanto, eram ainda muito jovens quando Franklin já gozava de grande popularidade em toda a Europa, graças, principalmente, a publicação do seu famoso *Poor Richard’s Almanack*. Utilizando como personagem central desse almanaque a figura do econômico Ricardo, Franklin dirigia conselhos úteis ao povo em geral, sobre frugalidade, temperança nos gastos e prudência. Tornou-se igualmente famoso o seu pequeno ensaio *O Caminho para a Riqueza*, cujo personagem é o prudente *Father Abraham*. Os conselhos do Pai Abraão foram tão apreciados pelo clero de diversas localidades, que milhares de exemplares desse ensaio foram adquiridos para distribuição entre os seus paroquianos. Contudo, a fama de Franklin não se limitou ao clero e às camadas populares.

---

<sup>20</sup> IDEM. *Autobiography. Writings*. 1987, p.1382.

<sup>21</sup> IDEM. *Writings*. 1987, p. 29.

Em abril de 1756, foi eleito por unanimidade membro da Real Academia de Ciências de Londres, por suas contribuições à pesquisa no campo da eletricidade. Recebeu, por isso, a medalha de ouro de *Sir Godfrey Copley*, correspondente ao ano de 1753, passando a integrar o grupo de cientistas e filósofos pertencentes à Academia, entre eles David Hume, Lord Kames e Condorcet. Tornou-se aí conhecido dos seus membros ilustres, consagrando-se como um dos mais respeitáveis dentre eles e, definitivamente, um filho do século das luzes.

Sem dúvida, todos esses fatores foram considerados pelo Congresso americano ao indicá-lo para o cargo de embaixador das colônias na França durante a guerra da independência. Sem nunca antes ter exercido tal cargo, Franklin revelou-se grande negociador e habilidoso diplomata. Se a vitória de Washington sobre os ingleses em *Yorktown* foi decisiva para a independência americana, é preciso levar em conta que isso só foi possível graças à significativa ajuda em exércitos, munições e dinheiro, que Franklin obteve da França de Luís XVI sob o ministério de Vergennes.

Contudo, ele jamais escreveu um tratado sobre filosofia política. Nem mesmo é possível encontrar em seus escritos um trabalho sistematizado sobre o assunto. Suas idéias políticas estão incorporadas à sua longa carreira como homem público e registradas, de modo disperso, nas inúmeras cartas, notas, artigos e ensaios que ele escreveu, sobre os acontecimentos de sua época. Como afirma Ketcham, “as fundações do [seu] pensamento político se encontram nos preceitos e hábitos que formaram sua mentalidade, muito antes que ele assumisse um papel na vida pública.”<sup>22</sup> Mas também é possível afirmar que esse pensamento não está de modo algum desarticulado da tradição filosófica. Conseqüentemente, o estudo do seu pensamento político não pode dissociar a análise textual dos seus trabalhos da análise contextual dos desdobramentos históricos e dos acontecimentos do seu tempo. Requer ainda um olhar sobre a autobiografia inacabada, repleta de exemplos que ele retira do mundo dos negócios privados para a vida pública. É o conjunto de todos esses recursos que nos permite compreender melhor seu pensamento e sua ação política.

---

<sup>22</sup> KETCHAM, Ralph. (ed.). 2003, *Introduction*, p. xxvii.

Este trabalho está estruturado em três capítulos. No primeiro examinaremos os fundamentos do modelo de sociedade imaginado por Franklin, sobre os quais ele edifica os pilares da liberdade e igualdade que aí presidem as relações sociais entre os indivíduos. A partir desses princípios norteadores, ele delineia uma proposta para a formação dos jovens da Pensilvânia baseada nas idéias sobre educação liberal de reformadores como Milton, Locke, Hutcheson, Turnbull. Trata-se de um projeto para formar os cidadãos das livres sociedades do novo mundo e tem por finalidade não só capacitar o jovem para o exercício de um ofício “útil”, como também, prepará-lo para o exercício de uma cidadania ativa. Esse ponto constitui o objeto do segundo capítulo e ele nos antecipa a idéia de que a sociedade concebida por Franklin é em parte inspirada na *civitas* romana. No terceiro capítulo, veremos como Franklin tentou resolver o problema das desigualdades sociais, lidando com as categorias trabalho, propriedade privada e riqueza.

Este estudo nos revela que a concepção de sociedade em Franklin é fortemente influenciada pelo ideal clássico da *civitas libera*, ou Estado livre, que deita suas raízes na Roma republicana, sobretudo em seus aspectos legais e moral.

Skinner nos lembra que esse ideal havia sido revivido no renascimento italiano, sobretudo por Maquiavel, e reaparece nos autores dos séculos XVI e XVII na Inglaterra, tais como, John Milton, Henry Neville, Algernon Sidney, John Locke e James Harrington, cujos escritos inspiraram o movimento republicano inglês.<sup>23</sup>

Sob essa mesma inspiração se desenvolveu o pensamento de Franklin, que desde cedo tomou partido em favor da soberania popular. O melhor regime de governo é nele identificado como sendo o que ajudaria a promover o melhor modo de vida em comum e o próprio aperfeiçoamento dos homens, como membros da mesma sociedade. Esse regime de governo era para ele a República democrática e sua fonte de inspiração era o modelo da República romana.

---

<sup>23</sup> SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 21-2.

Nos seus escritos se misturam dados empíricos com formas idealizadas de sociedade, mas que, de alguma forma, ele acreditava possíveis de serem realizadas na prática. Contudo, essa possibilidade é dependente, em grande medida, da base racional e moral desde sempre defendida por ele: quando os homens, pela luz da razão e pela prática da virtude, “cessem de ser lobos uns dos outros (...) e aprendam afinal o significado do que agora, impropriamente chamam de humanidade.”<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> IDEM. *Letter to Joseph Priestly. Writings*. 1987, p. 1017.

## Capítulo I

### Os fundamentos da sociedade: virtude e razão

O historiador Clinton Rossiter, pesquisando a origem da liberdade política na tradição norte-americana, observa que os três fundamentos do pensamento político colonial eram: “os grandes princípios do direito natural, o constitucionalismo *Whig* e a virtude, no sentido em que Benjamin Franklin ouviu e leu centenas de vezes antes que ele entrasse para a vida pública.”<sup>25</sup>.

No pensamento colonial esses fundamentos se articulavam do seguinte modo: os grandes princípios do direito natural eram mais bem protegidos pelo constitucionalismo inglês, de inspiração *Whig*, isto é, a forma de organização do governo inglês, cujas funções eram confiadas a três diferentes ramos ou *branches of government*; o Rei, o Parlamento e as Cortes do Direito Comum. O governo assim constituído assegurava a todos os homens livres sob o reino da Grã-Bretanha o direito de escolher seus representantes. Pela lei comum, ou *common law*, isto é, a lei da terra segundo os costumes, e pelas leis de Deus, todo homem do povo (exceto os insanos, os infantes e os criminosos) era considerado livre e tinha direito ao gozo da liberdade. A supremacia residia no reino e na lei da terra.

Como muitos jovens de origem puritana, Franklin aprendeu em centenas de exemplos que “antes que um homem pudesse se tornar útil na vida era necessário ser treinado nas virtudes pessoais e era uma quimera pensar que uma pessoa má pudesse ser um bom político.”<sup>26</sup>. Fundamentalmente, a política era para ele uma questão de ética; se os homens não tivessem os requisitos das qualidades pessoais eles não poderiam ser bons governantes. Pois o propósito de qualquer governo é criar condições para encorajar as virtudes essenciais a uma sociedade digna de preservação. Do ponto de vista dos indivíduos tratava-se de assegurar que eles não caíssem na dependência da boa vontade de qualquer um.

---

<sup>25</sup> KETCHAM, Ralph L. 2003. Introduction, p. xxix. Ketcham se refere ao trabalho do historiador americano Clinton Rossiter, *Seedtime of the Republic*, que inclui um sumário do pensamento político de Franklin.

<sup>26</sup> IDEM. Introduction, p. xxviii.

Ao que parece, o legado da educação puritana recebida por Franklin e outros jovens da mesma origem corroborava a idéia grega de que o melhor governo era aquele exercido pelos melhores dentre os homens. Diga-se de passagem, “o conhecimento dos autores clássicos era comum entre colonos com algum grau de educação, e referências a eles e suas obras são abundantes na literatura do período.”<sup>27</sup> O próprio Franklin relatou em sua *Autobiografia* seu gosto “desde criança” pela leitura dos grandes autores que, na sua juventude, “influenciaram seu modo de pensar.”<sup>28</sup>

Mas a questão que primeiro se levanta aqui é saber se, a partir daquela idéia de um governo dos virtuosos, Franklin e seus compatriotas teriam sido levados a um modelo de aristocracia disfarçado em democracia. Se eles acreditavam que “os homens virtuosos” deveriam “ocupar” as “posições de poder,” dificilmente surpreenderia que eles se inclinassem para um governo com predominância de elementos aristocráticos.

Essa dedução não é de todo equivocada, pois uma boa parte dos integrantes do grupo dos fundadores da nação norte-americana demonstrava pouco apreço ao governo da maioria. Por isso mesmo, graças à defesa da posição assumida pelos federalistas, terminaram prevalecendo na constituição americana elementos fortemente identificados com o modelo de governo britânico. Além da criação de um Congresso com duas câmaras parlamentares (Câmara Alta e Câmara Baixa), a exemplo do modelo britânico (Casa dos Lordes e Casa dos Comuns), o exercício da liberdade primordial foi buscado, ainda que não totalmente, nos princípios da mesma tradição. No entanto, o aspecto mais notável diz respeito à questão dos três poderes, notadamente do judiciário.

Com exceção da Câmara dos Deputados, todas as autoridades importantes do governo, presidente, senadores e juízes, não deveriam ser escolhidos diretamente pelo povo, mas, respectivamente, pelo colégio eleitoral, pelos legislativos estaduais e por nomeação. A Suprema Corte podia vetar como inconstitucionais as medidas aprovadas pela maioria das duas casas do Congresso.

---

<sup>27</sup> BAILYN, Bernard. 2003, p. 42.

<sup>28</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Autobiography. Writings*. 1987, p.1317-23

Esse mecanismo negava a soberania popular já que uma medida dos representantes do povo podia ser avaliada por um organismo judicial que estaria fora do controle da maioria.<sup>29</sup> Esse elemento discricionário do poder judicial é a mais notável herança do sistema de governo inglês, isto é, da tradição legal da Inglaterra que se enraizou no sistema americano de revisão judicial. Basta lembrar nas discussões de Sir Edward Coke contra seu colega Lord Bacon e o Rei Jaime I “quão pequena era a influência da idéia da soberania parlamentar sobre os advogados ingleses do século XVII.”<sup>30</sup>

Essa Constituição foi aprovada em grande parte como reação ao que os convencionais consideravam os excessos do povo, bem como ao perigo que viam na retórica democrática da Declaração da Independência. A concepção federalista girava em torno de um dilema básico: seus defensores acreditavam que o homem é movido por interesses egoístas, mas queriam que ele fosse livre. Aceitavam a idéia de que a vida social é uma luta constante. Por isso, visavam elaborar um quadro constitucional que contivesse a sociedade dentro de certos limites, pois não acreditavam que fosse possível modificar a natureza humana. Visavam, assim, estabelecer um “governo equilibrado”.

O pensamento político de Benjamin Franklin seguia direção oposta. Ele tinha a convicção de que era possível educar e instruir o povo na prática da virtude e, por essa via, construir uma sociedade autogovernada. Não acreditava, por isso mesmo, que o melhor entre os melhores era uma questão de posição social ou condição de nascimento. O homem sábio e virtuoso de Franklin não era o nobre de linhagem, mas o nobre de espírito.

---

<sup>29</sup> *O Federalista*; seleção de textos de Francisco C. Weffort; traduções de Leônidas Gontijo de Carvalho et al. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. XI. (Coleção Os Pensadores)

<sup>30</sup> SABINE, George. 1964, Vol.I, p.437.

“Se pelo seu conhecimento, sabedoria e valor,” dizia ele, “os homens conquistam a confiança e a admiração dos seus semelhantes e, por isso mesmo, se tornam dignos de honra e louvor, muito provavelmente, é devido á boa e virtuosa educação, instrução e bom exemplo que, quando criança, receberam dos pais.”<sup>31</sup> Franklin tinha aí em mente a idéia socrática de virtude como conhecimento. Seu contato com o pensamento do filósofo se deu através da leitura da obra de Xenofonte, *Memorabilia*, conforme narrou em sua *Autobiografia*.<sup>32</sup>

Sendo a virtude conhecimento, entendia que ela pode ser ensinada, e, se pode ser ensinada, pode ser aprendida por todos os indivíduos, não menos o pobre do que o rico. O pressuposto aí era o da igualdade. Se todos os homens foram dotados de razão pelo seu Criador é pela luz da própria razão que o homem é capaz de discernir entre o certo e o errado, o justo e o injusto, o bem e o mal. É esse atributo da razão, o traço comum entre os homens, que os encerra na mesma condição de humanidade e os torna iguais. Quanto mais desenvolvido esse traço no homem, mais próximo estará ele da sua perfeição, pois é a razão que o torna assemelhado a Deus e o distingue dos animais.

Devemos, portanto, seguir a razão em tudo. Mas como nossas inclinações e paixões lhe são contrárias é preciso dominá-las, adquirindo hábitos saudáveis pela prática da virtude. A razão é, pois, a base da virtude. Mas não basta que a razão nos revele a excelência da virtude. É preciso formar o hábito. Por isso, Franklin insistia em que a virtude deveria ser praticada até se tornar um “hábito.” Pois “a mera convicção especulativa de que era nosso interesse ser completamente virtuoso não bastava (...); e que os hábitos contrários precisavam ser rompidos e hábitos bons adquiridos e estabelecidos.”<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Letter to Sarah Bache. Writings*. 1987, p.1084.

<sup>32</sup>Em sua *Autobiografia*, Franklin mencionou que desde criança sempre gostou de ler, e todo pouco dinheiro que lhe caía ás mãos era gasto em livros. Aos 16 anos, trabalhando na tipografia do irmão, aproveitava para ler os grandes autores e seus clássicos, durante o intervalo do trabalho. Assim, leu Xenofonte, Plutarco, o Ensaio sobre o Entendimento Humano, de Locke, Mandeville, Milton, Pope, Defoe, Bunyan, Morus entre outros.

<sup>33</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Autobiography. Writings*. 1987, p.1384.

A prática da virtude resulta aí em ações de méritos demonstráveis, que conquistam a confiança, lealdade, admiração e respeito de todos. Por isso, os que a praticam se tornam dignos de louvor e honra. Algo que Franklin acreditava estar ao alcance de qualquer “pessoa de relativa aptidão.”<sup>34</sup> Logo, para ele, isso nada tinha a ver com condição de nascimento ou posição social que o indivíduo ocupa na sociedade.

Essa concepção de virtude era, por isso mesmo, instrumental na derrubada dos valores da antiga sociedade. Ela se opunha ao princípio da honra pelo título ou posição social do indivíduo e ao critério da hereditariedade no poder, que animavam a sociedade no antigo regime. Foi no contexto das discussões sobre a criação da Sociedade de *Cincinnati* que Franklin realizou sua crítica aos valores da velha ordem, atualizando o conceito de honra e de virtude.

Ao fim da revolução americana, alguns oficiais que serviram na guerra da independência resolveram formar uma sociedade, tendo como presidente seu antigo comandante, o general George Washington. Era uma espécie de sociedade hereditária, da qual só tinham direito de participar os oficiais e os seus descendentes. Franklin viu aí uma tentativa de restabelecer os valores da antiga nobreza e sobre o assunto escreveu à sua filha, Sarah, expressando sua admiração:

“Eu me pergunto com que propósito, tendo a sabedoria de nossa nação, manifestado nos Artigos da Confederação sua desaprovação ao estabelecimento de níveis de nobreza ou hierarquia de autoridade, seja do Congresso ou de qualquer Estado, um grupo de pessoas deveria pensar em se distinguir e a sua posteridade, de seus companheiros cidadãos, formando uma Ordem de Cavaleiros Hereditária, em oposição aos sentimentos solenemente declarados de seu País!”<sup>35</sup>.

“A honra”, dizia Franklin na mesma carta, “é algo pessoal e incomunicável” e, portanto, “não poderia ser transmitida a nenhum outro senão aos que tiveram participação nisto.”<sup>36</sup> Referia-se à educação virtuosa que os pais podem dar aos filhos e, neste caso, só os pais tinham participação nessa honra.

---

<sup>34</sup>IBIDEM, p. 1397.

<sup>35,36</sup> IDEM. *Letter to Sarah Bache. Writings.* 1987, p.1084.

Se alguns homens agem virtuosamente, de modo a merecer o reconhecimento, a confiança, a admiração e honra por parte dos seus concidadãos isto é devido à educação que receberam dos pais. A honra, portanto, não pode ser transmitida por herança. Não depende da linhagem, da condição de nascimento. Ela se conquista na prática, por ações dignas de louvor, que a virtude inspira. Essa virtude é o amor à pátria, à família, aos semelhantes, à humanidade, que dá preferência ao interesse público sobre o particular. Quem primeiramente nos transmite esse amor, essa paixão, são os nossos pais. Mais do que seus próprios conhecimentos, eles nos dão suas paixões. Por isso, o primeiro meio seguro para adquirir a virtude é a educação familiar.

A noção de que a virtude é adquirida e não herdada, liga-se à tese da igualdade natural dos homens. Politicamente, essa igualdade natural era entendida por Franklin, assim como havia sido entendida por Locke, como não subordinação de uns homens em relação a outros. Não havendo argumento racional que permita afirmar uma hierarquia natural dos homens, a tese da superioridade de alguns só poderia ser baseada no conhecimento de um decreto divino e esse decreto não é conhecido.

Se os homens são naturalmente iguais, o estabelecimento do governo só pode resultar, sem violação de sua liberdade natural, da manifestação da vontade dos indivíduos organizados numa comunidade. Que essa comunidade precise de governo é uma consequência da natureza humana criada por Deus. Mas o papel da criação não se estende até a designação dos que devem governar. Sendo o povo, portanto, o criador do governo, deve ser também seu senhor. Foi o que Franklin afirmou com todas as letras na convenção Constitucional de 1787: “Nos livres governos os governantes são servos e o Povo seu superior e soberano.”<sup>37</sup>

Mas como pode o povo exercer essa soberania? A resposta de Franklin havia sido explicitada 30 anos antes por Montesquieu ao indicar a virtude como princípio do governo popular:

---

<sup>37</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Speeches at the Constitutional Convention*. In, KETCHAM, Ralph, 2003, p. 398.

“Entre a natureza do governo e seu princípio há esta diferença: sua natureza é o que o faz ser como é, e seu princípio é o que o faz agir. A primeira constitui sua estrutura particular e a segunda, as paixões humanas que o movimentam. (...) É da natureza do governo republicano que todo o povo, ou certas famílias, possuam o poder soberano; da natureza do governo monárquico que o príncipe possua o poder soberano, mas que o exerça de acordo com leis estabelecidas; da natureza do governo despótico que um só governe segundo suas vontades e caprichos. Nada mais me é necessário para encontrar os três princípios desses governos, pois eles daí derivam naturalmente. Para que o governo monárquico ou despótico se mantenha ou se sustente não é necessária muita proibidade. A força da lei no primeiro, o braço do príncipe sempre levantado, no segundo, tudo regulamenta ou contém. Mas num Estado popular é preciso uma força a mais: a Virtude.”<sup>38</sup>.

Mas essa condição, a Virtude, não é um dom da natureza. É um produto da educação e da prática. Daí a importância da educação para Franklin, como instrumento de ação política e não apenas de conformação e instrução dos indivíduos para sua vida privada. Contudo, ele não fazia distinção entre as virtudes morais, ou cristãs, ou políticas. Para ele umas e outras eram essenciais tanto à boa vida dos indivíduos quanto à boa ordenação da vida coletiva.

A aproximação entre virtude e utilidade freqüente nos escritos de Franklin vale tanto para o universo privado quanto para o coletivo. Cabe sempre, portanto, uma dupla leitura dos textos em que ele se refere aos benefícios da moralidade. Por exemplo, neste trecho da sua Autobiografia, em que emitiu sua opinião acerca da Revelação:

“A Revelação realmente não tinha muita importância para mim. Contudo firmei a opinião de que, embora certas ações não fossem más porque eram proibidas por ela ou boas porque eram ordenadas por ela, provavelmente essas ações poderiam ser proibidas porque eram más para nós ou ordenadas porque eram benéficas a nós, por sua própria natureza, considerando-se todas as circunstâncias das coisas.”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup>MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondant, baron de la Brède et de. (1689-1755). *Do espírito das leis*; introdução e notas de Gonzague Truc; tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores). Caps. I,II e III,p. 41.

<sup>39</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Autobiography. Writings*. 1987, p.1359-60.

Thomas Pangle rejeita a interpretação, por ele atribuída a Weber, de que as virtudes em Franklin “só são virtudes *na medida em que* forem, *in concreto*, úteis ao indivíduo,”<sup>40</sup> e vinculadas ao *summum bonum* de uma ética, na qual o ganho ilimitado de dinheiro seja um fim em si mesmo. Na opinião de Pangle, Weber subestimou aí o motivo moral dominante na *Autobiografia* de Franklin: “a filantropia, a ardente e humana preocupação pelos seus companheiros de humanidade, o ardor fraternal pelo bem comum da sociedade civil que está onipresente na sua obra e alimenta uma das principais razões pela qual foi escrita.”<sup>41</sup>

Desconte-se desse comentário o seu tom apologético e hagiográfico. Resta, no entanto, o sentido político da concepção de virtude que encontramos na obra de Franklin. Nesta concepção política mesclam-se elementos do humanismo cristão e do humanismo cívico clássico. Essa moralidade indissociável da visão política manifestava-se, por exemplo, na esperança de que a ciência moral avançasse tanto quanto as ciências naturais e contribuíssem para que “os homens cessassem de ser lobos uns dos outros e os seres humanos aprendessem afinal o significado do que agora, impropriamente, chamam de humanidade.”<sup>42</sup>

Essa dupla fonte do humanismo frankliniano é identificada já nos seus escritos juvenis, como nos ensaios produzidos aos 16 anos, sob o pseudônimo de Silence Dogood:

“É indubitavelmente dever de todas as pessoas servir ao país em que vivem de acordo com suas habilidades; porém, sinceramente, eu reconheço que até agora tenho sido deficiente nesse particular; se é por falta de vontade ou oportunidade, nesse momento não posso precisar. Basta que agora tome a resolução de doravante fazer tudo que está ao meu alcance para o serviço dos meus compatriotas.”<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> WEBER, Max. (1844-1920). 2004, p.46.

<sup>41</sup> PANGLE, Thomas. 1988, p. 18-9.

<sup>42</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Letter to Joseph Priestley. Writings*. 1987, p.324-337.

<sup>43</sup> IDEM. *Silence Dogood, no. 3. Writings*. 1987, p.9.

Essa mescla da noção de dever religioso com a obrigação cívica tem como cimento a tradição republicana que remonta aos romanos, especialmente a Cícero. “Tudo (..) sobre a terra foi criado para uso dos homens; mas os homens são para os homens, [eles foram criados] para prestar serviços uns aos outros.”<sup>44</sup> Escreveu Cícero em seu *Tratado dos Deveres*, citando os estóicos.

Esta concepção do homem como um animal social era comum entre os colonos educados. O estoicismo interpretado por Cícero e por Sêneca era a moeda corrente entre os homens culto da colônia, que também interpretavam esse legado acrescentando-lhe elementos do cristianismo.

Como Cícero, Franklin se movia em pensamento entre uma concepção de deveres para com a humanidade, isto é, a comunidade universal dos seres racionais, e as obrigações para com os concidadãos. Também a noção frankliniana de virtude resulta de uma mistura do cristianismo e estoicismo romano. Agir virtuosamente é agir sob o comando de uma razão que refreia e orienta o apetite para a conservação do sujeito como indivíduo e como membro de um grupo, de uma sociedade e da espécie humana, como indica Cícero em *De Finibus*.<sup>45</sup>

A sua interpretação das obrigações cristãs como deveres essencialmente sociais lhe valeria já na maturidade uma admoestação pela autoridade religiosa da Pensilvânia. Foi-lhe dito que sua adesão às boas obras e suas próprias ações não dariam a ele a salvação eterna e foi-lhe aconselhado a prestar mais atenção à fé e a doutrina.

---

<sup>44</sup> In, BREHIER, Emile. *Les Stoiciens*. 1962, pp. 502-3

<sup>45</sup> In, MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Tradução Marcelo Pimenta Marques. São Paulo, Brasil. Edições Loyola, 1991, p.163.

Em resposta, Franklin explicou seu entendimento acerca do cristianismo que seria útil á sociedade humana neste mundo:

“Quando eu me empenho em servir aos outros, não me vejo como prestando favores, mas pagando dívidas. (...) Tenho sido tratado com bondade por homens, que nunca terei oportunidade de retribuir, e tenho recebido inúmeras graças de Deus, que está longe de ser beneficiado por nossos serviços. A bondade dos homens só posso retribuir tratando com bondade os outros companheiros da espécie; e posso apenas mostrar minha gratidão pela misericórdia de Deus através de uma prontidão em ajudar seus outros filhos e meus semelhantes. Pois não penso que agradecimentos e gentilezas repetidas semanalmente, possam nos dispensar de nossas reais obrigações uns para com os outros e muito menos daquelas para com o nosso próprio Deus. Em minha noção de boas obras estou longe de esperar, (...) que eu mereça o céu. (...) Não tenho a vaidade de pensar que eu mereço isto, a tolice de esperar isto, nem a ambição de desejar isto; mas contento-me em submeter-me à vontade e disposição desse Deus que me fez, que até aqui me preservou e abençoou, e em cuja bondade paternal eu posso bem confiar que ele nunca me fará um miserável e que mesmo as aflições que eu possa sofrer são para meu benefício. A fé (...) tem sem dúvida seu uso no mundo; não desejo reduzi-la, nem me esforçaria por diminuí-la em qualquer homem. Mas desejaria que ela fosse mais produtiva em boas obras do que tenho visto, geralmente. Penso que as verdadeiras boas obras são a bondade, a caridade, a compaixão e o espírito público; e não observar o dia do descanso, ouvir e ler sermões, desempenhando cerimoniais da igreja com adulações e gentilezas que são desprezadas até pelos homens sábios e, muito menos são capazes de agradar a Deidade. Adorar a Deus é um dever; a audiência e leitura dos sermões pode ser útil; mas se um homem permanece ouvindo e orando, como muitos fazem, é como se uma árvore valesse por si mesma, sendo apenas regada e dando folhas, sem nunca produzir qualquer fruto.”<sup>46</sup>

Mas o que informava a mente de Franklin e de outros que viriam a ser líderes revolucionários, não era apenas a doutrina de autores como Cícero, Sêneca e outros que repensaram as teses estoicas. Orientava-os, também, o conhecimento da história política de Roma, desde as conquistas no Oriente e as guerras civis (...) até o estabelecimento do Império sobre as ruínas da República.

---

<sup>46</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Letter to to Joseph Huey. Writings*. 1987, p. 475-7

“Para o conhecimento desse período eles tinham em mãos, e precisavam apenas de Plutarco, Lívio e, sobretudo, Cícero, Salústio e Tácito, escritores que viveram ou quando a República estava sendo ameaçada em seus fundamentos ou quando seus grandes dias já haviam passado e suas virtudes morais e políticas decaído. (..) O passado longínquo fora repleto de virtude: simplicidade, patriotismo, integridade, amor à justiça e à liberdade; o presente era venal, cínico e opressivo. Para os colonos, (..), as analogias com o seu próprio tempo eram constrangedoras. Eles viam suas próprias virtudes coloniais – rústicas e ao estilo antigo, vigorosas e eficazes – desafiadas pela corrupção no centro do poder, pela ameaça da tirania e por uma constituição que ia mal. Encontraram seu eu ideal, e até certo ponto sua voz, em Bruto, em Cássio e em Cícero. Todos eles eram simples e estóicos Catões, desesperados Brutos, (..), Cíceros bem falantes e Tácitos concisos e sardônicos, louvando a liberdade e denunciando a decadência de Roma.”<sup>47</sup>.

Um panfletário do período revolucionário que não conseguia expor ao menos uma analogia clássica ou um preceito antigo era considerado obscuro. Mas antes mesmo desse período a influência dos clássicos já se fazia notar nos autores ingleses do final do século XVII, início do século XVIII como, John Trenchard, Thomas Gordon, Addison. E na América Colonial Franklin, ainda jovem, já citava principalmente Catão, Cícero, Sêneca, Horácio. Muitos dos seus escritos sobre questões morais reproduziam frases e o próprio pensamento desses autores. No seu ensaio *Silence Dogood no. 10* Franklin utilizou como “moto” a frase ciceroniana: “*optimè societas hominum servabitur*”. Tratava-se de uma apologia a um projeto seu de ajuda às viúvas pobres, mas a mensagem predominante no texto era que “os homens devem ajudar uns aos outros, sem qualquer desserviço para eles próprios.”<sup>48</sup>.

Com esse mesmo propósito, Franklin fundaria, em 1727, na cidade de Filadélfia, o Clube do *Junto*, que viria a se tornar a Sociedade Filosófica Americana. Este foi o primeiro e mais fundamental projeto de auto desenvolvimento cívico na cidade.

---

<sup>47</sup> BAILYN, Bernard. 2003, pp.42-4.

<sup>48</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Writings*. 1987, p. 29-33.

O clube era formado por um grupo de jovens comerciantes, como o próprio Franklin, que buscava intensificar mutuamente suas virtudes pessoais, prosperidade e explorar caminhos para tornar sua cidade um melhor lugar para se viver. O grupo mantinha encontros regulares às sextas-feiras e nesses encontros havia uma lista de questões que os membros deveriam responder. A natureza dessas perguntas claramente denuncia os objetivos de desenvolvimento cívico do clube:

“Você encontrou alguma coisa importante nos autores que leu recentemente, que deva ser comunicada ao *Junto*? Especialmente em história, moralidade, poesia, física, arte mecânica, viagens ou outro tipo de conhecimento? Você conhece algum cidadão que tenha praticado recentemente uma ação valiosa, que mereça ser elogiado e imitado? Você imagina alguma coisa que no momento o *Junto* possa fazer de útil para a humanidade, para o seu País, para seus amigos e para ele próprio? Você observou recentemente algum defeito na lei de seu País, que necessite de uma proposta de correção a ser encaminhada ao legislativo? Ou, você conhece alguma lei benéfica que seja necessária?”<sup>49</sup>.

Já no plano individual, é por meio do auto-exame que os homens podem avaliar suas ações, suas falhas e suas carências morais:

“(..) separe uma porção do seu tempo todos os dias para o propósito do auto-exame e ponha à prova suas ações diárias pela **regra da retidão, implantada por Deus no seu peito**. A hora apropriada para isto é quando você se retira para descansar; então, cuidadosamente, reveja as ações praticadas no dia e considere quão longe elas estão de concordar com o que você sabe de seu dever para com Deus e para com os homens, nos seus diversos relacionamentos como um súdito em relação ao seu governo, um servo em relação ao seu mestre, um filho, um vizinho, um amigo. Quando, por esse meio, você descobrir as faltas do dia, confesse-as a Ele e humildemente, peça-lhe, não apenas perdão pelas faltas passadas, mas força para cumprir sua solene resolução de guardar-se contra elas no futuro.”<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup>IDEM. *Rules for a Club Formerly Established in Philadelphia. Writings*. 1987, pp. 205-7.

<sup>50</sup>IDEM. *Autobiography. Writings*. 1987, p.512. (Grifo meu.)

Não menos em Franklin do que em Locke, a razão é a lei de Deus inscrita nos corações dos homens. Mais do que ensinar que não estamos autorizados a destruir um ao outro, ela nos revela que temos deveres uns para com os outros; que somos responsáveis uns pelos outros, dependemos uns dos outros e, em última análise, fomos feitos para servir uns aos outros.

A idéia de obrigação mútua é uma das formas pelas quais se expressa nos escritos de Franklin, a noção de igualdade. Dessa noção ele deriva, politicamente, duas conseqüências. A primeira é inteiramente lockiana. Se não há entre os homens uma hierarquia natural, um governo compatível com a natureza humana só pode ser criado e organizado pela livre manifestação da vontade dos homens. A segunda se refere à qualidade das ações que os homens devem desenvolver na vida social: sejam quais forem as diferenças de fato entre os indivíduos, eles devem agir de tal forma que todos sejam igualados em direitos e em dignidade.

### **Os pilares: liberdade e igualdade**

Liberdade e igualdade são em geral tratadas como pressupostos por Benjamin Franklin. Os dois conceitos aparecem na maior parte de seus textos como idéias correntes e sem mistérios. Que os homens sejam livres e iguais em algum sentido fundamental é um assunto quase nunca discutido. Como jornalista, ensaísta e ativista político ele se ocupou das implicações desse fato, não da sua fundamentação. Em alguns textos, aparece um qualificativo: a condição por ele defendida para os americanos é a liberdade britânica. A adjetivação, nesse caso, indica o direito de participar das decisões políticas por meio da representação e de não ser tributado arbitrariamente.

A *Dissertação sobre a Necessidade e a Liberdade, o Prazer e a Dor*, escrita e publicada aos 19 anos, foi uma rara incursão de Franklin no debate abstrato sobre os conceitos morais. Ele produziu esse texto como comentário a um livro de William Woolaston – *A Religião da Natureza* – no qual havia trabalhado, pouco antes, como tipógrafo.

A *Dissertação* foi dividida em duas partes e construída a partir da suposição de um Deus criador, onipotente, onisciente e perfeitamente bom. Admitida essa hipótese, não seria

possível sustentar, segundo Franklin, a tese do livre arbítrio. Afirmar a liberdade seria negar pelo menos um dos atributos divinos.

No final dessa parte, ele examinou uma concepção particular da liberdade, entendida como “ausência de oposição”. “Neste sentido,” escreveu, “todas as nossas ações podem ser entendidas, de fato, como efeitos de nossa liberdade. Mas essa liberdade tem a mesma natureza da queda de um corpo pesado até o chão. Ele é livre para cair, isto é, não encontra nada que o detenha na sua queda, mas, ao mesmo tempo, cai necessariamente e não tem poder ou liberdade para continuar suspenso.”<sup>51</sup>

Admitir outro sentido para a liberdade seria introduzir na concepção do universo uma desarticulação incompatível com a ordem perfeita que se deve supor na criação de um ser infinitamente sábio.

A segunda parte extrai as conseqüências morais dessa argumentação: não pode haver nesse mundo criado e governado por um ser com aqueles atributos nenhum ato mau. De fato, não pode haver diferença entre bem e mal, nem, portanto, entre mérito e demérito. Da mesma forma, todas as partes da criação devem ser igualmente estimadas por Deus e igualmente usadas por Ele. Se a dor produz como reação o desejo da criatura de livrar-se dela, o prazer causado pela mudança de situação deve ser igual à dor. Logo, nenhum estado pode ser mais feliz do que o desta vida, porque prazer e dor são inseparáveis.<sup>52</sup>

Essa exibição de engenho foi aplaudida pelos leitores da *Dissertação* e contribuiu para elevar as apostas no talento do jovem Franklin. Décadas mais tarde, na primeira parte da Autobiografia, a impressão dessa “pequena peça metafísica” foi mencionada como “um erro da juventude.”<sup>53</sup> Essa afirmação é um tanto ambígua: o erro estava nas conclusões ou na publicação do texto?

---

<sup>51, 52</sup> IDEM. *A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain. Writings*. 1987, pp. 57-71.

<sup>53</sup> IDEM. *Autobiography. Writings*. 1987, p.1346.

Não há resposta direta e definitiva a essa pergunta. No ensaio *Sobre a Providência de Deus no Governo do Mundo*, de 1730, Franklin admitiu, como hipótese, que a “Divindade às vezes interfere por sua particular providência em eventos que de outra forma teriam sido produzidos no curso da natureza ou pela livre ação dos homens.” Isso é perfeitamente compatível, segundo ele, “com o que podemos saber de seus atributos e perfeições.” Mas alguns podem duvidar da possibilidade de criaturas que sejam agentes livres.

Como resposta a essa dúvida ele apresenta o seguinte argumento: se reconhecemos que Deus é infinitamente poderoso, sábio, bom e livre para agir, e se admitimos que ele tenha comunicado aos homens parte de sua sabedoria, de sua bondade e de seu poder, seria impossível, para ele, comunicar-lhes também uma parcela de sua liberdade, fazendo-os livres em algum grau? “Para mim,” continua ele, “é suficiente mostrar que isso não é impossível e penso que nenhum homem pode mostrar que seja improvável”. “Pode-se oferecer,” acrescenta, “muito mais para demonstrar claramente que os homens são em algum grau agentes livres e responsabilizáveis por seus atos, mas posso reservar este trabalho para um discurso separado, se houver ocasião.”<sup>54</sup>.

Nenhum desses argumentos é conclusivo, todos decorrem de uma hipótese e ele só os apresentou como possibilidades. Mas no seu íntimo Franklin resolveu de alguma forma o problema. Não poderia, sem isso, ter escrito tantas páginas sobre os deveres morais e políticos, nem poderia ter pregado sobre a responsabilidade a seus concidadãos, aos governos coloniais e às autoridades da metrópole.

Em outro trecho de sua *Autobiografia* ele voltou a repudiar sua *Dissertação* e explicou que ela tinha sido escrito quando ele estava sob a influência do deísmo. Segundo ele, apesar de ter sido educado “à maneira não-conformista, (..), mal tinha quinze anos quando [começou] a duvidar da própria Revelação.” Alguns livros contra o Deísmo lhe caíram às mãos. Mas “os argumentos deístas que eram aí citados para refutação lhe pareciam muito mais fortes do que as próprias refutações.” Logo se tornou um completo deísta e seus argumentos converteram outros.<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup>IDEM. *On the Providence of God in the Government of the World. Writings*. 1987, p.168.

<sup>55</sup>IDEM. *Autobiography. Writings*. 1987, p.1359.

Contudo, observou que depois de algum tempo, essa doutrina havia provocado nele e em seus seguidores um comportamento pouco “escrupuloso”. Começou então a suspeitar que ela, “embora pudesse ser verdadeira, não era muito útil.” Abandonou-a. Terminou prevalecendo aí seu utilitarismo prático. “Meu folheto”, concluiu ele, se referindo à *Dissertação* que tinha como mote versos de Dryden, “não me parecia agora um trabalho tão inteligente quanto eu o considerara outrora.”<sup>56</sup>.

Bem pesados todos os pontos, a argumentação necessária para fundar as noções de liberdade, igualdade e direitos empregadas por Franklin havia sido amplamente exposta por John Locke e outros jusnaturalistas. Em suas *Propostas para a Educação dos Jovens na Pensilvânia*, de 1749, ele incluiu uma relação de autores que os estudantes deveriam conhecer, quando chegasse o momento de familiarizar-se com os temas da lei e da justiça. A lista é aquela apresentada por Locke em seu projeto educacional: Cícero (*Dos Deveres*), Puffendorf (*Dos Deveres do Homem e do Cidadão* e *Do Direito Natural e das Nações*) e Grócio (*Do Direito da Guerra e da Paz*). Com esses autores, afirmou Locke, “ele [o estudante] será bem instruído sobre os direitos dos homens, sobre a origem e os fundamentos da sociedade e os deveres daí resultantes.”<sup>57</sup>.

Esses nomes – especialmente o de Locke, ele mesmo um devedor de Cícero, Grócio e Puffendorf – proporcionam boa parte do referencial para se entender a argumentação política de Franklin. Isso não quer dizer que ele tenha sido exclusivamente um homem de ação ilustrado e não um formulador de idéias. Sua distinção entre a propriedade essencial (apontada como um direito de natureza) e aquela estabelecida por meio da convenção o distanciou de Locke e foi uma inovação politicamente fecunda. Este ponto será discutido noutra parte deste trabalho.

---

<sup>55</sup> IBIDEM.

<sup>57</sup> IDEM. *Proposals Relating to the Education of Youth in Pensilvânia. Writings. 1987, p.337.*

Os conceitos e valores políticos de Franklin estavam bem constituídos, pelo menos na maior parte, quando ele se envolveu mais a fundo na vida política, nos anos de 1740. O que se vê a partir daí é principalmente, se não exclusivamente, o uso dessas idéias no debate público. É fácil notar, com a visão retrospectiva, como esse debate se encaminha com firmeza cada vez maior para a crise irreversível entre colônias e metrópole. É como se o espaço das possibilidades se fosse estreitando ao longo de três décadas. Mas a percepção é outra, quando se tenta reconstituir o passo a passo das controvérsias e das crises.

Franklin, como outros líderes da revolução de 1776, só muito lentamente, e com manifesta relutância, renunciou à condição de súdito britânico. Foi como súdito zeloso que ele propôs em 1747, a formação de uma milícia civil para a defesa da Pensilvânia. Só essa colônia, segundo ele, ainda não dispunha de uma força armada para a proteção contra os inimigos externos. Isso era devido basicamente à rejeição doutrinária da guerra pelos *quakers*, fundadores da colônia. Seus herdeiros ainda eram os principais proprietários naquele momento.

Articulador habilidoso, ele conseguiu convencer um número suficiente de concidadãos a envolver-se, no fim daquele ano, na constituição da milícia. O ponto inicial da proposta era a constatação de que a Grã-Bretanha estava em guerra com inimigos poderosos, que a colônia, por isso, estava sujeita a ataques e não podia contar com o pronto auxílio da metrópole. Caberia aos cidadãos, como bons súditos da Coroa, providenciar a própria defesa, obtendo armas, organizando-se e submetendo-se a treinamento.

De acordo com o plano, os oficiais seriam nomeados não pelo governador da colônia, mas eleitos pelos milicianos para comandar por um período curto. O sistema foi desenhado segundo padrões claramente republicanos e igualitários. “Assim como o voto previne todo ressentimento, a escolha por apenas um ano manterá os oficiais nos limites da moderação e do decoro no exercício do poder e [também] excitará uma emulação entre todos para se qualificar para ser escolhidos quando chegar sua vez.”<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> IDEM. *Autobiography and other writings on politics, economics and virtue*. ed. Alan Houston. Cambridge University Press, 2004, p. 197.

Alguns poderiam criticar o esquema como incompatível com as práticas modernas, admitiu Franklin. Nesse ponto aparece a inspiração do antigo republicanismo: “o maravilhoso sucesso dos velhos romanos prova o absoluto acerto [da proposta].”<sup>58</sup> Os romanos, lembrou Franklin, não desdenhavam obedecer as mesmas pessoas que haviam comandado, nem servir como soldados onde haviam atuado como generais.

Pelo esquema, os cidadãos deveriam organizar-se em companhias de 50 a 100 homens e eleger seus oficiais. Estes elegeriam os oficiais superiores, que comandariam regimentos. Os nomes seriam apresentados ao governador, ou a seu substituto, para ser comissionados. Isto preservaria, segundo Franklin, a prerrogativa do governo, mas as frequentes eleições preservariam “a liberdade do povo”. “E que pode dar mais espírito e vigor marcial a um exército de homens livres do que ser comandado por aqueles dos quais eles têm a melhor opinião?”<sup>59</sup>.

Pode parecer estranha, à primeira vista, a referência à preservação da liberdade no meio dessa proposta de formação da milícia. Tratava-se, afinal, de outro problema, a formação de um sistema de defesa para a colônia. Mas o texto comporta uma interpretação política mais complexa: se a Coroa não resolve o problema dos colonos, eles podem tratar de resolvê-lo e o farão segundo seus critérios, construindo a milícia de baixo para cima e preservando para o governo o papel formal de comissionar os oficiais. Essa preocupação com a “prerrogativa” é uma forma de reafirmar o vínculo com a Coroa, ao mesmo tempo em que a proposta evidencia a distância entre as preocupações da metrópole e as dos súditos americanos. Em retrospecto, pode-se dizer que nesse episódio já se manifestava o germe da ruptura, ainda pouco perceptível para os colonos.

Em 1755, já como membro da Assembléia, ele propôs a criação de uma força militar, mantida pelo poder público. Ele conseguiu, novamente, contornar as objeções de ordem religiosa, mas o obstáculo, dessa vez foi de outra natureza. Para sustentar a milícia seriam necessários impostos, mas os proprietários da colônia – herdeiros dos direitos concedidos pelo rei a William Penn – recusaram-se a ser tributados para isso.

---

<sup>58, 59</sup> IBIDEM.

Desenvolveu-se pela imprensa uma polêmica entre o partido *quaker* liderado por Franklin na Assembléia e o grupo dos proprietários. Não há, nos textos desse partido, a assinatura de seu líder, mas ele foi, se não o redator único das notas, certamente o principal inspirador dos argumentos. A discussão transbordou o problema do financiamento da milícia. Os proprietários sustentaram que o povo tinha poder demais e o governador, de menos. Que o povo não tinha discernimento para escolher os oficiais da força. Que seria necessário um Conselho Legislativo, semelhante à Câmara dos Lordes, para uma consideração melhor das leis propostas e que isso seria mais compatível com a Constituição britânica. Além disso, afirmaram que seria melhor se a Assembléia só entrasse em função quando convocada pelo governo e que as eleições fossem feitas por voto aberto.

Em suas notas, o partido liderado por Franklin acusou os proprietários de arrogância, contrastando suas atitudes com a posição humilde e respeitosa dos membros da Assembléia. Afirmou que os poderes da Assembléia eram necessários ao bem-estar público e que representantes eleitos anualmente eram menos propensos a oprimir o povo e a criar tributos excessivos. Que, sendo os mandatos curtos, como eram tradicionalmente, seria menos interessantes para os proprietários subornar os membros do Legislativo. Se estes fossem mais sujeitos á influência do proprietário, este passaria a deter o efetivo poder de legislar. Rejeitaram a idéia do Conselho Legislativo, argumentando que, além de inútil, seria diferente da Câmara dos Lordes, pois seus membros ficariam sujeitos ao arbítrio dos proprietários. Sustentaram, enfim, que “as eleições por voto secreto são mais justas (*fairest*) e mostram melhor a livre inclinação do povo”. A nota ainda contém um recado particular aos homens no poder e aos que se chamam *cavalheiros*: se cuidassem de aumentar sua virtude como cuidavam de aumentar sua riqueza, nunca deixariam “de receber suficiente respeito do povo.”<sup>60</sup>.

Os Estados Unidos teriam, depois da Independência, um sistema legislativo bicameral, não para reproduzir a organização institucional britânica, mas para atender às peculiaridades de uma ordem federativa. Para Franklin, no momento da disputa com os proprietários, a instalação de uma segunda câmara não teria sentido. A colônia não era uma sociedade aristocrática, não havia lugar para uma Câmara dos Lordes e uma casa legislativa subordinada aos proprietários seria incompatível com a liberdade política.

---

<sup>60</sup> KETCHAM, Ralph. 2003, p. 138.

A controvérsia estendeu-se e Franklin foi à Inglaterra, como representante da Assembléia, para defender a causa do povo da colônia contra os proprietários. Antes da audiência, no entanto, ele foi chamado para um encontro com o presidente do Conselho Privado, Lorde Granville. O encontro foi descrito na Autobiografia:

“Depois de algumas perguntas sobre o estado das coisas na América e de alguns comentários, ele me disse: ‘Vocês, americanos, têm idéias erradas sobre a natureza de sua Constituição. Sustentam que as instruções do rei a seus governadores não são leis e julgam-se livres para levá-las ou não em conta, segundo seu critério. Essas instruções, porém, não são como as instruções de bolso dadas a um ministro que vai ao estrangeiro, para regular seu comportamento em questões insignificantes de protocolo. São redigidas inicialmente por juízes conhecedores das leis, em seguida consideradas, debatidas e talvez emendadas no Conselho, após o que são assinadas pelo rei. São, portanto, no que se referem a vocês, a lei da terra, pois O REI É O LEGISLADOR DAS COLÔNIAS.’”<sup>61</sup>.

Franklin respondeu “que essa doutrina era novidade” para ele.

“Sempre entendi, pelas nossas Cartas, que nossas leis deviam ser feitas por nossas Assembléias e precisavam de fato ser apresentadas ao rei para seu assentimento, mas que uma vez dado este, o rei não poderia rejeitá-las ou alterá-las. Assim como as Assembléias não podiam fazer leis permanentes sem seu assentimento, ele não poderia fazer-lhes uma lei para sem o assentimento delas. Assegurou-me que eu estava absolutamente enganado. Mas eu não pensava assim e, tendo-me alarmado um pouco a conversação de Sua Senhoria em relação ao que poderiam ser os sentimentos da Corte em relação a nós, anotei o que dissera assim que voltei a meus alojamentos. Lembrei que, cerca de vinte anos antes, uma cláusula de uma lei entregue ao Parlamento pelo Ministério propusera fazer leis das instruções do rei leis nas colônias, mas a cláusula havia sido rejeitada pelos Comuns. Por isso nós os adorávamos como nossos amigos e amigos da liberdade, até que sua conduta em relação a nós, em 1765, fez parecer que haviam recusado ao rei aquele ponto de soberania apenas para reservá-lo para si próprios.”<sup>62</sup>.

Esse encontro ocorreu em agosto de 1757. A independência viria 19 anos mais tarde, quando não havia mais como acomodar as divergências entre colônias e metrópole. Mas já nos anos 50 a política defendida por Lorde Granville representava um grande retrocesso para Franklin e para outros líderes coloniais.

---

<sup>61, 62</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Autobiography. Writings*. 1987, p.1465-6. (Grifo é do próprio autor).

Eles se apresentavam como súditos leais e preocupados com os interesses da Coroa e é provável que fossem sinceros. Mas não se dispunham a esperar passivamente os planos e determinações da metrópole. Formulavam, por exemplo, projetos de ocupação de novas áreas na América, para estender geograficamente o domínio britânico, e em 1754, 22 anos antes da Independência, discutiram num encontro em *Albany* um plano de união das colônias.

Representantes de 11 colônias decidiram propor ao governo inglês a criação, por uma lei do Parlamento, de um governo geral na América. Não era, portanto, um projeto revolucionário, mas uma iniciativa concebida para fortalecer a presença britânica no Novo Mundo, onde outras potências européias competiam pela conquista de novas áreas. No caso das colônias americanas, a ameaça próxima era naturalmente a presença francesa no Canadá.

A motivação explícita do plano era a segurança, mas o desenho da nova organização envolveria questões políticas muito mais amplas e anteciparia boa parte do debate que ocorreria depois da Independência, quando se elaborasse a Constituição dos Estados Unidos.

Franklin representou a Pensilvânia e teve grande influência na formulação do plano apresentado às autoridades inglesas. Pela proposta, o governo geral teria um presidente apontado pela Coroa e um Conselho eleito pelo povo ou por seus representantes, “o que é a mesma coisa.”

Haveria eleição para representantes a cada três anos, e cada colônia seria representada de acordo com sua contribuição para o Tesouro, havendo, no entanto, um número mínimo e um máximo para os componentes de cada bancada.

O governo geral, formado por esses dois ramos, cuidaria da segurança e das relações externas, dos assuntos relacionados aos índios e da política de colonização de novos territórios. As leis aprovadas pelo Conselho dependeriam do assentimento do presidente geral, que deveria cuidar de sua execução. O Conselho poderia produzir leis necessárias ao cumprimento das funções do governo geral e, portanto, estabelecer os impostos para custear essas atividades. As colônias conservariam todos os demais poderes e ficariam livres da intervenção do governo geral em tudo que não se relacionasse com os assuntos comuns.

Embora pareça um ensaio geral do debate constitucional posterior à Independência, o plano é apresentado como mais favorável à Coroa do que a Constituição Inglesa. Como não haveria uma Câmara dos Lordes, a Coroa, por meio do presidente geral, teria metade e não um terço do poder, porque deveria dividi-lo apenas com o Conselho.

A concepção dos direitos do povo é igualmente apresentada como inglesa. “É essencial à liberdade inglesa,” segundo o plano, “que o súdito não seja tributado a não ser por seu consentimento ou pelo consentimento de seus representantes eleitos.”<sup>63</sup>

Essa noção é parte da herança lockiana e seu caráter marcadamente britânico seria mencionado também, já na época da crise com as colônias, num discurso em defesa do entendimento entre os americanos e a metrópole. Segundo Burke, os americanos, na controvérsia sobre os impostos, seriam mais fiéis à tradição inglesa do que o Parlamento, pois uma das características da liberdade inglesa seria precisamente o direito de não ser taxado arbitrariamente.

O plano foi rejeitado, afinal. A Coroa o reprovou, alegando que havia conferido muito peso à parte democrática da Constituição, o Grande Conselho. As Assembléias também o rejeitaram, por atribuir, segundo afirmaram, demasiado poder ao presidente geral, segundo explicou Franklin na *Autobiografia*.<sup>64</sup>

Acabou sendo adotado um plano mais modesto, que permitia aos governos coloniais a convocação conjunta de tropas e a realização de gastos para a defesa comum. O dinheiro sairia do Tesouro, mas o Parlamento acabou, mais tarde, criando impostos para ressarcir a Coroa.

Teria sido melhor para os dois lados, segundo Franklin, a aplicação do primeiro plano. Os americanos se teriam tornado capazes de resistir sozinhos aos inimigos, não seria preciso enviar tropas da Inglaterra à América e não surgiriam pretextos para mais tributação e assim “a sangrenta disputa ocasionada [pelos novos impostos] teria sido evitada”, comentou. “Mas tais enganos não são novos. A História está cheia dos erros de Estados e príncipes.”<sup>65</sup>

Esta passagem é surpreendente, à primeira vista. Escrita depois da Independência, reafirma a idéia de que teria sido possível evitar a separação, se o governo inglês tivesse agido de modo mais razoável. Franklin ainda mantinha, aparentemente, uma opinião muito parecida com Burke: os americanos haviam sido forçados à revolta pelos erros da metrópole, não porque quisessem algo diferente de uma autêntica liberdade inglesa, que lhes foi negada.

---

<sup>63</sup> FRANKLIN, Benjamin. *The Autobiography and other writings*. 2004, p. 242.

<sup>64, 65</sup> IDEM. *Autobiography. Writings*. 1987, p.143.

Mas o engano foi cometido, veio a revolução e uma nova nação foi constituída com idéias provenientes, em grande parte, de projetos como o Plano *Albany* . Parte das idéias formuladas antes da independência só viria a concretizar-se décadas depois da revolução.

Caso típico foi a questão abolicionista. Franklin e Jefferson foram derrotados em suas tentativas de eliminação da escravidão nos Estados Unidos. Mas Franklin, depois da revolução continuou a trabalhar por esse projeto.

Em maio de 1785, depois da guerra da Independência e da assinatura do Tratado de Paz com a Inglaterra, Franklin que ainda se encontrava na França como representante do governo americano, obtém do Congresso autorização para voltar definitivamente para casa. Em outubro do mesmo ano foi eleito Presidente do Estado Independente da Pensilvânia e em 1787, também foi eleito, na Filadélfia, Presidente da Sociedade para Promoção da Abolição da Escravatura na Pensilvânia. Essa sociedade havia sido fundada pelos *quakers* e esteve desativada durante a guerra. Ao assumir a presidência e buscando promover não só a libertação dos negros escravos naquele Estado, mas sua emancipação política e econômica, Franklin apresentou um “Plano de Educação para Emancipação dos Escravos,” no qual fazia o seguinte apelo:

“A escravidão é uma degradação tão atroz da natureza humana, que sua extirpação se não executada com solícito cuidado, pode algumas vezes ser uma fonte de grandes males. O homem infeliz, que tem sido tratado como um animal bruto, muito freqüentemente descamba do digno padrão comum da espécie humana. As odiosas cadeias que prendem seu corpo entram também suas faculdades intelectuais e deteriora as feições sociais de seu coração. Acostumado a se mover como uma máquina, pela vontade do mestre, a reflexão é suspensa; ele não tem poder de escolha, e razão e consciência tem muito pouca influência sobre sua conduta, porque ele é principalmente governado pela fúria do medo. Ele é pobre e sem amigos; talvez exausto pelo trabalho extremo, idade e doença. Sob tais circunstâncias a liberdade pode ser um infortúnio para ele e prejudicial para a sociedade.”

“(…) Para instruir, aconselhar e qualificar aqueles que foram restaurados para a liberdade, para o exercício e aproveitamento da liberdade civil, promover neles hábitos de indústria, supri-los com empregos adequados á sua idade, sexo e talento e outras circunstâncias e prover seus filhos de uma educação calculada para sua futura situação na vida; essas são as linhas gerais do anexo plano que temos adotado e que imaginamos promoverá o bem público e a felicidade desses nossos, até aqui negligenciados, companheiros de humanidade.”<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Writings*, 1987, p.1154-7.

O apelo era ao mesmo tempo uma tentativa de chamar à responsabilidade toda a sociedade da Pensilvânia pela prática da escravidão, evidenciando suas conseqüências funestas e a necessidade de restaurar a vida daqueles que foram prejudicados com essa prática. Era uma espécie de reparação pelo mal infligido aos negros. Mas, também, uma conscientização sobre o significado da liberdade responsável.

O simples ato de abolição da escravatura não era suficiente para criar as condições necessárias ao gozo da liberdade. Era preciso restabelecer a capacidade dos antigos escravos de agir como homens livres, oferecendo-lhes condições de educação e de trabalho que lhes permitissem desenvolver a capacidade de decisão racional, indispensável a uma existência digna.

Em 1790, ainda como Presidente da Sociedade da Abolição da Pensilvânia, Franklin pediu ao Congresso americano medidas contra a escravidão e a suspensão do comércio de escravos. Isso provocou o descontentamento entre muitos proprietários de terras que eram escravocratas. Um Representante do Governo da Geórgia, James Jackson, atacou a petição, defendendo a escravatura e o comércio escravo em um discurso que foi publicado nos jornais da época.

Os motivos alegados por Jackson eram claramente pautados em interesses econômicos, mas ele baseava sua defesa numa passagem das escrituras em que Paulo aconselha os mestres a tratarem os seus servos com bondade, e estes a tratarem seus mestres com alegria e fidelidade. Franklin respondeu a Jackson com uma sátira, em que comparou o seu discurso com o de certo membro do Conselho de Justiça de Argel, *Sidi Mehemet Ibrahim*.

“Lendo ontem à noite, em seu excelente jornal”, assim começava Franklin uma carta ao editor do *Federal Gazette*, “o discurso de Mr. Jackson no Congresso, lembrei-me de um discurso idêntico feito, cem anos atrás, por *Sidi Mehemet Ibrahim*, membro do Conselho de Justiça de Argel, que pode ser lido no relatório do cônsul Martin, do ano de 1687. O discurso era contra a concessão de um pedido feito pela seita denominada Érika, ou Puristas, que advogava a abolição da pirataria e da escravidão por serem injustas. Mr. Jackson não faz referência a esse discurso porque talvez não tivesse conhecimento dele. Se alguns dos raciocínios do juiz árabe se encontram no discurso de Mr. Jackson, isso poderá apenas significar que a inteligência e os interesses dos homens se manifestam de maneira

surpreendentemente iguais em todos os países e em todos os climas, quando as circunstâncias são idênticas.”<sup>67</sup>.

Franklin passou então a comparar o discurso americano com o africano, que ele havia inventado. Os argumentos de Jackson em defesa da escravidão eram iguais aos de *Sidi Mehemet Ibrahim* na defesa do direito e do dever dos argelinos de terem escravos cristãos, pouco importando o que os hipócritas Erikas (*quakers*) pudessem dizer.

Em um momento em que os piratas argelinos eram detestados pelos americanos e sua escravização de cristãos abominada, Franklin comparava a política argelina com a americana e mostrava que entre as duas não havia escolha. “A Corte argelina” continuou Franklin, “chegou á seguinte conclusão: a doutrina segundo a qual a pirataria e a escravidão de cristãos são injustas é, na melhor hipótese, problemática, mas é claro e insofismável que é do interesse do Estado continuar a prática de ambas. Por isso, a petição deve ser rejeitada. E foi rejeitada.”<sup>68</sup>. Concluiu Franklin.

A petição da sua Sociedade Abolicionista também foi rejeitada. Mas com sua sátira, Franklin deixou claro que se não havia nos corações dos homens o desejo e a disposição de acabar com a escravatura, tampouco estariam em seu parlamento e em suas leis. A verdade evidente da igualdade e liberdade de todos não era tão evidente para todos os americanos, porque não estava nem em suas mentes, nem em seus corações. E Franklin parecia querer alcançar em seus escritos principalmente os corações dos homens. Nesse sentido, observa Edmund Morgan, “no período revolucionário (..) os homens podiam expressar suas convicções sem restrições: na literatura de Paine, a destruição da monarquia; nos discursos de Jefferson, a afirmação dos direitos humanos.” Mas as cartas de Franklin eram declarações “não tanto de direitos humanos, quanto de sentimentos humanos.”<sup>69</sup>.

Mesmo enquanto Presidente do Supremo Conselho do Estado da Pensilvânia, apesar do apoio dos *quakers*, ele não conseguiu eliminar a escravidão em todo o Estado.

---

<sup>67,68</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Sidi Mehemet Ibrahim on the Slave Trade. Writings*. 1987, p.1157-60.

<sup>69</sup> MORGAN, Edmund. *Benjamin Franklin*. USA, Yale: Yale Note Bene, 2003, p. 232.

De forma semelhante, na Convenção para o desenho da constituição daquele Estado, Franklin aprovou uma série de medidas que ele não conseguiu aprovar para toda a Confederação. A Constituição Estadual começava com uma declaração de que “todos os homens nascem igualmente livres e independentes.” Mas, politicamente, as conseqüências dessa afirmação não foram extraídas.

Franklin conseguiu, no entanto, promover algumas medidas importantes, como por exemplo, o critério de representação dos condados no legislativo, baseado no tamanho da população. A cada sete anos a situação era revista através de novo censo. Não havia uma câmara alta, nem um governador com poder de veto.

Na prática, o sistema funcionava da seguinte forma: os condados tinham seus representantes no supremo legislativo, que ficava na Filadélfia. O Estado da Pensilvânia era governado por um Supremo Conselho Executivo e Franklin era o seu Presidente. As decisões eram aí tomadas em colegiado e pelo voto da maioria. O modelo era muito próximo do constitucionalismo britânico de inspiração *Whig*. Em certo sentido, Franklin nunca deixou de ser um *Whig*. De acordo com esse modelo, não havia um poder soberano, porque esse poder residia no povo. O que se buscava era o *imperium* da lei e não de homens. O povo se submetia às leis que fazia para si através dos seus representantes. O objetivo era evitar que o poder caísse nas mãos de uma só pessoa. A democracia na Pensilvânia de Franklin foi considerada, por isso mesmo, o modelo mais puro de democracia, “em que o povo chegou muito perto de ser seu próprio governante.”<sup>70</sup>

Esse ideal de liberdade e de governo que deita suas raízes no ideal da *civitas libera*, havia inspirado os autores ingleses dos séculos XVI e XVII na defesa da causa republicana na Inglaterra. A causa da república inglesa não iria prevalecer, mas esses ideais não foram totalmente abandonados. Skinner lembra que ela foi posteriormente reafirmada por Richard Price e outros assim chamados comunitaristas para defender os colonos americanos na causa da independência.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> COUNTRYMAN, Edward. *The American Revolution*. Penguin Books, 1991, p.125.

<sup>71</sup> SKINNER, Quentin. 1999, p. 23.

Corroborando as pesquisas de Skinner, as de Bailyn também revelam a influência desses autores entre os colonos americanos, através principalmente das *Cato's Letters* de John Trenchard e Thomas Gordon, escritores do início do século XVIII. De acordo com Bailyn, James Franklin, irmão de Benjamin, começou a colecionar excertos das *Cato's Letters* onze meses depois que a primeira delas apareceu em Londres pela primeira vez em 1722.<sup>72</sup> Benjamin incorporou essas cartas em seus ensaios do *Silence Dogood n.8 e n.9*. Sob a influência desses ideais libertários o jovem Franklin aos 16 anos já tinha se declarado no seu segundo ensaio do *Silence Dogood* “um mortal inimigo do governo arbitrário e do poder ilimitado (...) e muito ciumento dos direitos e liberdades do seu país”<sup>73</sup>.

No entanto, a preocupação de Franklin com a liberdade nunca se limitou a consideração dos direitos políticos do indivíduo. Não haveria, segundo ele, verdadeira liberdade do cidadão sem sua independência econômica ou, pelo menos sem que o cidadão pudesse escapar da pobreza extrema.

Educação e Trabalho eram as vias pelas quais, Franklin acreditava seria possível a emancipação econômica, social e política dos indivíduos. Sem isso, não seria concretamente possível uma sociedade autogovernada, de homens livres comandados pelas leis. Mas essa submissão às leis só pode predominar entre homens acostumados à contenção de suas paixões. Por isso, indagava Franklin, citando Horácio: “*quid leges sine moribus?*”<sup>74</sup> Isto é, para que servem as leis sem os costumes?

Contudo, essa sociedade autogovernada não dispensa a figura do governante. Ela não é aquela do legislador, mas da sentinela da lei, “depositário da confiança do povo.”<sup>75</sup> Tanto quanto seu executor é, ao mesmo tempo, seu fiel defensor. Constituído e escolhido pelo povo – seu soberano - cabe ao governante zelar pelo bem comum. Para isso deveriam convergir todas as instituições privadas e públicas. Cabe a essas instituições e de modo especial à educação formar o cidadão para essa sociedade. Esse é o ponto seguinte.

---

<sup>72</sup> BAILY, Bernard. 2003, p.58.

<sup>73</sup> FRANKLIN, Benjamin. *Silence Dogood n. 2. Writings*. 1997, p.7. Os ensaios de n.8 e n.9 estão, respectivamente, nas páginas 24 e 26 do mesmo volume.

<sup>74</sup> IDEM. *Writings*. 1987, p.923.

<sup>75</sup> IDEM. *Silence Dogood n.8. Writings*. 1987, p.24-25.

## Capítulo II

### **A formação do cidadão.**

Vimos até aqui que Benjamin Franklin encaminha sua idéia de virtude em direção ao modelo republicano democrático, inspirado no ideal clássico da *civitas libera* ou Estado livre, cuja tradição está enraizada na Roma republicana. Aí todos os cidadãos são nobres, porque são virtuosos e são virtuosos porque são dotados de razão e instruídos na prática da virtude. Porque são todos dotados de razão são todos iguais e livres e podem desfrutar de uma liberdade responsável sob o governo das leis que fazem para eles próprios. Essas leis são igualmente virtuosas e sábias, porque busca levar os homens à perfeição e sua sociedade só pode ser a de méritos demonstráveis. A virtude é, pois, o seu princípio, a força que a sustenta e é só por ela que a democracia se mantém. Sua virtude não é aquela que prega a total aniquilação das paixões humanas. Ela admite as paixões mais nobres e cívicas. Por isso, prega o amor ou paixão pela pátria, pelas leis, pelos semelhantes, que leva os homens a colocar acima dos seus próprios interesses o interesse público. Desse modo ela encerra o amor pela igualdade e frugalidade, que limita o desejo de possuir além do que é necessário a cada um. Portanto, prefigura uma condição de igualdade também social e econômica.

Uma vez que a virtude é um conhecimento e não há conhecimento inato, os homens devem ser instruídos nesse conhecimento. A primeira fonte de aprendizado é a educação particular que é dada pelos pais aos seus filhos. A segunda é a educação pública, que além de instruir o homem nesse conhecimento deve ensinar-lhe também um ofício, através do qual ele possa, com o seu trabalho e indústria, conquistar sua independência econômica e ocupar seu lugar neste mundo.

Por volta de 1749, Franklin já era um homem rico na Filadélfia e havia se retirado dos negócios privados para se dedicar às suas experiências científicas e especulações filosóficas. Mas isto fez com que o povo o requisitasse para cuidar dos seus assuntos públicos.

Antes, teve tempo de esboçar um plano para a fundação de um Colégio na Pensilvânia, a fim de encaminhar a mocidade em um meio que se caracterizava pela mistura de povos e por

um rápido e irregular desenvolvimento. Massachusetts já tinha a Academia de Harvard, Connecticut tinha a de Yale, Virgínia tinha a de William e Mary. O Colégio de Nova Jersey, mais tarde Princeton, acabava de ser fundado. Restava a Pensilvânia. O primeiro passo dado por Franklin consistiu em associar ao movimento certo número de amigos, que ele recrutou, em sua maioria no Clube do *Junto*, para elaborar o programa e conduzi-lo.

Era um programa amplo, para jovens de oito a dezesseis anos. Mas em um tempo de escolas sob modelos rigidamente clássicos, Franklin tomou posição ao lado de reformadores como *Milton, Locke, Hutcheson, Turnbull*.

É importante notar que a maioria desses autores figura entre aqueles que esposaram a teoria da *civitas libera* ou Estado livre, que Skinner chama de neo-romanos. Com base nas idéias desses reformadores, Franklin apresentou seu programa à sociedade da Pensilvânia, em um panfleto intitulado *Proposals Relating to the Education Youth in Pensilvânia*, em que dizia:

“A boa educação de jovens tem sido considerada pelos homens sábios de todos os tempos, como a mais segura fundação da felicidade das famílias privadas e ao mesmo tempo das Repúblicas. Por isso, quase todos os governos têm feito dela o principal objeto de sua atenção, estabelecendo e dotando com recursos próprios tantos Seminários de Aprendizagem quantos possam suprir os tempos com homens qualificados para servir ao público com honra para eles próprios e para o seu país.”<sup>76</sup>

Naquele momento, contudo, a situação das colônias era muito peculiar. Não havia como apelar ao governo britânico para tal providência. Franklin estava solicitando a adesão de algumas pessoas de “espírito público” para sustentar financeiramente o projeto. Era natural que recorresse aos particulares.

---

<sup>76</sup>FRANKLIN, Benjamin. *Proposals Relating to the Education of Youth in Pensilvânia*. *Writings*. 1987, pp.324.

Em 1749 o movimento revolucionário nem havia começado e Franklin falava aí como um súdito distante da Coroa Britânica. Qualquer solicitação à Coroa demorava meses, até um ano para se obter qualquer resposta. A falta de uma assistência mais efetiva por parte da pátria-mãe, nas colônias tudo dependia da iniciativa dos próprios colonos. Havia sido assim desde o começo. As instituições foram se formando aí graças ao espírito público e de filantropia dos seus proprietários e habitantes mais prósperos.

Mas havia uma motivação maior por trás de tudo isso. Na sua proposta Franklin não deixou escapar qual era a missão a desempenhar: “muitos dos primeiros colonos destas Províncias,” acrescentava, “eram homens que tinham recebido uma boa educação na Europa e à sua sabedoria e bom gerenciamento devemos muito de nossa presente prosperidade. Mas suas mãos estavam cheias e eles não poderiam fazer todas as coisas.”<sup>77</sup>

Dada a situação de subordinação à Coroa Britânica em que se encontravam as Colônias, Franklin não poderia afirmar com todas as letras o que queria; os primeiros colonos, conhecidos como os *Pilgrim's Fathers*, não tinham desembarcado naquelas terras como desbravadores ou exploradores. Eles foram para lá formar uma Nação. E isto fazia toda a diferença.

Ora, uma nação, segundo Franklin, não pode subsistir sem liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos. Mas formar cidadãos não é tarefa de um dia e para ter homens é preciso instruir crianças. Dessa perspectiva, começava por definir o papel das pessoas que fariam parte do negócio: “pessoas que dispusessem de tempo e animadas de espírito público”, deveriam “visitar a Academia, freqüentemente, encorajar e proteger a mocidade, apoiar e auxiliar os professores, e, por todos os meios ao seu alcance, incrementar a utilidade e a reputação da instituição. Deveriam ver os alunos como filhos, tratá-los com familiaridade e afeição, e, à entrada destes na vida prática, depois de terminados os estudos, terem todo interesse para que se estabelecessem em negócios e cargos públicos, casassem bem, amparando-os em tudo de preferência a quaisquer outras pessoas, mesmo de igual mérito.”<sup>78</sup>.

---

<sup>77, 78</sup> IBIDEM.

Essas pessoas eram, na verdade, mais tutores do que administradores da nova academia. Mais que isso, eles eram os fundadores de uma jovem nação, a qual como uma criança deveria ser guiada até a maturidade da razão.

“Quanto aos estudos,” prosseguia, “seria ideal que aprendessem tudo o que é útil e concorre para ornamentar o espírito. Mas a arte é longa e a vida é curta. Por isso, é aconselhável que aprendam o que for mais útil e ornamental, de acordo com as diferentes profissões a que se destinam. Todos devem aprender a escrever depressa e com boa letra, pois isso é útil a todos.”<sup>79</sup>. Destacava também a utilidade do desenho, como “uma espécie de linguagem universal, compreendida por todos os povos. Muitos que não compreendem uma descrição em palavras, por mais clara que seja, compreenderão um desenho. O desenho é tão útil ao homem de sociedade como ao mecânico.”<sup>80</sup>.

A Academia deveria ensinar “aritmética, contabilidade e os primeiros princípios de geometria e de astronomia. O hábito de contabilidade deve ser adquirido, como útil a todos. Deve-se dedicar muita atenção à aquisição do hábito de escrever e de falar em público (...). O estudo de história deve ter por objeto fixar no espírito da mocidade impressões profundas sobre a beleza e a utilidade de todas as virtudes, do espírito público, da fortaleza de ânimo, etc. O estudo de história pode desenvolver o gosto pelo grego e latim ou pelas línguas modernas. Embora o estudo do latim, grego ou das línguas modernas, não deva ser compulsório, contudo esse estudo não deve ser recusado a quem tiver ardente desejo de aprender, naturalmente sem prejuízo do inglês, aritmética e outros estudos absolutamente necessários.”<sup>81</sup>.

Vemos nesse Plano que Franklin trabalha tendo em vista dois objetivos claros: formar o jovem em um ofício, do qual faça sua profissão e, ao mesmo tempo, preparar o cidadão para o exercício de uma cidadania participativa em um mundo em crescente transformação. A combinação dos dois objetivos aponta exatamente para esse fim, com o qual corrobora o conteúdo do próprio programa. Franklin contempla disciplinas, cujo conhecimento é de utilidade “universal.” Tal é a expressão que ele usa quando defende o ensino do desenho, ou da contabilidade comercial, aritmética, astronomia, como sendo “útil a todos.”

---

<sup>79</sup>, <sup>80</sup>, <sup>81</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Proposals Relating to the Education of Youth in Pensilvânia. Writings*. 1987, pp.323-44. Note-se que na primeira nota, Franklin utiliza uma citação de Sêneca: “a arte é longa e a vida é curta.”

O programa geral incluía o ensino das artes liberais, da educação física, da matemática, geometria, astronomia, desenho, geografia, oratória, história, política e moral. Mas, Franklin parece conferir uma maior ênfase ao estudo da história, da oratória, da política e da moral. Sua preocupação de fundo é, portanto, a formação do cidadão:

“A História daria também oportunidade de refletir sobre as vantagens da ordem civil e das constituições, como os homens e suas propriedades são protegidos dentro das Sociedades e dos Governos estabelecidos; sua indústria encorajada e recompensada, artes inventadas e a vida mais confortável. As vantagens da liberdade, o engano da licenciosidade, os benefícios levantados das boas leis e a devida execução da justiça. Assim, podem os primeiros acordos dos princípios políticos serem fixados na mente dos jovens.”<sup>82</sup>.

Esse texto revela algumas idéias de Franklin sobre educação, sociedade e governo. A vida em sociedade para ele é onde o homem encontra proteção, segurança, ordem, conforto e realiza sua potência criadora. O Governo existiria para garantir esses privilégios e estendê-los a todos. São questões que dizem respeito á vida em sociedade, a vida dos homens em comunidade; não se detém em uma sociedade específica, mas visa preparar o jovem para viver na comunidade de homens, que é universal.

A História deveria fazer “parte constante da leitura dos jovens”<sup>83</sup> e através dos muitos exemplos que ela oferece, se teria oportunidade de discutir e debater, seja de forma escrita ou oral, “questões sobre o que é certo e errado, justiça e injustiça.” E quando eles chegassem a um estágio em que “desejassem ardentemente” defender seus pontos de vista eles “começariam a sentir necessidade do uso da lógica, da fundamentação para descobrir a verdade” das coisas e de “argumentar para defendê-las e convencer seus adversários.” Nessa ocasião alguns escritores como “Grotius e Puffendorf podem ser usados para decidir suas disputas.”<sup>84</sup> Aqui Franklin chamava a atenção para a habilidade de argumentação e fundamentação utilizada por esses homens da lei e do direito, cujas obras ele recomendou a leitura numa nota de rodapé da proposta: *De Jure Belli & Pacis*, de Grotius e *Officio Hominis & Civis*, além de *Jure Naturali & gentium*, de Puffendorf.

---

<sup>82, 83, 84</sup> IBIDEM.

Para um programa de educação de jovens até os 16 anos, era quase uma iniciação ao direito internacional e a filosofia do direito. Franklin sugeriu ainda o ensino não compulsório das línguas clássicas e das modernas, como, francês, alemão e espanhol, além da própria língua inglesa. E propôs uma associação dessas línguas, de acordo com o seu uso nos diversos ramos do conhecimento e das relações humanas. Assim, ao estudo da Física se aplicaria o ensino do grego, latim e francês; das Leis, o estudo do latim e do francês; do Mercado, o francês, o alemão e o espanhol. Recomendou, ainda, a leitura da História Universal porque “daria uma idéia conjunta das relações humanas” no passado e no presente, associando-se aí o conhecimento da História Moderna. Por fim, incluiu o ensino e leitura da História Natural, História do Comércio, do Progresso das Manufaturas, da Mecanização, da Filosofia Natural e da Filosofia Mecânica.

Como corolário de tudo isso, “deveria ser constantemente inculcado e cultivado [nos jovens] a bondade do espírito, que se revela na busca e aproveitamento de toda oportunidade para servir e favorecer; nisto consiste a fundação do que se chama boa educação, altamente útil a quem a possui e mais agradável ainda para todos.” Franklin retoma aqui a idéia da finalidade última da existência do homem, qual seja a de servir uns aos outros.

A vida em sociedade é, portanto, uma vida em que os homens buscam se ajudar mutuamente, porque, pela luz da razão, compreendem que dependem uns dos outros, pois isolados são seres indigentes. Quando buscam a vida em sociedade, eles o fazem movido por essa necessidade, que é parte da sua própria natureza. O Criador deliberadamente assim os criou para lhes revelar a Sua Vontade; qual seja a de que vivam unidos, ajudando-se mutuamente, repartindo o que graciosamente Ele a todos destinou e busquem a paz e a concórdia.

No último parágrafo da sua proposta, Franklin reforçou a idéia do que é o “verdadeiro mérito,” a ser inculcado na mente dos jovens e que se reveste deste mesmo significado de uma vida de serviços e ajuda aos semelhantes: “isto consiste em uma inclinação, junto com uma habilidade, em servir á Humanidade, ao seu País, aos seus amigos, à sua família; tal habilidade (com a benção de Deus) é adquirida e grandemente desenvolvida pela verdadeira aprendizagem; e deveria, de fato, ser o grande propósito e fim de todo ensino.”<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup>IDEM, pp.342.

Mais do que manifestar sua crença na educação formal, como meio seguro para a formação dos cidadãos, nesta proposta Franklin deixa transparecer seu ideal de vida em comum, que em nada se identifica com um individualismo egocêntrico. Se nele podemos identificar claramente um utilitarismo prático, não é menos visível o caráter humanista de que se reveste, e no qual estão imbricados tanto valores cívicos como cristãos. Esse traço marca igualmente a finalidade da educação nos autores que inspiraram seu programa, o que, provavelmente, determinou sua escolha. Não por acaso ele reproduz essas idéias, como notas de rodapé, no final da sua proposta:

“Portanto, diz *Milton*, ““o fim da aprendizagem é consertar os males dos nossos primeiros pais, restaurando o correto conhecimento de Deus e, mais do que esse conhecimento, amá-lo, imitá-lo, ser como ele o mais próximo possível, dotando nossas almas de Virtude.” *Mr. Hutcheson* diz, “O principal fim da educação é nos tornar criaturas boas e sábias, úteis aos outros e felizes. Toda a arte da educação (...) reside em um princípio muito simples e prático, a saber: ajudar a desabrochar aquele poder natural e moral com o qual o homem é dotado, revelando-os nas ocasiões próprias; acompanhar seu crescimento para que ele não seja desviado do seu fim ou perturbado em sua operação por qualquer violência estranha; gentilmente conduzi-lo e empregá-lo em todo o progresso da vida pública e privada.” E *Mr. Locke* diz, “esta Virtude, pois, é a correta Virtude a ser revelada na Educação. Todas as outras considerações e realizações nada são em comparação a ela. Ela é o sólido e substancial Bem, do qual os Tutores não devem apenas ler e falar, mas com o qual o trabalho e a arte da Educação deveriam suprir o espírito e lá fixar, sem cessar, até que o jovem tenha por ele verdadeiro gosto e nele coloque sua força, sua glória e seu prazer.” E *Mons. Rollin*, “(...) O objetivo dos Mestres, no longo curso de seus estudos, é habituar seus estudantes a séria aplicação da mente, fazê-los amar e valorizar as Ciências e cultivar neles tal gosto que os torne sedentos delas mesmo depois que deixar a escola; apontar-lhes o método para obtê-las e torná-los completamente sensível ao seu uso e valor. Desse modo, dispô-los para os diferentes empregos, os quais agrade a Deus chamá-los.” Os mesmos sentimentos tem o *Dr. Turnbull*, com os quais devemos terminar esta nota. “Se há alguma coisa como Dever e Felicidade; se há alguma diferença entre a conduta certa e errada, alguma distinção entre Vício e Virtude, Sabedoria e Tolice; enfim, se há alguma coisa como Perfeição ou Imperfeição pertencente aos poderes racionais que constituem os Agentes Morais, ou se o deleite e a ocupação admitem comparação, é necessário admitir que a Boa Educação deva dedicar-se cedo a instruir na ciência da felicidade e do dever, ou na arte de julgar e agir corretamente na vida. Tudo quanto alguém possa ter aprendido de seus estudos e Mestres, se ele entra no mundo sem qualquer conhecimento da Natureza, Posição e Condição Humana, e dos Deveres da Vida (em suas circunstâncias mais ordinárias ao menos) ele perdeu seu tempo; ele não está educado, ele não está preparado para o mundo, ele não é qualificado para a

sociedade, ele não está pronto para desempenhar os negócios próprios dos homens. Por isso, o modo correto de julgar se a Educação está em um caminho certo ou não é comparar isto com o seu fim, ou considerar o que ela faz a fim de levar a juventude a fazer escolhas e se portar bem nas várias situações, relações e incidentes da vida. Se a Educação é calculada e adaptada para cedo dotar as jovens mentes com conhecimento próprio para seu governo e direção nos principais negócios do mundo e nas principais necessidades às quais estão sujeitas as preocupações humanas então ela é de fato, uma Educação própria e correta. Mas, se tal instrução não é o principal escopo ao qual se subordinam todas as outras lições, no que se chama a Instituição da Juventude, tampouco, a Arte de Viver e agir bem não são os negócios mais importantes ou, o que deve ser o principal fim da Educação é negligenciado e sacrificado a alguma coisa de menor importância.”<sup>86</sup>

A longa citação deve ser perdoada em favor de uma compreensão do que ela representa para o pensamento de Franklin, ou do quanto ele faz suas essas idéias dos reformadores da educação.

Essa idéia constitui elemento chave para entender a apologia de Franklin ao amor ao trabalho, o que no seu pensamento constitui outro meio de educar os homens na prática da virtude. Além de “fortalecer as virtudes e enfraquecer os vícios,” considerava o trabalho a fonte de toda a “riqueza e prosperidade,” ao mesmo tempo, da Nação e dos homens.

Nesse sentido, o trabalho constituía a via de superação das desigualdades econômicas, sem o que os homens não podem ser considerados verdadeiramente livres. Tal ponto, no entanto, tem desdobramentos e implicações que exigem um capítulo à parte.

---

<sup>86</sup> IBIDEM.

## Capítulo III

### Trabalho como emancipação de todos

Os hábitos próprios dos homens de negócios, caracterizados por um comportamento metódico, diligente, econômico, racional e prudente, levaram Franklin a pensar que esses homens eram também modelos de cidadãos para as livres sociedades do Novo Mundo. Suas virtudes eram úteis porque ajudariam à gente comum a conquistar um melhor lugar no mundo. E este foi seu próprio exemplo.

Visando disseminar esses hábitos entre seus concidadãos, Franklin dirigiu conselhos ao povo sobre as vantagens e benefícios que poderiam obter pelo hábito da diligência, prudência, frugalidade, responsabilidade e honestidade. Esses conselhos e preceitos foram divulgados, principalmente através de dois dos seus trabalhos: o *Poor Richard's Almanack*, cujo personagem central, o Modesto Ricardo, encarna a figura do homem econômico; e o seu pequeno ensaio *The Way to Wealth*, ou “O Caminho para a Riqueza,” em que o personagem de *Father Abraham*, personifica o homem de prudência. Na verdade este ensaio é uma publicação que reúne alguns conselhos já ensinados no almanaque. De qualquer forma, “O Caminho para a Riqueza” é o texto de Franklin que melhor reproduz seu pensamento sobre “diligência e frugalidade,” como meios de emancipação econômica dos indivíduos. Neste capítulo, iremos examinar as idéias de Franklin sobre trabalho, propriedade e riqueza, privilegiando a análise desses dois textos, sem, contudo, desprezar outros escritos do autor, subsidiários dos mesmos temas.

Antes de tudo, é importante assinalar que a condição de pobreza e miséria no mundo representava para Franklin uma situação de aviltamento da dignidade humana. Além disso, a pobreza reduz os indivíduos a uma condição de servidão, expunha o homem a “vilezas, rapinagens”<sup>87</sup> e a perda da própria liberdade de sua vontade.

---

<sup>87</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *A Letter from Father Abraham, to His Beloved Son. Writings*. 1987, p.513.

A implicação aí é que um homem livre, não pode sê-lo verdadeiramente dentro de uma condição de pobreza, pois estará sempre dependente da boa vontade dos seus concidadãos. Desse modo, não poderá exercer a liberdade da sua vontade, ou sua *libertá*. Daí Franklin afirmar em seu ensaio:

“Um homem livre, jamais deveria envergonhar-se de olhar nos olhos de qualquer outro homem nem de falar com quem quer que seja. A pobreza, porém priva um homem de toda alegria e coragem.”<sup>88</sup>.

O princípio análogo aí é o mesmo da teoria da *civitas libera*. Se o homem depende de um outro para suprir suas necessidades mais básicas ele se torna dependente deste. Por conseguinte, está sujeito a qualquer constrangimento que esse outro queira lhe impor, pois afinal, ele não tem como exercer sua livre vontade, já que a própria necessidade o constrange a depender da boa vontade alheia. Nessa condição ele é nada mais do que escravo. O trabalho então se apresenta no pensamento de Franklin como a via de emancipação dessa condição. Ele não polemiza aí a questão da subordinação dentro da organização social do trabalho, assim como os autores neo-romanos não consideravam esse tipo de subordinação dentro da teoria do Estado livre. No caso de Franklin, como ele mesmo afirmava a obediência a um “superior [hierárquico] é um dever.”<sup>89</sup>. O que parece, para ele, ser contrário à natureza é uma dependência tal que tire do indivíduo a autonomia no que diz respeito à sua própria pessoa, isto é, sua vida, liberdade, dignidade e posses. Se para manter sua própria vida, a sua família e os seus bens, o homem depende da boa vontade de qualquer outro, então ele não pode ser considerado verdadeiramente livre.

Ainda para Franklin, ao mesmo constrangimento estaria sujeito todo aquele que gasta tudo o que ganha e cai na situação de endividamento, pois “não basta saber ganhar é preciso saber poupar.”<sup>90</sup> O endividamento, sujeita igualmente o indivíduo ao constrangimento por parte dos seus credores, e assim, “você dá a outro o poder sobre sua liberdade.”<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup>FRANKLIN, B. (1706-1790). *O Caminho da Riqueza*. 2003, p.44.

<sup>89</sup>IDEM. *Poor Richard Almanack's, 1735. Writings*. 1987, p.1198.

<sup>90</sup>IDEM. *O Caminho da Riqueza*. 2003, p.35-8.

<sup>91</sup>IDEM. *Poor Richard Almanack's, 1758. Writings*. 1987, p.1301.

O tema d' *O Caminho para a Riqueza* gira em torno dessa dependência, que sujeita o homem ao constrangimento e, visa ensinar como se livrar dela. Os conselhos aí ensinados constituem a resposta do Pai Abraão a uma pergunta que lhe é dirigida:

“Pai Abraão, o que pensa o senhor dos tempos atuais? Esses impostos pesados não vão arruinar o país? Como haveremos de conseguir pagá-los algum dia? Que conselho nos pode dar?”<sup>92</sup>.

A pergunta reflete a insatisfação dos colonos que já àquela época, 1758, reclamavam das taxas que pagavam à Coroa, para custeio dos altos cargos e salários dos seus oficiais nas províncias. Esse diálogo, inventado por Franklin, se dá numa praça pública onde está havendo uma grande liquidação e todos para lá se dirigem atrás de “quinquilharias” vendidas a preços supostamente mais baratos. A resposta vem na forma de ensinamentos que visam “principalmente, inculcar hábitos de indústria\* e frugalidade,”<sup>93</sup> como “meios seguros de obtenção da riqueza e promoção da virtude.” A conclusão é que desse modo ficamos livre das dívidas, dos credores e da condição de pobreza.

Até aqui o problema parece de fácil solução. Mas é preciso considerar que no pensamento clássico o “trabalho e o labor”<sup>94</sup> eram atividades que pertenciam a esfera da necessidade da vida humana. E esta se opunha ao reino da liberdade que constituía a esfera política. Contudo, os gregos sabiam que era o reino da necessidade que alimentava o reino da liberdade. Daí a justificação da escravidão entre eles. Os escravos e as mulheres atendiam às demandas do reino da necessidade, a fim de que os cidadãos pudessem se dedicar a esfera política; o que era uma exigência da *polis*. Aquele que não tivesse participação ativa aí estava sujeito a perder sua cidadania.

---

<sup>92</sup>FRANKLIN, B. (1706-1790). *O Caminho da Riqueza*. 2003, p.23-4.

<sup>93</sup>IDEM. *O Caminho para a Riqueza*. 2003, p.17-9. Nessa versão traduzida do prefácio do ensaio, o tradutor usa a expressão “trabalho e frugalidade”. Mas no original do mesmo prefácio, que se encontra na *Autobiography, in Writings*, p. 1397, Franklin utiliza as expressões “*Industry and Frugality*.” Contudo, em todo o corpo do texto original do ensaio, que está reproduzido no *Almanack* de 1758, *in Writings*, pp.1294-1303, ele utiliza, em momentos diferentes dentro do mesmo texto, diferentes expressões: *work, labour, industry, diligence*. Aqui admitiremos “indústria” como sinônimo de “diligência,” considerando a definição que o próprio Franklin dá ao termo *Industry* em seu projeto d' *A Arte da Virtude*, citado mais adiante neste mesmo capítulo.

<sup>94</sup>ARENDT, Hannah. (1906-1975). *A condição humana*; tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p.15.

A pergunta que fazemos aqui é como o trabalho pode promover a emancipação e liberdade do homem, se é a própria necessidade do trabalho em si que o constrange e o reduz a condição de escravo, como concebiam os gregos?

Para responder essa pergunta, devemos começar examinando nos escritos de Franklin o significado daquelas virtudes, “indústria e frugalidade,” concebidas por ele como “meios seguros de obter a riqueza.” Originalmente em seus trabalhos, elas faziam parte das treze virtudes que ele havia priorizado no seu projeto, “A Arte da Virtude,” para treinar os homens na sua prática e aprendizado. As outras eram: temperança, silêncio, ordem, resolução, sinceridade, justiça, moderação, limpeza, tranquilidade, castidade e humildade. Franklin não explica porque elegeu essas virtudes no seu projeto. Mas justifica seu critério de escolha: uma questão de “clareza”.

“Nas várias enumerações das virtudes morais que encontrara em minhas leituras, achara o catálogo mais ou menos numeroso, pois diferentes autores incluíam mais ou menos idéias sob o mesmo nome. A temperança, por exemplo, era limitada por alguns ao comer e beber, enquanto outros a ampliavam de modo a significar moderação em todos os outros prazeres, apetites, inclinações ou paixões físicas ou mentais, até mesmo nossa avareza e ambição. Propus a mim mesmo, para bem da clareza, usar de preferência mais nomes, com menos idéias ligadas a cada um deles, do que poucos nomes com mais idéias.”<sup>95</sup>

Ao lado de cada virtude fazia constar seu respectivo “preceito.” Para a frugalidade: “não faças despesa alguma a não ser para o bem de outros ou de ti; isto é, não desperdices nada.” Para a indústria, ou diligência: “não percas tempo; emprega-o sempre em algo útil; suprima todas as ações desnecessárias.”<sup>96</sup>

Diferentemente da avareza e da mesquinharia, o significado de frugalidade em Franklin aparece como uma virtude que recomenda o não desperdício ou, o gasto desnecessário pelo consumo do supérfluo. A vida frugal leva os homens a atender apenas às necessidades essenciais, não só as próprias, como as dos seus semelhantes. O desperdício, portanto, não é só uma grande tolice, mas implica privação para os demais.

---

<sup>95</sup> FRANKLIN, B. (1706-1790). *Autobiography, Writings*. 1987, p.1384.

<sup>96</sup> IDEM. *O Caminho para a Riqueza*. 2003, p.48.

Por outro lado, a diligência é a qualidade daquele que aproveita bem o tempo que a vida lhe confere, o qual foi dimensionado exatamente para que os homens possam atender aos negócios para os quais foram chamados neste mundo. É importante notar que esse conceito de diligência ou indústria em Franklin, já contém em si uma noção de vida frugal aplicada ao tempo. O diligente não desperdiça o tempo.

A importância que Franklin atribui ao tempo, aparece em seus escritos de um modo geral e, não menos em seu ensaio, fortemente identificada com aquela que Sêneca empregou em seu *Tratado sobre a Brevidade da Vida*:

“Não é verdadeiro que temos pouco tempo, mas nós temos perdido muito dele. A vida é bastante longa e seria suficiente para o cumprimento de nossas principais funções se, em seu conjunto, ela fosse organizada como é necessário. Mas quando ela se esgota no luxo e na negligência, quando não é mais utilizada para um bom propósito, sob a pressão da necessidade suprema, nos apercebemos que a atravessamos sem ter compreendido o que ela prescreveu.”<sup>97</sup>.

Numa linguagem semelhante, Franklin, na pele de *Father Abraham* adverte:

“Se você ama a vida não desperdice o tempo, pois é de tempo que a vida é feita. (..) Se o tempo é o mais precioso de todos os bens, desperdiçá-lo seria a maior das prodigalidades. Tempo perdido jamais se recupera e o que achamos que dura muito, dura muito pouco.”<sup>98</sup>.

Este ponto é importante para compreensão da verdadeira mensagem por trás daquele seu suposto “documento clássico do capitalismo;” o “*Advice to a Young Tradesman*,” que tornou célebre a citação de Franklin, “*Time is money.*” Mas, sem levar em conta o conjunto da obra do autor, o motivo pelo qual escreve a sua Autobiografia, seu próprio exemplo de vida pública e privada, o contexto e o lugar de onde fala e para quem se dirige, é fácil perceber porque sua citação não tardou a ser associada àquela busca incessante do ganho de dinheiro, mais e sempre, como um fim em si mesmo.

---

<sup>97</sup>In, BREHIER, Emile, 1962, p. 695.

<sup>98</sup>FRANKLIN, Benjamin. *O Caminho da Riqueza*, p.26

No *Advice*, Franklin compara o valor do tempo com o valor do dinheiro. O recurso dessa comparação é perfeitamente adequado ao público a que se dirige, e ele se dirige aos jovens comerciantes, de acordo com a linguagem deles. Aí Franklin escreveu como um homem de negócios experiente, que se fez por si mesmo e conseguiu ascender na vida, por seus próprios méritos e “com as bênçãos dos céus.”

Quando escreveu o *Advice*, ele estava com a idade de 42 anos. Era ainda um homem jovem e rico, mas sua ambição de riqueza era limitada. Por isso mesmo, considerando a fortuna adquirida “suficiente, embora moderada,” deixou os negócios, para se dedicar às suas experiências científicas e “estudos filosóficos.” Esse era o seu plano, mas “o público tomou conta [dele] para os seus propósitos.”<sup>99</sup>.

Ora, os mesmos conselhos que ele dera aos jovens comerciantes no *Advice*, ele reproduziu no seu ensaio, em outra linguagem dirigida ao povo comum. Mas a seqüência dos eventos ocorridos em sua vida também ilustra o fato de que, para ele as necessidades da vida são imperativas e do seu bom atendimento dependem todas as demais coisas. Essa é a própria condição humana, pois se não há vida, não há política e nem mesmo é possível adorar a Deus, porque os mortos nada sabem. Portanto, aproveitemos o tempo da vida, porque “é de tempo que a vida é feita.” E, acrescentava, “saco vazio não fica de pé.”<sup>100</sup>.

A idéia de que a esfera da necessidade alimenta a esfera do reino da liberdade evoluiu também no pensamento de Franklin em direção a uma identificação do trabalho e do labor com a própria vida. Arendt lembra que “a súbita e espetacular promoção do labor, da mais humilde e desprezível posição a mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o *labour* é a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo *labour* era a fonte de toda a riqueza; e atingiu o clímax no *system of labour* de Marx, no qual o labor passou a ser origem de toda a produtividade e a expressão da própria humanidade do homem.”<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup>IDEM. *Autobiography. Wrtings*. 1987, p. 1420.

<sup>100</sup>IDEM. *O Caminho da Riqueza*, p.18.

<sup>101</sup>ARENDR, Hannah. (1906-1975). 2001, p.113.

É verdade que Locke englobou a vida, a liberdade e o patrimônio no conceito de propriedade. No seu Segundo Tratado sobre o Governo, ele afirmava que “todo homem tem uma propriedade em sua própria pessoa” e pelo “trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos” ele torna o que é comum “propriedade” sua.<sup>102</sup>

É claro que Locke tentava aí justificar a propriedade privada. Contudo, em Franklin, a exortação ao trabalho era, sobretudo, uma exortação à emancipação do homem. Ele entendia o trabalho mais como energia vital do homem, expressão de sua própria humanidade. Do ponto de vista moral, isto representava para ele um meio honesto de obter riqueza.

Uma vez livre das preocupações com as necessidades da vida privada, o homem economicamente emancipado pode se dedicar melhor à vida pública. Nesse sentido, nenhum trabalho é sórdido quando o que está em jogo é uma maior independência.

No pensamento de Franklin isso tinha uma implicação. Uma vez conquistada essa independência na esfera privada, os homens poderiam se dedicar à política, sem fazer dela um “posto de lucro,” o que daria margem à corrupção no governo. Durante os trabalhos da Convenção Constitucional de 1787, Franklin defendeu a idéia de que o ramo do executivo no governo não deveria ser remunerado, pois considerava perigoso à liberdade um posto de “honra,” que ao mesmo tempo era lucrativo. Isso despertaria nos homens a ambição pelo cargo, levando-os à corrupção e, desse modo, a liberdade estaria perdida:

“Existem duas paixões que exercem sobre os homens uma poderosa influência. São elas a ambição e a avareza; o amor ao Poder e o amor ao Dinheiro. Separadamente, cada uma tem grande força em instigar o homem para a ação; mas quando unidas com vistas ao mesmo objetivo, elas provocam em muitos os mais violentos efeitos. Coloque diante dos olhos de tais homens um Posto de Honra, que seja ao mesmo tempo um Posto de Lucro e eles moverão céus e terra para obtê-los. O grande número de tais postos foi o que tornou o Governo Britânico tão tempestuoso. A luta por eles é a verdadeira fonte de todas aquelas facções que dividiram perpetuamente a Nação, distraíram seus Conselhos, precipitando-os para guerras inúteis e nocivas e levando-os, freqüentemente, a submeterem-se a desonrosos termos de paz.”<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> LOCKE, John. (1632-1704). *Dois Tratados sobre o Governo Civil*; tradução Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos). Cap. V, Da Propriedade, § 27, p. 407-9.

<sup>103</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Speech in the Convention on the Subject of Salaries. Writings*. 1987, p.1131-3.

Argumentava, então, que “o prazer de fazer o bem e servir ao seu País, o respeito que tal conduta confere”, eram motivos suficientes para “fazer com que algumas mentes dedicassem uma grande porção do seu tempo ao serviço público, sem o mesquinho incentivo da satisfação pecuniária.”<sup>104</sup>. É claro que nesse argumento ele aborda a questão da obrigação política, como “um dever de todos servir ao seu país.”

É evidente que essa ética do trabalho era a negação dos valores aristocráticos que, ocasionalmente, ainda se manifestavam mesmo na América. Do ponto de vista da aristocracia européia a atividade produtiva era algo degradante. Por isso, era uma questão de honra não se confundir com servo, já que o trabalhador não podia ser senão um servo. Mas para Franklin degradante não era o trabalho, mas a preguiça. Por isso, tanto no almanaque como no ensaio, ele lembrou a seus leitores: “se somarmos o tempo que desperdiçamos por absoluta preguiça ou passamos sem fazer coisa alguma, ao que dissipamos em lazer ou divertimentos, e isto equivale a nada, veremos que a ociosidade nos oprime muito mais.”<sup>105</sup>.

“Se você trabalhasse para um bom patrão, não ficaria envergonhado se ele chegasse de surpresa e o encontrasse sem fazer nada? Da mesma forma, se é você o seu chefe, sinta vergonha da própria inércia, porque há muito a ser feito por você mesmo, sua família, sua pátria, seu rei.”<sup>106</sup>.

É importante notar que Franklin vincula fortemente o conceito de indústria ou diligência a uma idéia de vida ativa, no sentido de que não é só o trabalho ou labor, mas a própria ação como atividade entre os homens. Ou seja, aquilo que segundo Hannah Arendt, corresponde “à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo.”<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup>IBIDEM.

<sup>105</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *O Caminho da Riqueza*. 2003, p.25.

<sup>106</sup>IBIDEM, p.29.

<sup>107</sup>ARENDT, Hannah. (1906-1975). 2001, p.15.

No discurso do ensaio, a certa altura alguém perguntou ao Pai Abraão se então um homem não tem direito ao lazer? “Vou respondê-lo amigo”, prosseguiu o velho sábio:

“Você deve empregar bem o tempo se quiser merecer o descanso. Como não sabemos se estaremos vivos daqui a um minuto, cada minuto é precioso e por isso não deve ser desperdiçado. O homem diligente, ao contrário do preguiçoso, descansa fazendo alguma coisa útil, porque descanso nada tem a ver com ociosidade. Como diz Ricardo Modesto, uma vida tranqüila e uma vida ociosa são duas coisas bem diferentes. Você pensa que a preguiça é capaz de proporcionar mais bem-estar do que o trabalho? Não, pois a preguiça é a mãe de todos os vícios.”<sup>108</sup>.

O sentido que Franklin confere a diferença entre descanso e ociosidade é o mesmo que os estóicos empregavam no seu tempo. Para esses até mesmo a adoração e o louvor a Deus era um modo de servir. Ao contrário do que comumente se pensa, eles não viviam fora do mundo, nem buscavam o recolhimento ou isolamento. Empreendiam viagens, exerciam o trabalho de conselheiros da consciência, ensinavam os filhos das famílias que os contratavam para esse fim e participavam da vida política das cidades por onde passavam, na medida em que lhes permitiam.

Em seus escritos pedagógicos – aqueles que correspondem mais claramente às imagens convencionais da ética protestante do trabalho – Franklin procurava expressar-se com simplicidade e com imagens acessíveis às pessoas menos cultas:

“Publiquei pela primeira vez meu almanaque em 1732, usando o pseudônimo de *Richard Saunders*, (...). Todos o chamavam *Poor Richard's Almanack*. Procurei torná-lo não apenas divertido como útil. (...) Tendo verificado que o almanaque era muito lido, (...), cheguei à conclusão de que se tratava de instrumento muito apropriado para transmitir instrução às pessoas comuns, que quase nunca compravam algum livro. Preenchi, para esse fim, todos os pequenos espaços que ocorriam entre os dias importantes do calendário com sentenças proverbiais, principalmente aquelas que inculcavam **indústria** e frugalidade como meios seguros de alcançar a riqueza, e, por conseguinte, fortalecer a virtude, visto que é muito difícil para um homem necessitado portar-se com honestidade sempre, pois, para citar uma dessas máximas, “saco vazio não fica de pé.” Reuni esses ditados, que contém a sabedoria dos séculos e das nações, e escrevi com eles *O Caminho da Riqueza*, que publiquei como prefácio do almanaque de 1758.”<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *O Caminho da Riqueza*. 2003, p.30.

<sup>109</sup>IDEM. *Autobiography. Writings*. 1987, p.1397. (Grifo meu).

Da mesma forma, quando examinamos as “sentenças proverbiais” da coleção dos seus almanaques, verificamos que elas não contêm apenas a exortação ao trabalho. São conselhos carregados de ensinamentos morais e, portanto, úteis a todas as pessoas. A linguagem é, sem dúvida, a do senso comum, pois é para as “pessoas comuns” que ele escreve. À sua maneira, educava o povo; uma maneira leve e divertida, pois, como dizia, citando Pope, “os homens deveriam ser ensinados como se não os estivessem ensinando. E coisas desconhecidas devem ser apresentadas como coisas esquecidas.”<sup>110</sup>

Mas a pregação, embora acentuado as mensagens morais e as instruções úteis ao indivíduo eram também carregadas de mensagens políticas. Essa mistura aparece claramente, no seguinte conjunto de frases extraídas de várias edições de seu almanaque.

“Um homem sábio não desejará mais do que ele pode obter justamente, usar sobriamente, distribuir bondosamente e deixar alegremente.” (Almanaque, 1756); “Seja educado com todos, útil a muitos, familiar com poucos, amigo de alguns e inimigo de ninguém.” (Idem); “Fique em guerra com seus vícios, em paz com seus vizinhos e deixe que cada ano novo encontre em você um homem melhor.” (Idem); “Aquele que pensa que o dinheiro faz todas as coisas é bem capaz de fazer tudo por dinheiro.” (Almanaque, 1753); **“A aprendizagem, seja especulativa ou prática é, em um governo popular ou misto, a fonte natural de riqueza e honra.”** (Almanaque, 1750); **“Não mais virtuoso, não mais livre; é uma máxima tão verdadeira com relação às pessoas privadas quanto com a República.”** (Almanaque, 1739); **“Não venda virtude para comprar riqueza, nem liberdade para comprar poder.”** (Almanaque, 1738); “Ser humilde com os superiores é dever, com os iguais é cortesia, com os inferiores é nobreza.” (Almanaque, 1735); “Aquele que não pode obedecer não pode comandar.” (Almanaque, 1734).

As frases destacadas realçam a associação entre a formação dos indivíduos nas virtudes e as formas de organização da vida política. Assim, há um papel para a aprendizagem num governo popular ou misto, que é provavelmente diferente do que se verifica no caso de outros governos.

---

<sup>110</sup> IDEM. *Autobiography. Writings*. 1987, p.1322.

Virtude e liberdade, segundo outra das frases destacadas, são condições características tanto dos indivíduos quanto da república. Toda a herança do pensamento republicano parece manifestar-se claramente nessas passagens. A chamada ética individual do trabalho é, com certeza, insuficiente para conter todas essas idéias.

Valoriza-se, demasiadamente, a *Autobiografia* como depoimento de um indivíduo bem sucedido e disposto a transmitir os seus felizes leitores “o mapa da mina” da prosperidade. O próprio Franklin, de certa maneira, encoraja essa interpretação:

“Tendo-me elevado, da pobreza e obscuridade em que nasci e fui criado, a uma situação de prosperidade e certo grau de reputação no mundo, e tendo passado a vida até agora com considerável parcela de felicidade, é possível que a posteridade queira conhecer os meios a que recorri, os quais, com a benção de Deus, tão bons resultados deram, pois talvez achem alguns deles adequados à sua própria situação e, portanto, dignos de ser imitados.”<sup>111</sup>

Mas boa parte da *Autobiografia* trata de questões e de episódios que foram importantes para a conformação institucional dos Estados Unidos. Isto é particularmente visível na terceira parte da *Autobiografia*.

Mesmo a imagem de *selfmade man*, que Franklin transmite na *Autobiografia* é carregada de conotações políticas, porque a sua história é a história de um indivíduo que se desenvolve num ambiente propício ao desenvolvimento seguro e compensador das potencialidades individuais. Daí, Montesquieu afirmar já no tempo de Franklin que a “liberdade conta mais para a produção da riqueza do que a fertilização da terra”.<sup>112</sup>

Franklin de fato acreditava que o caminho para a emancipação econômica, social e política dos indivíduos seguia a via da educação e do trabalho. Mas está claro que ele também acreditava que a condição básica para isso era a afirmação da igualdade e liberdade de todos. Para escolher seu próprio destino e sua posição no mundo os homens precisam ser realmente livres. Contudo essa liberdade em Franklin encerra uma noção de responsabilidade e de ajuda mútua entre os homens, cuja finalidade última é o bem comum e a preservação da própria sociedade humana.

---

<sup>111</sup> IDEM. *Autobiography. Writings. 1987*, p.1307.

<sup>112</sup>;in, FIGUEIRA, Pedro de Alcântara. (org.) *Economistas Políticos / Seleção de Textos*. São Paulo: Musa Editora; Curitiba: Segesta Editora. 2001. p.22.

Chegamos neste ponto a um aspecto do pensamento de Franklin que deriva da sua vertente humanista e revela sua opção pelo social. Ele sabia que “nem todos os homens estão igualmente qualificados para ganhar dinheiro, mas está no poder de todos igualmente praticar essa virtude.”<sup>113</sup>.

Igualdade e liberdade garantidas pela lei não asseguravam, no entanto, igual sucesso a todos os homens e Franklin deixa extrair daí conseqüências importantes, que serão examinadas no ponto seguinte, que trata da sua teoria da propriedade.

---

<sup>113</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Poor Richard Improved, 1749. Writings*. 1987, p.1255.

## Propriedade privada: entre o direito natural e a convenção

A teoria da propriedade de Locke era bem conhecida entre os homens cultos da América, no século XVIII, e certamente influenciou tanto Jefferson quanto Franklin. Era rica de conseqüências políticas e econômicas a noção de que “todo homem tem uma propriedade em sua própria pessoa” e pelo “trabalho do seu corpo” converte o que é comum “propriedade” sua:

“Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens. Por ser esse trabalho propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse trabalho foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais”.<sup>114</sup>

O grande problema de Locke, depois desse enunciado, consistia em compatibilizar a propriedade gerada pelo trabalho com o direito natural de todos à sobrevivência. Ele precisava dar conta da acumulação historicamente verificada: teria de condená-la ou de mostrar sua legitimidade em face da lei de natureza. O resultado é conhecido. Ao longo do capítulo 5º do *Segundo Tratado*, Locke elaborou uma longa e complexa argumentação para provar que o homem diligente poderia produzir para si e para os outros e, graças às características da moeda, acumular valores sem retirar de circulação os bens necessários aos demais. Também a propriedade acumulada muito além do necessário à sobrevivência seria caracterizável como um direito natural, isto é, independente de um pacto político, pois não seria mais que um prolongamento do patrimônio primitivo formado pelo trabalho.

---

<sup>114</sup> LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. 1998, pp. 407-9.

Franklin afastou-se do caminho lockiano ao construir a distinção entre propriedade necessária, a única natural, e supérflua, fundada na convenção. A propriedade supérflua não era menos legítima que a outra por ser convencional, isto é, constituída por uma lei humana. Mas, sendo uma criação da sociedade, é preciso que seja subordinada às conveniências coletivas. Entre essas conveniências deveria incluir-se a preservação da liberdade e da igualdade, valores que a acumulação da propriedade poderia ameaçar e frequentemente ameaçava, como indicou Franklin na seguinte passagem:

“Antes que a sociedade viesse a se formar, um selvagem poderia proteger seu próprio arco, sua machadinha e seu casaco de pele. Mas quando as sociedades se formaram, leis foram feitas, e pela virtude dessas primeiras leis uma parte da sociedade acumulou riquezas e cresceu poderosamente; esses [homens] aprovaram outras [leis] mais severas para proteger suas propriedades à custa da humanidade. Assim, foram abusando dos seus poderes e começaram uma verdadeira tirania.”<sup>115</sup>.

Esse é um trecho de uma carta que ele escreveu ao seu amigo Benjamin Vaughan, em 1785. Nessa carta ele continuou a discorrer sobre um tema que já tinha abordado com o Superintendente de Finanças dos Estados Independentes da América, Sir. Robert Morris, numa carta redigida em 1783.

Nessa discussão ele havia mencionado a “má vontade” do povo americano em pagar tributos. Nas resoluções dos *Town Meetings*, via com preocupação os protestos do povo contra o poder dado ao Congresso para tirar “o dinheiro do seu bolso”, como diziam os cidadãos, mesmo que fosse para “pagar os juros e o principal dos débitos devidamente contratados”.

Franklin referia-se, nesse ponto, à dívida pública. Segundo ele, o povo se confundia, ao tratar do assunto, pois não percebia que a dívida pública era sua dívida. O dinheiro devido não mais pertencia ao povo, mas ao credor do Tesouro. Da mesma forma, o dinheiro do povo seria necessário para custear as funções de governo. Franklin, como Locke, não admitia que o poder público tributasse os cidadãos sem o seu consentimento, manifestado de forma direta ou por meio de representantes eleitos. Mas, embora o consentimento fosse essencial – e esse foi um ponto central nas controvérsias que precederam a Independência -, a necessidade da tributação era indiscutivelmente uma necessidade do Estado.

---

<sup>115</sup> In, MORGAN, Edmund. Benjamin Franklin, 2002, p. 308.

Franklin procurou tornar mais clara a questão por meio da diferença entre a propriedade natural e a propriedade supérflua:

“Toda propriedade, de fato, exceto a cabana temporária do selvagem, seu arco e sua machadinha e outras pequenas aquisições absolutamente necessárias à sua subsistência, parece-me ser criada pela convenção pública. Assim, o público tem o direito de regular as heranças e todas as demais formas de transferência da propriedade, e até de limitar sua quantidade e seus usos. Toda propriedade necessária a um homem, para a conservação do indivíduo e a propagação da espécie, é seu direito natural e ninguém pode justamente privá-lo disso. Mas toda propriedade supérflua para tais propósitos é propriedade do Público, que por suas leis a criou e pode, por isso mesmo, dispor dela por outras leis, sempre que o bem estar do público demande tal disposição. Aquele que não gosta da sociedade civil nestes termos deve se retirar e viver entre os selvagens. Não tem nenhum direito aos benefícios da sociedade aquele que não contribuir com sua parte para o sustento dela.”<sup>116</sup>.

Difícilmente se poderia encontrar uma argumentação mais vigorosa a favor de noções como a da função social da propriedade ou da tributação progressiva, tal como adotada, muito depois - e com base em argumentos muito mais moderados – em muitas sociedades ocidentais, incluída a americana..

Essas idéias, naturalmente, não seriam facilmente aceitas, principalmente pelos grandes proprietários. Mesmo os pequenos não se deixavam facilmente convencer de que o Tesouro tivesse algum direito sobre seus bens. Daí Franklin afirmar que essas “contribuições” não deviam ser consideradas como (..) um benefício ao Público, mas como “um retorno de uma obrigação previamente contraída, ou o pagamento de um justo débito”. Entendia, portanto, que não seria um abuso de poder, se o Congresso Continental tivesse exigido propriedades americanas como tributos. O público nesse caso era o americano, e o Congresso, como seu representante, deveria ter o poder de dispor do que criou, isto é, da propriedade privada, e “mesmo de limitar a quantidade de seu uso.”<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup>IDEM. *Letter to Robert Morris. Writings*. 1987, p.1081-2.

<sup>117</sup> In, MORGAN, Edmund. Benjamin Franklin, 2002, p. 308.

Essa era uma nova visão para Franklin? Longe disto. No início de 1750 ele sustentava a idéia de que “o que temos acima do que podemos usar não é propriamente nosso, apenas nos apossamos disto.” É esta sua definição de supérfluo: tudo o que excede a nossa capacidade de uso. E, se assim é, isso não nos pertence, apenas detemos a posse desses bens, talvez com privação para outros.

Mais tarde, em 1776, presidindo a convenção que desenhou a constituição da Pensilvânia, ele aprovou a declaração de direitos que incluiu como direito natural adquirir posses e proteger a propriedade; mas também aprovou um princípio que depois seria aceito pela Convenção: “uma enorme proporção de terra investida em poucos indivíduos é perigosa para os direitos, destrutiva da felicidade comum da humanidade e, por isso, todo o Estado livre tem o direito por suas leis de desencorajar a posse de tais propriedades.”<sup>118</sup>

O que Franklin queria dizer é que, embora o Estado não devesse proibir a posse de grandes propriedades, deveria desencorajar a ambição sem limites de alguns, por meio de medidas restritivas, como a tributação da riqueza.

Essa noção já se encontra em germe no sentido que Franklin emprestava à virtude da vida frugal: “não faça despesa alguma a não ser para o seu bem ou de outros, isto é, não desperdices coisa alguma.” Em outras palavras, não acumule o que você não pode usar em seu próprio benefício, ou dos outros.

Franklin não se preocupava apenas com o sentido econômico da desigualdade de posses, mas também com suas conseqüências políticas. Daí o seu repúdio, na Convenção de 1787, à adoção do critério de posses para o direito de voto. Sua rejeição foi acompanhada do seguinte comentário:

“Se a honestidade, freqüentemente, era a companhia da riqueza e, se a pobreza era exposta a tentação peculiar, não é mesmo verdade que a posse da propriedade, aumenta o desejo de mais propriedade. Alguns dos maiores patifes que já conheci, eram os mais ricos patifes.”<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> In, MORGAN, Edmund. *Benjamin Franklin*. 2002, p. 307-8.

<sup>119</sup> In, KETCHAM, Ralph. 2003, p. 400.

A posição de Franklin era incompatível com a provisão, contida no projeto de constituição da Carolina elaborado por Locke, um século antes, que reservava aos proprietários de terra o direito de exercer a escolha de seus representantes. Isto contrariava o princípio da igualdade. Foi exatamente esse o ponto que levou Franklin a adotar uma posição fortemente contrária ao projeto de mobilização ocorrido em 1789, na Pensilvânia, para substituição da Constituição de 1787.

Pretendia-se, com a nova proposta, substituir o antigo sistema unicameral do legislativo por um bicameral. Os eleitos para a câmara alta teriam quatro anos de mandato, contra apenas dois anos para os constituintes da câmara baixa. Além disso, aqueles seriam eleitos por proprietários com renda de no mínimo mil libras.

Franklin criticou duramente a proposta e não apenas defendeu o sistema unicameral, como também condenou o estabelecimento de níveis de renda e de posses como critério para o exercício do direito ao voto. Não seria aceitável, segundo Franklin, associar diferentes graus de direitos a diferentes graus de riqueza, porque esse critério tornaria impossível distinguir a sociedade civil da associação mercantil:

“Os acordos na sociedade civil não são como aqueles de um grupo de mercadores, que formam um clube e contribuem em diferentes proporções para construção e fretamento de um navio e podem, por conseguinte, ter direito a votar na disposição de uma viagem em maior ou menor nível, de acordo com suas respectivas contribuições. Pois, os importantes fins da sociedade civil, a segurança pessoal da vida e da liberdade, estes permanecem os mesmos para todo membro da sociedade; e o mais pobre continua a ter igual direito de reivindicá-los, assim como o mais rico, qualquer que seja, em suas circunstâncias, a diferença de tempo, oportunidade ou atividade”.<sup>120</sup>

A sociedade política tem, portanto, exigências próprias, que não se confundem com as necessidades de um empreendimento econômico. Mas a economia não é negligenciável. Ao contrário: a prosperidade não proporciona apenas bem-estar. Proporciona também condições para uma vida segura e para maior dedicação às ocupações do espírito. Como moralista, o pensamento de Franklin vai se debater aqui nesse dilema: como é possível se atingir um grau de desenvolvimento e de opulência que não leve a degeneração dos costumes? Esse dilema ele enfrenta na posição de estadista e de homem público, cujo papel era igualmente promover o desenvolvimento econômico do país e torná-lo uma nação rica e próspera.

---

<sup>120</sup> In, KETCHAM, Ralph. 2003, p.425.

## Da Riqueza da Nação à Riqueza do Cidadão

Neste ponto Franklin, o político, é confrontado com Franklin, o moralista. Mas como um não pode ser dissociado do outro, como se fossem duas personalidades distintas, ele terá de conciliar o problema da riqueza com o da virtude. De antemão, ele sabia que assim como a pobreza é uma situação de aviltamento da dignidade humana e submete o homem às “tentações peculiares,” também a riqueza é para a maioria dos homens um obstáculo poderoso para a prática das virtudes morais. No nível da política esse desvio se chama corrupção.

Isto requer, de antemão, distinguir entre a riqueza dos cidadãos e a riqueza da Nação. Quanto aos bens adquiridos ou patrimoniais dos cidadãos, a riqueza é entendida como opulência, “termo que exprime não o gozo, mas a posse de uma infinidade de coisas supérfluas, contra um pequeno número de coisas necessárias.”<sup>121</sup>. Por outro lado, a riqueza de uma nação ou república é nada mais nada menos do que o produto da indústria e do comércio. Mas a base de toda produção industrial e do que vende o comércio é a matéria prima, isto é, o bem que se extrai do meio natural; a terra e o mar. E isso é obtido pelo trabalho humano. Por essa via o pensamento de Franklin vai corroborar as idéias dos economistas políticos do seu tempo, notadamente Adam Smith. A fonte da riqueza não era o “ouro escondido” sob a terra, atrás do qual muitos corriam. Essa riqueza era a própria terra e os primeiros elementos dela eram obtidos pelo trabalho humano, tanto na terra, como no mar. Daí afirmar que “a riqueza de uma nação” não estava no ouro ou na prata, mas no “trabalho, indústria e frugalidade” de seu povo.<sup>122</sup> O problema com que ele se depara aí é que se o trabalho gera riqueza e produz a independência econômica do homem, por seu turno a riqueza quase sempre corrompe os costumes.

Precisamos partir desse ponto para entender como Franklin desenvolve suas idéias como estadista e homem público, preocupado, também, com o desenvolvimento econômico de seu país, sem perder de vista a necessidade de conciliar riqueza e virtude. E ele começa examinando as fontes de “riqueza nacional.”<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup>In, *Aspectos do Pensamento Político na Enciclopédia de Diderot e d' Alambert*. s/d, p. 198.

<sup>123</sup>FRANKLIN, Benjamin. *The Busy-Body*, N<sup>o</sup>. 8. *Writings*. 1987, p. 114.

<sup>124</sup>IDEM. *Position to be examined, concerning National Wealth*. *Writings*. 1987, p.647.

Segundo ele, “parece haver apenas três modos para uma Nação adquirir riqueza. O primeiro é pela guerra, como os romanos faziam, pilhando seus vizinhos conquistados. Isso é roubo. O segundo é pelo comércio, o qual é geralmente baseado na trapaça. O terceiro é pela agricultura, o único modo honesto, no qual o homem recebe o produto real da semente lançada ao solo em uma espécie de contínuo milagre, forjado pelas mãos de Deus em seu favor, como recompensa por sua vida inocente e virtuosa indústria.”<sup>124</sup>.

Franklin identificava a agricultura como atividade mais virtuosa e embora fosse um defensor do livre comércio, admitia que as relações aí eram baseadas em negociatas e “trapaças”. Sua posição favorável à atividade agrícola era, em parte, uma influência recebida do contato que manteve com os fisiocratas, por ocasião de uma viagem que fez à França, por volta de julho de 1768. A doutrina dos fisiocratas, enfatizando a importância da agricultura, ajudou Franklin também a entender a fraqueza do sistema manufatureiro e comercial da Inglaterra num momento em que ele tinha fortes razões políticas para se ressentir disto. Mas sua preocupação de fundo era outra.

Suas considerações partiam das mesmas premissas dos fisiocratas. “Todos os alimentos e bens de subsistência da humanidade vêm da terra. As outras necessidades da vida têm seu valor estimado pela proporção de alimento que é consumido para sua produção. Um pequeno povo com um grande território pode subsistir com os bens da natureza sem nenhum outro trabalho senão a extração e a caça. Um grande povo em um pequeno território, ao contrário, tem que trabalhar a terra para aumentar sua [produtividade] e assim, poder suprir os homens com os alimentos e animais que querem consumir. Desse trabalho, resulta o aumento da quantidade de alimentos vegetais e animais e de material para roupas, como, peles, lã e linho. O supérfluo dessa produção é riqueza.”<sup>125</sup>.

A idéia de supérfluo retoma aqui a conotação do que excede nossa capacidade de uso. “Com esse [excedente] pagamos pelo trabalho empregado na construção de nossas casas, cidades, etc, as quais são apenas formas transformadas de subsistência. A manufatura é, portanto, apenas outra forma de subsistência transformada. Isto revela que o manufatureiro de fato não obtém do seu empregador, pelo seu trabalho, mais do que uma mera subsistência, que inclui roupa, abrigo e combustível.”<sup>126</sup>.

---

<sup>124, 125, 126</sup> IDEM, pp.643-5.

Franklin explicava aí a composição do custo da manufatura, tentando mostrar que esse custo não é tão significativo quanto querem fazer parecer os comerciantes. Tudo aí deriva seu valor das provisões consumidas em procurar a matéria prima. É claro que nessa composição entram os custos com transporte. Nesse ponto, os comerciantes também levam certa vantagem com o produto manufaturado porque este pode ser mais facilmente transportado e comercializado em mercados distantes. Note-se que, ao explicar essa composição dos custos da manufatura, Franklin tangencia a questão da exploração do trabalho humano pela indústria manufatureira. Não por acaso, quando fala do trabalho como meio de obter riqueza, ele emprega uma conotação de empreendedorismo. Isto é, do trabalhador como empreendedor, dono do seu próprio negócio. O hábito de economizar levaria o trabalhador a obter o capital suficiente para “começar na vida.” A conquista dessa independência é vista por Franklin como a expressão máxima da soberania do indivíduo. Contudo, no ponto que estamos examinando, ele encaminha seu raciocínio para outro fim.

“O comércio justo”, dizia ele em outro artigo, “é onde valores iguais são trocados por iguais, incluindo o custo de transporte.” Assim o custo de produção de “um saco de trigo na Inglaterra corresponde ao mesmo que é gasto para produzir quatro galões de vinho na França.” A vantagem desse “justo comércio é que ambas as partes sabem exatamente o que cada um gastou para produzir e para ambas as partes as barganhas serão justas e iguais.” Mas onde os gastos não são conhecidos a barganha será “injusta e desigual; o conhecimento tirando vantagem da ignorância.”<sup>127</sup>

Franklin confrontava aí as virtudes morais do indivíduo com as virtudes do comércio. Que a indústria e o comércio traziam riquezas tanto privada como pública ele não ignorava. Mas os participantes envolvidos nessa troca, tomados de ambição pela riqueza e, considerando o efeito de uma infinidade de circunstâncias do próprio processo, dificilmente não decaíam de suas virtudes morais. Daí considerar a atividade da agricultura a mais virtuosa, porque no comércio dos seus produtos a “barganha” é “justa e igual.” Ele vê no modelo de sociedade agrária a solução para manter uma república ao mesmo tempo próspera e virtuosa, sem que pela riqueza e opulência sejam corrompidos seus costumes. Os exemplos de ascensão e queda das antigas repúblicas, fornecidos pela história, revelavam que foi quando elas alcançaram seu mais alto grau de desenvolvimento e riqueza que suas virtudes decaíram.

---

<sup>127</sup>IDEM.

Pocock, em sua obra *The Machiavelian Moment*, observa que foi especialmente no período das disputas entre os partidos Republicano e Federalista que a confrontação da virtude com a corrupção se instalou na política americana. As virtudes morais e cívicas, que os americanos tanto valorizaram e proclamaram-se detentores, em oposição à corrupção no centro do império britânico, foram aí confrontadas. Esse confronto materializava-se na defesa de Thomas Jefferson de uma sociedade eminentemente agrária contra a preferência de Alexander Hamilton pelos interesses urbanos, favorecendo mercadores e investidores em detrimento dos proprietários agrícolas. Aquele via a América como uma república agrária e este, como um império comercial. Esse momento de confrontação na política americana é que Pocock chama o “*Machiavellian moment*.”<sup>128</sup>.

É verdade que a disputa entre esses dois partidos se dá pouco tempo depois da morte de Franklin e, portanto, ele não toma parte ativa nessas discussões. Mas sem dúvida nosso autor teve também que enfrentar o seu momento maquiaveliano. Esse momento se deu quando os Estados Independentes da América precisaram “assumir, entre os poderes da Terra, posição igual e separada.”<sup>129</sup>. Isto é, quando eles precisaram estabelecer seus acordos comerciais com outros países e aí, Franklin jogou um papel importante, com suas idéias sobre o livre comércio.

No embate entre Jefferson e Hamilton, pode-se argumentar que ambos estavam defendendo interesses puramente particulares. Jefferson era o herdeiro de uma rica família de fazendeiros da Virginia, enquanto Hamilton representava a emergente classe industrial burguesa e os ricos comerciantes. Mas Franklin nem era um rico fazendeiro, nem tampouco industrial, embora tivesse amigos em ambos os lados e fosse um homem de negócios. Contudo, não devemos esquecer que quando ele entra para a política já havia se aposentado dos negócios privados. Daí até a sua morte, em abril de 1790, dedicou-se à política e vivia dos rendimentos da fortuna que acumulou durante a juventude. Era na verdade, um homem do povo, e como um seu legítimo representante tinha em mente o bem comum. E esse bem comum é possível apenas pela força que sustenta o povo: sua virtude.

---

<sup>128</sup>POCOCK, John G. A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. New Jersey, USA: Princeton University Press, 1975. pp.532-47.

<sup>129</sup>Trecho extraído da Declaração Unânime de Independência dos Treze Estados Unidos da América, no Segundo Congresso Continental da Filadélfia, 4 de julho de 1776.

Em 1783, portanto, após a revolução, Franklin precisava estabelecer acordos para reanimar o comércio americano, que se baseava principalmente em matérias-primas. Essa característica essencialmente agrícola das colônias recém independentes fortalecia a imagem dos americanos como um povo virtuoso, cuja principal atividade era a comercialização de produtos agrícolas e, por isso mesmo, era um justo comércio. Sob essa crença, Franklin escreve a alguns estadistas do outro lado do Atlântico, sobre as vantagens do livre comércio:

“Observo que o comércio, consistindo na troca de necessidades e conveniências da vida, quanto mais livre e irrestrito mais floresce e mais felizes são todas as nações envolvidas. Muitas das restrições que se faz a isto em diferentes países parecem ter sido projeto de particulares em favor dos seus interesses privados, sob o pretense argumento de ser para o bem público. Tenho visto muitas barreiras e tão poucas vantagens nisso, que me sinto inclinado a acreditar que o Estado que deixa aberto seu porto a todo o mundo, em termos iguais, por este modo terá *commodities* mais barato, venderá seus próprios produtos mais caros e assim será mais próspero. Pois se os estrangeiros chegam ao seu porto eles logo querem se desfazer de suas mercadorias e da mesma forma querem comprar outras e logo partir. Temos aí a vantagem da sua demanda (você deseja vender?) e da sua oferta (você deseja comprar?). Além disso, ocorrendo demanda e oferta concorrente em nossos portos isto contribui para vendermos nossos produtos mais caros e comprar outros mais baratos.”<sup>130</sup>.

Franklin discorre aqui sobre a regra da oferta e procura de mercadorias, que rege o mercado. Sua idéia de livre comércio encerra um mecanismo de livre concorrência com o objetivo de promover a prática de preços mais justos, ou o equilíbrio de preços. A livre concorrência se opõe aqui a prática de medidas restritivas, impostas pela política comercial de algumas nações, que Franklin considerava uma intervenção voltada para beneficiar interesses de particulares, e não do todo. É claro que essa observação era uma crítica sutil à política comercial inglesa da época e nesse ponto Franklin escancarava duas grandes fraquezas dessa política. A primeira já está presente nessa sua defesa do livre comércio. Se a restrições comerciais visavam atender interesses de particulares e não beneficiar ao todo da República, isso reafirmava o que todos já sabiam. O governo britânico havia se corrompido e cedido às pressões de particulares em troca de algum retorno. Pois quando o interesse de particulares está acima do bem da sociedade como um todo já não se pode dizer que esse é um governo virtuoso; seu principal objetivo foi desvirtuado. E quando um governo se corrompe, já não é um bom exemplo para nenhuma sociedade.

---

<sup>130</sup>IDEM. *Letter to Robert R. Livingston. Writings. 1987*, p.1065-6.

A segunda fraqueza desse tipo de política restritiva é que ela enseja a retaliação por parte das outras nações que se sentem prejudicadas e com isto ambos os lados são prejudicados. Especificamente no caso das colônias americanas, no período que antecedeu a guerra, Franklin já havia ido mais longe com suas observações sobre a “tolice” das restrições comerciais britânicas aos negócios das colônias. Em uma carta que ele escreve em 1764, a Peter Collinson, um comerciante e cientista inglês, afirmava que as restrições comerciais impostas às colônias pela Coroa “prejudicavam a ela própria.” Porque “sua manufatura,” que o povo das colônias consumia, “se originava da matéria prima fornecida pelas próprias colônias e o pagamento dos pesados impostos, com que a Coroa as sobrecarregava, era possível apenas pela prosperidade dos negócios dos colonos.” Se as restrições fossem mantidas, “eles não teriam como pagar seus impostos, mas poderiam viver por si mesmos, pela abundância dos bens da terra e manufaturando eles próprios seus bens de primeira necessidade.”<sup>131</sup>. Franklin já acenava aí com a possibilidade de retaliação por parte dos colonos.

Contudo o que é importante notar é que ele não concebia a total ausência de intervenção do governo nos negócios privados. Ao contrário, se era para “encorajar as virtudes da vida” que o governo e as instituições sociais existiam, seu papel seria o de cuidar do bem público; disto fazem parte medidas de equilíbrio nas relações comerciais ou outras que envolvessem interesses públicos ou o bem estar da comunidade. A forma como o governo poderia “encorajar as virtudes” aí era através do livre comércio ou livre concorrência. Enfim, tratava-se de promover o bem geral e isto implica também justiça social. Aparentemente esse mecanismo pode ser útil para promover oportunidades iguais para todos dentro de uma mesma comunidade. Mas, como um humanista e partidário de um modelo de sociedade aberta, o critério era para Franklin igualmente válido nas relações internacionais. É claro que diante de uma política restritiva de um determinado país o outro poderá reagir com retaliações e aí prevalece o critério da guerra justa, ou seja, a guerra defensiva dos interesses nacionais. Mas como Franklin pensa em termos de uma comunidade universal, não via razão para essas restrições ao livre comércio, a não ser pelos “interesses egoístas” de alguns em detrimento do bem comum da grande sociedade humana.

---

<sup>131</sup>FRANKLIN, B. (1706-1790). *Letter to Peter Collinson*. Writings. 1987, p. 805-6.

Na outra ponta, isto é, da perspectiva do consumo interno, Franklin alertava o povo contra os riscos de uma sociedade de consumo. Isto é aquela submetida aos valores do mercado, que derivam de um crescente desenvolvimento da indústria e do comércio, baseado exclusivamente no que eles querem produzir e vender para aumentar o ganho. Nesse sentido, ele condenava o consumismo e o luxo, afirmando que “as necessidades inventadas pelos homens acabaram por tornarem-se mais numerosas do que as que são imprescindíveis. De cem pessoas pobres, apenas uma é verdadeiramente indigente.”<sup>132</sup>.

A verdade explícita aqui é de que numa sociedade de consumo, não mais os homens ditam suas necessidades, e sim os mercados, e por trás deles a indústria e o comércio. O mercado então “inventa” necessidades para o homem, obriga-o ao consumo delas, emprega-o na produção dessas superfluidades e, como se tudo isso não bastasse, transforma sua força de trabalho, que é sua energia vital, em mercadoria e assim o torna um ser alienado do mundo da vida.

Todos esses elementos que Marx, um século depois, iria explorar no *Capital*, já estavam presentes no pensamento social e político de Franklin quando discorre sobre o trabalho, o consumo, o comércio, a riqueza. É claro que para resolver os problemas da sociedade capitalista nem Marx, nem Franklin pensava na intervenção forte de um Estado totalitário. Ao contrário, Marx pensava mesmo em abolir o Estado e Franklin pensava numa intervenção que “encorajasse as virtudes da vida”. Marx queria a sociedade do proletariado. Franklin queria a sociedade de homens iguais, livres, governados pela razão e por suas próprias leis, imparciais e justas. Não pensava em abolir as classes e nivelar todos na condição de proletários. Aliás, esse termo nem mesmo era conhecido dele e dos outros pais fundadores. O que ele desejava era uma sociedade laboriosa e próspera, formada por uma classe rica e uma ampla classe média, ambas marcadas por um estilo de vida frugal. Não era uma *isonomia* da penúria ou miséria, mas da prosperidade e das oportunidades.

---

<sup>132</sup>FRANKLIN, B. (1706-1790). *O Caminho da Riqueza*. 2003, p. 39.

Franklin se indagava se haveria um “remédio para o luxo”. Considerando o luxo como “todo gasto desnecessário,” perguntava “se era possível executar uma lei que o restringisse e se com isso o povo seria mais feliz e mais rico”. Analisando melhor os exemplos na vida real, concluía que um “*shiling*” gasto “inutilmente por uma pessoa tola,” pode ser ganho “por uma pessoa mais sábia, que sabe melhor o que fazer com isto.”<sup>133</sup>.

Nesse sentido o comércio era um bom negócio, se a tolice de alguns redundava em riqueza para outros. O Governo não poderia nesse caso impor uma lei proibitiva sem incorrer numa arbitrariedade. Mas é claro que poderia lançar mão de dispositivos de regulação mais ou menos restritivos.

Refutando o argumento defendido por alguns de que esse tipo de produção gerava trabalho para todos, Franklin corroborava a opinião dos economistas políticos: “se todo homem ou mulher trabalhasse quatro horas por dia em alguma coisa útil, esse trabalho produziria o suficiente para atender todas as necessidades e confortos da vida; escassez e miséria seriam banidas do mundo e o resto das 24 horas poderiam ser empregados em lazer e prazer.”<sup>134</sup>.

A vastidão de terra ainda por cultivar na América, na Ásia e na própria Europa, bem assim, o crescimento da população no mundo, dava a Franklin a certeza de que não faltaria trabalho para muitos, por muito tempo. Particularmente na América do Norte, isto “manteria o corpo de toda a Nação laborioso e frugal.”<sup>135</sup>.

O pensamento de Franklin aponta para uma solução identificada com o ideal do cavalheiro rural, dentro de uma sociedade essencialmente agrícola, cujo modelo talvez tenha sido melhor sintetizado por Hector St. John de Crèvecoeur. Escrevendo em 1782, seis anos depois da Declaração da Independência, Crèvecoeur definiu quem era o *americano*:

---

<sup>133</sup> IDEM. *Selfish, Interest, Commerce, Necessities, and Luxuries*. In Ketcham. 2003, pp. 363-6

<sup>134, 135</sup> IBIDEM.

“Ele (um inglês ilustrado) chegou a um novo continente; uma nova sociedade se oferece à sua contemplação, diferente daquela que ele viu até agora. Não está constituída, como na Europa, de grandes senhores que possuem tudo e de uma horda de homens que não possuem nada. Aqui não existem famílias aristocráticas, cortes, reis, bispos, autoridade eclesiástica, poder invisível que dê para uns poucos um poder bem visível, grandes manufaturas que empreguem milhares de pessoas e nem grandes refinamentos. O rico e o pobre não estão tão distantes um do outro como na Europa. Com exceção de umas poucas cidades, todos nós cultivamos a terra, da Nova Escócia até a Flórida ocidental. Somos um povo de cultivadores espalhados por um imenso território, comunicando-nos entre nós por meio de boas estradas e rios navegáveis, unidos pelos laços suaves de um governo benigno, todos respeitando as leis sem temer seu poder, pois elas são imparciais. Anima-nos a todos nós uma atividade produtiva sem peias e restrições, pois cada um trabalha para si mesmo. Se ele (trata-se ainda do inglês ilustrado) viaja pelos nossos distritos rurais, não vê o castelo hostil e a arrogante mansão, que contrastam com a cabana de barro e a miserável choça, onde o gado e os homens ajudam-se mutuamente, na fumaça e na indigência. (...) Demora algum tempo para que ele se reconcilie com o nosso dicionário, que é pouco em palavras como dignidade e honra. (...) Não temos príncipes para os quais nos esfalfemos, morramos de fome ou nos tornemos exangues; somos a mais perfeita sociedade atualmente existente no mundo.”<sup>136</sup>.

Sem dúvida o estilo de vida frugal era mais favorecido pela vida do campo, isto é, pela atividade agrícola. Mas a posse de terra gera o desejo por mais terra, pois, quanto maior a quantidade de terras cultiváveis, maior o lucro. A questão da cobiça não era nova e Franklin poderia descrevê-la com palavras de Sêneca:

“Na idade do ouro os homens eram ainda felizes e inocentes; amavam a vida simples, despida de supérfluo e do luxo da civilização. Não eram realmente, sábios ou moralmente perfeitos, pois a virtude resultava antes do desconhecimento do mal do que da prática da virtude. (...) E assim viveram até o dia em que, aquele grande instrumento da concupiscência lhes despertou a cobiça, a saber: a instituição da propriedade privada; de fato foi o aparecimento da avareza que destruiu a antiga ingenuidade.”<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> J. Hector St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer and Sketches of 18<sup>th</sup>-Century*. In, *Economistas Políticos*. Pedro de Alcântara Figueira.(org.). 2001, p.173.

<sup>137</sup>In, SABINE, p. 158

Vimos, contudo, que Franklin resolve esse problema da propriedade pela tributação e por medidas de desestímulo ao uso de grandes propriedades. Dessa forma haveria terra para todos. Pelos seus cálculos, “com 100 acres de terra o homem poderia se tornar um grande fazendeiro e cem mil homens empregados em limpar seus [respectivos] 100 acres dificilmente dariam para ocupar um ponto grande o suficiente para ser visível da lua.”<sup>138</sup>. Mas tal nação seria, no mínimo, uma nação de proprietários. Então isso expõe uma contradição no pensamento de Franklin? De modo algum. Se para ele a propriedade “supérflua” é objeto de convenção entre os homens, essa convenção deve se basear em medidas justas. E se há terras em quantidade e qualidade suficiente para todos, elas podem ser distribuídas em proporções iguais para todos. Mais é interessante notar que essa distribuição de terra de forma equitativa transforma os trabalhadores em donos do seu próprio negócio, isto é, o negócio agrícola. O que se teria aí seria uma nação de famílias de trabalhadores proprietários. Isso corrobora a imagem do trabalhador empreendedor no ensaio de Franklin d’*O Caminho para a Riqueza*. Em todo o caso, o objetivo final a alcançar aí é outro.

Na sociedade essencialmente agrícola, os hábitos são mais simples e, por suas virtudes, o povo não tem necessidade de nada além dos bens realmente úteis e necessários à vida. Mesmo o comércio decorrente dessa atividade seria baseado em barganhas justas, porque o custo de produção aí é conhecido de todos. A consequência ou o efeito desejado desse estilo de vida frugal é que ele ajudaria os homens a se manterem virtuosos, vivendo sem ostentação. Para viver sem ostentação é preciso ser pobre ou, viver como os pobres. Se a pobreza é aviltante da condição humana, busquemos a riqueza, mas vivamos como pobres. Não significa “fingir” ser o que não é. Pai Abraão não concordaria com esse “disfarce:”.

“Quer numa situação pública ou privada, você escolha agir como um homem de sinceridade, integridade e virtude, há necessidade de você se tornar realmente bom se você faz o bem. Pois o fino disfarce dos pretendentes a virtude pessoal e ao espírito público são facilmente detectados e expostos no hipócrita. Por essa razão, (..), bem como por muitas outras, seja sincero, cândido, honesto, bem intencionado e correto em tudo o que você diz e faz; seja realmente bom, se você parece ser assim: sua vida dará força aos seus conselhos.”<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup>FRANKLIN, Benjamin. (1706-1790). *Selfish, Interest, Commerce, Necessities, and Luxuries*. In Ketcham, 2003, pp. 363-6

<sup>139</sup>IDEM. *A Letter from Father Abraham To His Beloved Son. Writings, 1987, p.517-8.*

A vida sem ostentação tem a finalidade de fortalecer as virtudes morais. O propósito aí é não despertar a cobiça que leva a ambição e conseqüente privação dos outros. Esse é o estilo de vida dos cidadãos sábios e virtuosos, que para Franklin constituíam o fundamento da sociedade digna de preservação. A atividade produtiva que mais se presta a conservação dessa virtude é a atividade agrícola. Desse modo, Franklin pensava poder conciliar as virtudes morais dos indivíduos e as virtudes do comércio, impedindo que a riqueza daí advinda gerasse a corrupção dos costumes.

Nesse sentido, podemos dizer que sua posição com relação à riqueza é muito similar àquela descrita por Sêneca:

“O sábio não ama as riquezas com paixão, mas prefere tê-las a não tê-las; não as recebe em sua alma, mas em sua casa; numa palavra, não se desfaz delas, mas ao contrário as conserva e se serve delas para abrir um caminho mais vasto para sua virtude e mostrá-la em toda a sua força. Com efeito, pode-se duvidar que um homem sábio tenha mais ocasiões e meios de fazer conhecida a elevação e a grandeza de sua coragem com as riquezas do que com a pobreza? Neste último estado, só se pode ser virtuoso de uma única maneira, quero dizer, não se deixando abater e absorver pela indignação, ao passo que as riquezas são um campo vasto e extenso onde se pode, por assim dizer, espalhar todas as virtudes, e mostrar em todo o seu brilho a temperança, a liberalidade, o espírito de ordem e economia, e se se quiser a magnificência. Cessa, pois de querer proibir aos filósofos o uso das riquezas; ninguém nunca condenou o sábio a uma eterna pobreza. O filósofo pode ter grandes riquezas, desde que não as tenha tirado à força de quem quer que seja, e que elas não sejam sujas e tingidas com o sangue de ninguém; desde que não a tenha adquirido com o prejuízo de ninguém, que não as tenha ganhado num comércio desonesto e ilegítimo; numa palavra, desde que o uso que delas faz seja tão puro quanto a fonte de onde as tirou, e que somente o invejoso possa chorar ao vê-lo possuí-las. (...) Digamos pois que do mesmo modo que o sábio não deixará entrar em sua casa nem um centavo que não tenha legitimamente ganhado, ele também não recusará as grandes riquezas que são benefícios da fortuna e os frutos da virtude; ele pode ser rico, ele desejará sê-lo, e terá riquezas, mas considerá-las-á como bens cuja posse é incerta, e do qual poderá ver-se privado de um instante a outro; não suportará que elas sejam pesadas para si mesmo nem para outros; dá-las-á aos bons, ou àqueles que puder tornar tais, fará delas uma justa repartição, tendo sempre o cuidado de distribuí-las a quem for digno, e lembrando-se de que se deve prestar contas de tanto dos bens recebidos do céu quanto do emprego que dele se faz.”<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup>In, *Aspectos do Pensamento Político na Enciclopédia de Diderot e d' Alambert*. p. 209-10.

É notável a semelhança dos princípios contidos nos ensinamentos do ensaio de Franklin com os presentes nessa apologia da riqueza feita por Sêneca. É claro que esses princípios também reaparecem na doutrina calvinista que dá origem ao puritanismo, sobretudo na questão do uso que se faz da riqueza. Mas é verdade também que, como leitor de Sêneca e de outros autores antigos, Franklin não desconhecia as idéias deles. E não é por acaso que, sobre as “máximas do bom senso” ensinadas no seu Caminho para a Riqueza, ele afirma que estas “vêm de tempos imemoriais e pertencem a todos os povos.”<sup>141</sup>

Da mesma forma sua idéia de um governo que, na qualidade de um governo livre, sábio e virtuoso, deve “encorajar as virtudes da vida,” está muito distante daquela que prega a total falta de intervenção dele na vida dos particulares. Ao contrário, para cumprir o seu papel de preservar e garantir o bem comum, o governo deve servir como mediador entre os interesses públicos e os particulares. Significa dizer que ele pode e deve intervir em favor de uma melhor distribuição da riqueza e promoção de justiça social, como vimos no caso da propriedade privada.

Essa idéia de Franklin contém um aspecto que é central na teoria do Estado livre. A suposição de que a liberdade individual é uma questão de não interferência é precisamente o que essa teoria põe em dúvida. Porque aí não basta que o Estado respeite e preserve as liberdades dos cidadãos individuais. Será sempre necessário que o Estado assegure, ao mesmo tempo, que seus cidadãos não caiam numa condição de dependência evitável da boa vontade de outros. Como lembra Skinner, “o Estado tem o dever não só de liberar seus cidadãos dessa exploração e dependência pessoais, como de impedir que seus próprios agentes, investidos de uma pequena e breve autoridade, ajam arbitrariamente no decorrer da imposição das regras que governam nossa vida comum.”<sup>142</sup> Ora, não era exatamente isto o que Franklin pretendia dizer quando afirmava que a finalidade do governo e das instituições sociais, era “encorajar as virtudes da vida”?

---

<sup>141</sup>FRANKLIN, Benjamin. *O Caminho para a Riqueza*. 2003, p.49.

<sup>142</sup>SKINNER, Quentin. 2003, p.95.

A condição básica para isso é a afirmação dos princípios de igualdade e liberdade. E não por acaso, Franklin, na pele do *Poor Richard*, exortava seus compatriotas: “defendam sua liberdade e mantenham sua independência. Sejam trabalhadores e econômicos se quiserem ser livres.”<sup>143</sup>.

O caminho para a riqueza passa necessariamente pela liberdade. Mas uma liberdade baseada na igualdade de oportunidades e prosperidade para todos, que devem ser asseguradas por um governo sábio e virtuoso. Na medida em que o trabalho é aí entendido como a energia própria do homem, propriedade realmente sua, intrínseca à sua natureza, em princípio todos estão aptos a conquistar a emancipação econômica, combinando o emprego dessa energia em coisas úteis e, ao mesmo tempo, cultivando hábitos de vida frugal.

A condição de liberdade aí, por todas as razões expostas, é antes um interesse dos governados que dos governantes. Por isso mesmo, em todo o governo livre ela deve ser objeto de constante vigilância dos seus constituintes.

---

<sup>143</sup>FRANKLIN, Benjamin. *O Caminho para a Riqueza*. 2003, p.46.

## Conclusão

“ Quando no curso dos acontecimentos humanos, se torna necessário um povo dissolver laços políticos que o ligavam a outro, e assumir, entre os poderes da Terra, posição igual e separada, a que lhe dão direito as leis da natureza e as do Deus da natureza, o respeito digno às opiniões dos homens exige que se declarem as causas que os levam a essa separação.

Consideramos estas verdades evidentes por si mesmas, que todos os homens foram criados iguais, foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade.

Que a fim de assegurar esses direitos, governos são instituídos entre os homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados; que sempre que qualquer forma de governo se torne destrutiva de tais fins, cabe ao povo o direito de alterá-la ou aboli-la e instituir novo governo, baseando-o em tais princípios e organizando-lhe os poderes pela forma que lhe pareça mais conveniente para realizar-lhe a segurança e a felicidade. Na realidade a prudência recomenda que não se mudem governos instituídos há muito tempo por motivos leves e passageiros; e, assim sendo, toda experiência tem mostrado que os homens estão mais dispostos a sofrer, enquanto os males são suportáveis, do que a se desagrar, abolindo as formas a que se acostumaram. Mas, quando uma longa série de abusos e usurpações, perseguindo invariavelmente o mesmo objeto, indica o desígnio de reduzi-los ao despotismo absoluto, assiste-lhes o direito, bem como o dever, de abolir tais governos e instituir novos-Guardas para sua futura segurança. ”

Declaração Unânime de Independência dos Treze Estados Unidos da América,  
No Segundo Congresso Continental da Filadélfia, 4 de julho de 1776.

Recitada geralmente em tom triunfal, a Declaração da Independência americana, acima reproduzida em parte, começa, no entanto, com uma reverente prestação de contas ao mundo. Foi redigida quase como um pedido de desculpas. O tom, à primeira vista, é lockiano. Não se faz revolução por qualquer ninharia, explicou Locke no final do *Segundo Tratado*. Mas o texto remete, igualmente, a fontes mais próximas. Burke havia deixado claro, em seus discursos em defesa dos colonos, que eles estavam sendo praticamente forçados a romper com a metrópole.

O próprio Franklin protelou por muito tempo sua decisão de trabalhar pelo rompimento. Ele, que permaneceu na Inglaterra, como delegado representante das Colônias até 1775 - portanto um ano antes da guerra -, só deixou a Corte quando foram frustradas todas as tentativas de convencer os ingleses a adotar uma saída pacífica.

Em seus esforços ele não esteve sozinho. Alguns velhos amigos *whigs* no próprio Parlamento britânico se juntaram a ele na defesa da causa americana. Burke foi um desses. Mas todos os esforços foram inúteis, pois, como disse Franklin, “quando o lobo está determinado a ter uma rixa com a ovelha, desculpas e motivos são facilmente encontrados e razão e justiça estão fora de questão.”<sup>144</sup>.

No século de Franklin, a França era a aliada natural de quem tinha uma diferença com a Inglaterra. Procurar sua ajuda foi o que fizeram os americanos. Para isso mandaram para lá um homem que os europeus cultos conheciam bem: Benjamin Franklin. Ele conhecia os problemas da Inglaterra e os da sua terra melhor do que qualquer outro americano. Além disso, era um homem maduro, experiente, habilidoso político e negociador.

Franklin perdeu sua causa junto aos ingleses, mas não deixou que seu país perdesse a guerra. Com sua habilidade diplomática conseguiu dos franceses um apoio importante para as colônias.

Franklin perdeu, no entanto, batalhas importantes, mais tarde, na definição das instituições de seu país. A omissão da crítica à política escravagista na Declaração da Independência foi uma derrota especialmente significativa para ele e para Jefferson.

A autoria do texto é geralmente atribuída a Thomas Jefferson. Mas ele submeteu os primeiros esboços da Declaração a alguns dos companheiros mais próximos, Benjamin Franklin e John Adams. Franklin e Jefferson defendiam o fim da escravidão. No texto proposto ao Congresso de representantes das colônias, a série de acusações ao rei é mais longa do que na versão aprovada. Num dos parágrafos mais vigorosos, o rei era acusado de ter movido guerra “contra a própria natureza humana, violando seus mais sagrados direitos de vida e liberdade nas pessoas de um povo distante que jamais o ofendeu, cativando-o e levando-o para a escravidão noutra hemisfério, ou para sofrer morte miserável no transporte até lá”.<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> FRANKLIN, Benjamin. *Replay to Coffee-house orators. Writings*. 1987, p.594.

<sup>145</sup> In, *The Portable Thomas Jefferson*. Merrill D. Peterson (ed.). Harmondworth, Inglaterra, 1985, pp.238-9.

Essa “prática de piratas,” continuava o texto, “opróbrio de potências INFIÉIS, era a guerra do rei CRISTÃO da Grã-Bretanha”. “Esse rei,” prosseguia a acusação, “havia suprimido todo esforço legislativo para suprimir ou restringir esse execrável comércio”. Tudo isso foi suprimido por pressão da maioria dos delegados, na votação do texto.<sup>146</sup>

Franklin e Jefferson foram derrotados na questão da causa abolicionista. Mas foram derrotadas também outras idéias de Franklin, como o estabelecimento da câmara única, o veto ao salário do executivo, a não qualificação para o voto.

Ele admitiu, afinal, não ter certeza de que seu modelo seria o melhor, mas a incerteza valia também para o modelo adotado:

“Confesso que há muitas partes desta Constituição com as quais não concordo no presente, mas não estou certo de que não aprovarei no futuro, pois, tendo vivido muito, experimentei muitas vezes em que fui obrigado, mudar de opinião, diante de uma consideração mais completa. (...) Neste sentido, eu concordo com esta Constituição e com todas as suas falhas, se existirem, porque penso que é necessário para nós um governo geral, e não há forma de governo melhor, senão o que pode ser uma benção para o povo, se bem administrado (...). Sobretudo, não me posso impedir de expressar um desejo: que todo membro desta convenção que ainda possa ter alguma objeção, duvide comigo um pouco da sua infalibilidade e ponha seu nome neste instrumento.”<sup>147</sup>

Na prática, eles pareciam estar fazendo um grande experimento. Restou a Franklin pedir o compromisso dos congressistas com o que estavam se propondo a fazer. Essa também foi uma atitude estratégica. Ao aderirem ao documento, empenharam “mutuamente [suas] vidas, fortunas e sagrada honra.”<sup>148</sup> Mas, como observou Leo Strauss, esse compromisso parece ter sido esquecido.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> IBIDEM.

<sup>147</sup> IDEM. In, KETCHAM, Ralph. 2003, p.401-2.

<sup>148</sup> Frase final da Declaração da Independência americana.

<sup>149</sup> STRAUSS, Leo. *Droit Naturel et Histoire. France: Flammarion*. 1986, p. 13.

Tudo isto agora não vem ao caso. O objetivo deste trabalho foi chamar a atenção para certos aspectos muitas vezes negligenciados do pensamento de Franklin – e, em certa medida, também de outros fundadores da república norte-americana. Acentua-se, com freqüência, a influência de Locke na formação do pensamento político desses homens. Essa influência ocorreu, sem dúvida, mas não foi exclusiva nem livre de contestação. Basta que tomemos, neste trabalho, o próprio exemplo de Franklin na questão da propriedade privada, em que ele se distancia consideravelmente das idéias lockianas.

De modo especial, procuramos destacar, neste trabalho três pontos. O primeiro é que as idéias de Franklin e sua concepção de sociedade se apresentam articuladas com uma tradição filosófica antiga. Que ele tenha interpretado o republicanismo clássico à sua maneira é indiscutível. Sua concepção dos direitos individuais é inequivocamente moderna. Mas sua explícita aceitação do legado republicano o distancia das concepções mais cruas e mais simples do individualismo capitalista.

Em segundo lugar, seu igualitarismo foi mais radical e talvez mais conseqüente que o de Locke. Sua distinção entre a propriedade necessária e natural e a convencional e supérflua justifica este ponto de vista. Sua noção de que a sociedade política, ao estabelecer a propriedade convencional, tem direito sobre parte do patrimônio dos cidadãos vai muito além do que Locke poderia admitir. Franklin permaneceu lockiano ao rejeitar a tributação sem consentimento, mas não ao sustentar que a sociedade, em princípio, tinha direito a certos recursos que os cidadãos não deveriam recusar-lhe.

Em terceiro lugar, tentamos argumentar que a leitura dos conselhos práticos de Franklin como se fossem uma coleção de aforismas envolve o risco de uma grave distorção de seu pensamento. Não se interpreta Franklin corretamente sem levar em conta o fundo político de suas idéias. Seu objetivo não era apenas formar indivíduos prudentes e virtuosos, mas cidadãos capazes de viver dignamente e de contribuir para a vida coletiva. Para isso precisariam de independência pessoal, que só seria alcançada pelo trabalho e pela frugalidade.

Sua religiosidade era igualmente moldada pelo sentido da vida coletiva. Ele conta, na segunda parte da *Autobiografia*, haver freqüentado por alguns domingos o culto dirigido por um ministro presbiteriano seu conhecido. Acabou desistindo. “Seus discursos eram principalmente argumentos polêmicos ou explicações das doutrinas peculiares de nossa seita e pareciam-me muito secos, desinteressantes e não edificantes, pois nem um só princípio moral

era inculcado ou imposto, parecendo destinados antes a fazer de nós presbiterianos do que bons cidadãos” <sup>150</sup>. Esse texto parece dizer o suficiente sobre o sentido da religiosidade de Franklin e sobre o que ele esperava do ensinamento religioso. Poderia ser um bom ponto de partida para o exame de sua famosa “ética protestante”. Neste trabalho, serve como nota de encerramento.

---

<sup>150</sup> FRANKLIN, Benjamin. (1790-1706). *Autobiography. Writings*. 1987, p.1383.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Obras do Autor

**FRANKLIN**, Benjamin, 1706-1790. *Writings, The Autobiography, Poor Richard's Almanack, Bagatelles, Pamphlets, Essays and Letters*. New York, USA, The Library of America. 1987.

\_\_\_\_\_. *Autobiography and other writings on politics, economics and virtue; ed. Alan Houston. Cambridge University Press, 2004.*

\_\_\_\_\_. *Autobiografia*; tradução Aydano Arruda. São Paulo, SP: IBRASA, 1963. Coleção Clássicos da Democracia.

\_\_\_\_\_. *O Caminho da Riqueza*. Tradução e adaptação Lúcia Sweet-Lima. Lótus do Saber, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *The Wit and Wisdom*. Hardcover, 1998.

### 2 Obras de Historiadores

**BRANDS**, H. W. *The First American: the Life and Times of Benjamin Franklin*. New York, USA: Anchor Books, 2000.

**KETCHAM**, Ralph. *The Political Thought of Benjamin Franklin*. Indianapolis Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2003. (The American Heritage Series).

**MORGAN**, Edmund S. *Benjamin Franklin*. EUA: Yale University Press. 2002.

\_\_\_\_\_. Puritan Political Ideas – 1558-1794. Indianópolis, USA: Yale University. Hckett Publishing Company, Inc. 2003. The American Heritage Series.

### **3 Obras de Apoio**

**ARENDT**, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

\_\_\_\_\_. *As Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

**BACON**, Francis, Viscount St. Albans (1561-1626). *A Nova Atlântida*. In, Coleção Os Pensadores; tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. 2<sup>a</sup>.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

**BAILYN**, Bernard. *As origens ideológicas da Revolução Americana*; tradução Cleide Rapucci; revisão técnica, Modesto Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2003. (Coleção História)

**BECKER**, Carl. *The Declaration of Independence*. Nova York. 1922.

**BREHIER**, Emile. *Les Stoïciens*. Éditions Gallimard, 1962.

**BURKE**, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*; tradução de Renato Assumpção de Faria, Denis Fonte de Souza Pinto e Carmen Lídia Richter Ribeiro Moura. Brasília: Editora UNB, 2<sup>a</sup>. ed., 1997.

**CARR**, E.H. *Vinte Anos de Crise. 1919-1939. Uma introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Tradução Luiz Alberto Figueiredo. Brasília, Editora UNB, 2<sup>a</sup>. ed. 2001.

**COUNTRYMAN**, Edward. *The American Revolution*. Penguin Books, New York, 1985.

**DUSO**, Giuseppe (org.). *O Poder: história da filosofia política moderna*; tradução Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

**FERRAJOLI**, Luigi. *A Soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado Nacional*. Tradução Carlo Coccioli, Márcio Lauria Filho. Revisão da tradução Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2002. (Coleção Justiça e Direito).

**FIGUEIRA**, Pedro de Alcântara. Org. *Economista Políticos / Adam Smith (et.all)*. Seleção de textos, introdução, tradução e notas de Pedro de Alcântara Figueira, São Paulo: ed. Musa; Curitiba: ed. Segesta, 2001.

**GORZ**, André. *Metamorfoses do Trabalho: crítica da razão econômica*. Tradução de Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2003.

**GOYARD-FABRE**, Simone. *O Que é Democracia? A genealogia filosófica de uma grande aventura humana*; tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Justiça e Direito).

**GROTIUS**, Hugo. *Le Droit de la Guerre et de la Paix*. Presses Universitaires de France, 1999.

**HOBBS**, Thomas. *Leviatã*. Tradução João Carlos Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril Cultural, 2<sup>a</sup>. ed. 1979.

**KOSELLECK**, Reinhart. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro, ed. UERJ, Contraponto, 1999.

**KUNTZ**, Rolf. *Estado, Mercado e Direitos*. In, **Faria**, José Eduardo e **Kuntz**, Rolf. *Qual o futuro dos direitos? Estado mercado e justiça na reestruturação capitalista*. São Paulo, Ed. Max Limonad, 2002.

**LOCKE**, John, 1632-1704. *Dois tratados sobre o governo*; tradução Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos).

\_\_\_\_\_. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*; tradução Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 2ª.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

**MACINTYRE**, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Tradução Marcelo Pimenta Marques. São Paulo, Brasil. Edições Loyola, 1991.

**MONTESQUIEU**, Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de. (1689-1755); introdução e notas de Gonzague Truc; tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

**MORGAN**, Edmund. *Puritan Political Ideas - 1558-1794*. Indianópolis, USA: Yale University. Hackett Publishing Company, Inc. 2003. (The American Heritage Series).

**MORGENTHAU**, Hans J. *A política entre as nações: a luta pelo poder e pela paz*. Tradução de Oswaldo Biato. Brasília: Editora UnB: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto de Pesquisa de Relações internacionais, 2003.

**NASCIMENTO**, Maria das Graças S. *Aspectos do pensamento político na Enciclopédia de Diderot e d'Alembert*. s/d.

**PANGLE**, Thomas. *The spirit of modern republicanism: the moral vision of the American founders and the philosophy of Locke*. The University of Chicago Press, Chicago, USA, 1988.

**PETERSON**, Merril D. (ed.). *The Portable Thomas Jefferson*. Harmondworth, Inglaterra, 1985.

**POCOCK**, J.G.A. *The Machiavellian moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. New Jersey, USA: Princeton University Press. 1975.

**QUIRINO**, Célia Galvão, **VOUGA**, Cláudio, **BRANDÃO**, Gildo (orgs.). *Clássicos do Pensamento Político* (vários autores). São Paulo: ed. Universidade de São Paulo, 1998.

**SABINE**, George. *História das Teorias Políticas*. São Paulo, Fundo de Cultura. 1964.

**SENNET**, Richard. *A Corrosão do Caráter – conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*, RJ, ed. Record, 1999.

-----, *O Declínio do Homem Público*. São Paulo, Cia. das Letras. 1988.

**SKINNER**, Q. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Trad. R. J. Ribeiro e L. T. Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

-----, *Liberdade antes do Liberalismo*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

**STRAUSS**, Leo. *Droit Naturel et Histoire*. Traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre. France: Flammarion, 1986.

**VITORIA**, Francisco de . *Relecciones: Del Estado, de los Índios Y Del Derecho de la Guerra*. México, D.F. Editorial Porrúa, 1985.

**WEBER, Max.** *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*; tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.