

Civismo: a pedra no sapato do Brasil

Sérgio Luiz Bezerra Trindade¹

Resumo: O texto analisa a trajetória do humanismo cívico, distinguindo-o do socialismo e ressaltando sua origem na convivência pública e na virtude política. Desde Aristóteles e Marco Túlio Cícero, a liberdade é entendida como prática coletiva, passando pelo Renascimento de Nicolau Maquiavel e pelas reflexões modernas de Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. O humanismo cívico valoriza o espaço público, a ação plural e a responsabilidade compartilhada. No Brasil, essa tradição não se consolidou: o país nasceu sob estruturas coloniais autoritárias, com poder concentrado e pouca participação cidadã. A república foi formal, não cívica. Mesmo com avanços, como a Constituição de 1988, persistem patrimonialismo e desigualdade. A era digital amplia vozes, mas também conflitos, desafiando a construção de uma esfera pública democrática. O humanismo cívico permanece como horizonte ético para uma cidadania ativa e uma república efetiva.

Palavras-chave: liberdade, virtude, cidadania.

Civicism: the stone in Brazil's shoe

Abstract: The text analyzes the trajectory of civic humanism, distinguishing it from socialism and highlighting its origin in public coexistence and political virtue. From Aristotle and Marcus Tullius Cicero onward, freedom is understood as a collective practice, passing through the Renaissance of Niccolò Machiavelli and the modern reflections of Jean-Jacques Rousseau and Hannah Arendt. Civic humanism values the public sphere, plural action, and shared responsibility. In Brazil, this tradition did not consolidate: the country was born under authoritarian colonial structures, with concentrated power and limited citizen participation. The republic was formal, not civic. Even with advances such as the 1988 Constitution, patrimonialism and inequality persist. The digital era amplifies voices but also conflicts, challenging the construction of a democratic public sphere. Civic humanism remains an ethical horizon for active citizenship and an effective republic.

Keywords: freedom, virtue, citizenship.

Civismo: la piedra en el zapato de Brasil

Resumen: El texto analiza la trayectoria del humanismo cívico, distinguiéndolo del socialismo y resaltando su origen en la convivencia pública y en la virtud política. Desde Aristóteles y Marco Tulio Cicerón, la libertad se entiende como práctica colectiva, pasando por el Renacimiento de Nicolás Maquiavelo y por las reflexiones modernas de Jean-Jacques Rousseau y Hannah Arendt. El humanismo cívico valora el espacio público, la acción plural y la responsabilidad compartida. En Brasil, esta tradición no se consolidó: el país nació bajo estructuras coloniales autoritarias, con poder concentrado y poca participación ciudadana. La república fue formal, no cívica. Incluso con avances como la Constitución de 1988, persisten el patrimonialismo y la desigualdad. La era digital amplía voces, pero también conflictos, desafiando la construcción de una esfera pública democrática. El humanismo cívico permanece como horizonte ético para una ciudadanía activa y una república efectiva.

Palabras clave: libertad, virtud, ciudadanía.

¹ Graduado no cursos de História, Filosofia e Comunicação Social; Mestre em Ciências Sociais (UFRN) e Doutor em Ciências da Comunicação (Universidade do Minho-Portugal). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Rio Grande do Norte.

“A virtude é uma disposição voluntária de escolher, consistindo em um meio termo relativo a nós, determinado pela razão.” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*)

Introdução

Faz um tempo que se tornou evidente, nas conversas e discursos de certa militância política, confundir as fronteiras entre o humanismo e o socialismo, como se toda formulação que exalte o homem e sua dignidade devesse, por necessidade lógica, inscrever-se na tradição socialista. Esse equívoco, mais do que simples imprecisão conceitual, revela um desvio mais profundo: a perda da consciência das origens intelectuais que moldaram a própria ideia de humanidade como valor político.

Foi diante dessa confusão que me veio o desejo de revisitar o humanismo – não o genérico, de proclamações morais abstratas, mas o humanismo cívico, aquele que nasceu da efetiva experiência histórica e que vê, na ação pública, a expressão mais alta da liberdade humana.

O humanismo, desde suas primeiras formulações, nasce como exaltação da dignidade do homem, e não apenas como conceito filosófico. Ele é experiência vivida, construída nas formas de convivência e nas instituições que permitem ao homem reconhecer-se como agente comum de um destino coletivo. Entre as suas vertentes, o humanismo cívico se destaca por resgatar a dimensão política da humanidade – a ideia de que a liberdade não é uma dádiva interior, mas uma obra pública, resultado da convivência entre iguais. É nesse terreno, o da cidade e do governo de si em conjunto, que virtude e liberdade se entrelaçam e se tornam inseparáveis.

A confusão entre humanismo e socialismo tem raízes históricas compreensíveis. Ambos partem de uma inquietação moral diante da desigualdade e da injustiça. Ambos afirmam, em graus diversos, a dignidade do homem como fundamento da vida social, embora divirjam em suas origens e finalidades. O humanismo, em sua acepção cívica, não nasce do conflito econômico, mas do reconhecimento da pluralidade humana, por isso não busca abolir as diferenças, mas conciliá-las em uma ordem comum. O socialismo, por sua vez, brota da crítica à propriedade e à exploração; é filho de uma era industrial e de uma visão material da história. Ao fundir as duas tradições, corre-se o risco de empobrecê-las; o humanismo perde sua dimensão ética e plural, e o socialismo, sua vocação pretensa de transformação concreta.

Da leitura do texto *Humanismo Cívico, ontem e hoje*, de Maria Cristina Seixas Vilani, nasceu o meu interesse em revisitar o humanismo cívico. Não veio de nostalgia erudita, mas, como expôs a autora, de necessidade contemporânea. Num tempo em que a política tende a dissolver-se entre o tecnicismo e a paixão ideológica, revisitar essa tradição é redescobrir a política como espaço de virtude. Não no sentido moralista, mas no da ação comum, em que cada um é chamado a participar da construção do mundo. O humanismo cívico nos recorda que a dignidade humana se cumpre na presença dos outros, e que nenhuma ideologia, por mais redentora que se apresente e se proclame, pode substituir essa experiência elementar da convivência.

O percurso histórico do humanismo cívico

O humanismo cívico, tal como se consolidou ao longo dos séculos, é mais que um sistema de ideias, é uma sensibilidade histórica, um modo de compreender o homem em relação à comunidade. Nele, a dignidade humana não se afirma na solidão do indivíduo, mas na presença dos outros, na ação compartilhada que dá forma à vida pública, concepção que desde a Antiguidade Clássica percorre as civilizações como um fio subterrâneo, unindo a reflexão dos filósofos gregos à dos juristas romanos, renascendo nas cidades italianas do *quattrocento* e sobrevivendo, entre crises e metamorfoses, até o pensamento político contemporâneo.

A Grécia antiga foi o berço da intuição que fundaria o humanismo cívico, ideia de que a vida em comunidade é o espaço próprio da realização humana. Antes que houvesse o conceito de “humanismo”, já havia, em Aristóteles, a convicção de que o homem é um animal político (*zoon politikon*). Vejamos o que disse o homem que sustenta, ainda hoje, em linhas gerais, a civilização ocidental: “Aquele que é incapaz de viver em sociedade, ou que dela não precisa por ser suficiente a si mesmo, ou é uma besta ou um deus” (Aristóteles, 1985). Em sua formulação, o homem realiza sua natureza não na contemplação solitária, mas na convivência regulada da *polis*, na qual o bem individual e o bem comum se entrelaçam. Ali a vida política, longe de ser mero artifício de sobrevivência, é para Aristóteles a culminação da ética, a passagem da casa (*oikia*) à cidade (*polis*), da necessidade à liberdade, resultando num ideal de cidadania que repousava sobre uma base limitada.

A *polis* grega era uma comunidade restrita, fundada na exclusão de escravos e estrangeiros. O humanismo cívico antigo era, em essência, aristocrático, fundado numa

experiência, a grega, que legou à posteridade um princípio essencial, o da vida ativa como expressão da excelência humana: “A felicidade consiste em uma atividade da alma conforme à virtude”, diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1979). A virtude, nesse contexto, não é apenas qualidade interior, mas prática partilhada, exercício público de prudência e justiça.

Os romanos herdaram esse espírito e o transformaram. A *polis* grega cedeu lugar à *res publica* romana, mais complexa e inclusiva, na qual a virtude cívica tornou-se fundamento do direito e da política. É em Cícero que o humanismo cívico ganha forma literária e filosófica. Em *De Republica*, o jurista e orador afirma: “A república é a coisa do povo; e povo não é todo ajuntamento de homens, mas a associação formada pelo consenso do direito e pela comunidade de interesses” (Cícero, 1999). A república é, portanto, uma comunidade fundada no direito e orientada pelo bem comum, afinal a virtude política (*virtus*) é a mais alta expressão da natureza humana, pois “é da palavra homem (*vir*) que deriva a palavra virtude (*virtus*)”. Ser homem é, pois, ser capaz de virtude, e ser virtuoso é servir à cidade. Essa concepção unia ética e política de modo inseparável. A moral não é privada, mas pública; o bom cidadão é o homem que subordina seus interesses à estabilidade da república. A educação, nesse sentido, tem finalidade cívica, a saber, formar cidadãos aptos a cuidar dos negócios públicos.

A partir do século I a.C., essa tradição sofreu o impacto da transformação do mundo romano. O império substituiu a república, e com ele o cidadão deu lugar ao súdito. O estoicismo, filosofia que então se disseminava, reinterpreto a virtude cívica em termos mais universais. Sêneca e Marco Aurélio exaltaram a fraternidade humana e a razão comum, mas a vida política foi substituída pela moral interior. O ideal cívico, antes prática pública, tornou-se exercício da consciência. A república se diluía, mas o humanismo persistia como nostalgia, o sonho de uma ordem em que a lei fosse expressão da razão comum e não do arbítrio de um governante (Giordani, 2025; Coulanges, 1995). Havia, entre os antigos, a crença de que a lei era sagrada deitou raízes. Diz Coulanges (1995): “O autêntico legislador, entre os antigos, nunca esteve no homem, mas na crença religiosa de que o homem era seu portador. (...) Concebe-se daí o respeito e o apego guardados pelos antigos, por muito tempo, às suas leis”.

Recorrendo a clássicos da filosofia, Coulanges sentenciava ser a lei, conforme dito por Aristóteles, a razão; o estoicismo alarga a associação humana e emancipa o indivíduo resultando num processo segundo o qual o homem não deve mais se sacrificar

pelo Estado, distinguindo “tudo quanto deve permanecer livre no homem” e libertando-lhe a consciência e indicando ao homem que ele deve “procurar em si o dever, a virtude, a recompensa”. O homem deve ocupar funções públicas, entretanto “o seu principal trabalho deve ter por objeto o aperfeiçoamento individual, e, qualquer que seja o governo, a sua consciência deve manter-se independente” (Coulanges, 1995).

Durante a Idade Média, a ideia de cidadania cedeu espaço à de cristandade. Santo Agostinho, em *A Cidade de Deus*, substituiu a *polis* pela *civitas Dei*, cidade invisível dos eleitos. A política, nesse quadro, perdeu autonomia, tornando-se instrumento da salvação: “Duas cidades foram criadas por dois amores: a terrena, pelo amor de si mesmo até o desprezo de Deus; a celeste, pelo amor de Deus até o desprezo de si mesmo”. Para o sábio de Hipona, quando “a Fé liberta a vida, não se presta atenção nas pessoas dignas nem se procuram homens fiéis. Os superiores são como galhos mais altos das árvores e os inferiores são como animais da floresta. Honestos e sinceros, os homens nem têm ideia de que são cumpridores de seus deveres” (Agostinho, 1990). A vida contemplativa, voltada para Deus, ocupava o lugar superior; a vida ativa, devotada à terra, subordinava-se à Providência. O homem medieval não era mais cidadão, mas peregrino.

Há quem exponha que o Renascimento representou uma ruptura profunda com isso, pois o filósofo do início do período medieval se manifesta em sua profunda reflexão sobre a natureza e o destino do ser humano, centralizando a existência humana na relação com Deus e na luta entre dois amores. O humanismo agostiniano, diferente do humanismo laico posterior, é intrinsecamente cristão, compreendendo o homem como um ser criado à imagem de Deus, mas marcado pelo pecado original. A redescoberta dos textos antigos (de Cícero, de Tito Lívio, de Aristóteles e outros) inspirou a recuperação do ideal da vida ativa. Aqui faço, socorrendo-me com Bignotto (2000), um adendo: O humanismo só foi possível porque “a tradição greco-romana foi abordada de maneira diferente daquela empregada por um bom número de pensadores medievais. Falar de redescoberta dos clássicos pelos humanistas, no entanto, é um abuso, ou sinal de desconhecimento, pois um bom número de textos, que foram empregados pelos pensadores italianos do trecento e da primeira metade do quattrocento, eram conhecidos e citados por muitos escritores medievais”.

Nas cidades italianas dos séculos XIV e XV, especialmente Florença, o humanismo cívico ganhou força como doutrina e prática. Coluccio Salutati, chanceler

da república florentina, afirmava que “a liberdade é o bem mais precioso da vida política, e não há nada mais vil que a servidão voluntária”. Seu discípulo Leonardo Bruni celebrava a cidade como escola de virtude: “Ninguém é excluído dos cargos públicos, todos participam das deliberações e do governo; e essa liberdade é a causa de todas as virtudes.” (Moretti, 2020).

O humanismo florentino, diferentemente do medieval, via na política não uma contingência do pecado, mas um campo de realização da natureza humana. A *res publica* era concebida como comunidade de homens livres, e a liberdade como condição da virtude. Em *Della vita civile*, Matteo Palmieri expôs esse novo *ethos* dizendo que obra humana alguma pode ser mais elevada do que ajudar na salvação da pátria e na união das multidões. Não se deve esquecer que “depois de séculos de críticas aos que se distanciavam dos caminhos da contemplação das verdades eternas, os humanistas se voltaram para a busca de uma ética centrada na cidade e nos valores que correspondiam à vida daqueles que se dedicavam aos negócios públicos.” (Bignotto, 2000).

Maquiavel herdou e transfigurou essa tradição. Para ele, a *virtù* deixou de ser mera qualidade moral e tornou-se energia criadora, capacidade de agir em meio à fortuna. Em *O Príncipe*, ele distingue entre a moral privada e a política: “É necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom, e usar ou não essa capacidade segundo a necessidade” (Maquiavel, 2008). Essa frase, tantas vezes mal compreendida, não exprime cinismo, mas realismo. A virtude política, para Maquiavel, é a força de instituir e preservar a liberdade. Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, ele afirma que “a causa das boas leis é a luta entre o povo e o Senado”, e que “da liberdade nascem os bons costumes, e dos bons costumes, a liberdade”. (Maquiavel, 1987). O conflito, longe de ser ruína da república, é seu motor vital. É justamente aí que o humanismo cívico deixou de ser mera exaltação moral e tornou-se ciência política. A liberdade não depende da virtude ideal, mas de instituições que permitam o exercício da cidadania. É essa linha que levará, séculos depois, Montesquieu a escrever *O Espírito das Leis*, retomando o tema da virtude cívica e reforçando as bases do pensamento republicano moderno: “A virtude nas repúblicas é coisa muito simples: é o amor pela pátria, isto é, o amor pela igualdade” (Montesquieu, 1997).

Enquanto a monarquia se sustenta na honra e o despotismo no medo, a república se funda na virtude e esta é, por essência, o sentimento público. A liberdade, por sua vez, não é fazer o que se quer, mas obedecer à lei que se fez com o próprio consentimento:

“A liberdade política consiste em não se ser obrigado a fazer o que a lei não ordena, e em não ser impedido de fazer o que ela permite” (Montesquieu, 1997). Assim, o humanismo cívico ganha nova formulação: a cidadania não é apenas participação, mas sujeição voluntária à lei comum, porta aberta para Rousseau, no seu *Do Contrato Social*, radicalizar o ideal republicano, com sua famosa máxima – “O homem nasce livre, e por toda parte se encontra acorrentado” – a qual expressa a tensão entre natureza e sociedade, que ele busca resolver pela vontade geral. O pacto social não é renúncia à liberdade, mas sua transformação: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos em corpo cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 1978). A liberdade verdadeira é obediência à lei que se prescreve a si mesmo. Rousseau reintroduz o elemento moral que Maquiavel relegara à prudência: o cidadão não é apenas agente político, mas sujeito ético.

Na primeira metade do século XIX, Tocqueville reencontrou o humanismo cívico na experiência democrática americana. Em *A Democracia na América*, ele observa que, mesmo num regime de igualdade, a virtude cívica não desaparece, mas assume nova forma. Os cidadãos americanos, diz ele, “mostram complacentemente como o amor esclarecido por si mesmos leva-os incessantemente a ajudar-se entre si e os dispõe a sacrificar, de boa vontade, ao bem do Estado, uma parte de seu tempo e de suas riquezas” (Tocqueville, 2005). O que ele chama de “interesse bem compreendido” é o substituto moderno da virtude antiga: a consciência de que, ao cuidar do bem comum, preserva-se também o próprio interesse. Ressalte-se, porém, que a modernidade democrática trouxe consigo novos perigos: o individualismo, nutrido pelo liberalismo econômico, ameaçava dissolver o laço cívico, como aponta o francês: “O despotismo democrático não destrói, mas abafa; não tiraniza, mas impede, comprime, amolece, entorpece e reduz finalmente cada nação a um rebanho de animais tímidos e industriais.” (Tocqueville, 2005). Para ele, a associação civil e a vida municipal eram antídotos contra essa apatia. A virtude cívica, em sociedades modernas, só poderia sobreviver se multiplicada em pequenas práticas de autogoverno.

No século XX, o pensamento político enfrentou a crise mais profunda da tradição humanista, com as duas guerras mundiais, os totalitarismos e a massificação social. Houve dissolução da confiança no homem como agente racional e livre. Hannah Arendt, testemunha dessas catástrofes, reconstruiu, em *A Condição Humana*, o conceito de política como espaço de liberdade. Diz a pensadora: “A pluralidade é a condição da

ação humana, porque somos todos os mesmos, isto é, humanos, e, contudo, ninguém é igual a qualquer outro que vive, viveu ou viverá” (Arendt, 2007). A política é, assim, a arte de conviver entre diferentes. Por este caminho, a filósofa alemã retoma o humanismo cívico sob a forma da *vita activa*. Contra a tradição contemplativa, ela exalta o agir e o falar como modos de existência que produzem o mundo comum. A liberdade, para ela, não é propriedade do indivíduo, mas um evento que se manifesta na ação coletiva: “O sentido da política é a liberdade”, escreve em *A Dignidade da Política*. E completa: “Não porque sejamos livres, mas porque começamos – e só podemos começar juntos.” (Arendt, 1993). Em sua leitura, a tragédia do século XX foi a perda do espaço público, substituído pela administração e pelo terror. O totalitarismo negou a pluralidade humana, e com ela a própria dignidade.

Enquanto Arendt recoloca a ação no centro da vida pública, Jürgen Habermas procura restaurar o diálogo. Em *Teoria do Agir Comunicativo*, a política é concebida como processo discursivo em que a razão prática se realiza por meio da comunicação: “A força semântica da palavra ‘razão’ deriva da ideia de que os atores podem coordenar suas ações não pela influência de meios externos, mas pelo entendimento mútuo.” (Habermas, 1993). O humanismo cívico, na modernidade tardia, torna-se comunicativo: a virtude cívica consiste em participar de um espaço público racional, no qual o consenso se constrói pela palavra.

É um novo humanismo. Está mantida, contudo, a herança antiga. A dignidade humana ainda se funda na liberdade de agir e falar entre iguais; a virtude ainda se define pela disposição de servir ao bem comum; a política ainda é entendida como criação de um mundo comum. A diferença é que agora o “mundo comum” é global, fragmentado, mediado por tecnologias que tanto ampliam quanto ameaçam a esfera pública. O século XXI inaugura uma nova crise da vida cívica. A polarização, o populismo e o radicalismo corroem o espaço do diálogo. O cidadão tende a refugiar-se em comunidades de opinião, e o discurso público se converte em campo de guerra simbólica. A Internet, que prometia democratizar a palavra, transformou-se em arena de exasperação e ressentimento. O que outrora foi o ideal de convivência racional de Habermas dá lugar ao ruído das redes, onde a ação se dissolve na reação instantânea. No entanto, ainda assim o humanismo cívico sobrevive como horizonte ético e político. Em meio à fragmentação, ele recorda que o sentido da política é a construção do comum; que a liberdade não é posse, mas relação; que a dignidade humana se cumpre na reciprocidade.

Mesmo quando a vida pública parece condenada ao espetáculo e ao cálculo, permanece válida a lição antiga de Cícero (2001): “Não nascemos para nós mesmos, mas para a pátria, para os amigos, para a humanidade.”

Ao longo de mais de dois milênios, o humanismo cívico conheceu múltiplas formas e rupturas, mas conservou um núcleo invariável, a saber, a crença de que a humanidade do homem se realiza na sua capacidade de instituir o comum. Da *polis* de Aristóteles à praça pública de Arendt, da república romana às democracias deliberativas, o mesmo ideal resiste, o de uma vida ativa fundada na virtude, na liberdade e na razão compartilhada. Talvez por isso ele jamais desapareça por completo, pois traduz a aspiração mais profunda da política, a de que o homem, ao agir entre homens, possa reencontrar-se a si mesmo.

Brasil: entre o favor e a república

A história do humanismo cívico no Brasil é, em grande medida, a história de um desencontro. Aqui, a república chegou antes dos republicanos, e a cidadania, quando veio, veio do alto, não do chão da convivência. O país nasceu como extensão de um outro mundo. Era uma empresa de exploração; a virtude pública não era o fundamento da vida coletiva, mas o ornamento das elites. O humanismo, que em suas origens clássicas exalta a dignidade humana na vida ativa, encontrou entre nós um terreno dominado pelo favor, pela dependência e pela cordialidade hierárquica.

Desde a Antiguidade, o humanismo cívico se define pela inseparabilidade entre liberdade e virtude. Recordamos que, em Aristóteles, a *polis* é o espaço em que o homem realiza sua natureza: “Aquele que é incapaz de viver em sociedade, ou que dela não precisa por ser suficiente a si mesmo, ou é uma besta ou um deus” (Aristóteles, 1985). A política, portanto, é o lugar da humanidade em ato. O cidadão é aquele que participa do governo da cidade, e a liberdade, o direito de deliberar e decidir em comum. Em Roma, Cícero daria forma latina a esse ideal: “A república é a coisa do povo; e povo não é todo ajuntamento de homens, mas a associação formada pelo consenso do direito e pela comunidade de interesses” (Cícero, 1999). A virtude cívica é, pois, a força que une a comunidade — um pacto entre a razão e a lei.

No Brasil, contudo, a cidade nasceu ausente. Nossa formação colonial não conheceu repúblicas, mas capitanias; não conheceu cidadãos, mas súditos. Gilberto Freyre (2003) observou que “a casa-grande foi, durante séculos, o centro da vida

econômica, política e social do Brasil.” O poder residia na casa, não na praça; a autoridade, na pessoa, não na lei. O patriarca substituiu o magistrado, e o compadrio, a cidadania. Dessa herança nasceu o traço que Sérgio Buarque de Hollanda chamaria de *cordialidade*, não como virtude afável, mas como a confusão entre o público e o privado: “O homem cordial é o tipo de indivíduo que transpõe para a vida pública os hábitos da intimidade doméstica” (Hollanda, 2019). Assim, o humanismo cívico, fundado na impessoalidade da lei e na participação comum, encontrou um meio hostil, dominado pela afeição hierárquica e pelo favor.

Raymundo Faoro (2001) diagnosticaria esse fenômeno em termos institucionais: um “estamento burocrático” que, desde o período colonial, governa a sociedade a partir do Estado, e não o contrário. Em *Os donos do poder*, ele escreve: “O Estado precede a sociedade, e esta se organiza sob sua sombra.” Em vez de cidadãos, produz-se uma multidão de dependentes. A política, nesse contexto, deixa de ser ação comum e torna-se tutela. A tradição republicana, baseada na virtude pública, é substituída pela moral da obediência e pelo costume do favor.

Quando José Bonifácio de Andrada e Silva (1998), no início do século XIX, falava em fundar uma “nação ilustrada e virtuosa”, aproximava-se do humanismo cívico clássico, ainda que em chave iluminista. Ele via a independência como obra de educação moral: “Sem virtude, a liberdade é um flagelo”, dizia. Mas o projeto de Bonifácio naufragou no pragmatismo monárquico. A Constituição de 1824, outorgada e centralizadora, consagrou o liberalismo de fachada que Ruy Barbosa (1977), mais tarde, denunciaria: “A liberdade escrita na lei é letra morta quando o espírito público jaz adormecido”. Posição de certa forma compartilhada por Joaquim Nabuco, que, ao refletir sobre o fim da escravidão, via o mesmo drama moral: “A escravidão permanecerá por muito tempo a característica nacional do Brasil. Ela passou da lei aos costumes e às ideias.” (Nabuco, 2011). O humanismo cívico, que exige igualdade e reconhecimento, não poderia florescer em uma sociedade construída sobre a desigualdade essencial. A república, quando chegou, herdou esse pecado original.

A proclamação da República, em 1889, não foi fruto da virtude cívica, mas de um golpe militar. As ideias positivistas de ordem e progresso, que animaram seus fundadores, substituíram o ideal republicano de participação pela moral da disciplina. O lema de Comte – “O amor por princípio, a ordem por base, o progresso por fim” – reduziu o civismo à obediência moral. A “religião da humanidade” dos positivistas era,

paradoxalmente, uma doutrina sem cidadãos. Perspicaz, Euclides da Cunha (2002), testemunha do descompasso entre o Estado e o povo, percebeu essa ausência de laço cívico. Em *Os Sertões*, escreveu: “O sertanejo é, antes de tudo, um forte.” Mas a sua força é bruta, sem amparo político, “porque o Estado o abandonou.” O massacre de Canudos revelou a distância entre a república legal e o país real. A virtude cívica, no Brasil, não estava nas instituições, mas resistia nas margens, entre os despossuídos.

A primeira metade do século XX aprofundou essa distância. As oligarquias regionais substituíram o império, mantendo intacta a lógica do mando. O voto de cabresto e o clientelismo tornaram-se a caricatura da participação. Como observou Darcy Ribeiro (1995), “o Brasil moderno continua o mesmo patriarcado com luz elétrica.”

Sérgio Buarque de Hollanda, na década de 1930, procurou entender o que nos separava da experiência republicana europeia. Para ele, a ausência de um humanismo cívico não era mero atraso institucional, mas um traço de formação: “A democracia no Brasil foi sempre um mal-entendido”, escreveu. Ainda, “Um sistema de princípios racionais em um ambiente dominado pela emoção e pela pessoalidade.” (Hollanda, 2019). O brasileiro, educado na casa e não na praça, não aprendeu o sentido da lei como expressão da vontade comum. Foi exatamente isso que tornou o civismo presa fácil do Estado Novo varguista, o qual transformou a virtude pública em moral nacionalista. Nas escolas, ensinava-se *Educação Moral e Cívica*; nas praças, hasteava-se a bandeira ao som de hinos patrióticos. Mas esse civismo disciplinar não formava cidadãos, formava devotos. Norberto Bobbio (2000) advertiria, anos mais tarde, que “a obediência não é virtude republicana; é apenas o disfarce da servidão”. Duas décadas depois, nos anos JK, o otimismo desenvolvimentista e o civismo foram confundidos com progresso material. Brasília, erguida no planalto central, pretendia ser o símbolo de uma nação moderna. Mas, como notou Darcy Ribeiro (1995), “Brasília é a capital de um país que ainda não existe.” O humanismo cívico exige, antes da arquitetura, a cultura da participação, e essa permanecia ausente.

O golpe de 1964 e a ditadura militar que se seguiu sufocaram novamente o espaço público. A política foi substituída pela administração; o debate, pela censura. Hannah Arendt, ao refletir sobre as experiências totalitárias, observou que “a essência da política é a liberdade; sua corrupção é a dominação” (Arendt, 1993). No Brasil, a ditadura produziu o que Arendt chamaria de “desaparecimento do mundo comum”: a

perda do espaço de ação compartilhada. Entretanto, nas margens do regime, germinou um novo civismo. As comunidades eclesiais de base, a pastoral social e os movimentos estudantis reconstruíram, na prática, a ideia de solidariedade como virtude pública. Inspiradas na teologia da libertação, essas iniciativas reintroduziram a noção de bem comum, agora ligada à justiça social. Maria Victoria Benevides (1991) observou, ao estudar a redemocratização, que “a cidadania não nasce da lei, mas do exercício da participação”.

A Constituição de 1988 representou o ponto culminante desse renascimento. Ulysses Guimarães chamava-a de *Constituição Cidadã* porque, pela primeira vez, o texto constitucional reconhecia o cidadão como sujeito político. José Murilo de Carvalho (2018) descreve esse momento com prudente entusiasmo: “A cidadania, no Brasil, veio de cima para baixo, mas começa, aos poucos, a criar raízes”. Pela primeira vez, a república parecia fundar-se em um princípio de humanismo: a dignidade da pessoa humana como valor supremo. Mas a distância entre norma e prática persistiu. Raymundo Faoro advertira que o *estamento* sobrevive à forma das instituições. O patrimonialismo reinventou-se sob novas roupagens: burocracias inertes, partidos cartoriais, oligarquias midiáticas. Lilia Schwarcz (2019) nota que “a desigualdade continua sendo a marca registrada do país: o privilégio é o nosso idioma comum.” O civismo, reduzido a formalidade, cedeu lugar ao cinismo.

Nos anos 1990 e 2000, experiências de democracia participativa reacenderam a esperança de um humanismo prático. Cidadãos comuns deliberavam sobre o destino dos recursos públicos, resgatando a ideia de que a política é a arte de agir em comum. “Participar é aprender a ser cidadão”, escreveu uma estudiosa (Benevides, 1991). Esse aprendizado, contudo, exigia continuidade. Com o tempo, a institucionalização enfraqueceu o entusiasmo e a fragmentação social dificultou a construção de uma esfera pública coerente, o que fez Jessé Souza, ao analisar a persistência das hierarquias sociais, interpretar esse impasse como resultado de uma “ralé estrutural”, mantida à margem do reconhecimento. Na sua *A elite do atraso*, ele afirma: “O brasileiro pobre é o herdeiro da escravidão, condenado à invisibilidade. Como cobrar virtude cívica de quem nunca foi reconhecido como cidadão?” (Souza, 2019). O humanismo cívico, em sociedades desiguais, torna-se privilégio de poucos.

A ascensão das redes digitais prometeu democratizar a palavra, mas produziu um novo tipo de isolamento. Habermas (2003) advertia que “a esfera pública se transforma

em campo de batalha simbólico quando a comunicação perde seu vínculo com a razão.” No Brasil, o discurso público degenerou em confronto de identidades. O radicalismo – de direita e de esquerda – substituiu o diálogo. A política tornou-se performance, e o civismo, mera retórica. Lembrava Arendt (2007) que “a pluralidade é a condição da ação humana, porque somos todos iguais, mas ninguém é igual a qualquer outro.” O humanismo cívico depende dessa pluralidade reconhecida. Quando o adversário é reduzido a inimigo, a vida pública se desumaniza e aí se manifesta a “banalidade do mal”, a indiferença diante da dignidade alheia.

Apesar disso, sinais de resistência persistem. Em movimentos culturais, coletivos ambientais e iniciativas locais de solidariedade, vislumbra-se a recuperação da ideia de bem comum. Lilia Schwarcz (2019) observa que “a cidadania no Brasil é feita de pequenas insurgências, de gestos anônimos que recusam a naturalização da desigualdade.” Esses gestos, embora dispersos, são as sementes de um humanismo cívico renovado – não mais herança de Florença ou Roma, mas criação mestiça, plural, nascida de nossa própria experiência.

O desafio permanece o mesmo que Sérgio Buarque de Hollanda enunciou há quase um século: transformar o favor em virtude, a emoção em razão pública, a casa em cidade. “A democracia”, dizia ele, “é uma obra de cultura” (Hollanda, 2019). E cultura, aqui, significa o aprendizado lento da convivência impessoal, da responsabilidade comum, da solidariedade consciente.

O humanismo cívico brasileiro ainda é um projeto em aberto. Mas se há algo que a história ensina é que a república, mais que uma forma de governo, é uma forma de caráter. A virtude cívica, como lembrava Montesquieu (1997), “é o amor pela pátria e pelas leis.” E Cícero (1999; 2001) acrescentaria que cada pessoa não nasce para si mesma, mas para a pátria e para os amigos. É esse princípio que o Brasil ainda busca encarnar: o de que a dignidade humana se cumpre não na servidão, nem na indiferença, mas na partilha do mundo comum.

Quando, um dia, o cidadão brasileiro puder olhar o Estado e ver nele não o patrão, nem o inimigo, mas a expressão de sua própria vontade, então poderemos dizer que o humanismo cívico, enfim, encontrou morada. Até lá, permanecemos, como diria Euclides da Cunha, à margem da história, mas com a possibilidade – sempre reaberta – de reinventá-la pela virtude.

Considerações Finais

O percurso do humanismo cívico no Brasil revela menos uma doutrina e mais uma travessia inconclusa, o lento esforço de converter súditos em cidadãos, a casa em praça, o favor em lei. Desde os primeiros cronistas do país até os intérpretes da modernidade, repete-se o mesmo refrão: a distância entre o público e o privado, entre a palavra e o gesto, entre o país legal e o país real e é justamente nesse abismo que se esconde a possibilidade de uma refundação.

O humanismo cívico não é herança que se receba, mas tarefa que se conquista. Em sua essência, ele é um aprendizado moral e político, o de agir em comum, de se reconhecer no outro, de fazer da lei não um limite, mas uma forma de convivência. Como lembrava Hannah Arendt (2007), “a liberdade não é uma propriedade do homem, mas o espaço entre os homens.” O Brasil, que tantas vezes confundiu liberdade com permissividade e cidadania com privilégio, talvez só alcance sua maturidade quando transformar esse espaço em realidade concreta, quando o diálogo substituir a tutela, e a cooperação, o compadrio.

Sérgio Buarque de Hollanda via na democracia uma obra de cultura, e tinha razão. A virtude cívica não nasce de decretos, mas de hábitos; não se impõe por discursos, mas se sedimenta no cotidiano. O desafio brasileiro é cultural antes de ser político; criar as condições espirituais para que a república deixe de ser fórmula e se torne sentimento.

Se o humanismo cívico ainda é, entre nós, promessa e esperança, é porque continua sendo o nome de um sonho antigo, o de uma comunidade fundada na dignidade e na liberdade de todos, a obra inacabada de transformar a cordialidade em cidadania, e o país em república de fato.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: UnB, 1985.

_____. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BARBOSA, Rui. **Obras Completas**. Volume XXXVIII, Tomo I. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1977. Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.stf.jus.br/bibliotecadigital/RuiBarbosa/22959/PDF/22959.pdf . Acesso em 30 / set / 2025.

BENEVIDES, Maria Victoria. **A cidadania ativa**. São Paulo: Ática, 1991.

BIGNOTTO, Newton. **O filósofo e a cidade: o Vita Civile de Matteo Palmieri**. Kléos: Revista de Filosofia Antiga, 2000. Disponível em chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.pragma.ifcs.ufrrj.br/kleos/K4/K4-NewtonBignotto.pdf. Acesso em 16 / out / 2025.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CICERO, Marco Túlio. **Da República**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Dos Deveres**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. São Paulo: Globo, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Global, 2003.

GIORDANI, Mário Curtis. **História de Roma**. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Direito e Democracia: entre factividade e validade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Brasília: UnB, 1987.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **O espírito das leis**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MORETTI, Matheus Teixeira. História e governo misto no quattrocento italiano: uma análise das fontes Laudatio Florentinae urbis e oratio in funere Iohannis Strozzeae, de Leonardo Bruni. Campos dos Goytacazes, 2020. Disponível em https://app.uff.br/riuff/handle/1/24849. Acesso em 16 / out / 2025.

NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- PALMIERI, Matteo. **Della vita civile**. Firenze: Edizioni Polistampa, 1993.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SALUTATI, Coluccio. **Epistolario**. Firenze: Sansoni, 1891.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Projetos para o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2017.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VILANI, Maria Cristina Seixas. **Humanismo Cívico, ontem e hoje**. Disponível <https://www.docsity.com/pt/docs/humanismo-civico-ontem-e-hoje-villani/4721439>. Acesso em 22 / jun / 2017.
- _____. **Origens Medievais da Democracia Moderna**. Belo Horizonte: Inédita, 2000.

Recebido em 20 set. 2025.

Publicado em 30 set. 2025.