

Dossiê Filosofia da História

[Org: Antônio Carlos dos Santos]

SUMÁRIO

- p. 3 / Nota del Direttore – *Filosofia della storia (latinoamericana) ?*
- p. 6 / Antônio Carlos dos Santos – *Apresentação do Dossiê Filosofia da História*
- p. 12 / Maria das Graças de Souza – *Sessão de abertura do VII Colóquio Nacional de Filosofia da História*
- p. 16 / Vladimir de Oliva Mota – *Providência e liberdade em Voltaire: uma homenagem à Profa. Maria das Graças de Souza*
- p. 26 / Silvana de Souza Nascimento – *Reflexões pessoais e políticas sobre feminismo e universidade na trajetória de uma intelectual*
- p. 36 / Tessa Moura Lacerda – *Liberdade, igualdade e fraternidade: uma breve reflexão sobre as mulheres (uma homenagem à professora Maria das Graças)*
- p. 49 / Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro – *As mulheres, a educação e a república: Mary Wollstonecraft leitora de Rousseau*
- p. 60 / Catherine Larrère – *Changer les hommes ou changer les lois? Les deux voies de l'utopie à l'époque des Lumières*
- p. 82 / Silvana de Souza Ramos – *Mai de 68: a leitura de Claude Lefort*
- p. 96 / Helena Esser dos Reis – *Da tolerância ao reconhecimento: acerca da proteção aos direitos humanos*
- p. 113 / Thomaz Kawauche – *História e política no Discurso sobre a origem da desigualdade de Rousseau*
- p. 123 / Patrícia Fontoura Aranovich – *Emulação e Progresso*
- p. 135 / Christine Arndt de Santana – *Natureza e Ilustração: Materialismo e Educação em Diderot*

- p. 155 / Marcelo de Sant'Anna Alves Primo – *O ateísmo na Histoire de Jenni de Voltaire*
- p. 168 / Antonio Jose Pereira Filho – *As luzes e a sabedoria dos antigos: a mitologia segundo Voltaire, Bacon e Vico*
- p. 186 / Evaldo Becker – *Bacon e Condorcet: o conhecimento à serviço do bem comum*
- p. 201 / Douglas Ferreira Barros – *Soberania e o tempo de paz: Bodin, Hobbes e a resposta às revoluções*
- p. 215 / Saulo Henrique Souza Silva – *História sagrada e absolutismo monárquico em Filmer e Bossuet*
- p. 231 / Edmilson Menezes – *Agostinho e a representação da história no século XVII: notas acerca do pensamento de Pierre de Bérulle e Jacques-Bénigne Bossuet*
- p. 245 / Raphaël Larrère – *Histoire et écologie: La mémoire des milieux*

Nota del Direttore – Filosofia della storia (latinoamericana)?

Questo numero di *Quadranti* ritrae lo sforzo di inserire, in un contesto filosofico più ampio e meno personalista, alcuni dei temi centrali della produzione brasiliana contemporanea. In questo senso, la scelta di privilegiare Filosofia della Storia e Filosofia della Modernità si deve ad alcune circostanze universitarie, sfociate nella realizzazione del Convegno di San Paolo e Aracajú, ma anche, e direi in forma decisiva, all'urgenza di cominciare a svecchiare il dibattito ormai cianotico sull'esistenza (o meno) di una tradizione filosofica e di una filosofia "autenticamente" brasiliana.

Si tratta di un tema immenso e pericoloso (non appena da un punto di vista teoretico), che fa venire alla luce i punti nevralgici di una comunità filosofica ed accademica troppo spesso ideologizzata, individualista e personalista ma che, nonostante ciò, riesce a produrre materiali filosofici di tutto rispetto.

Non è il caso di entrare nel merito delle possibili cause di questa soffocante situazione: sul banco degli imputati vengono trascinati, di volta in volta, la colonizzazione culturale (portoghese, prima; statunitense, oggi), l'imposizione di modelli di studio e ricerca filosofici "d'oltremare", la necessità di difendersi dal capitalismo, dal (neo)liberalismo e da tutte le destre politiche e sociali, l'incapacità di superare il "complesso del bastardo", cioè, la situazione di dipendenza e inferiorità dinanzi i padroni del mondo (siano essi grandi multinazionali, opinion makers stranieri o sistemi filosofici della tradizione greco-cristiana-europea), ecc. Potrebbe essere utile, forse, una fenomenologia dell'essere brasiliano, che riprenda e svecchi le intuizioni di Sergio Buarque de Holanda, Mario de Andrade e Oswald de Andrade, solo per citare tre nomi propri di una storia intensissima.

O forse è più fecondo, senza troppe pretese di compiutezza e in maniera provocatoria e polemica, indicare alcune coordinate in grado di rendere più viva la discussione.

La prima riguarda il rapporto tra storia della filosofia e filosofia, che in terre brasiliane è praticamente inesistente. Non che i classici della tradizione occidentale vengano ignorati, anzi. Il problema è la vivisezione che li spezza e li isola dal contesto e, dunque, dalla storia della filosofia e dall'insieme dei suoi problemi millenari. Essere definito "storico della filosofia" è quasi un'offesa e comunque l'espressione è, di fatto, incompresa e poco utilizzata. Chi scrive e fa lezione dedicandosi al pensiero degli autori che strutturano il canone filosofico occidentale, raggiunge a malapena il livello di commentatore. Che resta? La smania, uno stato quasi febbrile e di esaltazione, di studenti, interessati laici e professori per l'originalità filosofica, il filosofare autentico e genuino, la creatività, l'innovazione ecc. Che cosa significhi tutto ciò è concettualmente difficile dirlo. Chiarimenti seri e argomentati, del resto, non vengono neppure dai teorici del tutto-vale filosofico e del rigetto della storia "imperialista" della filosofia e dei suoi manuali. Risultato? Poche tracce di Filosofia e di Filosofi brasiliani (nel senso classico e condiviso di questi termini¹) che solo con molta fatica riescono a guadagnare un po' di spazio, e una pletera di PhD's che, tra qualche comparsata in tv in programmi di audience "nazional-popolari", scritti e video sui social, lezioni settimanali in Facoltà (si badi: tutti i "protagonisti" di questa storia sono docenti universitari), diffondono il verbo filosofico della contemporaneità presentando come nuove, rivoluzionarie e originali "cose" filosofiche già note o ovvie.

L'impatto nella cultura e nella società brasiliana non è di poco rilievo se consideriamo il fatto che il Brasile è uno dei Paesi più post-moderni e relativisti dell'Occidente (nel senso propriamente filosofico di questi termini), con un potenziale enorme di risorse filosofiche e sociali troppo spesso preda facile di discorsi populistici e demagogici.

Un possibile, e diverso, percorso dovrebbe articolarsi in un contesto filosofico e culturale più ampio rappresentato dalla storia e dalla filosofia latinoamericana, attraverso lo studio e l'approfondimento dei suoi processi di formazione e trasformazione nel corso della sua storia recente (dall'influenza del romanticismo e del positivismo, all'insorgere

¹ Ciò non significa, ovviamente, che non si debba lottare contro determinate forme di classicità, di tradizione, ecc. Anzi... Il punto è come farlo in maniera produttiva e fertile, senza slogan, all'interno delle istituzioni e evitando la semplice, e ugualmente totalitaria, *inversione* delle dicotomie/gerarchie concettuali (tenendo sempre presente, insomma, la lezione nietzschiana-derridiana, che gran parte della sinistra mondiale, del femminismo, dell'attivismo di genere, ambientale, animalista, ecc., ignorano).

dei movimenti di sinistra e dei nazionalismi, dalle teorie dello sviluppo latinoamericano al dipendentismo, dalla ricezione e interpretazione dei classici del pensiero filosofico europeo alle prospettive critiche del post-colonialismo) e l'analisi delle possibilità della Filosofia di contribuire alla superazione della disuguaglianza, dello sfruttamento e della dominazione, che ancora soggiogano il continente latinoamericano.

Non si tratta, come sottolineava il filosofo messicano Leopoldo Zea nel libro *Filosofía de la historia americana* (1978), di una “volontà di ricominciare da zero per essere alla moda”, di un “cancellamento totale” della tradizione europea o di un “oblio del passato” colonizzatore, ma, in primo luogo, di superare la dipendenza del “pensare preso a prestito” mediante pratiche filosofiche, sociali e politiche che, nel riaffermare la diversità latinoamericana, ricerchino “l’assorbimento, l’assimilazione del passato con l’obiettivo che esso non si ripeta (...). Avere come punto di partenza la propria realtà e costruire, su di essa e con essa, il mondo al quale aspiriamo”.

In questo senso, una importante e fertile prospettiva di lavoro é proprio quella di un pensiero latinoamericano capace di assimilare e assorbire il suo passato, la sua storia, le sue eredità filosofiche con l’obiettivo di superare la dipendenza economica e culturale: “Essere quello che fummo, per non essere costretti ad esserlo ancora. (...) Assumere il passato per trasformarlo in un gradino per un futuro ascendente”, come scriveva Zea in *La Filosofia americana como filosofía sin más* (1989), in uno sforzo che riprenda, per esempio, le idee di movimenti come il modernismo brasiliano e di pensatori come lo scrittore argentino Manuel Ugarte, del filosofo e educatore messicano José Vasconcelos, del giusfilosofo cubano José Martí, dello scrittore uruguayo José Enrique Rodó, del saggista e diplomatico messicano Alfonso Reyes.

R.P.

Apresentação - Dossiê Filosofia da História

O Dossiê *Filosofia da História* publicado pela Revista *Quadranti* contém boa parte das comunicações apresentadas no VII Colóquio Nacional de Filosofia da História, ocorrido na Universidade Federal de Sergipe e na Universidade de São Paulo, em maio de 2015, tendo como tema “Tempo, história e sociedade”.

Organizado pelo GT Filosofia da História e Modernidade, filiado à ANPOF, esse evento teve como objetivo geral aglutinar especialistas e especialidades vinculadas à Filosofia da História no país, tendo como eixo central uma homenagem à Profa. Maria das Graças de Souza, pioneira nas pesquisas sobre este tema no Brasil. A ela dedicamos esse Colóquio e suscitamos, conseqüentemente, revisitar a sua obra a fim de que ela seja o pano de fundo do debate sobre a temática. Os textos aqui reunidos refletem, assim, o panorama do estágio atual da Filosofia da História no país, sempre com a presença de temas correlatos, que colorem com seus vários tons e perspectivas distintas, no tempo e no espaço, enriquecendo a discussão.

Reunindo parte dos pesquisadores em Aracaju (UFS), parte em São Paulo (USP), esse evento contou com vasta presença de brasileiros e convidados franceses cujos textos finais foram distribuídos em três diferentes veículos como seu resultado material: o primeiro foi a publicação das conferências em forma de livro, intitulado “Tempo, história e sociedade”, organizado por mim, e impresso pela *Editora Humanitas*, da Universidade de São Paulo; a segunda, pelos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, também dessa mesma Universidade e, finalmente, por esta revista internacional, a *Quadranti*. Em todas essas publicações se encontra a certeza de que o leitor contará com os temas mais cruciais da Filosofia da História, escritos por pesquisadores com larga experiência.

Esse *Dossiê* começa com o texto de Maria das Graças de Souza que, como quem dá as boas-vindas, generosamente agradece aos participantes do VII Colóquio de Filosofia da História por ter sido escolhida e homenageada como tema do evento. Mas não só: ela agradeceu também à Universidade Federal de Sergipe por tê-la concedido o título de Professora *Honoris Causa*, título esse recebido durante o evento. Esse texto,

portanto, tem o tom de agradecimento e do reconhecimento. Recorrendo a Sêneca, Maria das Graças aceita a homenagem a ela dirigida, mas também presta homenagem a quem lhe agraciou. Assim, afirma ela, referindo-se à interpretação de Sêneca sobre as Três Graças: “Trata-se de uma fábula entremeada de lições; ensina aos homens a oferecer, a receber e a retribuir de bom grado, de coração (DB. I, III, 3). Oferecer uma honraria é um ato que proporciona alegria; o mais importante não é a coisa oferecida, mas a intenção da oferta; o dom não consiste no que é dado, mas está nos sentimentos, sem mais, daquele que dá (DB, I, VI, 1). Da parte daquele que recebe, diz Sêneca, é preciso aceitar o presente com alegria, manifestando nossa satisfação, para que o autor do presente possa bem constatar-la, pois é motivo de alegria ver o contentamento de um amigo e motivo ainda maior por saber que se é a causa dessa satisfação”. Esse texto inaugural, portanto, remete o leitor à cerimônia pública na qual ela recebeu a honraria, mas também pode sinalizar a gratidão da pesquisadora para com o leitor. Caberá a este decidir por onde se locomover nesse espaço tão graciosamente dedicado às Três Graças nas pegadas de Sêneca.

O terceiro texto apresenta um tema dos mais ricos no pensamento de Voltaire, que já foi objeto de pesquisas da Profa. Maria das Graças de Souza: a relação antípoda entre liberdade e Providência divina em Voltaire. Vladimir da Mota Oliva se propõe a analisar este aspecto, tendo a homenageada como sua intérprete maior. Ou seja, o objetivo deste artigo é analisar em que medida o homem ainda tem liberdade, embora bastante reduzida.

O quarto, quinto e sexto texto, originalmente, foi uma mesa temática sobre “Maria e as mulheres”. Os textos apresentados formam uma espécie de tríade, como “as Graças”, que se articulam em função de Maria sempre ter tido certa preocupação para com as mulheres, seja enquanto objeto de pesquisa, seja enquanto mulher, num ambiente acadêmico majoritariamente masculino. Em função disso, Silvana Nascimento, sua filha, começa o debate com “reflexões parciais e inacabadas sobre o percurso pessoal e político de Maria das Graças de Souza na Universidade de São Paulo a partir do olhar enviesado, de uma antropóloga e filha, que se deixa afetar pelas suas referências afetivas, feministas e acadêmicas”. Em seguida, Tessa Lacerda continua o debate relacionando possíveis problemas entre a filosofia e as mulheres e as razões pelas quais Maria teria escolhido a filosofia francesa, especialmente o século XVIII como objeto de análise. Na sequência, Marcos Balieiro finaliza a discussão da mesa com um texto bastante polêmico: “As mulheres, a educação e a república: Mary Wollstonecraft leitora de Rousseau”. O leitor vai ser guiado, portanto, pelo tema da mulher na filosofia, na literatura, na educação e,

porque não dizer, na atualidade. No fundo, o que a mesa põe em discussão é: cabe também à filosofia puxar o debate sobre a condição feminina.

No sétimo texto, o leitor encontrará o artigo de Catherine Larrère (Paris I-Sorbonne), que é antiga colaboradora dos pesquisadores brasileiros que trabalham com o Século das Luzes. Com o título “Mudar os homens ou as leis? As duas vias da utopia na época das Luzes”, a autora demonstra, à luz do pensamento de Montesquieu e Rousseau, as utopias dos bens comunitários; a partir de Harrington, a ideia de república, e, finalmente, tomando o Abade de Saint-Pierre, as reformas projetadas.

No oitavo artigo, “Maio de 68: a leitura de Claude Lefort”, Silvana Ramos analisa a leitura do acontecimento de Maio de 68 feita por Claude Lefort. A autora enfatiza ainda o caráter excepcional desse acontecimento e a nova articulação entre teoria e prática promovida pela ação dos estudantes durante aquele movimento.

No nono texto, intitulado “Da tolerância ao reconhecimento: acerca da proteção aos direitos humanos”, continua a problemática atual dos direitos. A sua autora, Helena Esser, toma como referência o pensamento de Locke, Rousseau e Voltaire, no que se refere à tolerância religiosa, enunciada no calor das lutas de religião, buscando compreender como a consolidação da tolerância religiosa contribuiu para a fundamentação de princípios universais de igualdade e de liberdade entre os homens. Em que pese a importância de tais princípios, analisa a autora seus limites quando se trata de respeitar a singularidade de cada ser humano. Enfim, o propósito da autora é, por meio da discussão dos fundamentos e possibilidades da tolerância nos dias de hoje, homenagear a professora Maria das Graças Sousa, que considera um exemplo de profundo respeito à pessoa do outro.

No décimo artigo, “História e política no *Discurso sobre a origem da desigualdade* de Rousseau”, Thomaz Kawauche demonstra que a relação entre história e política no *Discurso sobre a origem da desigualdade* pode ser compreendida com base no diálogo crítico que Rousseau trava com a doutrina materialista de autores como, por exemplo, Helvétius e o Barão d’Holbach. Além disso, tomando como referência um texto de Maria das Graças de Souza, “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau” o autor interpreta o referido diálogo entre Rousseau e os materialistas no que concerne à relação entre história e política.

No décimo primeiro texto, “Emulação e Progresso”, Patrícia Aranovich parte da leitura de *Ilustração e História, o pensamento sobre a história no iluminismo francês*, de Maria das Graças de Souza, e busca construir um diálogo entre os tempos ao refletir sobre possíveis

pontos de aproximação entre a ideia de progresso, que marca as Luzes, e as de imitação e emulação, envoltas em uma relação tensa no Renascimento. Registra ainda a autora, que apesar das evidentes distâncias entre seus contextos e sentidos (im)precisos, as perspectivas de avanço e superação nelas contidas suscita o interesse dessa investigação. É então proposto um retorno a um tempo em que não existe a ideia de progresso, mas nem por isso é estranho aos mesmos debates e questionamentos relativos a ele. Trata-se, pois, de refletir sobre como, no Renascimento, se pode pensar a tradição e qual seu lugar na construção do mundo e dos saberes.

No décimo segundo artigo, “*Natureza e Ilustração: Materialismo e Educação em Diderot*”, Christine de Santana faz uma relação entre o materialismo de Diderot e as suas reflexões sobre a educação a partir da interpretação de Maria das Graças de Souza, especialmente no livro “*Natureza e Ilustração*”.

No décimo terceiro texto, “O ateísmo na *Histoire de Jenni* de Voltaire”, Marcelo Primo analisa os escritos mais contundentes de Voltaire contra o ateísmo, na sua *Histoire de Jenni ou l'athée et le sage*. Deixando de lado a sua ironia mordaz tão característica em suas obras anteriores, Voltaire na *Histoire* opera em duas frentes: por um lado, fulmina a superstição, fenômeno típico dentre contextos religiosos que têm como pilares a credence e a idolatria; por outro, não concebe de forma alguma o ateísmo, visto que, segundo o próprio autor, caso não houvesse uma divindade como um suposto freio às más ações dos homens, seria necessário inventar uma. É este o debate em torno do qual o autor vai desenvolver seu argumento.

No décimo quarto texto, “As luzes e a sabedoria dos antigos: a mitologia segundo Voltaire, Bacon e Vico”, Antonio Pereira Filho visa a pensar as relações entre mito e filosofia tendo como foco as diferentes perspectivas do tema na obra de três grandes pensadores modernos: Bacon, Voltaire e Vico. De modo geral, é comum encontrar nos manuais de história da filosofia um contraste radical entre as fabulações da mitologia e o estatuto do discurso filosófico. Frente a essa posição, o propósito do autor é mostrar as aproximações e diferenças entre estes filósofos, indicando com isso que a velha fratura entre mito e razão é mais complexa do que pode parecer à primeira vista.

No décimo quinto artigo, “Bacon e Condorcet: o conhecimento à serviço do bem comum”, Evaldo Becker busca examinar nas filosofias de Bacon e Condorcet, o papel atribuído pelos autores ao conhecimento humano e às transformações que estes devem desencadear em nossa vida em sociedade.

No décimo sexto texto, “Soberania e o tempo de paz: Bodin, Hobbes e a resposta às revoluções”, Douglas Barros visa a mostrar que a instituição da soberania, tanto no texto de Bodin quanto no de Hobbes, traz implícita uma nova compreensão sobre a paz, assim como da inserção do poder no tempo e na história. Uma vez que a soberania pretende interromper a situação de dissolução e as transformações, a guerra e a destruição, o poder supremo se apresenta como a garantia de inauguração de um novo tempo, ao qual Hobbes chama de “o tempo de paz”. O autor visa entender essa transição do tempo das transformações e da guerra para o tempo da segurança e da paz.

No décimo sétimo artigo, “História sagrada e absolutismo monárquico em Filmer e Bossuet”, Saulo Silva pretende estabelecer um confronto entre o teórico patriarcalista inglês Robert Filmer (1588-1653) e o pensador francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704). Ambos os autores seiscentistas estruturam sua concepção de história e de autoridade política partindo dos livros do Antigo Testamento e derivam dessa origem sagrada da humanidade os atributos do poder. Em consequência, a trajetória do homem na terra é fruto da criação divina a qual também define que os governos estabelecidos sobre os homens seguirão o modelo dos primeiros patriarcas, a saber, uma monarquia absoluta e hereditária.

No décimo oitavo artigo, “Agostinho e a representação da história no século XVII: notas acerca do pensamento de Bérulle e Bossuet”, Edmilson Menezes pretende analisar a influência da concepção agostiniana da história no pensamento do século XVII. Para tanto, a sua investigação dirige-se às obras de Bérulle e Bossuet. Nelas serão estudadas as noções de morte, humanidade e teologia da história.

No décimo nono artigo, “História e ecologia: a memória dos meios”, Raphaël Larrère apresenta um texto bastante instigante sobre a relação entre ecologia clássica, focada nos equilíbrios naturais sem laços com sua história, e a nova ecologia, que trabalha com concepção dinâmica de sistemas em equilíbrio provisório. Esta nova ecologia vai exigir pesquisas mais interdisciplinares, envolvendo historiadores e arqueólogos, por exemplo.

Portanto, vê-se que a extrema maioria dos textos aqui apresentados tem vinculação direta com a temática desse Dossiê e, de modo particular, com a obra de Maria das Graças de Souza. Entre um texto e outro, vê-se a riqueza e ao mesmo tempo a dificuldade em pontuar a relação exata entre a Filosofia da História e os temas que a ela se vinculam. Espera-se que este número possa contribuir com a discussão e que a partir

dele, novas pesquisas possam surgir, adensando ainda mais a produção bibliográfica sobre este tema no Brasil.

Antônio Carlos dos Santos
(Organizador do Dossiê)

Seção de abertura do VII Colóquio Nacional de Filosofia da História

Maria das Graças de Souza (USP)

Fiquei feliz em poder falar nessa cerimônia de abertura. Eu deverei falar também amanhã durante a outorga do título de professor emérito (que, aliás, me agradou muito, porque, olhando agora minha carreira na universidade, eu a vejo como uma trajetória como professora mesmo). Mas amanhã a cerimônia será mais formal, haverá outros homenageados, e aqui, mais entre nós, eu posso falar mais informalmente.

No livro I de *Dos benefícios*, Sêneca nos oferece uma interpretação singular do mito das três graças, tão ricamente representado na pintura e na escultura desde a antiguidade (a que eu mais gosto é a de Botticelli) e que podem ilustrar essa ocasião Além da brincadeira com meu nome. Normalmente as traduções dessa obra de Sêneca dão *De beneficiis* como *Dos benefícios*. Independente do termo técnico utilizado nas traduções, *beneficium* remete igualmente a um privilégio, um dom, uma honraria, tal como a homenagem que eu recebo hoje dos colegas da Universidade Federal de Sergipe.

Voltemos às três graças: três moças de mãos dadas, que sorriem uma para a outra. A primeira, diz Sêneca, representa aquela que oferece a dádiva, a segunda, a que a recebe, a terceira, a que a retribui. Elas entrelaçam as mãos, ou, em algumas de suas representações, estão com as mãos no ombro uma da outra, formando uma roda, ou um círculo, ou uma ciranda, porque o benefício forma uma corrente, e, passando de mão em mão, volta àquele que o concedeu. A primeira inaugura a corrente: ela oferece. A terceira fecha a corrente: ela retribui. O semblante das três é alegre, como normalmente o tem aquele que oferece e o que recebe. São jovens, porque a lembrança dos benefícios não deve envelhecer; suas roupas são transparentes, porque os benefícios não temem os olhares (DB. I, III, 4-5).

Trata-se, continua Sêneca, de uma fábula entremeadada de lições; ensina aos homens a oferecer, a receber e a retribuir de bom grado, de coração (DB. I, III, 3). Oferecer uma honraria é um ato que proporciona alegria; o mais importante não é a coisa oferecida, mas a intenção da oferta; o dom não consiste no que é dado, mas está nos sentimentos, sem mais, daquele que dá (DB, I, VI, 1) Da parte daquele que recebe, diz Sêneca, é preciso aceitar o presente com alegria, manifestando nossa satisfação, para que o autor do presente possa bem constatar-la, pois é motivo de alegria ver o contentamento de um amigo e motivo ainda maior por saber que se é a causa dessa satisfação. Escreve o filósofo ao final do parágrafo: “Façamos com que apareça todo o nosso prazer em receber, deixando transbordar os nossos sentimentos; saibamos manifestar esses sentimentos, não somente na presença de um amigo, mas em todo lugar (DB. II, XXII).

Minhas relações de cooperação acadêmica e de amizade com os colegas da Universidade Federal de Sergipe se iniciaram há bastante tempo, quando o Professor Antônio Carlos dos Santos tornou-se meu orientando de doutorado. De lá até hoje, nossos laços foram se fortalecendo, do ponto de vista acadêmico mas também do ponto de vista afetivo. Primeiramente, por meio de novas orientações de tese de alunos vindos de Aracaju: Vladimir Mota, Filino Carvalho Neto; em seguida, recém-doutores formados sob minha orientação foram aprovados em concursos e tornaram-se professores da UFS: Antonio José Pereira Filho, Thomaz Kawauche, Marcos Balieiro (que foram meus alunos desde o primeiro ano da graduação) e Evaldo Becker, que embora não tenha sido meu orientando de doutorado, fez pós-doutorado sob minha supervisão antes de vir lecionar na UFS e eu pude acompanhar de perto sua trajetória. O Professor Edmilson Menezes assim como o professor Antonio Carlos dos Santos também fizeram na USP seu estágio de pós-doutorado sob minha supervisão.

Sempre fui um pouco temerária ao aceitar para orientação de mestrado e doutorado trabalhos cujos temas eu não dominava inteiramente, mas que me interessavam e aos quais não pude resistir. É certo que eu me obrigava a certos limites: do renascimento até o século XVIII, ética e filosofia política. Não mais. Mas, no interior desse horizonte, razoavelmente limitado, havia sempre autores e temas sobre os quais eu não havia feito pesquisas nem publicado. Nas minhas orientações dos pós-graduandos que vieram de Sergipe, alguns dos trabalhos desenvolviam pesquisas muito próximas das minhas: o Voltaire trabalhado pelo Vladimir, o Rousseau, do mestrado do Filino, dos trabalhos do Thomaz e do Evaldo. Mas de resto, eu me pus a estudar com os orientandos os temas que haviam escolhido. É o caso do Vico, do Antônio José Pereira Filho, do

Hume, do Marcos Balieiro, do Montesquieu, do doutorado do Antônio Carlos, da parte relativa ao século XVII do trabalho de pós-doutorado do Edmilson. Todos esses trabalhos foram levados a termo com êxito. Como o processo foi de formação simultânea para mim e para os orientandos, ele se deu de forma muito viva, houve influências recíprocas, e, assim espero, foi resguardada inteiramente a liberdade do pós-graduando. De minha parte, devo dizer que eu só aprendi com esses alunos, hoje jovens colegas: ampliei o meu leque de questões, incluí novas perspectivas na análise dos clássicos, corrigi algumas leituras e me tornei mais avisada intelectualmente. Sou grata a vocês, por terem aceitado os meus limites iniciais, e apostado nesse trabalho efetivamente conjunto de orientador e orientando. Sem saber, segui a máxima que está no *De natura deorum* de Cícero segundo a qual “a autoridade dos que ensinam na maior parte das vezes prejudica os que querem aprender” (DND, I, V).

Simultaneamente, passei a participar de várias atividades de pesquisa e orientação junto ao departamento de Filosofia da UFS, sobretudo das atividades do GT Filosofia da História e Modernidade. Acompanhei de perto a instalação do programa de mestrado. Recentemente, levamos a termo o acordo Promob/Capes/Fapitec, que permitiu estágios de curta duração de professores e alunos do programa da UFS no departamento de Filosofia da USP, além da vinda de professores da USP à UFS, para ministrar cursos e conferências. Cabe também dizer que passei a participar de bancas e outras atividades promovidas pelo programa de pós-graduação Prodepa, no qual hoje também tenho amigos. As questões relativas ao meio ambiente me interessavam de início apenas de forma amadora, não profissional. A área era, academicamente falando, inteiramente nova para mim, e essas atividades me deram a ocasião de aprender muito.

Assim, esses laços e amizade e de cooperação acadêmica criados e fortalecidos durante todos esses anos fazem com que eu, já há um certo tempo, me sinta em casa na Universidade de Sergipe. A outorga do título de professor *honoris causa*, que muito me honra, torna agora oficial essa experiência e esse sentimento de me sentir em casa na UFS.

Sigo, então, o que Sêneca sugere: aceito a honraria com alegria. No mito das três graças, interpretado por Sêneca, as duas primeiras figuras são o dom e a aceitação. A terceira, o reconhecimento e a retribuição. O sentimento de gratidão é conforme ao bem. Segundo Paulo Veyne, o *Dos benefícios* é um tratado sobre a gratidão. Ele mesmo nota, na introdução de sua edição francesa de *Dos benefícios*, que Sêneca “faz da gratidão a condição de uma colaboração duradoura entre os indivíduos” (p. 400).

Eu queria dizer, então, nessa ocasião tão importante para mim, que sou muito grata a todos os colegas da UFS com quem tenho trabalhado. Digo também que continuo à inteira disposição de vocês para projetos de colaboração nos quais eu possa contribuir. Vamos certamente fazer ainda muitos trabalhos juntos. Mas sobretudo eu queria saudar a todos vocês, celebrar nossa amizade com todo afeto do mundo. Muito obrigada.

Obrigadíssima.

Providência e Liberdade em Voltaire: uma homenagem à professora Maria das Graças de Souza

Vladimir de Oliva Mota •

Resumo

Voltaire combateu por toda sua vida pelo uso livre e esclarecido da razão, considerando que este constituía o único meio possível para o aperfeiçoamento dos homens. Contudo, esse combate encontra, em seu pensamento sobre a História, um problema: a ideia de perfectibilidade dos homens exige a da liberdade, mas Voltaire nunca recusou a ideia de Providência divina que impediria a liberdade. O objetivo deste trabalho é indicar a solução voltairiana para conciliar liberdade e Providência divina: sob governo de Deus, há uma “porção de liberdade” humana.

Résumé

Voltaire s’est battu toute sa vie pour l’usage libre de la raison éclairée, avec l’idée que celle-ci constituait le seul moyen possible de perfectionner les hommes. Néanmoins ce combat trouve dans sa pensée sur l’Histoire un problème: l’idée de perfectibilité des hommes exige celle de la liberté, mais Voltaire n’a jamais refusé l’idée de Providence divine qui empêcherait la liberté. L’intention de ce travail est d’indiquer la solution voltairienne pour concilier la liberté et la Providence divine: sous le gouvernement de Dieu il y a une “mesure de liberté” humaine.

No início da década de 90, nos meus últimos anos no ensino médio, tive meu primeiro contato com a filosofia. Fiquei encantado com aquelas discussões que me pareciam diferentes de todas as outras monótonas disciplinas da escola. Era um aluno

• Doutor em Filosofia pela USP e Professor do Departamento de Artes Visuais e Design da UFS.

displícite, tornei-me, então, empenhado e buscava me dedicar à leitura e compreensão dos textos e, assim, melhor acompanhar aqueles debates provocantes acerca de questões que me pareciam mais relevantes a todas as outras.

Ao final do semestre, o professor, talvez reconhecendo meu esforço e interesse, presenteou-me com um livro de filosofia, o meu primeiro, e, para cúmulo do meu orgulho, com dedicatória. Do professor, a vida lentamente tratou de nos separar. O livro, evidentemente, guardo-o a sete chaves, marco de minha iniciação filosófica! Lia-o e relia-o com atenção, ansiava por apreender seu conteúdo; ele tratava de um filósofo com ideias instigantes e uma biografia surpreendente; o livro se chama *Voltaire: a razão militante*; sua autora, como sabemos, é a Prof^a. Maria das Graças de Souza. Àquela altura, eu jamais poderia imaginar que essas duas figuras – Voltaire e a Prof^a. Maria – iriam marcar tão fortemente a minha vida.

Anos depois, sob determinação do meu orientador no Programa de Iniciação Científica, no curso de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, fui apresentar um trabalho, fruto daquela pesquisa, em um evento para graduandos na Universidade de São Paulo. À época, eu estudava o pensamento sobre a História e Providência em Bossuet, foi quando tive a oportunidade de ser apresentado à Professora Maria das Graças que, ao ouvir a resposta sobre o meu objeto de pesquisa, disse-me com a simpatia que lhe caracteriza: “Quem estuda Bossuet, termina estudando Voltaire”. Dali a mais alguns anos, tornei-me mestre e doutor pela Universidade de São Paulo, com dissertação e tese sobre Voltaire e sob a orientação da Prof^a. Maria das Graças de Souza. Da escola, no centro de Aracaju no início dos anos 90, à pós-graduação em Filosofia na Universidade de São Paulo: acaso, liberdade ou Providência divina?

Uma das maiores controvérsias acerca do pensamento voltairiano sobre a História é o tema da Providência divina. Voltaire não conseguia negá-la. Contudo, bateu-se por toda a vida no propósito de salvaguardar uma “porção de liberdade”² ao homem face à Providência, eliminando a possibilidade do acaso.

Voltaire admite a ideia, segundo a qual, Deus preside um universo ordenado: há uma Providência geral, entendendo por isso que nada no mundo ocorre fora de um fim estabelecido pelo Ser Supremo: “Tudo o que é feito foi previsto, foi arranjado. [...] Nada se faz contra a vontade da Providência, nem, até, sem ela. Tudo o que pertence à natureza

² Cf.: VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 869.

é uniforme, imutável, é obra imediata do Mestre”³.

Voltaire admite, portanto, uma “Providência geral”, que seria uma consequência lógica de uma ideia de mundo saído das mãos de Deus. Contudo, não admite a possibilidade de uma “Providência particular”, que significaria uma negação da ordem eterna estabelecida pela divindade. O filósofo tem plena convicção de que os apelos à divindade para a melhora da vida humana na terra são inúteis e de que o bem-estar terreno depende das ações dos homens. No verbete “Providência”, surgido em 1771 na monumental *Questions sur l'Encyclopédie*, o filósofo zomba daqueles que creem numa Providência particular através da sua personagem, a irmã Fessue, que imaginava ter a Providência divina um cuidado especial por ela, pois, rezando nove *Ave-Marias*, conseguira que a saúde de seu pardal fosse restabelecida. Porém, um metafísico lhe adverte:

Minha irmã, nada há de tão bom quanto as *Ave Marias*, sobretudo quando uma jovem as recita em latim num bairro de Paris; mas não creio que Deus se ocupe muito com o vosso pardal, por mais bonito que ele seja: pensai, por favor, Deus tem outras ocupações. É necessário que Ele dirija continuamente o curso de dezesseis planetas e do anel de Saturno, ao centro dos quais Ele colocou o Sol, tão grande quanto um milhão de nossas terras. Ele tem bilhões de bilhões de outros sóis, planetas e cometas a governar, suas leis imutáveis e seu concurso eterno fazem mover a natureza inteira; tudo está ligado ao seu trono por uma cadeia infinita da qual nenhum anel pode estar fora do seu lugar. Se as *Ave Marias* fizeram viver o pardal da irmã Fessue um instante a mais do que ele devia viver, essas *Ave Marias* teriam violado todas as leis estabelecidas de toda eternidade pelo grande Ser; vós teríeis desordenado o universo; seria-lhe necessário um novo mundo, um novo Deus, uma nova ordem das coisas⁴.

Neste momento, a preocupação de Voltaire não é a de saber se o homem é determinado por mecanismos econômicos, sociais... Seu interesse é a relação Homem/Deus: é saber se diante de Deus e de sua Providência o homem é ou não livre,

³ VOLTAIRE. Fin, Causes finales. In: _____. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Flammarion, 2010. p. 290-291.

⁴ VOLTAIRE. Providência. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: *Philosophica: Revista de Filosofia da História e Modernidade*. São Cristóvão, No 3, março, 2002. p. 125.

se a ação humana está presa a uma necessidade absoluta ou se pode agir fora dessa determinação, isto é, livremente. Não obstante, concluindo por uma ausência de liberdade absoluta, Voltaire empenha-se em defender uma “porção de liberdade” que cabe ao homem.

Levando em consideração que o pensamento de Voltaire acerca da liberdade sofreu nuances ao longo de sua obra, aqui interessa as ideias gerais, sobre liberdade, nesse filósofo, que permaneceram. Nesse sentido, o texto que servirá de guia aqui é um texto de maturidade, *O filósofo ignorante* (1766), obra na qual Voltaire, com mais clareza e precisão, apresenta sua síntese da noção de liberdade que não mais se alterará em seus textos futuros⁵; evidentemente, outros textos de Voltaire serão citados, mesmo anteriores ao que aqui serve de guia, com o propósito de explicar os seus argumentos que permaneceram.

Em *O filósofo ignorante*, Voltaire inicia sua exposição acerca da liberdade da vontade pela formulação do “princípio de razão”, ou seja, pela ideia segundo a qual não há nada sem causa. Assim, as ações dos homens encontram sua causa em ideias que lhes são necessárias e das quais eles não têm o controle: “Um efeito sem causa é apenas uma palavra absurda. Todas as vezes que eu quero, isso só pode ocorrer em virtude de meu julgamento bom ou mau; esse julgamento é necessário, portanto, minha vontade também o é”⁶. Numa carta a Frederico II, de outubro de 1737, Voltaire já definia vontade como “a última percepção ou aprovação do entendimento”⁷.

Sem a percepção ou aprovação do entendimento como causa da vontade, o homem seria diferente de toda a natureza e agiria ao acaso, não obedeceria a leis eternas, o que não tem sentido, pois “[...] se sabe que o acaso não é nada. Nós inventamos essa palavra para exprimir o efeito conhecido de toda a causa desconhecida”⁸. A necessidade das ideias como causa da vontade elimina a noção de “liberdade de indiferença”, pois uma ação deve necessariamente corresponder a uma ideia, eliminando a possibilidade do livre-arbítrio: “Portanto, eu devo pensar que [...] minha vontade não é mais livre nas

⁵ Em *O filósofo ignorante*, Voltaire reconhece a guinada que sofreu seu pensamento sobre a liberdade dizendo o seguinte nas últimas linhas do capítulo intitulado “Eu sou livre?”: “O ignorante que pensa assim não pensou sempre da mesma maneira”. (VOLTAIRE. *Le philosophe ignorant*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 870.

⁶ VOLTAIRE. *Le philosophe ignorant*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 868.

⁷ VOLTAIRE. *Correspondance*. In: _____. *Oeuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁸ VOLTAIRE. *Le philosophe ignorant*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 868.

coisas que me parecem mais indiferentes do que nas coisas as quais eu me sinto submisso a uma força invencível”⁹.

Como consequência do “princípio de razão”, a vontade não é livre em sua causa primeira, ou seja, os homens não são livres para querer ou não querer porque, como o querer ou o não querer depende necessariamente da ideia recebida, não se tem controle sobre essa recepção, os homens não escolhem querer ou não querer, eles querem necessariamente o que querem, senão eles o quereriam sem causa, o que é logicamente inaceitável. Pergunta Voltaire retoricamente: “Minhas ideias entram necessariamente no meu cérebro, como minha vontade, que delas depende, seria livre?”¹⁰

O argumento de que o homem não tem controle sobre suas ideias é mais detidamente discutido no *Il faut prendre en parti* (1775). Neste texto, Voltaire atribui à vaidade humana a pretensão de ser o homem o criador das próprias ideias que a percepção recebe e que, em determinado tempo, apresenta-se à vontade. Para tal argumento, o filósofo pensa ser suficiente duas provas: a primeira é que ninguém sabe, nem pode saber, que ideia lhe virá no próximo minuto, que vontade terá, que palavra pronunciará, que movimento o seu corpo fará; a segunda prova indica que é bem claro que o homem não tem nenhuma participação em tudo o que se faz no pensamento durante o sono. Conclui disso:

Chega, enfim, o tempo no qual um número mais ou menos grande de percepção recebida em nossa máquina parece se apresentar a nossa vontade. Cremos fazer ideias. É como se, abrindo a torneira de uma fonte, pensássemos formar a água que dela corre. Nós, criar ideias? Pobres homens que somos! [...] Pesemos bem essa vaidade de fazer ideias e veremos que ela é insolente e absurda!¹¹

No artigo “Idéia” do *Dicionário filosófico* (1764), Voltaire explica que as ideias são uma imagem que se pinta no cérebro e a origem dessa imagem encontra-se na experiência: “as ideias mais abstratas são apenas a sequência dos objetos que eu percebi [...]; eu só tenho ideias porque tenho imagens em minha cabeça”¹². Em seguida, confessa que ignora

⁹ Ibidem, p. 869.

¹⁰ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 868-869.

¹¹ VOLTAIRE. Il faut prendre un parti. In: _____. *Lettres Philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*. Paris: Flammarion, 2006. p. 379.

¹² VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. *Œuvres complètes*, Édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005. Article Idée.

como são pintadas essas ideias; ele não compreende como a matéria teria em si a virtude de produzir um pensamento e, então, supõe já que o pintor dessas ideias é Deus. Em *Tout en Dieu* (1769), o filósofo declara que Deus dá aos homens as sensações e as ideias. Explica: “Que quer dizer receber uma ideia? Não somos nós que a criamos quando a recebemos, portanto é Deus quem a cria¹³” Em outras palavras, uma “matemática geral” opera todas as produções das sensações e das ideias, isto é, Deus produziu o arranjo que torna possível as sensações e as ideias nos homens. Como essa ação se efetiva? Jamais se saberá¹⁴. Esse *malebranchisme tronqué* ou esse *malebranchisme retaillé* ou, ainda, essa atitude de *demi-adhésion* ao Padre Malebranche, para usar expressões de Jean Deprun¹⁵, permite a Voltaire, como explica Gerhart Stenger, “[...] elaborar uma filosofia essencialmente monista sem, para tanto, dar espaço ao ateísmo¹⁶”.

¹³ VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In : _____. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*. Paris : Flammarion, 2006. p. 313. Não se trata de um argumento falacioso do tipo *argumentum ad ignorantiam*, mas de um argumento probabilístico cujos fundamentos não serão aqui desenvolvidos. Sobre esse tema, ver: SAGER, Alain. Retour sur le probabilisme voltairien. In: *Cahiers Voltaire*. N° 13, Ferney-Voltaire, 2014.

¹⁴ A origem das ideias – no sentido de saber como elas entram no espírito, como a experiência se transforma em ideia – é ser atribuída ao Ser supremo. Gerhardt Stenger refere-se à conclusão do *Tout en Dieu* (1769) como uma aproximação à tese de Malebranche acerca da origem das ideias (Cf.: STENGER, Gerhardt. Présentation. In: VOLTAIRE. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*. Paris: Flammarion, 2006. p. 30). Como indica o subtítulo do livro – ele se chama *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche* –, o que se extrai dessa obra é mais uma confessa interpretação própria de Voltaire sobre uma ideia daquele filósofo do que uma aceitação de toda sua filosofia, pois, nessa mesma obra, Voltaire, embora afirme que Malebranche “tem razão”, não o faz sem deixar de constatar, antes, a existência de “todos os seus erros”: (VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In: _____. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*. Paris: Flammarion, 2006. p. 313) Acerca da expressão malebranchista, “ver tudo em Deus”, Voltaire indica o que considera ser o único caminho à compreensão dessa ideia de Malebranche, pois, caso sua interpretação esteja equivocada, a argumentação do autor do *De la recherche de la vérité* não fornece nenhuma noção clara, nenhuma ideia distinta, em nada contribui para tornar os homens mais sábios, como Voltaire já afirmara no *Tratado de metafísica* (Cf.: VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 175). No *Tout en Dieu*, em concordância com o seu *Tratado* de trinta e cinco anos antes, Voltaire arremata: “Que podemos, portanto, entender por essas palavras: *ver tudo em Deus*? Ou essas palavras são vazias de sentido [como supôs Voltaire no *Tratado*] ou elas significam que Deus nos dá todas as nossas ideias”. (VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In: _____. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*. Paris: Flammarion, 2006. p. 313) Esta última é a interpretação que Voltaire adota e, assim, associa-se completamente a Malebranche? Ou Voltaire apenas, com essa imprecisão, reforça a ignorância humana sobre como as ideias entram no espírito? Na adoção do argumento segundo o qual Deus nos dá todas as nossas ideias, a obra voltairiana mantém-se fiel a Malebranche; ou, como ocorreu em relação a todos os “heróis” da sua filosofia – para usar uma expressão de Pomeau –, Voltaire absorve a ideia para modelá-la ao seu pensamento e, conseqüentemente, corrompe a sua fonte e, assim, insere a possibilidade de reconhecer a ignorância acerca de como a sensação transforma-se em ideia? O laço entre os dois filósofos acerca do problema da ideia exigiria um estudo mais detido, que identificasse os limites dessa aproximação e apontasse, sobretudo, o afastamento entre Voltaire e Malebranche, o que este trabalho não se propõe. Por essa razão, é temerário afirmar um Voltaire malebranchista ao final da sua vida. Há, sem dúvida, como aponta Stenger, uma aproximação entre Voltaire e Malebranche acerca do tema da origem das ideias; contudo, adota-se aqui a perspectiva indicada por Dupron, trata-se de uma adesão parcial, assim como é parcial a adesão voltairiana a todos os pensadores que influenciaram sua filosofia.

¹⁵ DEPRUN, Jean. *Le Dictionnaire philosophique et Malebranche*. In: COTONI, Marie-Hélène. *Voltaire/Dictionnaire philosophique*. Paris : Klincksieck, 1994. p. 92-93. Por que *malebranchisme tronqué* etc.? Porque Voltaire não adota o Malebranche místico e agostiniano, nem o teórico da inquietude, nem o físico cartesiano etc.

¹⁶ STENGER, Gerhardt. Présentation. In: VOLTAIRE. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*. Paris: Flammarion, 2006. p. 30

Assim, no sentido metafísico, a vontade dos homens não é livre, pois a vontade não é livre em sua causa primeira. Todavia, no sentido político, os homens são livres: é-se livre quando se pode fazer o que se quer. Explica Voltaire: “Ser verdadeiramente livre é poder. Quando eu posso fazer o que eu quero, eis minha liberdade”¹⁷.

A liberdade consiste no poder de se determinar e de agir segundo uma vontade. Voltaire repete incessantemente a ideia de que ser livre é poder se determinar pela vontade; por exemplo, nos *Elementos da filosofia de Newton* (1738) diz: “É livre quem se determina”¹⁸; na carta a Frederico II, de outubro de 1737, é mais específico: “Chamo *liberdade* o poder de pensar em uma coisa ou de não pensar nela, de se mover ou de não se mover, conforme à escolha do seu próprio espírito”¹⁹. Em nenhum texto Voltaire é mais didático acerca do problema da relação entre vontade e ação do que no verbete “Da liberdade” do seu *Dicionário filosófico*. Neste texto, o autor imagina o diálogo entre “A” e “B” acerca do tema aqui em tela. Algumas passagens desse diálogo são bastante esclarecedoras:

A. – Em que consiste, portanto, sua liberdade se não é no poder que sua pessoa exerceu ao fazer o que sua vontade exigia com uma necessidade absoluta?

B. – Você me deixa embaraçado. A liberdade, portanto, não é outra coisa senão o poder de fazer o que eu quero?

A. – Reflita sobre isso e veja se a liberdade pode ser entendida de outra forma.

[...]

B. – O quê?! Eu não sou livre para querer o que eu quero?

A. – O que entende por isso?

[...]

B. – Entendo que sou livre para querer como me aprouver.

A. – Com sua permissão, isso não faz sentido. Não vê que é ridículo dizer: “Eu quero querer”? Você quer necessariamente em consequência das

¹⁷ VOLTAIRE. Le philosophe ignorante. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 869.

¹⁸ VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 38.

¹⁹ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. *Oeuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005. (grifo do autor).

ideias que lhe são apresentadas. [...] Sua vontade não é livre, mas suas ações a são. Você é livre para fazer quando tem o poder de fazer²⁰.

Isso implica dizer que o homem é, a um só tempo, agente e paciente. É agente quando se move voluntariamente e paciente quando recebe ideias. Essa porção de liberdade do homem em nenhum momento é ameaçada por Voltaire, ao contrário, ele insiste em ratificar: “não disse de forma alguma que o homem não é livre, eu disse que sua liberdade consiste no poder de agir e não no poder quimérico de *querer querer*”²¹.

A liberdade dada por Deus ao homem é um poder fraco, variável, limitado e passageiro, diz respeito apenas a poder se aplicar a alguns pensamentos e a operar certos movimentos, nada mais; a liberdade é tal qual a saúde e todas as faculdades humanas como, por exemplo, a visão, a força, o gosto, o pensamento... Todas elas são fracas, variáveis, limitadas e passageiras. Consequentemente, conclui: “Nossa liberdade é, como todo o resto, limitada, variável, numa palavra, muito pouca coisa, porque o homem é pouca coisa”²².

É possível perceber no conjunto da obra voltairiana uma importante distinção entre agir por vontade e agir por “vontade livre”²³. Agir por vontade livre é diferente de agir por outros determinantes, embora em ambas as ações os homens sejam livres, ou seja, agem por vontade, de acordo com a última percepção ou aprovação do entendimento. Mesmo considerando a liberdade como poder fazer o que se quer, há ocasiões nas quais essa ação não se origina de uma vontade livre. Voltaire associa a ideia de vontade livre à de entendimento, de razão, e constata que os homens não fazem sempre o que indica sua razão em ocasiões quando, por exemplo, a doença os acomete, quando as paixões os transportam, quando os seus julgamentos não podem alcançar o objeto apresentado etc.. Nessas circunstâncias, não é a razão humana que orienta sua ação – repete-se, apenas nesse sentido, quando a ação é orientada pela razão, age-se por vontade livre –, mas a última percepção ou aprovação do entendimento cuja origem pode

²⁰ VOLTAIRE. De la liberté. In: _____. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Flammarion, 2010. p. 371-373.

²¹ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 909. Importante lembrar que *O filósofo ignorante* é de 1766, quando seu autor contava com setenta e dois anos, ou seja, trata-se de uma obra de maturidade, período que alguns comentadores costumam atribuir um fatalismo a Voltaire. Como se pode perceber pela passagem aqui citada, esse fatalismo é desautorizado pelo “filósofo ignorante”.

²² VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 39.

²³ Atenção à flutuação da linguagem em Voltaire: foi dito no *Dicionário filosófico* que a vontade não é livre. “Agir por vontade” e “agir por vontade livre” quer aqui dizer que ideias diferentes podem nos ser simultaneamente apresentadas e a liberdade da vontade consiste em poder escolher entre elas.

se encontrar nas paixões, nas doenças etc., o que faz o homem ser arrastado a agir de determinada maneira. Todavia, mesmo agindo contra a vontade livre, o homem o faz por vontade, isto é, livremente porque segue necessariamente sua última ideia, não importando a procedência dela.

Não obstante a força de algumas ocasiões sobre a vontade, há circunstâncias impeditivas à vontade livre que são passíveis de serem superadas, por exemplo, é possível aos homens transporem a barreira das paixões com o fito de agir por uma vontade livre, orientando-as pelo uso da razão e, assim, podendo fazer o que a sua vontade livre lhe determina. Contudo, orientando ou não as paixões, a ação é livre. O filósofo explica:

Minha liberdade consiste em não fazer uma má ação quando meu espírito representa-a necessariamente má, em subjugar uma paixão quando meu espírito me faz sentir seu perigo e que o horror dessa ação combate poderosamente meu desejo. Nós podemos reprimir nossas paixões [...], mas nós não somos mais livres reprimindo nossos desejos do que em nos deixando arrastar por nossas inclinações; pois em um e em outro caso, nós seguimos irresistivelmente nossa última ideia, e essa última ideia é necessária, pois eu faço necessariamente o que ela me dita²⁴.

Não foi por acaso, pois, como se viu, esse termo refere-se tão somente a efeitos conhecidos de causa desconhecida; então, por quais desígnios providenciais de Deus fui ligado a Voltaire e à Prof^a. Maria das Graças de Souza? Jamais saberei, esses desígnios da Providência geral divina estão fora do alcance humano. Todavia, essa possibilidade me foi dada – desde o acesso a um livro sobre Voltaire até a pós-graduação da USP – pela vontade livre da Prof^a. Maria e seu projeto de formação de professores e pesquisadores em Filosofia pelo Brasil. De minha parte, por uma vontade livre de associar-me a esse projeto. Assim, minha formação filosófica é, portanto, resultado dessa vontade livre, dessa ação esclarecida e esclarecedora da Professora Maria das Graças, dessa razão militante.

Bibliografia

²⁴ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 869.

DEPRUN, Jean. Le “Dictionnaire philosophique” et Malebranche. In: COTONI, Marie-Hélène. *Voltaire/Dictionnaire philosophique*. Paris: Klincksieck, 1994.

SAGER, Alain. Retour sur le probabilisme voltairien. In: *Cahiers Voltaire*. N°. 13, Ferney-Voltaire, 2014.

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Flammarion, 2010.

VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996.

VOLTAIRE. *Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu*. Paris: Flammarion, 2006.

VOLTAIRE. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995. (Bibliothèque de la Pléiade).

VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875.

VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

VOLTAIRE. Providência. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: *Philosophica: Revista de Filosofia da História e Modernidade*. São Cristóvão, N°. 3, março, 2002.

Reflexões pessoais e políticas sobre feminismo e universidade na trajetória de uma intelectual

Silvana de Souza Nascimento *

Este ensaio pretende oferecer reflexões parciais e inacabadas sobre o percurso pessoal e político de Maria das Graças de Souza na Universidade de São Paulo a partir do olhar enviesado de uma antropóloga e filha que se deixa afetar pelas suas referências afetivas, feministas e acadêmicas. Pretendo, assim, apresentar uma espécie de narrativa (auto) biográfica, com apontamentos teóricos pontuais, que traduzem minha posição implicada como colega da mesma instituição e como parte de seu círculo familiar cuja linhagem tende para uma organização matrilinear. Inegavelmente, foi a partir de sua formação e de sua intervenção assertiva que pude construir minha carreira, dentro e fora dos muros acadêmicos, compreender o mundo e suas diversidades, acompanhar as transformações políticas em nosso país, especialmente durante a abertura política pós-ditadura militar, conhecer pessoas e lugares, e, especialmente, poder construir minha própria trajetória de maneira autônoma e livre.

Desse modo, falo “por cima dos ombros” de Maria das Graças de Souza, para utilizar a clássica expressão de Clifford Geertz (2008) ao se propor a elaborar uma descrição densa para interpretar as diferentes culturas e construir uma etnografia não sobre as pessoas mas com elas. Começarei, assim, por narrar alguns momentos que considero fundamentais em sua trajetória biográfica.

Filha de pai operário e mãe dona de casa, Maria das Graças de Souza saiu de sua pequena cidade natal, Simonésia, localizada na zona da mata de Minas Gerais, no final dos anos 1950, para morar em Volta Redonda, na região Sul Fluminense, a conhecida “Cidade do Aço” na época no auge do seu desenvolvimento devido à Companhia Siderúrgica Nacional. Em Volta Redonda, formou-se professora primária num colégio

* Professora no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). É vice-coordenadora do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU) da USP.

de freiras. Até então, mantinha-se fiel a uma certa religiosidade católica e participava de movimentos ligados à juventude cristã especialmente vinculados às comunidades eclesiais de base (CEBS). Estas tiveram um papel fundamental no processo de redemocratização da sociedade brasileira com uma proposta ideológica voltada para bases populares e para a formação de uma militância política. Em Volta Redonda, por influência de um padre holandês, Nicolau Van Veen, começou a ler livros de filosofia, escutar música clássica (o que faz até hoje) e passou a se interessar por outras línguas, principalmente o francês. Nesta caminhada, incentivada pelo referido padre holandês e por seu espírito curioso, aspirante à filósofa, Maria das Graças chegou em São Paulo em 1966. Sua mãe, Elza Campos de Souza, como muitas mulheres da sua época, libertou-se, por uma fatalidade, de um casamento tradicional, tornou-se viúva ainda jovem e posteriormente, já morando em São Paulo, passou a trabalhar e ganhar autonomia financeira, construir suas próprias redes de relações e circular pela cidade de São Paulo a partir do final dos anos 1960. A memória de minha avó materna sempre esteve ligada à sua vida independente em São Paulo, onde trabalhava como recepcionista no antigo Cinema Paramount, na Avenida Brigadeiro Luiz Antônio.

Em São Paulo, Maria das Graças de Souza rompeu definitivamente com a Igreja Católica bem como com qualquer crença vinculada a religiosidades. Tornou-se agnóstica e assim criou suas duas filhas, Raquel e Silvana, em meio a um universo familiar católico tradicional, onde éramos vistas como estranhas por não termos sido batizadas e nem termos tido uma educação católica. Não ser batizada significava também não pedir bênção para parentes mais velhos, o que significava romper de certo modo com uma hierarquia familiar, e compreender as relações sociais de modo mais igualitário, mais informal, sem os constrangimentos e repressões impostos pela ordem moral religiosa cristã.

Em 1968, em plena Ditadura Militar, ela ingressou no curso de Filosofia da USP, junto com meu pai, Milton Meira do Nascimento, que foi seu companheiro por trinta anos. Eu cito suas palavras, tiradas do texto do memorial que escreveu para sua Livre-Docência, em 1999: “sem quase nenhuma formação política, incapaz de reconhecer pelos discursos os grupos que militavam na universidade, mas ansiosa por participar daquilo que a nós todos parecia o alvorecer de um novo tempo, foi com certa ingenuidade, mas com muito entusiasmo, que participei das longas assembleias no porão, das manifestações de rua, das panfletagens em portas de fábricas, da tomada do prédio, das reuniões da Comissão Partidária do Departamento de Filosofia, juntamente com Mauro

Leonel, Maurinho, eu era representante de classe do primeiro ano” (SOUZA, 2008, pág. 3).

A despeito do ideário de libertação dos movimentos sociais, intelectuais e artísticos nos anos 1970, de resistência à ditadura militar, raramente mulheres ocupavam cargos de liderança nessas organizações militantes. Nos movimentos de resistência, questionar a posição de subordinação feminina na sociedade era algo tangencial. O inimigo era a ditadura. Todavia, mulheres ativistas saíram às ruas, romperam o estereótipo mãe-esposa-dona-de casa, que atravessa fronteiras geracionais e de classe, e muitas foram torturadas e violentadas na luta contra este sistema perverso e aterrorizante (ROSA, 2013). Do meu ponto de vista, mesmo que extemporâneo, a pouca reflexividade em relação à posição feminina dentro dos movimentos sociais de esquerda, em prol de causas supostamente maiores como o capitalismo, o Estado, a fábrica, entre outros, tem reverberado, até os dias de hoje, em uma violência de gênero silenciosa que, “naturalmente”, com todas as aspás, subjugou mulheres mesmo em organizações, grupos e coletivos socialistas, libertários, revolucionários.

Quando nasci, em 1973, Maria das Graças de Souza tinha terminado sua graduação em Filosofia e continuava a lecionar como professora no Colégio São Luiz. Quando completei cinco anos, em 1979, mudamos para a Paris. Os anos na França foram decisivos para nós. Ela pôde se dedicar integralmente aos estudos e aprofundar seus conhecimentos sobre “les dixhuitiémistes”, sob orientação do professor Jean Goulemot, na Écoles de Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS). Para mim, durante a infância, pude mergulhar numa cultura completamente diferente da brasileira, aprender a ler, a escrever e a falar o francês, e incorporar, de certo modo, a “boa educação” francesa, ensinada nas escolas por meio de literatura, culinária, artesanato, história, etc. Se, de um lado, tentava me aproximar desta “boa educação” na École Ferdinand Buisson, de outro lado, aprendia as múltiplas possibilidades de convivência entre culturas diferentes no conjunto habitacional periférico na cidade de Antony, onde morávamos, com crianças migrantes africanas, argelinas, portuguesas, do leste europeu, orientais, entre outras.

Retornamos ao Brasil em 1981, momento em que se iniciam os processos de redemocratização. Com meus pais, pude acompanhar o movimento Diretas Já e começar a compreender a possibilidade de projetos de cidadania, de liberdades de expressão e finalmente o término da ditadura militar. Em 1982, minha mãe ganha uma segunda filha, Raquel, que cresceu tanto filha única quanto a primeira, com quase 9 anos de diferença entre as duas. Com suas duas filhas únicas, Maria das Graças defendeu o mestrado em

filosofia em 1983 e no mesmo ano já começou a trabalhar como professora de filosofia na Universidade Estadual de São Paulo (Unesp), no campus de Marília. Iniciou seu doutorado em 1985, que primeiro foi orientado por Luiz Roberto Salinas Fortes, que faleceu repentinamente, e depois por Marilena Chauí. Segundo Maria das Graças de Souza, “Porchat, Salinas e Marilena foram as figuras mais marcantes de minha formação. Porchat foi meu modelo de professor. Salinas me ensinou que a Filosofia é alguma coisa viva, e que a tradição filosófica dever ser abordada como uma fonte de onde brotam os instrumentos para nossa reflexão sobre a vida, a história e a política. Marilena sempre me impressionou pela vivacidade intelectual, pela generosidade e, por que não dizer, por este ‘conatus em expansão’.” (SOUZA, 2004, pag. 8).

Todas essas pessoas sempre estiveram presentes nas nossas conversas de café da manhã e nos intervalos das brincadeiras na rua Campevas, em Perdizes. Mais do que conhecê-los pessoalmente ou venerá-los, o que ficou marcado na minha formação foi a importância de termos referências anteriores em nossa vida intelectual. Fazendo uso de uma expressão antropológica, de darmos importância às nossas linhagens. Não nos pensarmos a partir de uma perspectiva autocentrada, mas nos posicionarmos dentro de uma trama de construção de conhecimento onde há figuras-chave que não precisam ser seguidas à risca nem tampouco obedecidas, mas lembradas e respeitadas. Além de Porchat, Salinas e Marilena Chauí, ficaram marcadas na minha trajetória especialmente Olgária Matos, Maria Lúcia Cacciola, Luiz Fernando Batista Franklin de Matos e Franklin Leopoldo e Silva, como referências de vida e referências intelectuais.

Em 1988, Maria das Graças de Souza ingressou no departamento de Filosofia da USP e, desde então, tem sido professora, pesquisadora, orientadora. Orientou, desde 1991, mais de cinquenta estudantes, entre mestrado e doutorado, alguns deles hoje docentes da Universidade Federal de Sergipe (UFS), instituição que lhe concedeu, em 2015, o título de professora honoris causa e organizou, sob a coordenação de Antônio Carlos dos Santos, o VII Colóquio Nacional de Filosofia e História, realizado em Aracaju, na UFS, e em São Paulo, na USP. Receber este prêmio em Sergipe não significa apenas ser reconhecida pelos seus ex-orientandos(as) mas resulta de sua atuação em rede que buscou sair das velhas conexões e reforços de poder no Sul-Sudeste.

Em 1999, ela se torna professora livre-docente e, de maneira ainda mais livre, mergulha em traduções de várias obras de Jean-Jacques Rousseau, além de se ocupar com escutas de música clássica, ópera e intermináveis obras de literatura. Em 2004, ganhou o

título de professora titular, incorporando-se ao quadro atual de única docente titular mulher do departamento de Filosofia.

Mulheres na Filosofia da USP

Ao observarmos a entrada das mulheres no Departamento de Filosofia da USP por ordem cronológica, Maria das Graças de Souza foi uma das últimas a ingressar no departamento, há 27 anos. Depois dela, vieram Tessa Moura, em 2008, e Silvana de Souza Ramos, em 2014.

1. Gilda de Mello e Souza (1937)
2. Maria Sylvia Carvalho Franco (19..)
3. Marilena Chauí (1967)
4. Otília Arantes (1973)
5. Vera Lúcia Felitio – anos 70
6. Lygia Watanabe (1976)
7. Maria Lúcia Cacciola (1979)
8. Olgária Matos (1979)
9. Scarlett Marton (1985)
10. Andreia Loparic (1988)
11. Maria das Graças de Souza (1988)
12. Tessa Moura (2008)
13. Silvana de Souza Ramos (2014)

De Gilda de Mello e Souza para Marilena Chauí, passaram-se aproximadamente 30 anos, e o final de 1960 até 1980 foi o período em que grande parte das professoras foi contratada. Posteriormente, apenas duas ingressaram nos anos 2000. Desconheço, em profundidade, a história de constituição do departamento de Filosofia mas posso inferir que esta abertura para mulheres na filosofia da USP coincide, não por acaso, com o período de fortalecimento do movimento feminista no Brasil. Hoje, são doze mulheres para um universo de 62 docentes (entre aposentados, seniores, titulares, livres-docentes e doutores). Por que a filosofia é tão masculina em relação a outras áreas das ciências humanas? Ou a que se deve esta pouca participação feminina na ciência e na universidade?

A relatividade e a universalidade da sujeição feminina

A crítica feminista tem apresentado várias interpretações em relação à posição de subordinação das mulheres no universo da ciência, buscando interpretações no campo da política, da economia, da divisão sexual do trabalho, das relações de poder, da forma como as instituições são construídas e geridas, etc. Não me atarei a esta discussão mais ampla aqui, mas tentarei trazer alguns elementos da antropologia feminista que podem iluminar este cenário desigual que configura, historicamente, uma instituição de ensino pública, masculinizada, cuja dominação é masculina (BOURDIEU, 2003).

Na antropologia feminista, que começa a produzir pesquisas no final dos anos 1970 e início dos anos 80, especialmente na Europa e Estados Unidos, um dos primeiros temas que emerge como campo principal de reflexão teórica e política é o da relação entre natureza e cultura.

Autoras como Michele Rosaldo (1979) e Sherry Ortner (1996), entre outras, procuravam demonstrar, a partir de pesquisas em diferentes partes do mundo, principalmente culturas não-ocidentais (como Nova Guiné e outras regiões da Melanésia), a configuração da universalidade da subordinação feminina a partir da descrição de papéis sexuais, formas rituais e de religiosidade, representações corporais, organização do trabalho, etc. Michele Rosaldo perguntava-se especialmente sobre a oposição natureza/cultura: “O feminino está para o masculino assim como a natureza para a cultura?” De um lado, ela constata o fato universal do status secundário atribuídos às mulheres. De outro lado, ela mostra que esta universalidade tem variações culturais. Para Rosaldo, as mulheres são identificadas com algo que em toda cultura é desvalorizado e são, via de regra, associadas à natureza. No entanto, a autora busca uma alternativa e defende a ideia de que as mulheres não estão diretamente associadas à natureza – encontram-se entre a natureza e a cultura. São intermediárias, ambíguas, mediadoras entre esses dois campos.

Este lugar entre um campo e outro, *in between*, pode possibilitar, segundo Rosaldo, em uma efetiva transformação cultural. Se as mulheres são aquelas que fazem a conversão da natureza em cultura, como a conversão do cru em cozido no espaço doméstico e são as responsáveis pela socialização das crianças, a mudança precisa ser realizada dentro do espaço doméstico. Se há uma ambiguidade em algumas posições femininas – como as bruxas, as viúvas, as mulheres inférteis, as xamãs – que as trazem para o espaço da cultura e ganham certo reconhecimento social, é desta ambiguidade que pode operar uma possível subversão dos sistemas de dominação estabelecidos.

A relação natureza/cultura, na verdade, nunca saiu da pauta das antropólogas preocupadas com as questões de gênero até hoje. Se as primeiras teorias, impulsionadas pelo movimento feminista nos anos 1970 e 80, buscavam demonstrar que a associação das mulheres com a natureza poderia ser desconstruída, acompanhando o pensamento clássico de Simone de Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se”, algumas teorias contemporâneas, como as de Donna Haraway (2000), Marilyn Strathern (2006) e Judith Butler (2003), procuram problematizar justamente a construção das categorias “mulher”, “gênero”, “corpo”. Assumir a categoria “mulher” e também “feminino” sugere fixar a identidade de uma pessoa a um modelo de relações de poder baseado na heterossexualidade obrigatória e na dominação masculina. Problematizar estas categorias significa propor novos modelos de relações entre as pessoas, localizá-las em contextos culturais específicos e refletir sobre suas construções sociais, políticas e históricas²⁵.

Ainda que possamos imaginar e desejar uma abertura possível para vários sexos, gêneros e corporalidades que poderiam implodir as desigualdades de gênero com seus dualismos, a clássica dualidade natureza e cultura permite explicitar ou compreender, de certo modo, por exemplo, a perpetuação da violência de gênero em diferentes espaços da vida social, em diferentes classes sociais e culturas, inclusive dentro das instituições como a Universidade de São Paulo.

Na antropologia contemporânea, essa problemática vai ser aprofundada, já em meados da década de 90, por Françoise Héritier (1996) antropóloga francesa sucessora de Claude Lévi-Strauss no Collège de France, em Paris. Héritier defende a coexistência de uma regra universal à proibição do incesto, a “valência diferencial entre os sexos”, que se define como uma espécie de “dato biológico de base” no qual se observa uma diferenciação concreta, inscrita nos corpos, que define o que é idêntico e o que é diferente de si mesmo. A primeira constatação em relação a essa observação é de que as mulheres têm a faculdade de produzir tanto pessoas idênticas a elas – meninas – quanto diferentes – meninos. Segundo a autora, a proibição do incesto seria justamente a recusa pelo semelhante, e uma aproximação com o diferente.

A partir da oposição idêntico/diferente decorrem outras categorias como masculino/feminino; adulto/criança; mais velho/mais novo; alto/baixo; superior/inferior; direita/esquerda, claro/obscuro; cheio/oco; pesado/leve,

²⁵ Pesquisas recentes no campo da medicina, como as de Anne Fausto-Sterling (2002), já demonstram que mesmo do ponto de vista biológico, há mais que dois sexos (o gonadal, o cromossômico, o hormonal, o morfológico interno, o morfológico externo, além do sexo social e do sexo psicológico)

quente/freio, etc. Essas categorias são sempre negativas para as mulheres. Desse modo, Hérítier pensa a desigualdade de gênero como um princípio universal.

Em entrevista concedida à Revista de Antropologia da USP, em 1997, ela esclarece que “não poderia haver proibição do incesto se os homens não tivessem a ideia anterior de que eles tinham o direito sobre suas filhas e irmãs, e não o contrário. Porque, se não houvesse esta ideia, poderíamos encontrar um número equivalente no mundo de sociedades onde as mulheres trocassem seus homens entre elas ou sociedades em que os dois sexos trocassem entre si. Ora, encontramos em todas as sociedades uma única e mesma regra: são os homens que trocam, e não o contrário” (HÉRITIER, 1997, pág. 252).

A antropóloga francesa acredita que o primeiro dado da observação é que existem apenas dois sexos e que a reprodução da vida e da aliança/da troca são necessárias para a perpetuação da cultura. Apesar de ela demonstrar um pessimismo quanto ao fim da dominação masculina, ela indica que as mulheres têm um privilégio incompreensível: aquele de fazer o diferente. Para ela, isto é uma questão metafísica e prática. Cada sociedade elabora mecanismos para lidar com esse mistério e que muitos deles remontam ao modo como Aristóteles pensa as diferenças entre homens e mulheres. Aristóteles, em *A geração dos animais*, apresenta o feminino como matéria que prolifera de maneira monstruosa e que deve ser dominada pelo *pneuma*, que é o sopro, o espírito, a forma, a ideia, a vida. E tudo isto está no esperma. O *pneuma* é transmitido pelo homem, que possui várias potencialidades. Se uma das potencialidades masculinas falham, nascerão meninas, associadas geralmente á monstrosidades.

À luz de fragmentos de teorias antropológicas, dos anos 1970 até hoje, a partir de perspectivas de antropólogas, no feminino, o cenário não se mostra favorável para uma transformação das desigualdades de gênero. Relativistas ou universalistas, a desvalorização, a invisibilidade, a sujeição, a subordinação femininas irrompem em exemplos etnográficos, em reflexões metafísicas, em experiências concretas como profissionais em instituições de ensino e pesquisa.

Se a filosofia brasileira parece apontar para um processo de produção do conhecimento e disseminação do ensino de forma desigual e sexista, mulheres intelectuais, pesquisadoras, professoras e filósofas continuam a abrir caminhos, e reinventam o que a pensadora de vanguarda Madame Louise D'Épinay, no século 18, já pensava a respeito da influência das mulheres na sociedade:

Os homens e as mulheres, tendo a mesma natureza e a mesma constituição, são susceptíveis dos mesmos defeitos, das mesmas virtudes e dos mesmos vícios. As virtudes que se quis dar a elas, em geral, são quase todas contra a natureza, que só produzindo pequenas qualidades artificiais, e danos muito reais. Certamente seriam necessárias várias gerações para nos recolocar tais como a natureza nos criou. Poderíamos talvez sair vencedoras; mas os homens perderiam demais. Ficam bem felizes por não sermos piores do que somos, depois de tudo o que fizeram para nos desnaturar por suas belas instituições etc. (D'Épinay apud Piva e Tamizari, 2012, pag. 866).

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Seuil, Paris, 2003.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- FAUSTO-STERLING, Anne. “Dualismos em duelo”. *Cadernos Pagu*, 17/18, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC, Rio de Janeiro, 2008.
- HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista”. In: *Antropologia do ciborgue*, Belo Horizonte, Autêntica, 2000.
- HERITIER, Françoise. *Masculin/féminin – la pensée de lad différence (vol I e II)*, Editions Odile Jacob, Paris, 1996. .
- HÉRITIER, f. *Antropologia de corpos e sexos: entrevista com Françoise Héritier*, por Renato Sztutman & Silvana Nascimento. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2004, v. 47 n° 1.
- ORTNER, Sherry. *Making gender: the politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press, 1996.
- PIVA, Paulo Jonas de Lima e TAMIZARI, Fabiana. *Luzes femininas: a felicidade segundo Madame du Châtelet*. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 20(3): 853-868, setembro-dezembro/2012.
- ROSA, Susel Oliveira. *Mulheres, ditaduras e memórias*. Fapesp/Intermeios, São Paulo, 2013.
- ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise. *A Mulber, A Cultura, A Sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

SOUZA, Maria das Graças. Memorial para obtenção do título de Professora Titular em Filosofia. Departamento de Filosofia, USP, 2004. (manuscrito)

STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva. Campinas, Ed. da Unicamp, 2006.

Liberdade, Igualdade, Fraternidade: uma breve reflexão sobre as mulheres (uma homenagem à professora Maria das Graças)

Tessa Moura Lacerda •

Resumo

Esse texto, escrito para ser falado, compõe-se de três partes alinhavadas pelo tema da Revolução Francesa como um marco na história ocidental. Na primeira parte, analisamos o que significa para Maria das Graças escolher como tema de pesquisa a filosofia francesa do século XVIII, momento no qual, pelo “calor das circunstâncias”, o pensamento é levado a debruçar-se sobre o acontecimento. Na segunda parte, vemos como a Revolução Francesa propicia o nascimento do feminismo, ou de uma reflexão feminina sobre as mulheres e seus direitos. Na terceira parte, mostramos, a partir da leitura de Claude Lefort, como a reivindicação de direitos marca o início da democracia moderna. A reivindicação de direitos, que é uma maneira de resistir à opressão e afirmar a liberdade, nasce com a Revolução Francesa e a elaboração da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Palavras-chave

Mulher, direito, Revolução Francesa, política.

Abstract

This text, written to be spoken, made up of three shares tacked by the French Revolution, a milestone in Western history. In the first part, we analyze what it means to Maria das Graças choose the French philosophy of the eighteenth century as research object: in the eighteenth century, because of the historical circumstances, the thought is taken to look into the event. In the second part we see how the French Revolution

• Professora Doutora do Departamento de Filosofia da USP.

provides the birth of feminism, or a female reflection on women and their rights. In the third part, we show, from the reading of Claude Lefort, how the right claims marks the beginning of modern democracy. The claim of rights, which is a way to resist oppression and affirm freedom, born with the French Revolution and the drafting of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen.

Keywords

Woman, right, French Revolution, politics.

“SUSAN TAMBÉM NÃO PAGOU
Os Estados Unidos da América vs. Susan Anthony, Distrito Norte de Nova York, 18 de junho de 1873.

Promotor distrital Richard Crowley: No dia 5 de novembro de 1872, Susan B. Anthony votou num representante no Congresso dos Estados Unidos da América. Naquele momento era ela mulher, e suponho que não haverá dúvidas em relação a isso. Ela não tinha direito de voto. É culpada de violar a lei.

Juíz Ward Hunt: A prisioneira foi julgada de acordo com o estabelecido na lei. Susan Anthony: Sim, Senhoria, mas são leis feitas pelos homens, interpretadas pelos homens e administradas pelos homens a favor dos homens e contra as mulheres.

Juíz Ward Hunt: Que a prisioneira fique de pé. A sentença desta Corte manda que ela pague uma multa de cem dólares mais as custas do processo.

Susan Anthony: Não pago nem um tostão.”²⁶

O quer significa ser mulher e dedicar-se à Filosofia hoje? Por que essa pergunta ainda é pertinente? A filosofia tem algum problema com as mulheres²⁷?

Três partes, aparentemente desconexas, constituem este texto, mas espero conseguir alinhavá-las não apenas a partir da reflexão sobre a mulher, mas também por uma questão de fundo que atravessa o texto: a possibilidade de uma ação e um

²⁶ Susan B. Anthony (1820-1906) era feminista e advogada da abolição da escravidão nos EUA. Esta crônica foi escrita por Eduardo Galeano (<http://justificando.com/2014/11/07/10-cronicas-eduardo-galeano-para-o-direito/>) (consultado em 14/04/2015).

²⁷ Cf. Warnock, Mary; Baggini, Julian – “A filosofia tem algum problema com as mulheres?”. Jornal A Folha de São Paulo, 2/8/2015. <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2015/08/1662349-a-filosofia-tem-algum-problema-com-as-mulheres.shtml?cmpid=compfb> (consultado em 08/09/2015)
Ver também Haslanger, Sally – “Women in Philosophy? Do the Math” *The New York Times*, 2/9/2013. http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/09/02/women-in-philosophy-do-the-math/?_r=1 (consultado em 8/9/2015)

pensamento essencialmente políticos. Para refletir sobre pensamento e ação políticos, vou considerar a Revolução Francesa como um momento inaugural, verdadeiramente revolucionário na história ocidental, momento de nascimento da democracia moderna. E, brincando com o tema do congresso, “Tempo, história e sociedade”, que faz referência aos objetos de estudos de Maria das Graças, gostaria de falar um pouco de meu *tempo* de convivência com Maria na primeira parte, muito brevemente sobre parte da *história* do feminismo na segunda parte, e finalmente concluir com uma leitura da *sociedade* que a Declaração dos direitos do homem nos legou, introduzindo a questão do feminismo numa esfera mais ampla e constitutiva da democracia moderna.

TEMPO

Entrei na graduação neste Departamento de Filosofia em 1993. Éramos, nós alunas, seguramente metade dos estudantes do primeiro ano (hoje essa proporção mudou: em 2014 inscreveram-se para o vestibular 579 homens e apenas 204 mulheres). Em 1993, no corpo docente, havia 7 mulheres, além das professoras aposentadas.

Ouvíamos falar com admiração de Dona Gilda de Mello e Souza, da ousadia de D. Gilda em suas aulas de Estética, nas quais trazia reproduções de pinturas para discutir conceitos, professora que fez parte do grupo Clima, fundou a *Revista Discurso*, e formou boa parte de meus professores, e inaugurou uma tradição de interpretação.

Esperávamos, ansiosos e ansiosas, o retorno da Professora Marilena Chaui à sala de aula... Difícil narrar o percurso de Marilena em poucas palavras, quem não a conhece no Brasil e no mundo? Professora admirável por inúmeros motivos e também porque soube ultrapassar os muros da universidade, não apenas com sua atuação política, mas, sobretudo, por meio de sua reflexão filosófica, sem jamais ceder à tentação de abandonar o rigor da análise e da reflexão para seduzir quem não está acostumado com a linguagem filosófica. Marilena, para nossa sorte, voltava ao Departamento depois de sua atuação política como Secretária de Cultura da Prefeitura de São Paulo, Prefeitura não por acaso ocupada por uma mulher, Luiza Erundina.

Em 1993, nós sabíamos da importância da pesquisa de Otilia Fiori Arantes e da reflexão que buscava uma intersecção entre a Arquitetura e a Filosofia; conhecíamos Maria Sylvia de Carvalho Campos, professora que, embora formada em ciências sociais, havia ministrado aulas de Estética no Departamento de Filosofia, no tempo em que a interdisciplinaridade era um fato, e não uma questão teórica. Assistíamos as aulas de

Olgária Mattos (hoje na Unifesp), Maria Lúcia Cacciola e Andréia Loparic (recentemente aposentadas), Vera Lúcia Felício (que foi para a ECA), Ligia Watanabe, Scarlet Marton...

Maria das Graças era, nesse período, chefe de Departamento. Por isso, foi ela quem primeiro conversou comigo quando ingressei no Programa de Iniciação científica, no meu segundo ano de curso. Maria me atendeu com seu jeito calmo e firme, essa maneira que ela tem de mostrar sua convicção tranquila naquilo que pensa e na maneira de agir.

Há pessoas que passam a vida inteira sem pensar o político. Há outras para as quais ocorre um ponto de virada: Hannah Arendt, por exemplo, diz-se “chamada” para pensar o político em 1933. Como narra Lefort²⁸, a exigência de pensar o político para Arendt nasce por causa de um acontecimento – “acontecimento” é uma noção cara a Lefort. O acontecimento que deixou Arendt transtornada foi a vitória do nazismo em 1933. É então que a pensadora passa a se interessar pela história e pela política. No prefácio de *Entre passado e futuro*, Arendt afirma: “creio que o pensamento, enquanto tal, nasce da experiência dos acontecimentos de nossa vida e deve permanecer a eles ligado como se fossem os únicos pontos de referência que o pensar pudesse ter”²⁹.

Não sei quando Maria das Graças foi “chamada” pela exigência de pensar o político. Não sei se houve um acontecimento específico que a fez voltar-se para o estudo da ética e da filosofia política. Mas sei o quanto lhe é cara a ideia de que há momentos da história da filosofia em que a filosofia constitui-se como intervenção política. Ideia que é prima-irmã da noção de acontecimento, tão importante para Claude Lefort. Para Maria, o século XVIII, seu objeto de pesquisa, é um desses momentos em que a filosofia se transforma em intervenção, quando pelo “calor das circunstâncias”, disse-me ela recentemente, o pensamento é levado a debruçar-se sobre o acontecimento e a intervir enquanto pensamento no acontecimento. A Revolução Francesa, sugere Lefort³⁰, é o momento que inaugura propriamente a Filosofia da História, como um prolongamento da filosofia das Luzes. O século XVIII é esse momento de transformação radical e de reflexão sobre a e durante a transformação.

²⁸ Lefort – “Hannah Arendt e a questão do político” in *Pensando o político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991 – p.64.

²⁹ Apud Lefort – “Hannah Arendt e a questão do político” in *Pensando o político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Ed. cit. – p.65.

³⁰ Cf. Lefort – “Hannah Arendt e a questão do político” in *Pensando o político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Ed. cit. – p.64.

Se todo texto de filosofia política é escrito para alguém e contra alguém e, nesse sentido, é sempre um texto de intervenção – como bem lembrou Alberto Barros³¹ referindo-se a uma afirmação de Renato Janine Ribeiro; se todo texto político quer ser um texto de efetividade, quer produzir efeitos – como afirmou Sérgio Cardoso, lembrando a afirmação de Marilena Chaui segundo a qual não há um texto de filosofia puramente teórico, na medida em que o texto é sempre escrito por alguém, para alguém; se essa tentativa de intervenção que é o texto de filosofia busca um caminho que não seja doutrinário, mas que, fazendo a crítica da ideologia, procura conservar o espírito investigativo; enfim, se o texto de filosofia política, particularmente, tem esse papel de intervenção e produção de efeitos, escolher se aprofundar no estudo da ética e da filosofia política é, por si só, uma decisão política. Mais do que isso, escolher, no interior da filosofia política, o século XVIII francês, é ainda mais revolucionário, porque, como lembrou Milton Meira narrando o período em que escreveu o doutorado e as conversas que mantinha com Luiz Roberto Salinas Fortes, estudar o século XVIII no momento em Maria das Graças iniciou suas pesquisas, ser “dizuitanista” naquele momento, em plena ditadura civil-militar brasileira, era assumir com toda a força uma posição política de esquerda, era estudar a revolução a partir da Revolução Francesa, era mergulhar na leitura de precursores da revolução socialista.

Maria das Graças entra para o Departamento de Filosofia como uma estudiosa de ética e filosofia política, “dizuitanista”, e é como alguém que reflete sempre sobre a possibilidade de intervenção do pensamento que se junta aos colegas neste universo majoritariamente masculino. Masculino tanto em termos numéricos do Departamento de Filosofia da USP, quanto historicamente. No grupo de professores do Departamento as mulheres eram minoria, mas havia mulheres marcantes. O que significa, enquanto mulher, buscar mergulhar no papel de intervenção que o pensamento pode ter? De maneira mais ampla, o que significa ser mulher neste nosso mundo patriarcal?

HISTÓRIA

Confesso que tendo a concordar com Simone de Beauvoir em pelo menos um aspecto dessa questão: “o tema [a mulher] é irritante, principalmente para as mulheres”³², mas penso também que é um tema inevitável, sobretudo quando se é mulher. É irritante, primeiro, porque coloca a mulher como objeto, justamente o que, segundo Beauvoir, se

³¹ Todas as falas que menciono neste parágrafo foram proferidas durante a I Jornada de Ética e Filosofia Política que aconteceu nos dias 29 e 30 de abril de 2015 aqui no Departamento de Filosofia.

³² Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009 – “Introdução”, p.13.

fez historicamente com a mulher e foi introjetado pelas próprias mulheres. É irritante, em segundo lugar, porque à primeira vista parece ser uma queixa. Afinal, dir-se-á, não se faz diferenciação entre homens e mulheres em nosso democrático Departamento, em nosso democrático universo da Filosofia.

“É que é difícil para o homem medir a extrema importância de discriminações sociais que parecem insignificantes de fora e cujas repercussões morais e intelectuais são tão profundas na mulher que podem parecer ter suas raízes numa natureza original.”³³

Irritantes, também, são os dados numéricos que pretendem exprimir de alguma maneira esse lugar da mulher na Filosofia. Nosso Departamento de Filosofia tem 53 professores se levarmos em conta os professores eméritos e aposentados. Desses, 11 são mulheres. Aproximadamente 20%. O número está de acordo com uma pesquisa feita pelo *Leiter Report* em 2011, segundo a qual, em 51 programas de graduação em filosofia ranqueados, as mulheres constituíam 21,9% dos professores titulares ou efetivos. Uma pesquisa de 2003, do *Digest of Education Statistics* mostrou que, de um total de 13 mil filósofos que ocupavam cargo de professor no ensino superior apenas 16,6% eram mulheres³⁴. No nosso Departamento, se considerarmos apenas os professores que estão na ativa, há 35 homens e 3 mulheres. Nós três representamos cerca de 7% dos 38 professores. É irritante e muito abaixo dos 16,6% de mulheres que atuam como professoras de nível superior segundo a pesquisa já citada do *Digest of Education Statistics*.

Ora, é claro que essa condição da mulher na Filosofia reflete uma situação que ultrapassa os muros da universidade. Para falar de mais alguns dados irritantes: o censo de 2000 mostrou que, entre os que obtiveram o diploma universitário, 52,8% eram mulheres. Mas essa aparente igualdade não se refletiu, por exemplo, na participação feminina no parlamento: entre os senadores, apenas 13% são mulheres; na Câmara de deputados, 8,77% são mulheres, número abaixo de Ruanda (56,3%), Cuba (45,2%), África do Sul (42,3%)³⁵, para ficar apenas com alguns exemplos.

³³ Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.28.

Ver também Warnock, Mary; Baggini, Julian – “A filosofia tem algum problema com as mulheres?”. *Jornal A Folha de São Paulo*, 2/8/2015: “Concordo que há pouca ou nenhuma discriminação consciente contra as mulheres na filosofia. Mas isso não quer dizer que não exista um grande viés inconsciente. O que não sabemos é por que esse viés seria mais forte na filosofia que em outras disciplinas. Penso que a resposta pode ser encontrada na autoimagem da filosofia.”

<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2015/08/1662349-a-filosofia-tem-algum-problema-com-as-mulheres.shtml?cmpid=compfb> (consultado em 8/9/2015)

³⁴ Cf. Haslanger, Sally – “Women in Philosophy? Do the Math” *The New York Times*, 2/9/2013. http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/09/02/women-in-philosophy-do-the-math/?_r=1 (consultado em 8/9/2015).

³⁵ Os dados são da União Interparlamentar ou Inter-Parliamentary Union (IPU), que existe desde 1889, e foram citados no jornal dos estudantes de Filosofia da FFLCH/USP, *O discurso sem método*, de mar-abr-mai 2014, p.13.

Simone de Beauvoir, n^o *O segundo sexo*, se interroga por que não se construiu uma reciprocidade entre os sexos ao longo da história humana. Beauvoir mobiliza os contextos biológico, ontológico, econômico, social e psicológico da situação da mulher para tentar entender esse fenômeno: a dualidade entre o Mesmo e o Outro, diz ela, está presente nas mais antigas mitologias, segundo Levi-Strauss é a construção de um sistema de oposições que realiza a passagem do estado natural para o estado cultural; segundo Hegel o sujeito se põe quando se opõe a outro³⁶. Mas enquanto o homem afirma-se como essencial e vê a mulher como seu outro, a mulher se submete a esse lugar de outro, sem contestar essa soberania do homem. Por que? Sequer podemos recorrer à desigualdade numérica para justificar essa situação dizendo que uma maioria impõe sua lei à minoria³⁷, porque na Terra, diferente do Departamento de Filosofia, há tantas mulheres quantos homens. E, no entanto, mulheres e homens nunca tiveram igualdade de condições, nem mesmo hoje:

“Mesmo quando direitos lhe são abstratamente reconhecidos, um longo hábito impede que encontrem nos costumes sua expressão concreta. (...) Além dos poderes concretos que [os homens] possuem, revestem-se de um prestígio cuja tradição a educação da criança mantém: o presente envolve o passado e no passado toda história foi feita pelos homens.”³⁸

Trata-se de um círculo vicioso: “quando um indivíduo ou grupo é mantido numa situação de inferioridade, ele é de fato inferior”³⁹, a má-fé está em dar a esse “é” um sentido substancial e não dinâmico. Então a mulher é colocada como inferior e não consegue se afirmar como sujeito livre para sair desse lugar, porque nosso presente aparentemente democrático envolve um longo passado de uma história escrita por homens. Se há homens que têm atitude de cooperação em relação às mulheres, tematizam o princípio da “igualdade abstrata”, mas quando entram em conflito com a mulher tematizam uma desigualdade de fato e afastam a “igualdade abstrata”⁴⁰. Os termos vagos de superioridade, inferioridade e igualdade não parecem contribuir para a questão, Beauvoir escolhe a liberdade como critério para se perguntar sobre oportunidades

³⁶ Cf. Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.18.

³⁷ Cf. Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.19.

³⁸ Cf. Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.21.

³⁹ Cf. Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.25.

⁴⁰ O exemplo de Beauvoir é um homem que apoia sua mulher por não trabalhar fora, dizendo que ela não precisa se sentir diminuída, e que no primeiro conflito afirma que ela não sobreviveria sem sua ajuda. Cf. Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.27. Outro exemplo, uma jornalista que diz que a presidenta Dilma inventa muito trabalho para seu ministério porque não tem filho para cuidar; o trabalho, mesmo que seja o de governar um país, é visto como tarefa secundária em relação a cuidar do lar. Coisa que as mulheres fazem mesmo quando estudam ou trabalham fora.

concretas para as mulheres: “Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina?”⁴¹

Na reconstrução da história da filosofia que Beauvoir faz n’*O segundo sexo*, o século XVIII é um ponto fora da curva: “esses filósofos são de uma imparcialidade excepcional”⁴², diz ela. Diderot, por exemplo, demonstra que a mulher é como o homem, um ser humano. Voltaire aponta a injustiça que sofrem as mulheres; Stuart Mill se coloca como defensor das mulheres; Condorcet as considera iguais aos homens e atribui as diferenças à educação, “é a existência social que causa essa diferença”⁴³, ele pretende que as mulheres tenham acesso à vida política.

Durante a Revolução francesa as mulheres começam a ter uma participação política coletiva⁴⁴. Ainda assim, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e as Constituições de 1791 e 1793 não se referem às mulheres. É verdade que Olympe de Gouges propõe em 1789 uma Declaração dos Direitos da Mulher, sugerindo que os privilégios masculinos fossem extintos. Mesmo com o apoio de Condorcet, a proposta de Olympe é recusada e ela “morre no patíbulo”⁴⁵, guilhotinada, em 1793.

Embora a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não falasse das mulheres, em 1790 mulheres e homens tornam-se iguais em relação à sucessão, quando se suprime o privilégio da primogenitura e da masculinidade; em 1792, uma lei estabelece o divórcio⁴⁶. Pequenas conquistas para uma mulher que continuava dependente economicamente do marido – se nos referirmos à burguesia. Nesse período fundam-se clubes exclusivamente femininos, como o Clube das Cidadãs Republicanas Revolucionárias, da atriz Claire Lacombe (Rose Lacombe) e de Pauline Léon, clube “que representava a *sans-culotterie* feminina”⁴⁷.

Mas é Mary Wollstonecraft (1759-1797) quem, com a publicação de *Reivindicação dos direitos da mulher* em 1792, coloca pela primeira vez e com clareza o problema da situação da mulher em termos de direitos⁴⁸. A mulher tem direito de ser tratada como

⁴¹ Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.31.

⁴² Cf. Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.24.

⁴³ Condorcet, apud Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.164.

⁴⁴ Cf. Secco, Lincoln – “A imagem da mulher e a esquerda” in *Margem à esquerda – Ensaios marxistas*, número 7, São Paulo: Boitempo. Consultado em <http://blogdaboitempo.com.br/2015/03/04/a-imagem-da-mulher-e-a-esquerda/> em 24/05/2015.

⁴⁵ Cf. Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.165.

⁴⁶ Cf. Beauvoir, S. – *O segundo sexo*. Ed. cit. – p.166.

⁴⁷ Cf. Secco, Lincoln – “A imagem da mulher e a esquerda” in *Margem à esquerda – Ensaios marxistas*, número 7, São Paulo: Boitempo. Consultado em <http://blogdaboitempo.com.br/2015/03/04/a-imagem-da-mulher-e-a-esquerda/> em 24/05/2015.

⁴⁸ Cf. Miguel, Luís Felipe – “[Mary Wollstonecraft e as origens do feminismo](http://blogdaboitempo.com.br/2015/04/27/mary-wollstonecraft-e-as-origens-do-feminismo/)”, in <http://blogdaboitempo.com.br/2015/04/27/mary-wollstonecraft-e-as-origens-do-feminismo/> consultado em 24/05/2015

igual no casamento, tem direito à educação, direito ao voto. O livro de Wollstonecraft tem claramente uma influência da ebulição vivida no período, mas sobretudo a influência da afirmação de direitos da Declaração de Direitos do Homem.

SOCIEDADE

Reivindicar direitos como maneira de resistir à opressão e afirmar a liberdade: a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos marcam o início da democracia moderna. A Democracia, sugere Claude Lefort, define-se pela multiplicidade de perspectivas, pela pluralidade de conflitos e pela reivindicação de direitos: “a formulação dos direitos do homem, no fim do século XVIII, inspira-se numa reivindicação de liberdade que põe em ruínas a representação de um poder situado acima da sociedade, dispondo de uma legitimidade absoluta – seja provindo de Deus, seja representando a sabedoria suprema ou a justiça suprema (...)”⁴⁹.

A afirmação de direitos recusa a onipotência do poder. Para que o poder seja legítimo, agora ele precisa estar conforme ao direito⁵⁰. É por isso que a democracia moderna e a noção de direitos humanos estão umbilicalmente ligadas. É a enunciação desses direitos que marca um desintrincamento do direito e do poder. Trata-se de um acontecimento sem precedentes. Não é uma simples cisão, porque há articulação: o poder é objeto do direito, porém, diz Lefort, doravante, a noção de direitos do homem coloca o direito como exterior ao poder, como “uma exterioridade indelével.”⁵¹ Não é uma simples dissociação de poder e direito (isso já acontecia no Estado monárquico), o desintrincamento entre poder e direito acontece porque há uma desincorporação do poder e do direito com a desaparecimento do “corpo do rei”. Essa é a revolução política moderna.

O Estado democrático excede algo que já havia no Estado de direito, a saber, a possibilidade de oposição ao poder com base no direito, porque experimenta direitos que ainda não foram incorporados: “desenvolveu-se assim sobre a base dos direitos do homem toda uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir, uma história que continua aberta.”⁵². Os novos direitos incorporam-se ao que foi

⁴⁹ Lefort, “Os Direitos do homem e o Estado-Providência” in *Pensando o político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991 – p.48.

⁵⁰ Lefort, “Os Direitos do homem e o Estado-Providência”. Ed. Cit. – p.48.

⁵¹ Lefort, “Direitos do homem e política” in *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011 – p.72.

⁵² Lefort, “Direitos do homem e política”. Ed. Cit. – p.75.

considerado “constitutivo das liberdades públicas”⁵³. Aparece, assim, a *dimensão simbólica dos direitos do homem*, dimensão, agora, constitutiva da sociedade política.

Lefort mostra a importância da afirmação dos direitos na Declaração, fazendo a crítica tanto da crítica marxista (que vê na Declaração uma afirmação do interesse da burguesia), quanto a crítica da leitura liberal da Declaração, na medida em que ambos, marxistas e liberais, suprimem o caráter *político* dessa afirmação de direitos e mantêm a questão dos direitos no “santuário da moral, santuário que cada indivíduo carrega consigo.”⁵⁴. Dessa maneira, liberais e marxistas têm uma convenção tácita de que “a violação dos direitos do homem é a violação de direitos individuais, de direitos que não são políticos.”⁵⁵, sem se dar conta de que a dimensão simbólica do político mostra uma agressão ou uma violação aos direitos humanos, uma agressão ao corpo da sociedade.

Os direitos do homem “são um dos princípios geradores da democracia. Tais princípios não existem à maneira de instituições positivas (...).”⁵⁶ A eficácia dos direitos humanos provém da adesão que lhes é dada, e essa depende da consciência dos direitos. Essa consciência é maior quando os direitos humanos são declarados e o poder diz garanti-los. O que não significa que a reivindicação de direitos precise encontrar “ouvidos complacentes na cúpula do Estado”⁵⁷, mas precisa se beneficiar, mesmo quando referida a um grupo particular, da opinião pública. Ora, isso é tornado possível com a consciência dos direitos e para isso o poder precisa dizer estar de acordo com os direitos humanos. Os direitos do homem permitem a criação de um espaço público, “Longe de terem por função mascarar os liames sociais – fazendo de cada um, uma mônada [como sugere Marx] – os direitos do homem atestam e, ao mesmo tempo, suscitam uma nova rede de relações entre os homens.”⁵⁸

Quando as mulheres exigem a igualdade em relação aos homens em nome de seus direitos, ou quando operários e empregados contestam a demissão em nome de seus direitos, ou camponeses resistem à expropriação em nome de seus direitos, ou homossexuais se opõem à repressão de que são objeto em nome de seus direitos etc., esses direitos são afirmados graças à consciência do direito, consciência que é irreduzível a uma objetivação jurídica, mas simultaneamente se apoia em princípios publicamente conhecidos (leis escritas)⁵⁹. A heterogeneidade das reivindicações, que se baseiam todas

⁵³ Lefort, “Os Direitos do homem e o Estado-Providência”. Ed. Cit. – p.55.

⁵⁴ Lefort, “Direitos do homem e política”. Ed. Cit. – p.62.

⁵⁵ Lefort, “Direitos do homem e política”. Ed. Cit. – p.63.

⁵⁶ Lefort, “Direitos do homem e política”. Ed. Cit. – p.76.

⁵⁷ Lefort, “Os Direitos do homem e o Estado-Providência”. Ed. Cit. – p.54.

⁵⁸ Lefort, “Os Direitos do homem e o Estado-Providência”. Ed. Cit. – p.50.

⁵⁹ Cf. Lefort, “Os Direitos do homem e o Estado-Providência”. Ed. Cit. – p.54.

na Declaração de Direitos e se beneficiam todas da Revolução Francesa, atesta a eficácia simbólica da noção de direitos. Lefort insere a questão das reivindicações das mulheres na questão mais ampla da reivindicação de direitos, que a Declaração de Direitos propicia.

A nova relação com o político na democracia moderna deriva ou se torna efetiva e possível pela Declaração dos Direitos do Homem, menos pela letra do texto e mais pela eficácia simbólica da afirmação de direitos: “a democracia convida-nos a substituir a noção de um regime regulado por leis, de um poder legítimo, pela noção de um regime fundado na legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo – debate necessariamente sem fiador e sem termo.”⁶⁰. Ora, esse debate acerca do que é legítimo e do que é ilegítimo, inaugurado no século XVIII, intensifica-se com a entrada de uma massa, antes excluída, no espaço público. Esse debate acerca do justo e do injusto permite colocar as reivindicações das mulheres em novas bases – como sugere Lefort, “o debate sobre a contracepção particularmente, ou sobre o aborto, pôs em causa uma ideia de liberdade que alguns podem certamente contestar, mas toca na essência do indivíduo, das relações interpessoais e da vida social.”; e se pergunta: “quem de boa fé julgaria que apenas atestam uma mudança na opinião (...)?”⁶¹ e não uma nova relação, que é política, com o direito que permite afirmar o direito de ter direitos.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O século XVIII não apenas refletiu sobre a igualdade das mulheres e dos homens como uma questão imposta pelas circunstâncias (como fez Diderot, Condorcet, e outros que, na expressão de Maria das Graças, “pelo calor das circunstâncias” depararam-se com essa maneira então nova de pensar o lugar e o papel da mulher); o século XVIII não apenas deu voz às mulheres, inaugurando a possibilidade de uma fala sobre as mulheres elaborada por mulheres, subvertendo séculos de uma história das mulheres escritas por homens e que faziam das mulheres objeto e não sujeito livre, para falar nos termos de S. de Beauvoir (como atestam os primeiros escritos feministas, talvez, principalmente, *Reivindicação dos direitos da mulher* de Mary Wollstonecraft); mais do que isso, mais do que afirmar a igualdade das mulheres e homens, dar voz às mulheres, o século XVIII, o acontecimento da Revolução Francesa, cria as condições para a reivindicação de direitos, inclusive de direitos das mulheres. O século XVIII pode ser interpretado, com Lefort, como instauração de uma dimensão simbólica da Declaração de Direitos, na medida em

⁶⁰ Lefort, “Os Direitos do homem e o Estado-Providência”. Ed. Cit. – p.57.

⁶¹ Lefort, “Os Direitos do homem e o Estado-Providência”. Ed. Cit. – p.61.

que inaugura a aventura da democracia moderna com seus conflitos, sua pluralidade. O caráter fundamentalmente político (e não moral) dos Direitos do Homem, legitima a criação de direitos novos. A reivindicação de direitos que nós, mulheres, fazemos se inscreve nessa luta histórica de *recusa a opressão e afirmação da liberdade*. Certamente, pensar o político e escolher a Filosofia das Luzes como objeto é também irmanar-se nessa afirmação de liberdade.

Referências Bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de – *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009.

GALEANO, Eduardo – “Suzan também não pagou” *in* <http://justificando.com/2014/11/07/10-cronicas-eduardo-galeano-para-o-direito/>

HASLANGER, Sally – “Women in Philosophy? Do the Math” *The New York Times*, 2/9/2013. http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/09/02/women-in-philosophy-do-the-math/?_r=1

LEFORT, Claude, *Pensando o político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____, *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MIGUEL, Luís Felipe – “[Mary Wollstonecraft e as origens do feminismo](http://blogdaboitempo.com.br/2015/04/27/mary-wollstonecraft-e-as-origens-do-feminismo/)”, *in* <http://blogdaboitempo.com.br/2015/04/27/mary-wollstonecraft-e-as-origens-do-feminismo/>

SECCO, Lincoln – “A imagem da mulher e a esquerda” *in* *Margem à esquerda – Ensaios marxistas*, número 7, São Paulo: Boitempo. Consultado em <http://blogdaboitempo.com.br/2015/03/04/a-imagem-da-mulher-e-a-esquerda/>

VÁRIOS - *O discurso sem método* (jornal dos estudantes de Filosofia da FFLCH/USP), mar-abr-mai 2014.

WARNOCK, Mary; BAGGINI, Julian – “A filosofia tem algum problema com as mulheres?”. *Jornal A Folha de São Paulo*, 2/8/2015. <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2015/08/1662349-a-filosofia-tem-algum-problema-com-as-mulheres.shtml?cmpid=compfb>

As mulheres, a educação e a república: Mary Wollstonecraft leitora de Rousseau

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro •

A Vindication of the Rights of Women, de Mary Wollstonecraft, é comumente vista como uma obra importante para o desenvolvimento do que viria a ser o pensamento feminista. Entretanto, essa é uma consideração complicada, uma vez que a autora defende teses que seriam inaceitáveis para boa parte da militância feminista contemporânea. Além disso, a recepção do texto não se mostrou uniforme por estudiosos de questões de gênero ou pela militância que poderia se interessar por ele, de modo que o lugar da *Vindication* em uma, por assim dizer, história das ideias do feminismo não é claro de modo algum.

Não pretendemos, ao longo desta exposição, atacar essas questões. Os motivos são bastante simples. Em primeiro lugar, parte significativa da militância atual, não sem razão, consideraria absolutamente blasfemo que um homem se pusesse a explicar qual a importância desta ou daquela autora no que diz respeito ao estabelecimento de qualquer forma de feminismo. Em segundo, não devemos nos esquecer que, ainda que *A Vindication of the Rights of Women* seja uma obra que exige mudanças significativas no que diz respeito ao tratamento da mulher, aos direitos que ela possui e à educação que deve receber, ainda é uma obra que se pretende crítica de certos conceitos e de certas instituições que se mostraram firmes em um tempo preciso. Em outras palavras, reduzir o texto de Wollstonecraft a parte de um contexto das discussões contemporâneas sobre questões de gênero, eliminando uma consideração cuidadosa do diálogo que ele

• Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM), do Viva Vox e do Grupo Hume.

empreende com os pensadores com que a própria autora buscou discutir, seria incorrer em enorme injustiça contra os propósitos originais do texto.

Evidentemente, sendo *A Vindication of the Rights of Women* um trabalho relativamente vasto, em que se pode detectar críticas a diversos autores, não seria possível, aqui, realizar a contento uma exposição geral da obra, ou explicar, mesmo que rapidamente, os diversos debates contidos no texto. Deter-nos-emos apenas, de maneira que pode se mostrar demasiadamente selvagem, nas críticas de Wollstonecraft a Rousseau, que permeiam parte bastante significativa do livro. O motivo para esse recorte é bastante simples: o genebrino é muito mais estudado em terras brasileiras do que os outros pensadores atacados ao longo da *Vindication*. Com isso, explorar as críticas dirigidas a ele certamente oferecerá ao leitor uma porta de entrada mais acessível não apenas às ideias defendidas pela autora, mas também às maneiras pelas quais ela pretende acertar contas com a tradição.

Talvez seja importante observar, além disso, que Rousseau é um autor com quem Wollstonecraft debate ao longo de praticamente toda a obra. De fato, ela volta suas baterias contra esse filósofo desde o primeiro capítulo de sua *Vindication*, ao afirmar que

Construídos sobre uma base de hipóteses falsas, os argumentos de Rousseau a favor de um estado de natureza são plausíveis. Entretanto, são insalubres, porque a asserção de que um estado de natureza é preferível à civilização mais perfeita que poderia haver é, com efeito, uma acusação contra a sabedoria suprema. (WOLLSTONECRAFT, 2001⁶²)

Devemos observar, de saída, que a autora trata de selecionar a “versão” de Rousseau com que pretende debater. Ainda que, como veremos adiante, as críticas de Wollstonecraft impliquem uma concepção particular da política que será incompatível com aquela defendida pelo filósofo que ela tem por alvo, o diálogo mais direto será, no mais das vezes, com o texto do *Emílio*. Isso fica evidente já na continuação da passagem a que nos referimos: A exclamação paradoxal [de que]: “Deus fez boas todas as coisas, e o mal foi introduzido pela criatura que Deus formou, sabendo o que estava formando”, é tão não filosófica quanto ímpia. (WOLLSTONECRAFT, 2001)

Isso é particularmente importante, é claro, por conta do tema principal da obra, aquele que levará a autora a atacar Rousseau de maneira bastante ferrenha. É relevante, também, por ser uma obra que abre espaço para que Wollstonecraft o caracterize como

⁶² Utilizamos, para a confecção deste texto, uma edição para kindle. Esse formato não tem paginação, mas isso se torna desnecessário, uma vez que o dispositivo dispõe de um mecanismo de busca bastante eficiente.

um “defensor da imortalidade” e um autor cuja afirmação sobre as coisas sendo boas ao sair da mão do criador deve ser levada a sério de maneira bastante literal. O resultado é que se torna possível acusar Rousseau de atribuir a Deus a “culpa” pelo mal, ainda que indiretamente: na interpretação que vemos na *Vindication*, o genebrino não se teria dado conta de que, se o criador é perfeito, a razão e a perfectibilidade, atributos a que o filósofo atribui toda sorte de malefícios, devem, na verdade, ter sido colocados em nossa natureza não apenas para que possamos atingir a excelência, mas também (consequentemente) para que sejamos felizes.

A partir daí, Wollstonecraft trata, também, de condenar o elogio rousseauiano daquelas que ela considera virtudes bárbaras, em detrimento de todos os “esforços genuínos de gênio”. Portanto, não se trata de contestar apenas as teses que se vê, no *Emílio*, acerca do gênero feminino, mas também de problematizar, a partir daí, considerações morais e políticas que permeiam quase que a totalidade da obra de Rousseau, a exemplo da posição que ele teria assumido na chamada “querela dos antigos e dos modernos”. Fica claro, então, que não é à toa que Wollstonecraft faz questão de criticar a preferência de seu adversário pela concepção de virtude dos espartanos, civilização que a autora caracteriza como “mal sendo humana”.

Seria possível por em questão, é claro, a justeza da caracterização de Rousseau no que diz respeito a preferir o estado de natureza à civilização mais perfeita. De fato, não seria difícil mostrar que, ao menos nesse aspecto particular, Wollstonecraft realiza uma interpretação algo equivocada, a qual parece ecoar a acusação voltairiana segundo a qual Rousseau advogaria em favor de um retorno ao estado de natureza. Esse ponto parece ter alguma importância nos momentos iniciais da *Vindication*: ainda que o filósofo, segundo ela, pareça admitir que não haveria espaço para o surgimento de qualquer virtude em um estado como esse, seria a preferência de Rousseau por ele que justificaria, por exemplo, sua preferência por Esparta, civilização que a autora caracteriza como “mal sendo humana”. Em outras palavras, o adversário caracterizado por Wollstonecraft preferiria as maneiras espartanas às modernas por considerar que esse os ideais de força e virilidade desse povo guerreiro, além de seus costumes “bárbaros”, estariam mais próximos do suposto estado de natureza do que a polidez das sociedades modernas. De qualquer modo, ainda que a interpretação realizada pela autora nos pareça imprecisa, isso não implica a inconsistência das críticas que se seguem, uma vez que, no fim das contas, elas se mostram independentes de uma leitura que faça do genebrino um defensor de que voltemos a andar sobre quatro patas ou algo que o valha.

Retomemos, agora, a discussão acerca dos rumos que seriam impingidos à humanidade por conta do progresso da técnica e, para Rousseau, também por conta da perfectibilidade. Como já vimos, Wollstonecraft teria visto uma contradição, por parte do autor, em afirmar que essas características, atribuídas a nós por um criador perfeito, constituiriam a raiz de um suposto estado de miséria a que a humanidade estaria condenada na modernidade. Posteriormente, torna-se bastante claro que o problema não é apenas, digamos, teológico. Para Wollstonecraft, o autor do *Contrato Social* teria se equivocado, desde o início, no que diz respeito às causas dos processos de corrupção dos costumes observados por ele. Segundo a autora, o progresso da humanidade se converteria em maldição não por conta da ação inevitável de faculdades que a natureza teria implantado em nós, mas por conta da instituição monárquica, vista, no âmbito da *Vindication*, como inevitavelmente pernicioso. Nas palavras da própria autora, em um estado monárquico, o percurso inevitável é o seguinte:

[...] guerras no estrangeiro e levantes em casa dão às pessoas comuns a chance de adquirir algum poder, o que obriga seus governantes a enfeitar sua opressão com a aparência do direito. Assim, à medida que guerras, agricultura, comércio e literatura expandem a mente, déspotas são forçados a usar corrupções escondidas para manter o poder que, inicialmente, haviam tomado abertamente pela força. E essa gangrena acobertada se espalha mais rapidamente pelo luxo e pela superstição, os sedimentos inconfundíveis da ambição. O fantoche ocioso de uma corte real se torna um monstro de luxo ou um fastidioso hedonista, e o contágio que esse estado anti-natural espalha se torna o instrumento da tirania. (WOLLSTONECRAFT, 2001)

Felizmente, diz Wollstonecraft, o desenvolvimento da razão por parte do povo bastará, em algum momento, para dar fim à monarquia, uma vez que esta, para se manter, tem necessidade dos efeitos bastante deletérios que são atribuídos, ao longo da *Vindication*, ao cultivo do hedonismo e da sensibilidade. Nesse sentido, aliás, a crítica de Wollstonecraft à monarquia é, em grande medida, tributária do puritanismo republicano que teve grande impacto na Inglaterra moderna: a razão, entendida como dom concedido por Deus, seria a faculdade responsável por conduzir os homens a um progresso moral

que se confundiria com a extirpação do jugo tirânico que se segue inexoravelmente à instituição monárquica⁶³.

Esse é um aspecto importante para que compreendamos, em sua dimensão apropriada, também as críticas de cunho *moral* que serão feitas ao filósofo de Genebra. Essa afirmação pode parecer estranha para o leitor desavisado, já que essas críticas, como se poderia imaginar, dizem respeito, na maior parte do tempo, ao modo como Rousseau concebe as diferenças entre homens e mulheres. Trataremos, então, de apresentá-las de maneira breve e, posteriormente, apresentaremos os motivos pelos quais não é difícil estabelecer a relação entre a crítica moral ao modo como ele concebia a educação feminina e certa concepção republicana da política. Passemos, sem mais delongas, a esse ponto:

No Capítulo 5 de *A Vindication of the Rights of Women*, Wollstonecraft faz ataques bastante pesados a autores que “representaram as mulheres como objetos de pena, aproximando-se do desprezo”. O primeiro deles é, precisamente, Jean-Jacques Rousseau. Nesse ponto da obra, a autora dirige suas críticas exclusivamente ao *Emílio*, criticando comentários referentes à educação das mulheres e, ocasionalmente, à concepção de natureza humana que embasa as teses rousseauianas acerca do tratamento que deve ser dispensado a elas. Como se sabe, Rousseau propõe para a personagem Sofia uma educação que, para torná-la uma mulher tão perfeita quanto será perfeito o homem Emílio, deverá levar em conta as características naturais do sexo feminino⁶⁴. A fraqueza física que, para o filósofo, resultaria em uma superioridade do homem em todos os sentidos é, nesse contexto, contrariada por aquela que parece ser uma poderosa característica naturalmente feminina:

A natureza dá à mulher uma habilidade maior de despertar desejos no homem do que dá a ele habilidades para satisfazê-los. Assim ela – a natureza – torna o homem dependente da boa vontade da mulher, e o força a tentar agradá-la, por sua vez, de modo a obter o seu consentimento [...]. Nessas ocasiões, a circunstância mais agradável que um homem vê em sua vitória é não saber ao certo se ela cedeu à sua força superior ou se as inclinações dela se pronunciaram em seu favor. As fêmeas são comumente

⁶³ Ver, a esse respeito, JOHNSON (1995).

⁶⁴ Ainda que, em discussões contemporâneas, seja comum o debate acerca dos significados dos termos “sexo” e “gênero”, não vimos problema em empregar, indiscriminadamente, a expressão “sexo feminino”, já que, à época em que Wollstonecraft redigiu a *Vindication*, esse não era um problema. Qualquer tipo de distinção que pretendêssemos fazer, portanto, seria anacrônica e, potencialmente, pouco rigorosa.

astutas o bastante para deixar isso em dúvida. (ROUSSEAU *apud* WOLLSTONECRAFT, 2001⁶⁵)

Esse tipo de artifício é importante porque, no fim das contas, para Rousseau, os homens dependeriam das mulheres apenas para satisfazer seus desejos, enquanto elas seriam dependentes mesmo no que diz respeito a seu sustento. Com isso, os homens viveriam melhor sem as mulheres do que elas sem eles. A consequência é que a educação feminina deve se pautar meramente pela necessidade de se agradar os homens, o que acarretaria um “currículo” em que teria lugar de destaque o desenvolvimento dos “encantos pessoais”, enquanto os meninos são criados, inicialmente, para desenvolver seus “poderes corporais”. No fim das contas, então, Rousseau estaria assentindo ao modelo que se vê na tradição do galanteio e propondo, com base em supostas diferenças naturais entre os gêneros, um modelo que perpetuasse a submissão daquele que estaria destando a ser dependente.

Além disso, segundo o filósofo, as mulheres deveriam ser educadas desde cedo para restringir seus desejos. Uma criação muito permissiva as deixaria permanentemente em conflito consigo mesmas. Isso porque as mulheres tenderiam ao excesso sempre que se lhes fosse permitido o que quer que fosse. Além disso, seria útil às próprias mulheres que não se acostumassem à liberdade, já que, ao longo de suas vidas, seriam sempre submissas a seus maridos. Como se sabe, os homens seriam, para Rousseau, criaturas bastante imperfeitas e uma mulher que os tratasse com impertinência, abandonando a doçura de temperamento, os tornaria piores e menos tratáveis. Cada sexo, portanto, deveria agir da maneira que lhe fosse apropriada: “um marido manso pode fazer uma esposa agir mal, mas a suavidade de disposição por parte dela o trará de volta à razão – ao menos se ele não for uma completa besta – e, mais cedo ou mais tarde, triunfará sobre ele” (ROUSSEAU *apud* WOLLSTONECRAFT, 2001).

Rousseau não considerava que essa situação coloque a mulher em situação aviltante, ou de servidão. Para ele, “Sua habilidade e seu engenho superiores permitem que ela preserve sua igualdade, e governe o homem enquanto ela finge obedecer. A mulher tem tudo contra ela – nossas falhas e, também, sua própria timidez e sua própria

⁶⁵ Todas as menções de passagens de Rousseau são extraídas da obra de Wollstonecraft por um motivo relativamente simples: o que nos interessa, aqui, não é de modo algum a justeza das observações feitas pela autora acerca do pensamento do filósofo genebrino. Pretendemos apenas, antes de qualquer outra coisa, verificar como o posicionamento de Wollstonecraft com relação ao pensamento rousseauiano sobre a educação feminina contribuiu para que ela desenvolvesse suas próprias concepções a esse respeito e as ligasse a inclinações caracteristicamente republicanas.

fraqueza. Ela não tem nada a seu favor, exceto sua sutileza e sua beleza. Não é razoável que ela cultive as duas?” (ROUSSEAU *apud* WOLLSTONECRAFT, 2001).

Todos esses pontos foram impiedosamente rebatidos por Wollstonecraft. Para ela, não seria verdade que se devia retirar das mulheres sua liberdade sob o pretexto de tolher-lhes os excessos. O que ocorreria, segundo ela, é que, como se fossem escravos que, por terem ficado muito tempo completamente privados de tudo, fartam-se quando têm a oportunidade, as mulheres poderiam se exaltar ao gozar inicialmente de quaisquer benefícios, mas tratariam de apresentar, posteriormente, comportamento mais equilibrado. Além disso, ela tratou de afirmar que o próprio Rousseau admitira que, passado algum tempo, a paixão amorosa evanesceria, o que seria absolutamente intolerável para as mulheres, consideradas úteis apenas como fornecedoras de prazer, bem como para seus maridos. A receita apregoada por Rousseau, então, seria um caminho sem volta para um casamento sem qualquer respeito mútuo e com garantias de infidelidade. Além disso, Rousseau também teria admitido que uma das funções das esposas é educar os filhos. Entretanto, Wollstonecraft considerava que isso seria uma completa aberração: seria impossível que as mulheres pudessem ser consideradas aptas a cuidar de maneira sensata de crianças se fossem, a vida toda, instruídas apenas nas artes do flerte e da amabilidade.

A educação das mulheres, para essa autora, deveria seguir um caminho bastante diferente, que passaria, inicialmente, por uma admissão muito simples, a de que, “se a mulher tem uma alma imortal, ela deve ter [...] um entendimento para aperfeiçoar” (WOLLSTONECRAFT, 2001). Ora, se as mulheres, como os homens, têm alma, e se ela abriga a faculdade a que chamamos razão, decorreria, daí, que as mulheres são tão racionais quanto os homens. É importante lembrarmos, então, que não são poucas as passagens em que Wollstonecraft apresenta as virtudes morais como sendo resultantes da razão⁶⁶. Nesse sentido, ainda que a autora admita que as mulheres sejam inferiores no que diz respeito à força física⁶⁷, elas são apresentadas como sendo, ao menos no que diz

⁶⁶ Não se trata, aqui, de tentar enquadrar a autora em um quadro teórico tal como o do debate sobre os fundamentos da moral ocorrido na Grã-Bretanha do século XVIII. De fato, os propósitos da *Vindication* parecem bastante distintos e a autora não parece pretender que sua obra tenha por propósito declarar sua simpatia pelas teses de um Samuel Clarke ou um William Wollaston no que diz respeito à realidade das distinções morais.

⁶⁷ Mesmo essa afirmação, que seria quase um lugar comum, não é vista por Wollstonecraft como absolutamente indubitável. Em mais de uma passagem, ela trata de lembrar ao leitor que a educação das mulheres faz com que, desde muito cedo, elas não exercitem seus corpos, e talvez seja por conta disso que elas terminam por ser fisicamente inferiores. Ocasionalmente, a autora chega a propor que se permita que meninas pequenas possam se exercitar e brincar mais livremente, afirmando que só assim se poderia verificar se as mulheres seriam verdadeiramente inferiores nesse aspecto. De qualquer modo, essas observações ocasionais não parecem ter impacto nos argumentos principais da obra. A ideia defendida

respeito à natureza, tão capazes quanto os homens nos aspectos intelectual e moral. Isso faz com que ela deva considerar como absolutamente deplorável a educação sentimentalista imposta às *coquettes* pela concepção rousseauiana. De fato, a melhor educação possível “[...] é [para] o uso do entendimento do modo que seja mais propício a fortalecer o corpo e formar o coração – ou seja, capacitar o indivíduo para atingir hábitos de virtude tais que façam dele ou dela uma pessoa independente. Descrever como ‘virtuosa’ uma pessoa cujas virtudes não resultem do exercício de sua razão é uma farsa. (WOLLSTONECRAFT, 2001)

Esse propósito da educação, que para Rousseau seria bastante sensato no que diz respeito ao homem, é considerado por Wollstonecraft também como sendo válido para as mulheres, que passariam a ser vistas como parceiras de seus maridos em regime de igualdade. Mais do que isso, seria tolice esperar que uma *coquette* tal como aquelas formadas pela concepção rousseauiana, extremamente sentimentais e irremediavelmente tolas, pudesse administrar a contento um lar, já que essa tarefa exigiria disposição para o trabalho pesado e capacidades mentais nada desprezíveis.

Pode parecer estranho, é claro, que Wollstonecraft seja considerada como uma feminista *avant la lettre* defendendo um modelo de educação das mulheres que levasse em conta o fato de serem racionais simplesmente para garantir que pudessem ser esposas melhores, ou para garantir que pudessem desenvolver habilidades para se manter em caso de morte de seus maridos ou abandono por parte deles. Entretanto, ainda que não proponha o desmantelamento da estrutura familiar de seu tempo, o texto da *Vindication* certamente tem o mérito de apresentar a mulher como parceira do homem, alguém que desenvolverá com ele uma relação pautada no respeito mútuo.

Não podemos, a esse respeito, perder de vista um outro aspecto do texto, a que já fizemos referência: contra Rousseau, a autora defende maneiras modernas, que ela vê como incontestavelmente superiores às aquelas de civilizações “bárbaras” como a espartana. Com isso, a defesa de uma educação que considere homens e mulheres como igualmente racionais, ainda que se postulem diferenças relativas à força física, tem uma implicação inegável: não há quaisquer motivos para negar que as mulheres poderiam ser tão competentes quanto os homens na imensa maioria das profissões. O caso é que a concepção moderna de virtude faz com que seja possível, sem dificuldades, atribuir a atividades que não exigem “superioridade física” um peso social e econômico inegável,

mais sistematicamente por Wollstonecraft é, de fato, aquela segundo a qual, ainda que as mulheres sejam fisicamente inferiores, o fato de serem racionais deveria garantir a elas direitos que lhes teriam sido insistentemente negados.

independente do que espartanos ou supostos homens naturais pudessem pensar sobre isso. A conclusão é, portanto, bastante evidente: a admissão, ao menos na maior parte do tempo, da maior força física por parte dos homens é menos inocente do que Wollstonecraft faz parecer. Mesmo que seja possível determinar infalivelmente que homens são mais fortes que mulheres, o impacto que isso teria na vida de uma sociedade civilizada não parece tão grande.

Além disso, não podemos subestimar a importância da consideração, por parte de Wollstonecraft, de que a educação das mulheres (e, de maneira geral, a educação de toda a sociedade) deveria prepará-las para serem *iguais* de seus maridos. Ainda que se suponha um modelo de família bastante tradicional, não se trata, de modo algum, de supor uma esposa explorada com base na suposta dominação econômica por parte do marido provedor. É possível, evidentemente, que a autora tenha sido algo ingênua quanto a esse ponto. Parece mesmo ser o caso, ao menos para quem acompanha, mesmo casualmente, notícias contemporâneas de casos de violência doméstica. Ainda assim, não se pode afirmar que a filósofa consideraria aceitável um casamento em que a mulher, por depender financeiramente de seu marido, se mostrasse submissa a ele de qualquer maneira.

Existe, ainda, um outro aspecto que cumpre destacar: segundo Wollstonecraft, a educação a que Rousseau considera que as mulheres deveriam ser submetidas insere-se em uma cultura que, ao reduzir o sexo feminino a criaturas cuja função é apenas agradar os homens, considera que elas deverão extorquir todo o poder que puderem por meio de seus encantos. Isso é particularmente complicado porque extinguirá qualquer possibilidade de que as mulheres possam ser efetivamente virtuosas: nesse modelo, a educação feminina atrofia o desenvolvimento da razão, privilegiando apenas a sensibilidade, o instinto, que pode até se sofisticar e engendrar comportamentos bastante complexos, mas não é, como já vimos, capaz de elevar a mulher a uma conduta efetivamente virtuosa. O resultado é que teríamos a criação de uma cultura de pequenas tiranas, exercendo todo o poder que puderem para conseguir o que quer que lhes agrade simplesmente porque foram educadas para isso. O resultado seria danoso também para os homens, que certamente não teriam sua virtude encorajada por essas supostas companheiras.

Não se trata, aqui, de mero pudor religioso, ainda que a religiosidade certamente tenha sido importante para a autora. Quando ela trata do modo como a educação das mulheres impede que sejam virtuosas, lembramos que, ao longo do texto, é recorrente a

comparação com indivíduos das classes mais abastadas, sejam homens ou mulheres, que são tornados viciosos por serem desocupados, não exercitando qualquer faculdade e sempre perseguindo apenas o que imediatamente lhes agrada. A lição parece ser não apenas que, se quisermos que as mulheres sejam virtuosas, devemos incentivar o uso de sua razão e algum exercício para seus corpos, em detrimento do langor apregoados pela cultura da sensibilidade. O que se pretende defender é que pessoas desocupadas que não exercitem sua razão serão sempre mais dependentes e, desse modo, deverão sempre cultivar artifícios vis para conseguir aquilo que desejam. Isso, aliado à insegurança que vem da dependência, as tornará irremediavelmente cruéis. Voltamos, pois, ao início do texto (e, também, ao início da *Vindication*): só o cultivo da razão em todos os âmbitos pode contribuir para a extinção do jugo dos tiranos que é, para Wollstonecraft, a consequência inevitável de uma sociedade em que seja incentivada uma busca desenfreada de prazer que ela considera seria anti-natural. Trata-se, em última instância, de promover, a partir de um novo modelo da educação das mulheres, uma mentalidade segundo a qual indivíduos, em parceria, colaborem para o desenvolvimento da virtude uns dos outros, de modo a cultivar uma sociedade em que não tenham lugar os tiranos formados pelo ócio e pela exploração.

Seria possível objetar, é claro, que existem outras formas de se conceber a cultura do galanteio que atribuem a formação moral justamente ao cultivo de uma forma particular de sensibilidade, e que esse tipo de concepção, ao ser desenvolvido por autores como Hume ou Shaftesbury, parece ser um alvo mais difícil para as investidas de Wollstonecraft. É verdade, também, que não faltam teorias do refinamento que poderiam mostrar vantagens morais do cultivo do luxo por uma sociedade. Parece possível, então, fazer à autora a reprimenda de simplesmente pressupor, com base em uma filiação que é tomada como dado, uma relação entre razão, austeridade e moralidade que talvez não seja tão evidente quanto ela faz parecer. De qualquer modo, também seria possível considerar algo tendencioso dirigir esse tipo de objeção contra o texto da *Vindication* quando se considera que o alvo são os objetivos declarados da autora: no fim das contas, alguém que critique todos esses pressupostos apenas para atacar a defesa de Wollstonecraft aos direitos das mulheres certamente parecerá, aos olhos do leitor contemporâneo, ter intenções bastante suspeitas.

Bibliografia

HUME, David. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

JOHNSON, Claudia. *Equivocal Beings: Politics, Gender and Sentimentality in the 1790s*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

MILTON, John. *Areopagitica and other political writings*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.

RIVERS, Isabel. *Reason, Grace and Sentiment – volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *A Vindication of the Rights of Women, with Strictures on Political and Moral Subjects*. New York: San Val, 2001 (Kindle edition).

Changer les hommes ou changer les lois? Les deux voies de l'utopie à l'époque des Lumières

Catherine Larrère •

"L'*Oceana* d'Harrington (...) convenait parfaitement au goût d'un siècle, où les plans imaginaires de républiques faisaient le sujet continuel des disputes et des conversations". Cette remarque que fait Jaucourt, dans l'*Encyclopédie*, (article Rutland), à propos du livre, publié en 1656, dans lequel Harrington expose son modèle républicain, ne vaut-elle pas aussi pour le XVIIIe siècle? La réflexion sur les régimes politiques et leurs institutions y prend une importance croissante dans l'imaginaire utopique, allant jusqu'à se dissocier de l'autre paradigme du genre utopique, celui du voyage exotique.

La première oeuvre de Morelly, *Naufrage des cités flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai, poème héroïque traduit de l'indien*, publié en 1753, correspond bien aux règles du genre : voyage lointain, pays imaginaire où un peuple vit heureux grâce à une sage législation. Mais, dans son ouvrage suivant, de loin le plus connu, le *Code de la nature*, paru en 1755, Morelly cesse de situer la société idéale dans un ailleurs imaginaire, pour présenter une réflexion générale sur les principes des lois, qui se termine par l'exposé d'un plan de législation. Le modèle de référence, alors, n'est plus l'utopie de More, et sa fiction romanesque, mais Montesquieu : à son *Code de la nature*, Morelly donne comme sous-titre, *Le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*. Jusqu'à quel point, en renonçant à la fiction, reste-t-il fidèle à l'esprit des lois de l'utopie?

L'*Oceana* d'Harrington est sans doute une île, mais nul n'a jamais douté qu'il s'agisse de l'Angleterre : son livre ne relève en aucune façon des voyages imaginaires. Cependant, le régime républicain qu'Harrington y présente n'existe pas, bien qu'il en parle

• Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne.

comme s'il existait réellement : on retrouve donc quelques traits de la fiction utopique. Jusqu'à quel point, cependant, s'agit-il d'une utopie? C'est sur le terrain de l'étude des constitutions, telle que Montesquieu a pu la mener dans *L'Esprit des lois*, que l'on pourra trouver les éléments de réponse à cette question.

L'abbé de Saint-Pierre ne s'est jamais livré à la fiction du voyage exotique et de l'île imaginaire. Mais il fit preuve d'une imagination institutionnelle débordante et conçut d'innombrables projets de réformes pour la France ou pour l'Europe. Cela fait de lui "l'utopiste exemplaire" du XVIIIe siècle (Baczko, 1978, p. 174), à tel point que Voltaire l'appelait "Saint-Pierre de l'utopie". C'était pour s'en moquer. Montesquieu fit preuve, à son égard, de plus de bienveillance, en lui sachant gré d'avoir continué à considérer la politique et la morale comme une science, à une époque où toute l'attention scientifique se tournait vers la connaissance de la nature (*Pensées*, 1940). Quant à Rousseau, lorsqu'il s'occupa des oeuvres de l'abbé, il lui reconnut le mérite de s'être interrogé sur les possibles, et classa ses détracteurs parmi les "ignorants qui ne savent mesurer le possible que sur l'existant" (*OC*, III, p. 635). Mais, en matière d'inventivité institutionnelle, peut-on faire l'impasse sur la nature politique du régime pour lequel on prévoit des réformes, et ne pas tenir compte du fait qu'il s'agit d'une monarchie et non d'une république?

En s'affranchissant des contraintes du genre utopique, l'imaginaire législatif de l'utopie du temps des Lumières se place sur le terrain plus général de l'étude des lois et des institutions, dont Montesquieu et Rousseau sont, au XVIIIe siècle, les figures marquantes. Cela rend les frontières floues : comment faire le partage entre ce qui est utopique et ce qui ne l'est pas? Quand il s'agit de Montesquieu, il n'est pas très difficile de répondre à cette question. Son objet, "les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre" (*Défense de l'Esprit des Lois*, EL, II, p. 429) est certes immense, mais il s'en tient à l'existant. Mais Rousseau, en reprochant à Montesquieu de ne s'être occupé que "du droit positif des sociétés", (*Emile*, livre V, *OC*, IV, p. 836), ne se met-il pas en continuité avec les utopistes? Quand il réfléchit sur la constitution de pays existants (comme la Corse ou la Pologne) n'adopte-t-il pas une démarche utopique? Cependant, en même temps que se brouillent les frontières entre l'existant, l'imaginaire et l'idéal, se précise l'intérêt qu'il y a à interroger le contenu utopique de l'imaginaire des institutions et des régimes. On peut, en s'appuyant sur Montesquieu, étudier l'esprit des lois de l'utopie comme s'il s'agissait d'institutions réelles, discuter du contenu institutionnel du

modèle républicain de Harrington et mettre en question le devenir réformiste des projets utopiques. La proximité même de Rousseau à certaines démarches utopiques, qu'il s'agisse de la propriété ou des formes de vie, permet de mieux en caractériser la différence. On comprend également comment passer du bonheur (objet des utopies communautaires) à la liberté (objet des projets de constitution élaborés par Rousseau) rend nécessaire de poser la question du régime, qui est aussi la référence quand il s'agit d'apprécier les projets réformateurs. C'est donc en faisant référence à Montesquieu et à Rousseau que nous aborderons successivement les utopies de la communauté des biens, la république d'Harrington, et les réformes projetées par l'abbé de Saint-Pierre.

I/ L'esprit des lois de l'utopie

"La communauté de vie et de biens sans commerce d'argent" (*L'utopie*, ES, p. 200) : ce qui constitue, pour Thomas More, la caractéristique déterminante de son utopie l'est resté pour toutes les fictions utopiques qui ont suivi; on peut considérer qu'il s'agit là du trait qui permet de les identifier et les rassemble en une catégorie homogène. La *Basiliade* de Morelly en fait sans aucun doute partie : le bonheur et l'innocence y sont liés à l'absence de propriété, tout y est commun entre les hommes, la Terre y est regardée comme "une nourrice commune" (*Basiliade*, p. 6). Morelly ne se dément pas dans le *Code de la nature*, dont la première loi fondamentale interdit toute appropriation privée : "Rien dans la société n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne que les choses dont il fera un usage actuel, soit pour ses besoins, ses plaisirs, ou son travail journalier" (*Code de la nature*, ES, p. 128).

Comme chez Platon, qui est, depuis Thomas More, la référence constante du discours utopiste, ce modèle de la communauté des biens est emprunté à la famille. C'est ce qui permet de comprendre la règle de la propriété commune. Comme le rappelle Rousseau, au début du *Discours sur l'économie politique*, c'est la propriété qui fait la différence entre la famille et l'État, entre l'économie domestique et l'économie politique : dans la famille, "les enfants n'ayant rien que ce qu'ils reçoivent du père, il est évident que tous les droits de propriété lui appartiennent, ou émanent de lui; c'est tout le contraire dans la grande famille, où l'administration générale n'est établie que pour assurer la propriété particulière qui lui est antérieure." (*OC*, III, p. 242). "Toute l'île forme une seule famille" (*L'utopie*, ES, p. 138) : l'affirmation, présente dans *L'Utopie*, se retrouve dans tous les textes

qui lui font suite. Elle en constitue la deuxième caractéristique marquante, après la propriété commune, et explique celle-ci.

L'esprit des lois de l'utopie est donc celui de la famille, ce qui a pour conséquence leur grande simplicité, qu'il s'agisse des lois politiques (qui touchent à la répartition des pouvoirs) ou des lois civiles (qui touche au statut des individus) si l'on reprend la distinction faite par Montesquieu dans *L'esprit des lois* (I, 3). Toutes ces lois sont l'oeuvre d'un législateur. Personnage clé de tous les récits utopiques (Baczko, 1978, p. 157), il est celui qui en inaugure l'histoire, fixant à tout jamais, grâce à sa sagesse, les conditions de son bonheur: l'Utopus de More, qui a physiquement formé l'île (en coupant l'isthme qui la reliait à la terre) et lui a donné ses lois, est le premier d'une longue série. Cette figure politique est aussi, et avant tout, une figure paternelle. Cela peut être vrai au sens propre. La société de *L'Île des Pins*, d'Henry Neville (1688) est formée par toute la descendance que son fondateur a engendrée avec les quatre femmes qui l'accompagnaient après qu'ils aient été jeté sur l'île par la tempête. L'idée d'un législateur géniteur se retrouve (en 1765) chez les Galligènes de Tiphaigne de la Roche (il s'agit alors d'un père et de sa fille) ou dans la *Basiliade* de Morelly (le couple y est formé par un frère et une soeur). Mais, même en l'absence d'un lien physique entre le législateur et les habitants de l'utopie, la métaphore paternelle permet d'expliquer à la fois le lien social (tous les habitants sont comme les frères et soeurs d'une même famille) et l'autorité politique, fondée sur l'affection et sur le respect que l'on doit à un homme que l'on vénère, beaucoup plus que sur l'obéissance à la loi.

De ce modèle paternel du pouvoir, que l'on retrouve dans toutes les utopies de la communauté des biens, ne découle pas une forme politique uniforme. Les différentes variantes se répartissent entre deux pôles. L'un, despotique, est celui d'un centre unique du pouvoir, d'où rayonne toute l'autorité. C'est un modèle monarchique que l'on trouve chez les Sévarambes de Denis de Vairasse (1702), dont l'utopie est fortement marquée par l'absolutisme centralisateur de Louis XIV. L'autre est plutôt fédérateur, et le pouvoir s'y dégage de la composition croissante d'unités locales, dans une orientation plus républicaine : c'est le cas chez Thomas More, mais aussi chez Morelly. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la référence reste au modèle paternel et familial. Le père est la figure unique de l'autorité dans le premier cas. Dans le deuxième, c'est la famille, qui dans une société égalitaire, où il n'y a de différences ni de richesses, ni d'ordre social, fournit la

hiérarchie nécessaire à la composition du pouvoir. Dans le *Code de la nature* de Morelly, "pour que tout s'exécute dans un bel ordre", la nation est dénombrée et divisée, par familles, tribus et cité (p. 128), chaque père de famille, devient sénateur à l'âge de cinquante ans, et c'est parmi les chefs de famille que l'on choisit les chefs de tribus (p. 138-139). Il s'agit bien de deux pôles, l'un qui insiste sur l'autorité qui émane d'un centre, l'autre qui compose le pouvoir à partir d'en bas, mais cela ne constitue pas une véritable différence de régimes : le modèle familial maintient l'unité.

Quant au droit civil, l'absence de propriété privée en diminue singulièrement l'objet si l'on pense à l'importance que le statut des biens privés joue dans les lois civiles. On peut dire la même chose du droit des familles que n'encombrent pas les problèmes d'héritage. Cela ne signifie pas que ces utopies soient dépourvues de structure juridico-institutionnelle, et vivent sans lois, dans une sorte de spontanéité anarchique. Au contraire : on trouve, dans les fictions utopiques, l'énonciation minutieuse des multiples règlements qui fixent la vie de chacun : qu'il s'agisse des mariages (avec qui? à quel âge? combien?), de la distribution et de l'évaluation des biens(avec une grande attention à la façon dont les quantités sont estimées), ou même des allers et venues des différents habitants (notamment des voyages à l'étranger). Mais ce qui semble retenir l'attention des auteurs, ce n'est pas tellement la nature même du règlement (sa déduction juridique) que le mode de vie qu'il organise. La question est moins juridique, ou institutionnelle, que morale.

C'est particulièrement net pour la propriété. "Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire *ceci est à moi*",... OC, III, p. 164), dans la très fameuse exclamation qui ouvre la deuxième partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, comme dans l'énumération du cortège de maux ("crimes", "guerres", "meurtres", "misères", "horreurs"), qui la suit on peut voir un écho de la réflexion utopiste qui fait de la propriété la racine du mal. On peut, d'autant plus que les textes sont écrits en même temps, la rapprocher de la façon dont Morelly, dans le *Code de la nature*, affirme "l'évidence de cette proposition : que *là où il n'existerait aucune propriété, il ne peut exister aucune de ses pernicieuses conséquences.*" (p. 47). Mais le point de vue est différent : Morelly s'inquiète des conséquences morales de la propriété, là où Rousseau fait voir l'acte -contestable- d'une institution ("le premier qui,....., fut le vrai fondateur de la société civile") dont il va rechercher les conditions de légitimité. C'est dans cette perspective qu'il déclare, au début du *Contrat social*, vouloir prendre "les

hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être". (CS, I, OC, III, p. 351). Les auteurs utopistes ne font pas semblable distinction : s'ils s'occupent des lois, c'est qu'ils se demandent ce qu'elles peuvent faire des hommes, loin d'accepter ceux-ci tels qu'ils sont.

Les utopies de la communauté des biens sont des utopies de la sobriété, où chacun vit heureux, dans l'abondance, parce qu'il satisfait ses besoins sans se laisser entraîner par ses désirs. Une telle idée n'est pas nouvelle : dans les sagesses antiques (stoïcienne autant qu'épicurienne) le bonheur consiste à se contenter de peu. Mais More, et les utopistes à sa suite, font de cet objectif moral un idéal social : la sobriété n'est pas seulement une conduite individuelle, qu'adoptent ceux qui savent être tempérants, c'est une structure sociale. Celle-ci ne fait pas toujours appel à une distribution autoritaire imposant à chacun sa part. Dans l'utopie de More, chaque père de famille choisit librement ce qui lui convient. Une société sobre suppose l'abondance mais repose surtout sur une hypothèse anthropologique, formulée en question : "pourquoi celui qui a la certitude de ne manquer jamais de rien, chercherait-il à posséder plus qu'il ne faut?" (*L'utopie*, ES, p. 132). Morelly reprend la même hypothèse : "personne n'a intérêt à prendre plus que le nécessaire, quand il est assuré de le trouver toujours." (*Basiliade*, p. 108), et, comme Thomas More, il en fait reposer la réalisation sur une structure collective, celle de l'absence de propriété privée : tout est commun, et "rien ne se prodigue" (*ibid.*). L'organisation collective révèle donc les possibilités de la nature humaine (se satisfaire de ce que l'on a) que masque la société ordinaire, marquée par l'envie et le désir d'avoir toujours plus.

Cela n'implique pas nécessairement une vision idéalisée de la nature humaine (il y a des lois pénales en utopie), mais plutôt une grande confiance dans la capacité des institutions à rendre les hommes bons, vertueux et heureux. On retrouve ici l'idée, exposée par J. C. Davis, selon laquelle la caractéristique propre de l'utopie (par rapport à d'autres conceptions de la société parfaite) est qu'elle valorise l'organisation sociale elle-même, et idéalise la capacité des institutions à faire régner l'ordre et l'harmonie (Davis, p. 38). Cette importance donnée aux lois (c'est d'elles que dépend le bonheur ou le malheur des hommes) en affecte la nature. Les lois, en effet, n'établissent pas un ordre juridique indépendant, elles ont pour vocation de former les mœurs, la façon dont les gens vivent entre eux. Dans ces sociétés, les lois ne sont finalement rien d'autre que les mœurs, aussi

s'agit-il beaucoup plus, dans ces descriptions utopiques, d'une enquête sur les formes de vie (naissance, éducation, âge adulte, comportements des hommes et des femmes, façons de se nourrir, de s'amuser, conduites religieuses...), que d'une étude des lois et des institutions. À cette enquête anthropologique, la forme fictionnelle convient bien, et la présentation utopique perd en se réduisant à son concept, comme c'est le cas avec le *Code de la nature*.

Sans doute Rousseau, dans ses plans de gouvernement ou ses projets de constitution pour des pays réels (Corse ou Pologne), s'intéresse-t-il beaucoup aux mœurs de leurs habitants et celles qu'il prête aux Corses ou aux Polonais, dans ses projections, ressemblent par de nombreux aspects à celles des fictions utopiques : simplicité des mœurs, vie sobre, principalement agraire, peu d'échanges, absence même de monnaie (en Corse), éducation publique, etc... Mais il n'affirme nullement que cette vie harmonieuse serait le produit direct d'une organisation sociale, encore moins d'une organisation politique. Il distingue nettement les deux, affirmant, au début de son projet pour la Corse, qu'il n'y a entre les mœurs et les lois, entre le "corps qui est gouverné" et le "corps qui gouverne" que des "rapports de convenance" (OC, III, p. 901), pas de détermination directe. Si, comme il l'explique, en prenant la Suisse comme référence, "le système rustique tient à l'état démocratique" (*ibid.*, p. 907), s'il y a donc un rapport entre les façons de vivre et les institutions politiques, ce rapport n'est pas un rapport de causalité, ni dans un sens, ni dans un autre. Là où le présupposé utopique est que les lois produisent les mœurs, Rousseau montre qu'il s'agit de deux ensembles relativement indépendants dont on peut seulement chercher l'accord "de convenance".

La séparation se maintient d'autant plus que Rousseau ne propose jamais de supprimer la propriété privée. Certes il existe, dans les villages corses, des "biens communaux" (*ibid.*, p. 925) et, au niveau de l'ensemble du pays, un "domaine public" (*ibid.*, p. 931) sur lequel sont prises les dépenses du gouvernement. Mais cela n'exclut pas, bien au contraire, l'existence d'une propriété privée. Il ne s'agit pas, explique-t-il, "de détruire absolument la propriété particulière parce que cela est impossible mais de la renfermer dans les plus étroites bornes, de lui donner une mesure, une règle, un frein qui la contienne, qui la dirige, qui la subjugue et la tienne toujours subordonnée au bien public." (*ibid.*, p. 931) Le bien public, ici, ne passe pas par la mise en commun des biens,

il s'agit de subordonner l'intérêt particulier, ou privé, à l'intérêt général ou public, ce qui laisse la place à des règlements juridiques et à une finalité explicitement politique.

Dans cette grande famille qu'est l'utopie de la communauté des biens, la finalité est le bonheur de tous, et c'est le législateur, le père de famille, qui en est chargé. Tiphaigne de la Roche explique ainsi que, tant qu'Almont, leur père à tous, vécut, les Galligènes furent heureux, et jouirent de l'abondance dans une vie aimable, qui ne leur demandait que peu de travail. Ils devaient tout cela à Almont : celui-ci "qui ne s'était occupé que de leur bonheur était l'objet de leur tendresse et de leur vénération" (*Histoire des Galligènes*, partie 1, chapitre XII, p. 97). Almont mort, il ne leur reste plus qu'à obéir aux lois que sa sagesse leur a laissées et dans lesquelles survit son esprit : "nous tendrons au plus grand bonheur possible et nous le trouverons en ne nous écartant jamais des lois" (*ibid.*, chapitre XIII, p. 105). Ce paternalisme, qui fait que la personne en situation d'autorité connaît mieux le bien de ses administrés que ceux-ci, convient au contexte colonial qui est celui du genre utopique : quelles que soient les péripéties du récit de voyage, il s'agit toujours soit de peupler une terre inoccupée (cas de l'engendrement physique par le législateur), soit de civiliser (plutôt que de conquérir) un peuple indigène (c'est ce que fait Utopus, et beaucoup d'autres à sa suite). Morelly n'échappe pas à ce souci paternaliste de l'éducation coloniale. Dans le *Code de la nature*, il met en scène un "savant européen" qui s'adresse "à quelqu'un des peuples américains", les exhortant au travail (défrichez les terres, leur enjoint-il), mais les détournant de partager ce bien commun, fût-ce en parts égales (*Code de la nature*, ES, p. 60 et 61).

Si le développement de la fiction utopique accompagne assez fidèlement le développement de l'entreprise coloniale de l'Europe moderne, Rousseau est étranger à ce courant. Qu'il s'agisse de la Corse ou de la Pologne, on n'est pas dans la situation d'une colonie de peuplement (Rousseau fait explicitement la différence à propos de la Corse, pour marquer le lien que les Corses ont à leur sol natal, OC, III, p. 913) et, surtout, ni les Corses ni les Polonais n'ont besoin d'un législateur. Rousseau se défend de vouloir lui-même jouer ce rôle, et, s'il commence son projet pour la Pologne (OC, III, , p. 956) par un rappel des législateurs héroïques de l'antiquité, c'est pour signaler que le temps des législateurs est passé (Baczko, 1978, p. 74), il s'agit pour les Polonais de s'inspirer de leur esprit, nullement d'en souhaiter le retour. La liste des législateurs héroïques (Moïse, Lycurgue et Numa) est empruntée à la tradition républicaine (on trouve les mêmes chez

Machiavel) et cela signale un déplacement de finalité. Sans doute n'est-il pas sans importance que les Polonais et les Corses soient heureux (leur organisation économique doit y pourvoir), mais la finalité principale est la liberté, et celle-ci ne peut avoir d'existence assurée que politique. Il s'agit, pour les Corses comme pour les Polonais, de se donner les institutions politiques qui leur permettront de vivre librement. La finalité est celle de l'auto-gouvernement républicain.

Certes, comme le remarque Rousseau dans le *Contrat social*, en rendant hommage à Montesquieu, "La liberté n'étant pas un fruit de tous les climats n'est pas à la portée de tous les peuples" (CS, III, 8, OC, III, p. 414). Si cela a un sens de conseiller les Polonais ou les Corses sur un plan de gouvernement, c'est que les uns comme les autres sont "dans l'heureux état qui rend une institution possible" (OC, III, p. 902) : ils n'ont pas complètement perdu la liberté dont ils ont pu jouir, pour des raisons qui tiennent tant à leur histoire (pour la Pologne, exposée à l'anarchie mais pas à la sujétion) qu'à leur "climat" (le rapport qu'ils ont, notamment les Corses, avec leur environnement naturel, comparable à celui de la Suisse). Il ne suffit donc pas d'avoir de bonnes institutions politiques, encore faut-il qu'elles conviennent au "corps gouverné", au peuple qui les reçoit, et cela peut impliquer, comme B. Baczko l'a montré en étudiant le projet polonais de Rousseau, un fort investissement imaginaire dans la représentation qu'un peuple se donne de lui-même, notamment dans ses fêtes (Baczko, 1978, pp. 91-100). La réflexion menée par Rousseau sur l'importance des fêtes dans la vie politique d'un peuple est une contribution importante à la tradition utopique.

Le déplacement du bonheur à la liberté, de l'imaginaire colonial au projet républicain ne supprime donc pas la référence utopique. Mais qu'en est-il quand il s'agit, non des moeurs et des formes de vie d'un peuple républicain, mais de ses institutions? Existe-t-il des utopies républicaines, à l'époque des Lumières? C'est la question que l'on peut se poser, à propos d'Harrington, et de la lecture qui en a été faite, notamment par Montesquieu.

II/ L'Oceana d'Harrington : une utopie républicaine?

L'opposition, qu'introduit Harrington, dès les Préliminaires d'*Oceana*, entre l'"ancienne prudence" (le gouvernement des lois) et la "prudence moderne" (le

gouvernement des hommes), comme les auteurs qu'il cite (Aristote, Cicéron, Machiavel, Hobbes), ou sa façon de voir en Machiavel, "un disciple des anciens" et "le seul politicien des derniers siècles" (*Oceana*, 1995, p. 231) ne laissent aucun doute : Harrington s'inscrit explicitement dans la tradition républicaine, celle de l'humanisme civique, par laquelle l'héritage de la réflexion politique des humanités classiques (Aristote, Polybe, Cicéron) se continue dans la modernité (Machiavel) . Si Harrington peut être considéré comme républicain, ce n'est pas seulement parce qu'*Oceana* est une république, c'est également parce que ses auteurs de référence font partie d'une tradition de pensée républicaine qui maintient, dans la modernité, les idéaux de liberté politique de l'antiquité grecque et romaine. Cette tradition républicaine est clairement distincte et indépendante de celle qui, depuis More, unit voyage imaginaire et législation idéale dans un même genre utopique. On voit mal comment on pourrait rattacher Harrington au genre utopique. Ce n'est pas seulement que la fiction d'*Oceana* voile à peine la référence à l'Angleterre (personne ne s'y est trompé) c'est qu'Harrington, explicitement, relève d'un courant de réflexion qui a son unité propre et le conduit dans des domaines différents de ceux qu'aborde le genre utopique.

On peut le vérifier à propos de la propriété. La tradition républicaine attache beaucoup d'importance accordée à la propriété de la terre : Machiavel consacre de longs passages des *Discours sur la première décade de Tite Live* à l'étude des lois agraires chez les Romains. La contribution d'Harrington a été décisive par le lien qu'elle a établi entre citoyenneté et propriété. Pour Harrington, le pouvoir politique découle de la propriété. La base d'une république se trouve dans la structure sociale de pays où la propriété foncière est répartie entre un grand nombre de francs-tenanciers. On voit que cette contribution n'a rien à voir avec la réflexion utopique sur la communauté des biens. D'autant plus que, quelle que soit l'importance qu'attache Harrington aux institutions politiques, il ne leur appartient pas de réaliser la base sociale (celle de la propriété) sur laquelle elles s'appuient. Les lois sont une condition de la liberté mais elles ne forment pas les moeurs. Hume, dans l'essai politique qu'il consacre à *L'idée d'une république parfaite* (1752), considère que "tous les plans de gouvernement qui supposent une réforme considérable des moeurs de l'humanité sont purement imaginaires" (*Discours politiques*, 1993, p. 230). Mais, s'il inclut Platon et More dans cette catégorie (utopique), il en excepte Harrington : "L'*Oceana* est le seul modèle recevable de république qui ait été jusqu'à présent offert au public" (ibid.)

On y a cependant vu une utopie. Il en est ainsi du chevalier de Jaucourt, qui dans l'article "Rutland" de l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot, évoque *Oceana*, ouvrage écrit en forme de "roman", "à l'imitation de l'histoire atlantique de Platon". Pense-t-il suivre en cela Montesquieu, dont il a beaucoup repris les idées dans l'*Encyclopédie*? Le jugement de celui-ci sur Harrington, qui clôt le chapitre de *L'esprit des lois* consacré à l'examen de la constitution d'Angleterre, peut sembler aller dans ce sens :

Harrington, dans son *Oceana*, a aussi examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un État peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue, et qu'il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux." (EL, XI, 6, 1973, 1, p. 179)

L'utopiste n'est-il pas celui qui donne à voir l'invisible, qui peint l'altérité sociale en ayant le quotidien sous les yeux? Une lecture plus précise ne permet pas de maintenir cette interprétation. La référence est aux *Histoires* d'Hérodote (IV, 144). On y lit qu'un Perse, Mégabaze, de passage à Byzance, "apprit que les Chalcédoniens s'étaient installés dans la région dix-sept ans avant les Byzantins; sur ce, il déclara que les Chalcédoniens devaient être aveugles à cette époque, car ils n'auraient pas choisi de s'installer à l'endroit le moins bon quand il s'en présentait un plus beau, s'ils ne l'avaient été". La Chalcédoine, dont il est ici question, (comme c'est le cas aussi chez Polybe (*Histoire générale*, IV, 24)), n'est pas un pays lointain, encore moins une contrée imaginaire, c'est l'autre rive du Bosphore, faisant face à Byzance. En choisissant leur installation, les Chalcédoniens ne se sont pas laissés emporter par leur imagination, ils n'ont simplement pas su voir le meilleur emplacement, qu'ils avaient pourtant à portée de regard. Ils ont fait preuve d'aveuglement. La critique faite à Harrington ne l'accuse pas d'avoir s'être montré trop imaginatif, mais d'avoir manqué de discernement : il n'a pas vu ce qu'il avait devant les yeux.

Que n'a-t-il pas vu? On peut lui reprocher de s'être obstiné à construire une république sur un sol qui convenait à la monarchie. La leçon que Montesquieu tire de l'expérience de la première révolution anglaise (celle du Commonwealth de Cromwell, qui est la référence d'Harrington) est que, pour les Anglais, la république appartient au passé, et qu'ils ont donc perdu leur temps à chercher à la faire revivre : "Ce fut un assez beau spectacle, dans le siècle passé, de voir les efforts impuissants des Anglais pour établir parmi eux la démocratie. (...) Le peuple étonné cherchait la démocratie et ne la trouvait

nulle part. Enfin, après bien des mouvements, des chocs et des secousses, il fallut se reposer dans le gouvernement même qu'on avait proscrit." (EL, III, 3, t. 1, p. 27). Cela ne veut pas dire, cependant, que la liberté politique que les Anciens (et, avec eux, ceux qui restent fidèles à la tradition républicaine) plaçaient dans la république, se retrouve, dans la modernité, liée à la seule monarchie. C'est plutôt, comme le précise le livre XI, qu'elle n'est pas attachée à un régime déterminé ("la démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature", EL, XI, 4, t. 1, p. 167), mais qu'elle ne se trouve que dans les gouvernements modérés" (ibid.) : elle dépend non du type de régime, mais de la façon dont les institutions politiques distribuent le pouvoir (il n'y a de gouvernement modéré que là où les différents pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire, ne sont pas confondus).

Dès lors, le débat se porte sur l'examen des institutions. Selon l'interprétation de Céline Spector (Céline Spector, 2014, 130-148), Montesquieu, dans son différend avec Harrington, viserait l'attribution du pouvoir législatif entre les différents organes de la constitution (le roi, les deux chambres). La maxime d'Harrington est que "le sénat propose et le peuple dispose" si bien que l'Assemblée du peuple, seule apte à percevoir l'intérêt général, détient le dernier mot dans le mécanisme législatif. Pour Montesquieu, au contraire, les trois organes, Chambre des communes, chambre des Pairs, roi participent à la décision législative, la première par sa "faculté de statuer", les deux autres par leur "faculté d'empêcher", cette participation des différents organes à un même pouvoir étant ce qui maintient la distinction des pouvoirs et, donc, garantit l'existence de liberté politique (EL, XI, 6).

Cette différence dans l'appréciation du pouvoir qui doit être attribué à chacun des organes renvoie, certes, à une différence de régime, puisque, là où le pouvoir est donné à l'assemblée populaire on a une république, alors que Montesquieu fait ressortir la nature monarchique de la constitution qu'il étudie, et qui repose sur la part que le roi a au pouvoir législatif. Montesquieu, d'autre part, se réfère aux conditions réelles de l'exercice du pouvoir, alors qu'Harrington construit une république en idée, éloignée de la réalité historique. Mais l'essentiel de l'opposition n'est pas, dans le jugement que Montesquieu porte sur Harrington, entre l'imaginaire et le réel. On peut même se demander si, pour Montesquieu, l'utopie a un statut distinct.

Le tout dernier chapitre du livre XXIX, sur lequel *L'Esprit des lois* devait se clore (les livres XXX et XXXI ont été rajoutés au moment de l'édition), est consacré aux "législateurs" (EL, XXIX, 19). Il ne s'agit pas des législateurs de l'antiquité (Moïse, Lycurgue, Solon, Numa), chers à la tradition républicaine, auxquels Montesquieu fait référence, au fur et à mesure de son étude des gouvernements. Le chapitre ne s'occupe pas des héros légendaires, mais d'écrivains réels, qui ont traité des législations. Parmi ceux-ci, on trouve ceux qui ont construit des cités en paroles, et que l'on peut ranger dans la catégorie des utopistes : Platon, Thomas More, Harrington. Mais, à côté d'eux, figurent des écrivains qui se sont occupés du réel : Aristote, qui réunit une importante documentation sur les constitutions existantes, Machiavel, qui tournait en dérision tous ceux "qui se sont imaginés des Républiques et des Principautés qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies" (*Le Prince*, XV, 1958, p. 335). Les utopistes se trouvent ainsi absorbés dans la catégorie plus large des législateurs, qui tous ont en commun d'avoir été les hommes d'une idée fixe : Platon et sa haine de la tyrannie populaire, Aristote partagé entre sa jalousie de Platon et sa passion pour Alexandre, Machiavel, et son admiration pour César Borgia, Thomas More, "qui voulait gouverner tous les États avec la simplicité d'une ville grecque", Harrington, qui "ne voyait que la république d'Angleterre". À la cécité qui caractérise plus particulièrement l'utopiste (qui ne sait pas voir le réel, pourtant plus prometteur), s'ajoute la partialité commune à tous les législateurs : "les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur" (EL, XXIX, 19).

III/ L'utopie projet et son devenir réformiste

Cette partialité compromet l'acuité de leur jugement et leur capacité à proposer des réformes. Dès la préface de *L'esprit des lois*, Montesquieu avertit qu'"il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un État." (EL, t. 1, p. 6). Cela jette un doute sur le devenir réformiste des législations utopiques.

Henri Castel de Saint-Pierre ne figure pas parmi les législateurs présentés par Montesquieu. Il fut pourtant animé par une constante passion : celle des projets de réforme, qu'il n'était jamais las de concevoir et de présenter à ses amis. On en retient principalement trois : son projet de paix perpétuelle entre les différents États européens, son plan de polysynodie (celui de conseils gouvernementaux limitant le pouvoir du prince), et le projet du "scrutin perfectionné" garantissant l'accès aux postes publics d'un

personnel aussi savant que vertueux (Baczko, 1978, p. 175). Mais ses ambitions réformatrices, qu'il présenta dans différents mémoires avant de les réunir dans ses *Ouvrages de politique* (parmi ses projets de réforme, il y avait celle de l'"ortografe"), s'étendent à de très nombreux domaines : éducation (multiplier les collèges de filles), organisation de la vie intellectuelle (rendre plus utile l'Académie des écrivains, former une académie des sciences politiques), domaine juridique (*Mémoire pour diminuer le nombre des procès*) et surtout tout ce qui relève du domaine que nous dirions aujourd'hui économique et social : finances (politique monétaire, impôts), commerce, travaux publics (il écrivit un *Mémoire sur la réparation des chemins*), attitude à adopter à l'égard des pauvres et des mendiants (il préconisait leur "renfermement"). Les projets sont si nombreux, si divers, que la seule réaction possible semble être de rechercher le mille et unième, celui qu'il a oublié : "L'illustre abbé de Saint-Pierre, note Montesquieu (*Pensées*, 1295), a proposé divers projets, tous pour conduire au bien. Il est surprenant qu'il n'ait pas pensé à une société de journalistes et donné des règles pour cela."

S'il y a quelque chose dont aucun de ceux qui ont eu affaire à l'abbé de Saint-Pierre n'a jamais douté, c'est de sa bonté. C'était certainement un homme de bien, mu par l'amour du bien public et cela peut expliquer que le scepticisme que rencontre souvent son ardeur réformatrice s'accompagne toujours, même chez ceux qui se moquent de lui, comme Voltaire, d'une tolérance affectueuse. Mais il n'a pas seulement suscité cette approbation distante et un peu condescendante. Il a eu des continuateurs. Le marquis d'Argenson, qui l'a fréquenté au Club de l'Entresol, et qui en fait grand cas dans son *Journal*, présente dans ses *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* (publiées de façon posthume, en 1764, puis en 1784), un véritable plan d'administration du royaume, qui tente d'insérer dans la monarchie ce qu'elle peut supporter de démocratie, et qui s'intéresse beaucoup à la prise en charge, au niveau local, des travaux d'intérêt général (et notamment de l'entretien des chemins). On peut même voir dans le *Mémoire sur les municipalités* que Turgot soumet à Louis XVI en 1775, un héritage de l'utopie projet de l'abbé de Saint-Pierre.

Par ailleurs les projets de réforme qu'élabora l'abbé de Saint-Pierre n'étaient pas tous condamnés à rester enfermés dans des cartons. Tout le XVIII^e siècle est jalonné d'efforts pour réformer les impôts, notamment la taille sur laquelle l'abbé de Saint Pierre écrivit plusieurs mémoires (Mireille Touzery, 1994). Avec le milieu du siècle, d'abord

autour de Gournay, puis de Quesnay et des physiocrates, les projets de réforme économique se font de plus en plus nombreux, et sont mis en pratique, particulièrement avec les édits de 1763-1764 établissant la liberté (intérieure puis extérieure) du commerce des blés. Cette multiplication des réformes peut apparaître comme une réalisation des projets utopiques, comme ceux de l'abbé de Saint-Pierre. Mais quelles en furent les conséquences? On a pu y voir un renforcement du centralisme de la monarchie absolue bien plus qu'un progrès de la liberté.

Tocqueville, dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, intitule "comment les Français ont voulu des réformes avant de vouloir des libertés" le chapitre qu'il consacre à l'action politique des physiocrates, et à la façon dont ils ont compté sur l'administration royale pour réformer la société de leur temps (1952, p. 209-217). On peut trouver les prémisses de son jugement dans la façon dont ces entreprises réformatrices -celles des physiocrates, comme celles, procédant du même esprit, qui les ont précédées, ont été jugées, à leur époque, par de nombreux contemporains, à commencer par Montesquieu et Rousseau.

À la fin de *L'Esprit des lois*, Montesquieu dit sa défiance à l'égard des "idées d'uniformité" qui attirent parfois les "grand esprits" mais encore plus souvent les "petits" par leur simplicité, qu'ils confondent avec la perfection : "les mêmes poids dans la police, les mêmes mesures dans le commerce, les mêmes lois dans l'État, la même religion dans toutes ses parties" (EL, XXIX, 18, t. 2, p. 298). La raison, explique-t-il, n'est pas ennemie de la complexité, quand on est capable d'en faire un "art" (EL, VI, 1, t.1, p. 81). À cela s'ajoute qu'il ne croit pas au pouvoir de la raison, car "elle ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes." (EL, XIX, 27, t. 1, p. 348). Rousseau le rejoint dans cette constatation de l'impuissance de la raison, ce qui le conduit à contester la conviction rationaliste des physiocrates qu'ils font reposer sur la force de ce qu'ils appellent l'"évidence" (on ne peut, selon eux, se refuser à la manifestation de la vérité). Dans cette critique des physiocrates et de leur politique Rousseau se retrouve d'accord avec Forbonnais : "Dire que les passions des hommes se plieront sous le joug des vérités spéculatives, écrivait celui-ci, c'est évidemment abandonner la société au régime du système insensé de l'évidence, gouvernant le monde malgré ses opinions" (François Véron de Forbonnais, 1768, p. 54). Sommé par Mirabeau, qui espérait le convertir à la physiocratie, de lire *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, de Mercier de la Rivière, Rousseau lui opposa une fin de non recevoir, sans même s'engager dans la critique (lettre

du 26 juillet 1767, *CG*, 5991, 5991bis). Il considérait (comme le fit Diderot dans son *Apologie de l'abbé Galiani*) que les projets des physiocrates appartenaient à l'utopie et feraient bien d'y rester. Leur foi dans la capacité de la raison à se réaliser par elle-même, leur ignorance des passions est un déni de la politique. Lorsqu'il veulent réaliser leur projet, ce déni les conduit à avoir recours à une politique par défaut, celle du despotisme, dont ils se réclamaient explicitement, au nom du "despotisme légal", ce qui, pour Rousseau (et quelques autres, dont Turgot) était un oxymore. Le devenir réformiste de l'utopie, avec les physiocrates, est despotique.

Les projets réformistes de l'abbé de Saint-Pierre, que Rousseau fut amené à examiner de près, quand Mme Dupin le sollicita, en 1754, de faire un abrégé de ses oeuvres pour les rendre accessibles au public, ne relevaient pas, selon lui, de cette catégorie. Dans la *Polysynodie*, il est sensible à l'exploration des possibles à laquelle se livre l'abbé de Saint-Pierre, à l'opposé de l'ignorance de ceux qui s'en tiennent à l'existant. Bien loin donc d'accuser l'abbé de Saint-Pierre d'ignorance, il y trouve plutôt une possibilité d'accroître ses connaissances. L'abrégé qu'il fit du *Projet de Paix Perpétuelle* (livre d'autant plus volumineux qu'il se présente, dans l'édition de 1713, comme un véritable ouvrage de droit public rassemblant toutes les alliances passées entre les différents États européens qui s'entendent pour rester en paix) lui donna l'occasion de mettre au point ses idées sur ce qui faisait l'unité de l'Europe, malgré la diversité, le plus souvent conflictuelle, des gouvernements.

Rousseau, cependant, ne s'est pas limité au seul *Extrait du projet de paix perpétuelle*, qu'il publia en 1761. Une seconde présentation, intitulée *Jugement sur la paix perpétuelle*, fut publiée après sa mort, en 1782. Or ces deux textes portent des jugements divergents sur le projet de l'abbé de Saint-Pierre : si la conclusion de l'*Extrait* est plutôt favorable, celle du *Jugement* est franchement critique. Cela tient sans doute à ce que l'*Extrait* en reste à la paraphrase, et se borne à exposer la démarche de l'abbé de Saint-Pierre, alors que Rousseau intervient dans le *Jugement* et prend ses distances. Mais sur quoi porte le différend? On pourrait penser que l'abbé de Saint Pierre, comme on en fait souvent le reproche aux utopistes, suppose les hommes (et plus particulièrement les Princes) meilleurs qu'ils ne sont, et leur prête donc des motivations morales, alors qu'il faudrait prendre en compte la réalité de leurs conduites. Mais, ce n'est pas le cas. Dès l'*Extrait*, où il présente positivement le projet de l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau déclare

explicitement que la question n'est pas celle des "vertus" des Princes, mais celles de leurs "intérêts" (OC, III, p. 581). La littérature politique de l'époque, quand elle se veut réaliste, tient en effet le discours des intérêts des Princes, et c'est sur ce terrain que Rousseau, présentant le projet de l'abbé, se place pour faire la démonstration de sa cohérence : les puissances européennes ont, à la paix, un intérêt rationnel. Il peut donc réaffirmer, au début du *Jugement*, "l'utilité générale et particulière de ce projet" (OC, III, p. 591). Ce n'est donc pas le projet qui est mauvais, c'est ceux sur qui on compte pour le réaliser qui ne conviennent pas. Les abus que le projet cherche à éliminer "sont fondés sur l'intérêt même de ceux qui les pourront détruire" (ibid., p. 592) Rousseau revient donc sur le discours des intérêts des Princes dont il conteste la rationalité prétendue : on a tort de prêter aux intérêts une rationalité qu'ils n'ont pas. Jaloux de leur "indépendance absolue" (ibid., p. 592), les Princes refusent de se soumettre à la loi, et préfèrent s'exposer aux hasards de la guerre. Despotisme intérieur et guerre extérieure ont partie liée : chacun sert de prétexte à l'autre. Si, comme l'affirmait Hérodote, « Nul homme n'est assez dénué de raison pour préférer la guerre à la paix », que les Princes fassent la guerre est la preuve que c'est la passion qui les guide. Celle du pouvoir, plus encore que de l'argent.

Dès lors l'erreur de l'abbé de Saint-Pierre n'est pas d'avoir surestimé la vertu des Princes, mais d'avoir méconnu la nature des régimes. Il n'y aura pas de paix en Europe tant que les régimes monarchiques y seront les plus nombreux. Il ne peut y avoir de paix qu'entre les républiques, parce que celles-ci accepteront de limiter leur pouvoir par la loi, ce dont les monarchies sont incapables, car c'est contraire à la nature de leur régime. Ce lien entre république et paix avait déjà été présenté par Montesquieu : "l'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement; l'esprit de la république est la paix et la modération" (*EL*, IX, 2, t. 1, p. 143). Il est surtout clairement explicité par Kant dans son propre *Projet de paix perpétuelle* (1795). Il y pose que "la constitution civile de chaque État doit être républicaine" (1986, p. 341) et que l'on parviendra à la paix à travers des "fédérations d'États libres". Les républiques ne se font pas la guerre : l'idée, défendue par Kant, est considérée par John Rawls, dans le *Droit des peuples*, à la fois comme "un fait décisif" et un principe de droit international (2006, p. 20). Il le met au centre de sa réflexion sur le droit des gens ou droit des peuples. Il fait de la capacité d'une communautés politiques à imposer des limites à sa souveraineté vers l'extérieur, ce qui fait la différence entre les peuples (qui peuvent vivre pacifiquement ensemble, en respectant des normes) et les Etats, entre lesquels n'existent que des rapports de force.

Suivre la voie des relectures qui mènent, sur la question de la paix entre les régimes politiques, de l'abbé à Saint-Pierre à Rousseau, puis à Kant, c'est voir l'utopie devenir projet puis réalité. Cela passe par un changement dans le régime du discours : même si le *Projet* de Kant, peut-être en hommage à l'abbé de Saint-Pierre, se présente comme une suite d'articles rédigés en vue d'établir un traité, il ne mime plus les textes existants, il développe une argumentation qui lui est propre, et le situe à un niveau de réflexivité du discours qui permet d'examiner la nature des régimes (républicain ou monarchique) et de formuler des normes (celle des restrictions à la souveraineté). Il ne s'agit plus de faire comme si il y avait d'autres lois, mais de rechercher ce que les lois peuvent être.

Conclusion

Parce qu'elles se préoccupent plus des mœurs que des lois, et de la morale que de la politique, les utopies de la communauté des biens accordent peu de place à la structure juridico-institutionnelle de la société qu'elles présentent. Elles font preuve de peu d'inventivité législative : non seulement il faut peu de lois, mais ce sont presque toujours les mêmes. Cela tient à ce qu'elles comptent surtout sur la capacité de la structure sociale à réaliser l'ordre auquel elles aspirent. Mais, par là, elles s'exposent à la critique qui les accuse de vouloir réformer la nature humaine, voire de fabriquer l'homme qui convient à la structure sociale, entreprise facilement jugée totalitaire. En déclarant vouloir "prendre les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être", ce que John Rawls qualifie d' "utopie réaliste" (2006, p. 18-19), Rousseau a-t-il trouvé, pour l'utopie, une voie de réflexion sur les institutions, qui lui permette d'échapper aux critiques qui lui sont généralement faites? Cela conduirait à distinguer deux types différents d'utopies : celles qui, comme le dit Fredric Jameson (*Archéologie du futur*, 2007), se demandent "quel type d'humanité conviendrait à une société radicalement différente des nôtres", celles qui, à l'instar de Rousseau, recherchent les lois qui peuvent convenir aux "hommes tels qu'ils sont". Passer d'un type d'utopie à l'autre, c'est quitter l'étude de la diversité des formes de vie, pour celle des institutions et des régimes politiques. Ce n'est pourtant pas congédier l'utopie, même dans ses formes classiques.

Prendre les hommes "tels qu'ils sont", c'est, certes, ne pas les supposer meilleurs qu'ils ne sont. Le reproche, souvent fait aux utopies, n'est, cependant, guère justifié : si les utopistes se préoccupent tant de réformer les hommes, voire de créer un homme nouveau, c'est qu'ils n'ont pas la naïveté de les croire bons. En fait, prendre les hommes pour autres qu'ils ne sont, c'est bien plus souvent les croire pires que meilleurs. C'est ce que montre Rousseau en se référant aux politiques qui, "jugant les hommes en général sur eux-mêmes et ceux qui les entourent" (OC, III, p. 1038), croient que l'on ne peut avoir prise sur eux que par "l'argent et le knout" (ibid. p. 1039). On en vient ainsi à méconnaître que les "bornes du possible" dans les "choses morales" sont beaucoup moins resserrées qu'on ne le croit, et qu'il appartient aux institutions politiques de révéler leur étendue : tant que l'on n'a pas connu la démocratie, on ne sait pas tout ce que peut un homme libre. L'argument est employé par Rousseau dans le *Contrat social* pour affirmer la capacité du peuple à s'assembler (CS, III, 12, OC, t. III, p. 425) : c'est l'ignorance qui, en s'en tenant à l'existant, ignore les possibilités. De bonnes lois révèlent les possibilités humaines, qui, à leur tour, soutiennent les lois. À partir du moment, où entre les lois et les conduites humaines, on ne place pas des rapports de détermination stricte, mais des rapports de convenance, l'utopie qui s'interroge sur ce que l'homme peut être et la réflexion politique qui porte sur les lois ne s'excluent pas.

Bibliographie

Sources primaires

Argenson, René-Louis de Voyer, marquis d', *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France, comparé avec celui des autres états ; suivies d'un nouveau plan d'administration*, 2^e édition, 1784.

Mémoires du Marquis d'Argenson, publiés par René d'Argenson, Paris, 1825.

Diderot, Denis, *Apologie de l'abbé Galiani*, [1770], in Diderot, *Oeuvres politiques*, Paris, Garnier, 1963, p. 129-168.

Harrington, James, *Oceana* (1656), trad. française, Paris, Belin, 1995.

Jaucourt, Louis de, article "Rutland", *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Volume 14, Paris 1765, p. 448.

Hume, David, *L'idée d'une république parfaite* [1752], in *Discours politiques*, trad. fr., Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1993, p. 229-244.

- Kant, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle* [1795], in *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, tome III, 1986.
- Machiavel, Nicolas, *Le Prince* [1512], in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1958.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois* [1748], édition R. Derathé, Paris, Garnier, 1973, 2 vol..
- Montesquieu, *Pensées. Le Spicilège*, édition L. Desgraves, Robert Laffont, 1991.
- More, Thomas, *L'utopie*, [1516], trad. fr. Paris, éditions sociales, 1966.
- Morelly, Etienne-Gabriel, *Naufrage des cités flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai, poème héroïque traduit de l'indien*, Paris, Messine, Société de libraires, 1753, 2 vol.
- Morelly, Etienne-Gabriel, *Code de la Nature* [1755], introd. par P. Volguine, Paris, Editions sociales, 1953.
- Neville, Henry, *The Isle of Pines, or a late discovery of a fourth Island in Terra Australis Incognita*, London, Banks and Harper, 1668. [in *Three Early Modern Utopia*, Oxford World's Classics, Oxford University Press, 1999]
- Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin, et Marcel Raymond, tome III, *Oeuvres politiques*, Paris, Gallimard, 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, *Oeuvres complètes*, t. IV, 1969.
- Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel (Abbé de), *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, 1713.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*. Tome dix-septième, Paris, Armand Colin, 1932.
- Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel (Abbé de), *Ouvrages de politique*, Rotterdam et Paris, 1733-1740, 14 vol.
- Tiphaigne De La Roche, Charles-François, *Histoire des Galligènes ou mémoires de Duncan* [1765], préf. de Raymond Trousson, Genève, Slatkine Reprints, 1979.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques, *Mémoire sur les municipalités* (1775), in *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par Gustave Schelle, Paris, 1913-1923, 5 vol.
- Vairasse d'Allais, Denis, *Histoire des Sévarambes* [1702], préf. de Raymond TROUSSON, Genève, Slatkine, 1979, 2 vol.
- Véron de Forbonnais, François, *Examen du livre intitulé 'Principes de la liberté du commerce des grains'*, supplément du *Journal d'Agriculture*, 1768.

Littérature secondaire

BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

Davis, J.C., *Utopia and the ideal society : a study of English utopian writing : 1516-1700*, Cambridge, London, Cambridge University Press, 1983.

Jameson, Fredric, *Archéologies du futur, Le désir nommé utopie* [2005], trad. fr., Paris, Max Milo, 2007.

Rawls, John, *The Law of Peoples. With the Idea of Public Reason Revisited*, 1999, trad. fr. *Paix et démocratie*, Paris, La Découverte, 2006.

Roza, Stéphanie, "Une filiation clandestine? De Morelly au *Discours sur l'origine de l'inégalité*", *Philonsorbonne*, 5/2011, p. 47-62.

Spector, Céline, "Bâtir Chalcédoine, le rivage de Byzance devant les yeux, Oceana de Harrington à Montesquieu", in *Harrington et le républicanisme à l'âge classique*, textes réunis par Bernard Graciannette, Christophe Miqueu et Jean Terre, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2014, p. 130-148.

Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. II, 1957.

Touzery, Mireille, *L'Invention de l'impôt sur le revenu, La taille tarifée 1715-1789*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, Ministère des finances, Paris, 1994.

Maio de 68: a leitura de Claude Lefort

Silvana de Souza Ramos •

Resumo

O artigo analisa a leitura do acontecimento de Maio de 68 feita por Claude Lefort. Para tanto, enfatizamos o caráter excepcional desse acontecimento e a nova articulação entre teoria e prática promovida pela ação dos estudantes durante o movimento.

Palavras-chaves

Claude Lefort, Maio de 1968, teoria, prática.

Abstract

This paper analyzes the reading of the event May 68 made by Claude Lefort. To this end, we emphasize the exceptional nature of this event and the new articulation between theory and practice promoted by the action of the students during the movement.

Keywords

Claude Lefort, May 1968, theory, practice.

1. Uma homenagem

Gostaria de expressar minha enorme admiração pelo rigoroso trabalho intelectual de Maria das Graças de Souza, mas também pela pessoa que sempre me impressiona por sua generosidade, pelos conselhos certos e pela presença acolhedora na vida de tantos colegas e estudantes. Expressão de integridade e de coerência, signo da força das mulheres na Universidade seja no campo do pensamento, seja no da ação política. Autora que nos convida a refletir sobre a articulação entre esses temas, pois suas investigações

• Professora do Departamento de Filosofia da USP.

sempre buscam nos esclarecer acerca dos desafios concretos do ato de pensar porque nos mostram que toda concepção de ação política exige uma noção de história a qual, por sua vez, envolve uma experiência concreta do tempo vivido. Afinal, em cada revolucionário vive um ator *do* seu próprio tempo e um autor *desse* tempo. Assim, a disposição para agir politicamente carrega consigo uma leitura da história e uma invenção do tempo.⁶⁸ Não por acaso, Claude Lefort afirma que todo militante necessariamente ocupa um lugar de saber. Não por acaso, Maria das Graças de Souza nos leva a refletir sobre a ação revolucionária no passado, no presente e no futuro, ação capaz de transitar por essa posição de saber – saber sobre a história e sobre as virtudes do agente – sem que isso redunde num fechamento do horizonte da experiência, o qual se expressaria num discurso monolítico e numa imagem cristalizada da boa sociedade. Para homenagear Maria das Graças de Souza, pretendo falar sobre a articulação entre teoria e prática, tendo como referência a obra de Claude Lefort. Refiro-me não apenas ao autor maduro, teórico da democracia e do totalitarismo, mas ao pensador que, como tantos, foi pego de surpresa pelo acontecimento de Maio de 68, especialmente na França.

2. Maio de 68 ou uma nova desordem

A situação do filósofo não é diferente daquela do homem comum: ele pensa a partir de seu próprio lugar no mundo, posto diante de outros homens e do destino comum que os envolve numa determinada sociedade. As perguntas que surgem com o acontecimento de Maio de 68 o interpelam e o espantam como a qualquer um. Se, para ele, elas se convertem em perguntas filosóficas é porque deixam de fazer referência unicamente aos fatos empíricos. É claro que o filósofo também questiona o que há de revolucionário em Maio de 68, quais são suas causas, por que começou na Universidade, por que contaminou a sociedade francesa e a que consequências esse acontecimento conduz. Segundo Lefort, porém, o que deve ser lido pelo filósofo é aquilo que permite uma visão simbólica do acontecimento, pois, “remetendo-se uns aos outros, os meros fatos articulam-se no seio de uma interrogação sobre a política enquanto tal, sobre a História enquanto tal e sobre nossa relação com a história”⁶⁹ na situação em que nos

⁶⁸ Sobre filosofia e engajamento, cf. Maria das Graças de Souza; “Tempo, história e ação política na filosofia moderna” in Santos, Antônio Carlos dos (org.); *História, Pensamento e Ação*, São Cristóvão, Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006, pp. 15-29, e também Maria das Graças de Souza; “O filósofo, a arena e o covil” in Antonio José Pereira Filho e Marcos Ribeiro Balieiro (org.); *História e Política no pensamento moderno*, Porto Alegre, Redes Editora, 2013, pp. 193-204.

⁶⁹ Claude Lefort; “Situación del filósofo” in *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 69.

encontramos. O filósofo não pode simplesmente escapar do acontecimento, ao contrário, este o atinge porque lhe dá algo a pensar.

Desse ponto de vista, o acontecimento estabelece, ao mesmo tempo, uma relação de continuidade e de descontinuidade com o passado. Se ele nos espanta, é porque seu elo com a história não é evidente, porque algo nele nos desconcerta. Esse desconcerto não pode paralisar o filósofo: tocado pelo acontecimento, ele será levado a rearticular simbolicamente os dados de que dispõe para redescobrir, no interior de sua experiência, o próprio movimento da história. Tomar como assunto Maio de 68 não faz dele menos filósofo, menos comprometido com o tempo lógico do pensamento, menos responsável, segundo os termos de Víctor Goldschmidt, por produzir, a partir de sua própria liberdade de pensar, o sentido da experiência que compartilha com outros homens.⁷⁰

No ensaio “Le désordre nouveau”, escrito no calor da hora, Lefort afirma que todos – homens comuns, ideólogos, pensadores, líderes políticos – deram livre curso ao espanto diante de Maio de 68. A França não parecia convulsa a ponto de gerar uma revolução, pois nada, seja o poder político – militar e institucional –, seja a economia, seja, ainda, a cultura vigente anunciava as barricadas nas ruas de Paris e mais de dez milhões de grevistas. A busca por sinais de crise (talvez ocultos na geologia da sociedade) parece simplesmente desprovida de sentido. É fato que reivindicações até então canalizadas pelas organizações sindicais se derramaram pela brecha aberta no grande muro da sociedade. Mas não foram essas reivindicações que fizeram ceder esse muro. A convivência entre riqueza e miséria é característica da sociedade industrial avançada. Não configurava, portanto, um quadro de novas causas capazes de produzir novos efeitos. A revolta dos estudantes, por sua vez, dado o seu caráter passional, não poderia explicar sozinha a onda de protestos que se espalhava por toda a sociedade francesa. Há um descompasso entre essas pretensas causas e o inusitado do acontecimento. As tentativas de encontrar uma crise iminente – ainda que invisível – para dar conta da revolta são apenas indícios do desespero por escamotear a originalidade do acontecimento, para fechar a brecha aberta por ele.

O olhar perdido dos transeuntes que afluem pelas ruas e fotografam curiosamente os escombros, o olhar do ideólogo que se apega à tradição, o olhar da mídia que se deleita com o sensacionalismo, esses olhares não miram o que é preciso verdadeiramente ver e ler. Há muito o que ver: cartazes, slogans, fotografias, barricadas, marchas, pichações, ocupação das ruas e das praças, apropriação dos elementos e dos espaços da cidade, ações

⁷⁰ Idem, pp. 71-72.

espetaculares por definição. Maio de 68 se dá à visibilidade, apresenta-se como signo a ser lido, como fenômeno a ser decifrado.

Neste quadro complexo, percebemos que um elemento do acontecimento chama imediatamente a atenção de Lefort: sua excepcionalidade, quer dizer, seu caráter de exceção na vida contemporânea da sociedade francesa. Essa excepcionalidade emerge como suspensão de certos interditos, de certas proibições na ordem da ação. De onde vêm esses interditos? De certa compreensão marxista da história, a qual defende que a última só é legível pelo conflito entre dois atores principais: a burguesia e o proletariado. Conflito econômico que mobiliza a história. Leitura da história que se fez tradição nas cartilhas dos profissionais da revolta, na fala dos militantes, na direção dos sindicatos, do Partido Comunista Francês e dos pequenos partidos, os quais tentam buscar novas vias de ação, ainda que só consigam mimetizar a burocratização que atravessa a ação tradicional.

Ora, a mera cronologia dos eventos – o encadeamento dos fatos que vão da Universidade aos trabalhadores e, finalmente, à sociedade como um todo – não torna visível essa suspensão dos interditos. É por isso que a revolta – contra a submissão cotidiana, expressa muitas vezes nas pautas tradicionais por salários e por melhores condições de vida e trabalho – tem de ser lida no campo de uma “nova desordem”. Não é o tradicional que nos coloca em contato com o sentido do acontecimento: é sua nova forma de invadir o espaço público com reivindicações e lutas, pois, no momento em que estudantes e trabalhadores irrompem a cena política, “adotam uma iniciativa cujo alcance excede de longe o campo de reivindicação circunscrito pelos sindicatos”⁷¹. Há nessa nova cena uma iniciativa extraordinária, inconcebível poucas semanas antes. O fundamento da Lei foi posto em questão, de modo que todas as posições de poder foram deslegitimadas momentaneamente. Daí a pergunta:

como tal contestação poderia surgir numa época em que se estendem a rigidez das relações sociais, a organização burocrática, a sujeição de todas as atividades às normas técnicas [...]; como encontrará um freio a tendência, reconhecível em todas as sociedades que ingressaram no ciclo da tecnologia moderna, a encerrar o homem nos limites de uma função [...], a tendência a separar em todos os lugares as instâncias de poder das coletividades onde

⁷¹ Claude Lefort; “Le désordre Nouveau” in Edgar Morin; Claude Lefort; Coornelius Castoriadis; *Mai 1968: La Brèche suivie de Vingt ans après*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008, p. 49.

elas operam e a apoiá-las em hierarquias propícias à sua conservação; a encobrir a dominação do homem sobre o homem pela transferência crescente do controle pessoal a regras pretensamente racionais; a fornecer, enfim, como réplica da pobreza das identificações suscitadas no trabalho ou, em geral, dos lugares onde se decidem as grandes empresas coletivas, os simulacros de uma cultura e de uma socialização efetiva, pela intermediação dos objetos de consumo, pela divulgação e proliferação dos distintivos de competência, de prestígio e de prazer?⁷²

O diagnóstico de Lefort é semelhante ao de Marcuse, filósofo que lê a sociedade industrial avançada sob o prisma do seu fechamento para uma posição crítica e, conseqüentemente, para uma verdadeira recusa do *status quo*.⁷³ O filósofo francês, porém, transporta esse diagnóstico para uma leitura política da história, capaz de escapar dos marcos conceituais da leitura econômica proposta pelo marxismo feito tradição. É por isso que sua visão investiga a suspensão de certos interditos, de certas proibições que pesavam sobre a ação política de modo a encontrar o caráter simbólico do acontecimento.

A pergunta sobre quem é o ator da história não é acidental ou secundária. O surgimento da figura do estudante que irrompe a cena política tem aqui um peso que não podemos negligenciar. Tampouco a aliança deste com os trabalhadores, que culminou com a greve geral. Os estudantes não são uma classe, tampouco configuram uma vanguarda, no sentido tradicional. Eles não pertencem nem agem, no caso de Maio de 68, segundo os ditames estipulados pela militância tradicional dos partidos e dos sindicatos. De certo modo, Lefort encontra uma similitude, uma semelhança estrutural na experiência de ambos, os estudantes e os trabalhadores. Talvez nunca consigamos explicar empiricamente todos os passos que aproximaram os dois universos. Mas simbolicamente é possível encontrar aí um sentido comum, pois “bastaram alguns dias para que se rasgasse o mito da racionalidade do sistema presente e da legitimidade dos detentores do poder”⁷⁴. O que interessa aqui não é apenas a pobreza da experiência no interior da sociedade industrial avançada, analisada com rigor por Marcuse, mas também o reconhecimento dos limites das formas de luta da militância tradicional. Os detentores

⁷² Idem, pp. 50-51.

⁷³ Ver especialmente as análises desenvolvidas em Herbert Marcuse; *One dimensional man*, London, Abacus, 1972.

⁷⁴ Claude Lefort; *Op. Cit.*, 2008, pp. 51-52.

do poder são todos os que ocupam um lugar de autoridade socialmente reconhecida e isso inclui também os sindicatos e a direção dos partidos políticos. Doravante, diz Lefort, o poder, seja qual for, não está mais ao abrigo da revolução; o poder está nu, pois não aparece como definitivamente fundado numa racionalidade que governaria os acontecimentos e ditaria quem deve ocupá-lo. Nu, o poder remonta à sua fonte de legitimação: a própria sociedade ou o povo que a ele se submete.

É verdade que essa não foi a primeira vez que o poder se viu nu, muito menos na França, lugar de tradição revolucionária. Porém, a maneira como essa nudez se produziu foi nova. Por isso, segundo Lefort, Maio de 68 reescreve a história das lutas por direitos sociais, pois a forma da desordem assumiu uma figura inédita. A Universidade não foi o microcosmo para o desencadear de uma luta tradicional; a revolta dos estudantes não foi simplesmente a ocasião para a explosão da luta de classes. É verdade que não há revolução ou revolta que não esteja ancorada na contingência, no caso, a revolta dos estudantes. Mas isso não nos deve jogar numa leitura tradicional da grande história. É preciso compreender, ao contrário, a eficácia simbólica da ação empreendida pelos estudantes, pois esta liga todos os eventos que cercam Maio de 68, dando-lhes sentido, tornando-os visíveis e legíveis.

Leiamos então o acontecimento para entender o que há de novo na ação empreendida em Nanterre, e por que a Universidade é o lugar de onde a contestação pôde se propagar para o resto da sociedade: “Não há programa, não há perspectiva, não há objetivo, no sentido em que esses termos são entendidos num partido, mas há a ideia de que, pela ação direta, pela provocação, recusando a lei da Universidade, seria possível forçar uma passagem [...], mudar os dados de uma partida que os jogadores perseguiam em torpor [...] e, por consequência, desbloquear um mecanismo essencial ao funcionamento do sistema social”.⁷⁵

A descrição de Lefort acentua a negatividade impressa na ação dos estudantes, uma vez que ela é desprovida de *télos*. Ora, essa negatividade tem a força de paralisar mecanismos cristalizados e, assim, tem por consequência o poder de desbloqueá-los. Os agitadores abriram uma brecha no tecido da experiência quando impediram momentaneamente o funcionamento desses mecanismos a tal ponto que, por um momento, na Universidade, “o consenso desmorona”⁷⁶. A ação fez minar a adesão inconsciente dos estudantes e dos professores à realidade de sua vida cotidiana de tal

⁷⁵ Idem, p. 56.

⁷⁶ Idem, p. 57.

modo que todas as ações subsequentes, da revolta na Universidade de Nanterre às barricadas instauradas nas ruas de Paris, aparecem como símbolos da ruptura com a Lei. A leitura de Lefort não se prende aos fatos, mas busca o seu sentido, o seu caráter simbólico de suspensão temporária da adesão aos interditos. Aqui, importa salientar, é o próprio quadro da contestação que se transforma. Eis o filósofo tomado pela paixão do acontecimento, reescrevendo a história, fazendo irradiar o sentido aberto pelo presente em direção ao passado e ao futuro.

A força da ação exemplar dos estudantes de Nanterre, isto é, aquilo que fez com essa ação marcasse a imaginação coletiva a ponto de nela desencadear o desejo de imitação – e que, afinal de contas, engendrou a passagem da agitação na Universidade à revolta social generalizada –, reside no fato de que ali aconteceu uma excepcional articulação entre teoria e prática. Os estudantes não seguiram o caminho batido dos sindicatos, não recorreram aos expedientes adotados pelos partidos de esquerda, grandes ou pequenos. Eles agiram à margem do âmbito das organizações estabelecidas – e nisso atacaram o ponto nevrálgico que organiza a vida na sociedade burguesa: a burocratização de todas as atividades. Burocratização que figura como uma espécie de câncer – que mata sem provocar sintomas visíveis. Em Maio de 68, o corpo doente reage de maneira inesperada, expõe suas mazelas, confronta seus males. Não foi um mal localizado que se tornou evidente – o mal de uma Universidade presa a valores e práticas arcaicas. Ou, ainda, o mal de um poder que maneja de maneira atrapalhada a violência de que dispõe. Não foi a tolice do reitor e a agressão desmedida da polícia que fizeram explodir a revolta. A Universidade foi o palco de uma implosão temporária das estruturas de opressão que permeiam todo o tecido social. Assim, ao tocarem em suas próprias feridas – a irracionalidade das regras de produção, de competição e de avaliação a que eram submetidos –, os furiosos de Nanterre desvelaram o mal do século. Mal estruturado segundo a divisão hierárquica entre os que mandam e os que obedecem, entre os que sabem e os que não sabem, entre os que pensam e os que simplesmente agem. Eles desvelaram a figura irracional da Lei e a alienação do saber e da ação quotidianos.

Com efeito, Lefort apresenta as críticas que foram feitas aos furiosos de Nanterre mostrando que estas têm por finalidade rebaixar o papel dos estudantes na revolta de Maio de 68. Os argumentos usados pelos críticos centram-se na ideia de que os eventos lhes foram favoráveis. Lefort lembra, ironicamente, uma passagem de Trotsky sobre a história da Revolução Russa: numa sociedade que se desfaz, o rei é quase sempre fraco, obstinado a nada ver fora do palácio e a proclamar que nada acontece, ao mesmo tempo

em que empunha o braço armado da repressão. O rei da Universidade, os ministros de Estado e todas as autoridades agiram tal como deveriam fazê-lo. Não há no comportamento deles nada de excepcional que pudesse explicar a passagem da agitação à revolta; bufões, eles sempre fazem o seu papel. Os estudantes, por sua vez, não poderiam saber que seus propósitos cresceriam tão rapidamente graças a seus adversários, mas agiram de modo a agarrar a oportunidade, agiram de maneira eficaz, conforme os desafios impostos pela *fortuna*. Utilizando o vocabulário de Maquiavel, Lefort afirma que os estudantes foram mais corajosos que prudentes. Eles agiram rapidamente e sem respeito. Não foi o cálculo que os colocou à altura das exigências revolucionárias; não foi um plano, uma disciplina, uma finalidade pré-estabelecida no interior das organizações tradicionais de luta. Foi a invenção de uma ação exemplar capaz de abrir o futuro para a indeterminação e a interrogação.

Seria difícil compreender a leitura lefortiana de Maio de 68, se não considerássemos o desencanto com a figura do revolucionário profissional e a decepção com o caráter burocrático dos pequenos partidos de esquerda, que, longe de rivalizar com a perspectiva de ação dos grandes partidos ou das organizações estabelecidas, veem-se presos a uma imagem da revolução e a uma ficção da boa sociedade que esta seria capaz de produzir. Afinal, um dos grandes acontecimentos modernos que marcam a reflexão de Lefort é o totalitarismo, especialmente o modelo soviético stalinista, espécie nova de contrarrevolução que pôs abaixo as esperanças de emancipação da humanidade segundo uma visão estritamente econômica dos motores da história.

A compreensão do fenômeno totalitário está vinculada, em Lefort, à análise da burocracia stalinista. Num primeiro momento, a casta burocrática surgida na URSS aparece como fruto da própria ação do proletariado, verdadeiro sujeito da história. No ensaio “A imagem do corpo e o totalitarismo”, o filósofo afirma que “se a burocracia tirava partido das modernas condições da sociedade industrial, não tinha podido constituir-se, desenvolver-se, tornar-se uma força histórica senão porque a classe operária se tinha dividido, oposta a si mesma, no decurso de suas lutas seculares para se organizar e se emancipar; tinha engendrado uma camada dominante; tinha se alienado na figura de uma Direção, de um poder que se revelava como uma força estranha, trabalhando por sua própria conta”⁷⁷.

⁷⁷ Claude Lefort; “A imagem do corpo e o totalitarismo” in *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2011, p. 142.

Essa análise dialética levaria o jovem Lefort a concluir que: “era necessário que se cumprisse para o proletariado essa experiência ao fim da qual uma burocracia se destacava e se voltava contra ele, para que se afirmasse plenamente a exigência de uma abolição de toda divisão social e não somente da propriedade privada”⁷⁸. Mas este é apenas um momento inicial de análise. Estão aí alguns dos elementos centrais mobilizados pelo jovem Lefort no intuito de dar conta do fenômeno totalitário soviético: a sensibilidade para a divisão social, por conta da emergência de uma nova classe dominante, a burocracia; a ideia de que essa classe era um fruto dialético das lutas históricas do proletariado; a compreensão de que essa última divisão ou alienação era apenas um momento necessário do processo de emancipação que levaria a ação deste à constituição de uma sociedade livre de qualquer divisão.

Lefort, porém, não se contenta com essa primeira análise. Suas investigações mostram que essa concepção reduz a criatividade da história à do proletariado uma vez que este seria o sujeito privilegiado de qualquer transformação. Sujeito que não produziria, porém, a partir de sua própria experiência o sentido de suas ações, pois dependeria da direção de uma vanguarda revolucionária – enraizada no Partido – cuja tarefa consistiria em conscientizá-lo de seu papel na história. Ao aprofundar a análise do totalitarismo, Lefort descobre novos elementos, que não se limitam ao problema da burocracia stalinista enquanto nova forma de dominação de classe. O que o impressiona nesse segundo momento é o fechamento do Partido a qualquer questionamento assegurado por um discurso supostamente científico, o qual enunciaria a racionalidade do real. Discurso invulnerável *de direito* à correção. Discurso que imprimiria os signos do real num texto, o de um passado fundador, e que alimentaria constantemente com seus signos a leitura do grande texto da história. Discurso de ninguém, discurso do Partido, corpo ideal do revolucionário, que atravessaria cada um de seus membros. Decerto, o militante profissional, incorporado no e pelo partido, despe-se do poder de interrogação ao vincular-se a um programa que pré-determina a disciplina a ser seguida, o caminho em direção ao fim da história e à boa sociedade desprovida de conflitos e de cisões internas.

Essa espécie de mito-história funciona como um agente de opacidade, o qual impede a verdadeira leitura dos acontecimentos. De onde vem essa opacidade inédita? Do fato de que o fechamento do discurso para a interrogação impede a emergência de um olhar externo ao poder – no caso, o poder do próprio Partido de direcionar a ação revolucionária. Assim, o poder se torna opaco, invisível para si mesmo porque é da

⁷⁸ Idem, pp. 142-143.

perspectiva dele que se produz todo e qualquer saber sobre a história e a ação revolucionária, de modo que não há mais lugar para o trabalho da interrogação. Ora, esse trabalho deveria permear a ação política, deveria pulsar no coração do agente, cuja força residiria na negatividade do desejo de liberdade, na sua indeterminação constitutiva e na sua consequente abertura ao possível.

Voltemos, então, aos jovens de Nanterre. A primeira virtude dos estudantes foi a de sair dos caminhos batidos que retomam indefinidamente sindicatos, partidos e pequenos grupos obnubilados pela mitologia da ação revolucionária. Eles alcançaram a ação direta, a ação exemplar, isto é, aquela que choca a imaginação coletiva e excita em cada um o desejo de imitar e de ir mais longe. Ora, eles só descobrem essa eficácia porque se reúnem à distância das organizações, porque se libertam da tutela destas ao mesmo tempo em que se libertam das autoridades estabelecidas. Há, é evidente, muitas maneiras de querer se libertar das organizações burocratizadas. Nem todas, porém, se livram da figura do militante tradicional. Muitos permanecem atormentados e marcados pela imagem do partido político e da organização, pois, embora desejem que os conflitos entre facções se aplaquem, não põem em questão a prática e o discurso profissional. Limitados pela disciplina, eles vivem uma ilusão revolucionária. Muitas vezes a ação lhes é interdita pela impossibilidade de aplicar o peso fictício de suas ideias a um setor determinado da sociedade. O que há de novo na ação dos furiosos de Nanterre é que eles se encontram e se agrupam na vontade de questionar a Universidade, no desejo de intervir num problema concreto, aqui e agora. Eles decidem atuar exatamente onde se encontram e alcançam um resultado que, todavia, não poderiam prever.

Antes do que aconteceu em Nanterre, a Universidade era objeto de críticas, mas com uma carga política confusa. Maio de 68 tornou visível que a Universidade está presa à sociedade burguesa, burocrática, e que não há ali espaço para a política. Antes desse acontecimento, pequenos grupos circunscrevem ali uma zona das discussões políticas, mas, na verdade, não se interessam pelos problemas da própria Universidade. Para eles, fazer política é elaborar teses sobre a natureza do imperialismo norte-americano, sobre a China, a URSS ou Cuba, sobre o regime gaulista ou o Partido Comunista; é decidir sobre as condições nas quais a guerra do Vietnã encontrará uma saída legítima; é montar um partido e fazer a guerra do recrutamento. Em suma, tratava-se de organizar a boa disciplina, capaz da boa ação que encaminharia à boa sociedade.

A força dos estudantes de Nanterre está em aprender a decifrar a política no mais próximo deles mesmos, no universo em que vivem quotidianamente. Não precisaram de

uma demonstração prévia do que deveriam fazer, pois esta se construiu no curso da ação, no desenrolar do próprio movimento. O que se passa quando os estudantes questionam a autoridade e violam os regulamentos? Eles descobrem certa unidade do sistema de repressão: eles compreendem o distante (o imperialismo, por exemplo) pela experiência daquilo que está próximo deles (a violenta repressão policial). Eles se veem frente a uma verdade que as teorias jamais conseguiriam produzir. Para eles, a política se instala em uma experiência singular e a Universidade se torna o palco do aprendizado de uma certa estrutura.

A riqueza desse aprendizado está no fato de que os estudantes descobrem o sentido em meio à ação, porque eles se instalam no real, porque diante deles o adversário deixa de ser anônimo e invisível para se revelar *sen* adversário encarnado *nesta* estrutura. Experiência que reduz o alcance do mero conflito de opiniões sobre “a” política ou sobre “a” história, tornando vãs as discussões abstratas. Não que essas discussões sejam sem nenhum fundamento ou desprovidas de qualquer interesse, porém, quando só servem para engendrar discursos fechados, organizações monolíticas, ocupadas com a defesa ou a conquista de pequenas posições de poder, então sua única consequência é fornecer um domínio imaginário da sociedade. Vivendo na denegação de sua condição, emprestando sua própria identidade a pretensos atores da história universal, os militantes profissionais legislam inutilmente sobre a Revolução Mundial. É esse engodo que é desnudado pelos raivosos de Nanterre, sem que eles tenham de denunciá-lo explicitamente. Eles se poupam do ridículo, afirma Lefort, de instituir um *microbureau* político e de chamar os estudantes para que se inscrevam num novo programa de ação. Abrindo uma nova via, a associação dos estudantes se ata em função de uma tarefa imediata, a seu alcance, da qual não imaginam o fim, mas que é revolucionária pela contestação radical que implica das relações sociais específicas da sociedade burguesa.

Nisto a empresa dos estudantes é exemplar: se no futuro, diz Lefort, se desenvolverem as lutas revolucionárias, isso se dará pela iniciativa de agitadores improvisados, indiferentes aos mandatos dos sindicatos, à margem dos partidos políticos, pequenos ou grandes, porém, capazes de aproveitar a situação, de explorar no setor onde estão a revolta suscitada pela opressão burocrática e de fazer a demonstração prática de que a mesma revolta pode ser fermentada em outros setores da sociedade.⁷⁹

A ação dos estudantes pôs em evidência, portanto, o parentesco das estruturas em função das quais se ordenam o funcionamento das organizações e a atividade dos

⁷⁹ Claude Lefort; *Op. Cit.*, 2008, pp. 67-68.

grupos em toda a extensão da sociedade. Por isso, essa ação pôde ser de algum modo imitada pelos trabalhadores. Assim, a greve geral e a ocupação das ruas, dos prédios e das fábricas se alimentaram da liberação dos interditos que pesavam ordinariamente sobre a classe operária, permitindo a experiência de uma autonomia excepcional. Houve a recusa momentânea do despotismo burocrático, o qual vigora em todos os setores – informação, pesquisa, Igreja, direito, medicina. Em todas as partes se colocou o problema da autogestão, se questionou a autoridade dos dirigentes ou dos quadros superiores. O mesmo modelo burocrático tornou-se visível em toda parte. Ora, esse modelo operava dissimuladamente na Universidade e, no momento em que ele se desvelou ali, a coletividade pôde entrever o que de ordinário escapa à sua consciência, a forma de uma relação social específica do capitalismo moderno, ancorada na cisão reiterada entre o campo da teoria e o da prática.

Os estudantes – pela junção entre audácia e realismo – realizaram uma ação que não mais se nutria da ideia de uma boa sociedade, ou seja, de um possível determinado de antemão pela vanguarda revolucionária. Os estudantes cavaram um não lugar, um “possível indeterminado”⁸⁰. Com essa expressão enigmática, Lefort estabelece um novo horizonte para a experiência da revolução a partir do acontecimento de Maio de 68. Se “a revolução amadureceu”⁸¹, isso quer dizer que ela é a capacidade dos agentes – não só do proletariado, pois não há protagonista da história pré-definido – de suspender a Lei, de lidar com o caráter não absolutamente fundado desta. O poder sempre encontrará opositores exatamente porque ele não tem garantia última. E aqui se abre a possibilidade de compreender a revolução dentro da sociedade democrática, uma vez que esta se define exatamente pela instituição do lugar vazio do poder e pela conseqüente impossibilidade de legitimar definitivamente qualquer ocupação desse lugar. Desprovido de fundamento último, o exercício do poder deve se ancorar no debate público de opiniões e deve suportar o conflito em torno da luta por novos direitos sociais e políticos. Assim, um acontecimento como Maio de 68 é uma revolução no interior da experiência democrática já que se alimenta da abertura à indeterminação é à invenção histórica característica do regime democrático.⁸²

⁸⁰ Idem, p. 62.

⁸¹ Idem, p. 81.

⁸² Com efeito, segundo Lefort, na democracia “O lugar do poder torna-se um *lugar vazio*. Inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente” (Claude Lefort; “A questão da democracia” in *Pensando o Político*, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1991, p. 32). No ensaio “Relecture”, escrito em 1988, Lefort retoma a análise de Maio de 68 no intuito de

3. Uma questão

Mas temos de fazer aqui uma pequena observação. Pensamos na obstinação de Lefort em falar de um “não lugar” a partir do qual se engendra no horizonte um “possível indeterminado”, arredio à figuração da imagem de uma boa sociedade, livre de conflitos e de cisões internas. Evidentemente, ao falar da audácia dos estudantes, o filósofo tem em mente a força da ação democrática, capaz de reinventar a luta por liberdade. É inevitável, porém, fazer aqui uma questão: não nos desenraizamos demasiadamente do real quando não nos perguntamos se a revolta na Universidade não é sintoma de que de fato nela o poder vacila? Afinal, que tipo de instituição é essa que faz nascer uma ação exemplar, como no caso de Maio de 68? Não seria o caso de pensá-la a partir do que o próprio Lefort chama, num ensaio intitulado “Filósofo?”, de pensamento heroico⁸³? Pensamento que, a despeito dos interditos burocráticos, consegue reatar o laço entre a interrogação e a prática? A Universidade não é um dos últimos redutos do não lugar de que fala Lefort, onde pulsa ainda o desejo de instituição de um verdadeiro espaço público de debate? Eu termino esse texto lembrando um conselho dado por Marcuse aos estudantes americanos, quando foi conversar com eles para narrar o que ele próprio tinha visto na França e na Alemanha em Maio de 68.⁸⁴ Na França, esse movimento que se espalha pela sociedade e que, por isso, aparece como exemplar; na Alemanha, um movimento que se fecha – sob a prerrogativa de uma ação radical, que dispensa sistematicamente qualquer elo com a teoria e que, por isso mesmo, se torna incapaz de contágio, perdendo inclusive suas próprias bases, isto é, os estudantes. Marcuse assinala que os franceses tinham no seu horizonte a luta por direitos sociais e a força de sua tradição revolucionária. Por isso, eles não agiam cegamente, sem ter em vista a rearticulação do próprio debate político, de uma discussão que enlaça teoria e prática. Ora, esse debate se alimenta de questões levantadas no âmbito da experiência universitária. Assim, diz Marcuse, é preciso reconhecer que a Universidade ainda produz pensamento crítico – pouco, escasso, heroico, é verdade, mas produz. Não poderia deixar de aludir a essa passagem de Marcuse – e ninguém menos suspeito do que ele para falar desse assunto –, especialmente numa homenagem a Maria das Graças de Souza, alguém

esclarecer o teor de “democracia selvagem” que caracterizou o movimento (Claude Lefort, “Relecture” in *La Brèche suivi de Vingt ans après*, Paris, Fayard, 2008, p. 275).

⁸³ Claude Lefort; “Filósofo?” in *Desafios da Escrita Política*, São Paulo, Discurso editorial, 1999.

⁸⁴ Herbert Marcuse; “Marcuse fala aos estudantes” in *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*, Petrópolis, Vozes, 1999.

que soube com maestria guiar-se no contratempo da burocratização do trabalho acadêmico.

Bibliografia

Goldschmidt, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos” in: *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963, pp. 139-147.

Lefort, Claude. *Desafios da Escrita Política*. Trad. de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

_____. *A Invenção Democrática. Os limites da dominação totalitária*. Trad. de Isabel Loureiro e M. Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

Marcuse, H. *One dimensional man*. London : Abacus, 1972.

_____. Herbert Marcuse : a grande recusa hoje/ Loureiro, I. (org). Trad. de I. Loureiro e R. De Oliveira. Petrópolis : Vozes, 1999.

Morin, E.; Lefort, C.; Coudray, J-M. Mai 1968: *La Brèche suivi de Vingt ans après*, Paris, Libraire Arthème Fayard, 2008.

Da tolerância ao reconhecimento: acerca da proteção aos direitos humanos •

Helena Esser dos Reis ••

Resumo

No mundo contemporâneo, a restrição do diálogo franco entre as mais diferentes posições e a submissão da liberdade humana à preceitos religiosos avança motivando violências e violações não muito diferentes daquelas já vividas nos séculos XVI e XVII. Ainda que nosso objetivo não seja a análise desta situação de fato, a discussão filosófico-política do tema da tolerância ganha relevância em face dela. Tendo como referência básica o pensamento de Locke, Rousseau e Voltaire, partiremos da reivindicação por tolerância religiosa, enunciada no calor das lutas de religião, buscando compreender como a consolidação da tolerância religiosa contribuiu para a fundamentação de princípios universais de igualdade e de liberdade entre os homens. Em que pese a importância de tais princípios, discutiremos seus limites quando trata-se de respeitar a singularidade de cada ser humano e, para finalizar, investigaremos as condições de possibilidade de enfrentar estes limites. Nosso propósito é, por meio da discussão dos fundamentos e possibilidades da tolerância nos dias de hoje, homenagear a professora Maria das Graças Sousa, que considero um exemplo de profundo respeito à pessoa do outro.

Palavras-Chave

Tolerância religiosa, igualdade e liberdade, respeito à singularidade, reconhecimento do outro.

• A primeira versão do presente artigo foi apresentada no XIV Congrès International de la Société du XVIIIème Siècle, que ocorreu em Rotterdam (Holanda) de 27 a 31 de julho de 2015, do qual participei durante o período de realização do Pós-doutorado com financiamento da CAPES.

•• Professora Doutora da UFG.

Résumé

Dans le monde contemporaine, la restriction du dialogue sincère parmi les plus différentes positions et la soumission de la liberté humaine a les préceptes religieuse avancent en motivant violences et violacions que ne sont pas très diferentes de ces qui nous sont déjà vécu du siècles XVI au XVIII. Même que notre objectif ne soit pas l'analyse de ces situations, la discussion philosophique-politique du thème de la tolérance devienne plus grand devant eux. Nous avons comme références les pensée de Locke, Rousseau et Voltaire, et nous partirons de la revendication par la tolerance religieuse, énoncée au chaleur des luttes de religions en vue de comprendre comme la tolérance religieuse a contribué par la fondamentacion des principes universel de l'égalité et de la liberté parmi les hommes. Malgré la importance de ces principes, nous discutirons ses limites au moment qu'il faut respecter la singularité de chaque être humaine et, pour finir, nous chercherons les conditions de possibilité de faire face a ces limites. Notre porpos c'est, en discutant les fondement et les possibilites de la tolérance aujourd'hui, faire une hommage a la professeure Maria das Graças Sousa, qui nous considerons um exemple de grand respect a la personne de l'autre.

Mot-Clés

Tolérance religieuse, égalité et liberté, respect à la singularité, reconnaissance de l'autre.

Em nome da paz: a tolerância religiosa

Em 1521, Lutero, professor e doutor em teologia, que poucos anos antes havia proposto uma reforma na Igreja visando redirecioná-la para sua missão salvífica, foi excomungado pelo papa como punição por sua insubordinação. Inicialmente, a Igreja pronunciou-se pedindo que Lutero se retratasse, ao que ele respondeu reivindicando liberdade de consciência. Diante da Dieta de Worm afirmou que “se não for convencido com base nas Sagradas Escrituras ou na razão” (KNOCH, 2003. p 36) não poderia retratar-se. O fundamento da reforma de Lutero deriva da própria experiência interior de liberdade de consciência advinda de uma nova interpretação do Evangelho que fortaleceu sua fé em Deus misericordioso e justo. A fé, interior a cada ser humano, implica uma relação direta com Deus e é o único caminho para salvação, afirma Lutero na mesma

medida em que nega a importância das boas obras⁸⁵ tão caras a Igreja da época. Tal negação não significa descompromisso com o mundo e com os demais, mas a convicção que a salvação não depende de ações extraordinárias. O fato de o cristão conviver com outras pessoas exige que aja bem para com os demais, contudo essa ação não contribui para a sua salvação. Nesta diferença entre boas obras e fé encontra-se a diferença entre a subordinação e a liberdade. Apenas a fé⁸⁶ fortalece o homem para agir de acordo com o agrado de Deus, independente de qualquer interesse ou em obediência a qualquer mandato ou lei. Para além da questão teológica aí envolvida, interessa-nos sua insubmissão. A defesa da fé como único caminho para a salvação humana abre caminho para uma nova forma de compreender o homem e suas relações no que diz respeito à capacidade de cada um pensar por si mesmo, interpretar, decidir à revelia de toda autoridade constituída.

A liberdade de consciência tem como consequência a liberdade de pensamento e de expressão. Interpretar por si mesmo o Evangelho passou a ser amplamente reivindicado por diversos grupos religiosos. A partir de Lutero outros teólogos passaram a divergir e protestar contra as determinações da Igreja Católica dando origem a uma disputa acerca da fé verdadeira⁸⁷. Católicos e protestantes transformaram, muitas vezes, questões doutrinárias em dogmas que não podiam ser contrariados sob pena de violar o Evangelho. Convictos da verdade de suas interpretações e, em consequência, dos ritos e determinações que cada comunidade deveria seguir a fim de alcançar a remissão dos pecados e a salvação, diferentes grupos cristãos radicalizaram suas oposições tornando-se incapazes de convivência pacífica. Toda sorte de denúncias, perseguições, encarceramentos, torturas e mortes foram praticadas, não apenas pelas Igrejas e pelos Estados, mas também pelas pessoas virtuosas e convictas da verdade de sua religião.

As sangrentas disputas entre as diferentes religiões cristãs travadas desde então estimularam os pensadores dos séculos XVII e XVIII a discutir a tolerância religiosa. Em face da impossibilidade de evidenciar a verdadeira religião cristã, visto que nem católicos

⁸⁵ Muito mais do que agir corretamente, Lutero critica as “boas obras” porque estas relacionavam-se não apenas às ações expressivas da fé de cada um, como o jejum e a penitência, mas também com o financiamento para a construção de igrejas, obras de caridade, e com o pagamento de indulgências.

⁸⁶ A fé permite ao homem aceder diretamente a Deus sem intermediações que submetem sua consciência, por isso considera que “pela fé a palavra de Deus fará a alma santa, justa, sincera, pacífica, livre e plena de bondade, será, enfim, um verdadeiro filho de Deus” LUTERO. *Da liberdade Cristã*.

⁸⁷ “Ao sublinhar a importância da consciência individual e da fé interna, Lutero dá o primeiro passo decisivo em direção à liberdade de crenças. Mas, ao mesmo tempo, se aferra à obrigatoriedade de respeitar a verdade revelada e assinala que não é possível tolerar uma consciência equivocada. A ideia de condenação da consciência errada se vincula nele com a convicção de que deve existir uma instância com autoridade para decidir sobre o erro, com o que volta a abrir, de par em par, as portas à perseguição dos dissidentes da fé” (FETSCHER. 1996, p. 35-36 [tradução minha])

nem protestantes são capazes de provar a verdade de seus dogmas e doutrinas, Romilly, autor do verbete “tolérance” publicado pela Encyclopedie, defende a pluralidade de opiniões e considera que as pequenas diferenças que caracterizam cada uma das interpretações são igualmente plausíveis. Esta posição, largamente compartilhada no século XVIII, funda-se na convicção acerca da incapacidade humana de conhecer verdadeiramente a revelação divina e da inexistência de qualquer juiz na terra capaz de dirimir a controvérsia, concluindo, portanto, na defesa da tolerância, ou seja, na defesa do direito de cada um cultivar a Deus de acordo com sua própria consciência. Mais importante do que estabelecer a religião verdadeira é agradar a Deus agindo com caridade, brandura e boa vontade para com todos os homens⁸⁸.

Sem entrar propriamente em disputas teológicas, Locke, Bayle, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Voltaire, Romilly, entre muitos outros, valem-se de argumentos racionais, morais, políticos, mas também do próprio Evangelho para sustentar a possibilidade da diversidade de expressões religiosas⁸⁹. Na *Carta acerca da tolerância*, publicada por Locke nos últimos dias do século XVII, encontramos uma importante defesa da multiplicidade de interpretações dos textos bíblicos. Ele argumenta, por um lado, que o próprio Evangelho não determina inúmeros ritos e concepções doutrinárias das diferentes igrejas facultando a cada um, em vista da fé e da liberdade evangélica, fazer o que acredita agradar a Deus. E, por outro, que a razão – princípio universal inscrito no interior de cada um⁹⁰ -, cuja tarefa é produzir conhecimentos verdadeiros ou prováveis nada pode contribuir para dirimir dúvidas acerca dos dogmas de fé. Admitir e tolerar uma variedade de concepções religiosas torna-se imperativo ao verdadeiro cristão. “A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos”, afirma Locke, “está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece *monstruoso*⁹¹ que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara”. (LOCKE. 1978, p. 3) A fé e a razão, apesar de distintas se complementam na medida em que esta impede os excessos

⁸⁸ Locke abre sua Carta acerca da Tolerância posicionando-se contra as disputas entre as igrejas Católica e Protestantes, posto que tais disputas revelam antes a busca por poder e domínio do que verdadeira atitude cristã.

⁸⁹ A interpretação parábola do banquete (Lucas 14:23) por Agostinho, no século IV, que justifica constranger os donatistas (seita considerada herética e cismática) a retornar à Igreja, foi amplamente utilizada pelos católicos na época da reforma para justificar a intolerância em relação aos protestantes. Essa mesma parábola recebe uma análise minuciosa de Bayle no *Commentaire Philosophique* alterando radicalmente o sentido do “*compelle intrare*”. (ver: ALMEIDA. 2011, p. 123-126; veja também a análise de Voltaire sobre essa mesma parábola no *Tratado sobre a tolerância*, capítulo 14)

⁹⁰ “A razão moderna se definiu histórica e ontologicamente, pela liberdade de pensar e de agir sem ser coagido. O seu primeiro obstáculo seria, por isso mesmo, a autoridade injustificada, fosse ela religiosa ou filosófica: ninguém pode ser compelido a aceitar uma verdade ou uma moral que interiormente rejeita.” (AURÉLIO. 1997, p. 41)

⁹¹ Grifo meu

“fanáticos, acríticos e intolerantes” (BELLO, 2003. p. 129 [tradução minha]) daquela. A palavra “monstruoso”, neste contexto, transfere aos que desejam impor uma única perspectiva toda a responsabilidade dos males decorrentes das lutas religiosas.

Semelhante crítica tem em vista não apenas argumentar em favor da pluralidade de religiões, mas também em vista da separação entre a Igreja e o Estado. Frequentemente a confusão entre as tarefas do eclesiástico e do magistrado são danosas tanto à salvação da alma quanto ao bem público. Imediatamente após defender a tolerância, Locke afirma a necessidade de distinguir as funções do governo civil e da religião, sem o que “não se pode por um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas de um lado, e, de outro, pela segurança da comunidade” (LOCKE. 1978, p. 3). Na vida política, importa que os homens, igualmente criaturas de Deus, reconheçam deveres mútuos de justiça e caridade, e que a liberdade humana encontre limites na razão. A busca da salvação não compete ao Estado. Se o Estado tem um propósito, este é a garantia dos direitos naturais, cuja realização depende de circunstâncias jurídico-políticas bem estabelecidas nos contratos e leis. Definindo comunidade política como “uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros”, Locke afirma:

denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc. É dever do magistrado civil, determinando imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito um particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida. (LOCKE. 1978, p. 4)

Não cabe ao estado impor uma fé religiosa aos cidadãos. Não cabe à Igreja exigir que um cidadão seja espoliado de seus bens e direitos civis em vista de suas convicções religiosas. Cada cidadão, no uso de sua razão e liberdade e sob proteção do governo civil, deverá decidir sobre sua própria fé. Esse é também o limite da tolerância: todas as ações – sejam elas dos indivíduos, dos agentes do Estado ou da Igreja, que violem a liberdade de consciência, não devem ser toleradas⁹². Considerando que as guerras e disputas

⁹²“Ao outorgar à consciência individual o direito ao erro, [Bayle] está abrindo o caminho à tolerância geral, que não se detém nos limites do cristianismo. No entanto, tal como John Locke, Bayle tampouco aplica a tolerância em favor dos católicos que não toleram outras crenças. Segundo sua tese, o intolerante não pode esperar a tolerância dos demais”. (FETSCHER. 1996, p. 48 [tradução minha])

religiosas tem sua origem na intolerância para com as diferentes religiões, a paz e a preservação da comunidade política derivam, pois, da tolerância e da capacidade de conviver com a diversidade de opiniões e de expressões religiosas.

Da tolerância aos princípios de igualdade e liberdade

Mas como! Cada cidadão só deverá acreditar em sua razão e pensar o que essa razão esclarecida ou enganada lhe ditar! Exatamente, contanto que ele não perturbe a ordem, pois não depende do homem acreditar ou não acreditar, mas depende dele respeitar os costumes de sua pátria. (Voltaire. 2000, p. 63)

A reivindicação por tolerância religiosa repercutiu no âmbito político favorecendo uma nova organização da vida coletiva. Tolerar, que de início expressa condescendência com o erro do outro e, portanto, é antes um vício do que uma virtude, aos poucos passa a ser compreendida como um ato de caridade denotando superioridade de quem tolera. Entre os pensadores do século XVIII, entretanto, tolerar assume outra significação quando é considerado como uma consequência do direito natural “que a natureza indica a todos os homens” (VOLTAIRE. 2000, p. 33). A universalidade implícita na palavra “todos” estende o direito à tolerância a quem quer que seja, não como um ato de condescendência, mas como um direito humano que deve ser respeitado:

Em todos os casos, o direito humano só pode se fundar nesse direito de natureza; e o grande princípio, o princípio universal de ambos é, em toda a terra: ‘Não faças o que não gostaria que te fizessem.’ Ora, não se percebe como, de acordo com esse princípio, um homem poderia dizer ao outro: ‘Acredita no que acredito e no que não podes acreditar, ou morrerás.’ (VOLTAIRE. 2000, p. 33)

Entender a intolerância como brutalidade, como um ato de desumanidade⁹³, significa, na mesma medida, entender a tolerância de modo oposto. Transforma ainda

⁹³ No último parágrafo do capítulo VI “Se a intolerância é de direito natural e de direito humano” do *Tratado sobre a Tolerância*, Voltaire sintetiza o repúdio à intolerância: “O direito à intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos Tigres, e bem mais horrível, pois os Tigres só acatam para comer, enquanto nós nos exterminamos por parágrafos”. (VOLTAIRE. 2000, p. 34)

mais o significado de tolerar, que perde a conotação de assimetria entre o tolerante e o tolerado para tornar-se uma relação entre iguais. Neste sentido, afirma Aurélio, “negar a alguém o direito de pensar livremente e de agir em conformidade com os seus próprios critérios seria, a partir desta perspectiva, recusar-lhe a autenticidade da sua natureza e a integração no seio da humanidade a que, como pessoa livre, tem direito”. (AURÉLIO. 1997, p. 31) A tolerância justifica-se, então, em vista do que há de comum à humanidade – a razão, a igualdade e a liberdade; e não em vista de qualquer particularidade que distinga uns dos outros.

No *Segundo tratado sobre o governo*, Locke - citando o “judicioso Hooker”⁹⁴ - afirma que a igualdade natural dos homens é “evidente” e nela fundamenta a obrigação de amor “mútuo”, baseia “deveres de uns para com os outros” e extrai “preceitos de justiça e caridade” (LOCKE. 1823, p. 106 [tradução minha]). As palavras “mutuo” ou “de uns para com os outros” usadas por Locke revelam, mais uma vez, a reciprocidade suposta entre seres iguais. A igual humanidade aqui suposta fundamenta também a liberdade. Distinguindo liberdade de licenciosidade, Locke afirma o direito natural e absoluto de cada um decidir por si mesmo desde que não ultrapasse os limites da lei de razão ou lei natural, a qual determina que “sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar o outro na sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens”. (LOCKE. 1823, p. 107 [tradução minha]) Esta relação intrínseca entre a igualdade e a liberdade que Locke detecta no estado de natureza, será transposta para o âmbito da vida civil. Rousseau, no *Do Contrato Social*, enfatiza essa ideia quando afirma que, para encontrar uma associação capaz de proteger a pessoa, os bens e a liberdade de cada um⁹⁵, é necessário colocar-se em uma condição de reciprocidade. Uma associação civil na qual seus membros sejam iguais e livres supõe que a condição seja a mesma para todos, de modo que as cláusulas – de um suposto contrato de associação –

se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado com todos os seus direitos à toda comunidade: pois, primeiro, cada um se dando inteiramente, a condição é igual para todos; e a condição sendo igual para todos, ninguém tem interesse de torna-la onerosa aos outros. (ROUSSEAU. s/d, p; 14-15[tradução minha])

⁹⁴ Richard Hooker, importante teólogo anglicano do século XVI, autor de *The laws of Ecclesiastical Polity* que influenciou o pensamento lockeano.

⁹⁵ “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes” (Rousseau. s/d, p. 14[tradução minha]).

Afastando-se das disputas religiosas e acolhendo as concepções político-filosóficas, os Estados fundam-se na igualdade e na liberdade de seus cidadãos, como podemos ver expresso na Declaração de Independência norte-americana de 1776 e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Considerando a necessidade de dissolver os laços políticos que uniam as colônias norte-americanas à Inglaterra criando um Estado independente, os congressistas representantes das treze colônias baseiam seus argumentos em verdades que consideram “autoevidentes”; a saber, “que todos os homens são criados iguais, dotados pelo seu criador de Direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade”. (HUNT. 2009, p. 219) Na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, proclamada solenemente no curso dos eventos da Revolução Francesa, os representantes do povo francês expressam, já no primeiro artigo, que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos” (HUNT. 2009, p. 225-226) .

A liberdade e a igualdade, inerente aos seres humanos, tornam-se o alicerce político do Estado Civil, que, sem recusar necessariamente o monarca, recusa todo poder que não se legitime como representante dos indivíduos e, portanto, que não esteja comprometido com a salvaguarda dos direitos naturais. Rousseau bem sabe o quanto é difícil a tarefa de encontrar uma forma de associação por meio da qual os indivíduos possam unir-se e, ao mesmo tempo, permanecer livres. Contudo, afirma, espera encontrar uma solução por meio de um contrato de criação de um corpo político soberano no qual cada indivíduo torne-se, ao mesmo tempo, cidadão e súdito. A dupla condição do indivíduo coloca cada um, enquanto cidadão, na posição de membro do corpo soberano partícipe das decisões comuns; e, enquanto súdito, na posição de obediente exclusivamente ao corpo soberano do qual é parte inalienável. A liberdade e a igualdade das pessoas associadas são asseguradas em decorrência do princípio que apenas o corpo coletivo pode, legitimamente, determinar a si mesmo, pois “a soberania não sendo senão o exercício da vontade geral jamais pode alienar-se; e o soberano, que é um corpo coletivo, não pode ser representado senão por ele mesmo” (ROUSSEAU. s/d, p. 23 [tradução minha])

A concepção rousseauísta de Estado como corpo coletivo composto por tantos membros quantas são as vozes na assembleia repercutiu na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que afirma, no artigo 3: “o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação. Nenhum corpo e nenhum indivíduo pode exercer uma

autoridade que não emane expressamente da nação”. Apenas o corpo coletivo pode, legitimamente, determinar a si mesmo. Por meio da vontade geral, segundo Rousseau, os cidadãos estabelecem o sistema de leis que organiza a vida cotidiana de cada um resguardando a liberdade e a igualdade⁹⁶. No artigo VI da Declaração de 1789 encontramos uma formulação, que embora não respeite o veto de Rousseau à alienação e representação da vontade geral, inspira-se em suas ideias: “A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de participar, em pessoa ou por meio de seus representantes, da sua formação”.

Os princípios de igualdade e de liberdade que transparecem no âmbito político como o fundamento do Estado legítimo expandem-se ainda mais por meio de leis que asseguram aos indivíduos direitos civis. Embora Rousseau não enuncie as leis civis, considera as relações entre os membros do corpo político e destes com o próprio corpo como a origem destas leis. Diferentes relações podem originar diferentes leis civis, contudo estas leis visam sempre assegurar para o indivíduo um espaço próprio (um espaço à salvo das arbitrariedades tanto dos dirigentes quanto dos demais indivíduos) garantido pela força comum do Estado. Esta relação transparece, mais uma vez, no texto das declarações de 1776 e 1789. Os congressistas norte-americanos se contrapõem à Inglaterra não apenas por razões propriamente políticas, mas também porque o Rei da Gran-Bretanha cortou “nosso Comércio com todas as regiões do mundo, fixou Impostos sem nosso Consentimento, nos privou, em muitos casos, do benefício do Julgamento pelo Júri” (HUNT. 2009, p. 222) violando direitos civis de seus súditos. Os artigos 5 e 6 da declaração de 1789 são bastante explícitos quando afirmam que apenas as leis podem regular as ações dos cidadãos e quando determina que as leis devem ser as mesmas para todos os cidadãos⁹⁷.

Se a palavra tolerância já não aparece nos textos políticos, é menos por não ser necessária do que por estar suposta. Parte-se do suposto que os cidadãos são racionais, iguais e livres. A racionalidade que estrutura o Estado por meio de contratos e leis, e a

⁹⁶ Antes de tratar dos diversos sistemas de leis, Rousseau apresenta seus pressupostos: “se procuramos precisamente em que consiste o maior de todos os bens, que deve ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, veremos que ele se reduz a dois objetos principais, a liberdade e a igualdade: a liberdade, porque toda dependência particular é um tanto de força roubada do corpo do Estado; e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela” (Rousseau. s/d, p. 50 [tradução minha]).

⁹⁷ Artigo 5: “A lei só tem o direito de proibir aquelas ações que são prejudiciais à sociedade. Nenhum obstáculo deve ser interposto ao que a lei não proíbe, nem pode alguém ser forçado a fazer o que a lei não ordena”. Artigo 6: “A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de participar, em pessoa ou por meio de seus representantes, na sua formação. Deve ser a mesma para todos, quer proteja, quer penalize. Todos os cidadãos, sendo iguais a seus olhos, são igualmente admissíveis a todas dignidades, cargos e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem nenhuma outra distinção que não seja a de suas virtudes e talentos”. (HUNT. 2009, p. 226)

igualdade e liberdade dos indivíduos que transparecem nos direitos políticos e civis podem ser consideradas como uma derivação da liberdade de consciência reivindicada já no início da reforma protestante. A declaração dos direitos do homem e do cidadão, tendo afirmado no primeiro artigo que “todos os homens nascem livres e iguais” reconhece, no artigo 10, que “ninguém deve ser molestado por suas opiniões, mesmo as religiosas, desde que a sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”. O artigo seguinte completa essa ideia declarando que “a livre comunicação de pensamentos é um dos mais preciosos direitos do homem”, de modo que fica garantido a todos o direito de “falar, escrever, publicar” suas ideias desde que assumam as consequências legais de sua exposição.

A tolerância sai do âmbito estrito das disputas religiosas e universaliza-se: “não é preciso uma grande arte, uma eloquência muito rebuscada, para provar que os cristãos devem tolerar-se uns aos outros. Vou mais longe, afirmo que é preciso considerar todos os homens como nossos irmãos”. (VOLTAIRE. 2000, p. 121). Ainda que a argumentação de Voltaire no capítulo intitulado ‘Acerca da tolerância universal’ mantenha referências a Deus, Igreja e religiões, ele sai das disputas entre cristãos e acolhe a todos sejam quais forem suas opiniões, convicções ou fé religiosas. Ao final do capítulo pergunta ironicamente:

Acreditais realmente que nosso Criador e nosso Pai dirá ao sábio e virtuoso Confúcio, ao legislador Solón, a Pitágoras, a Zaleuco, a Sócrates, a Platão, ao divino Antonino, ao bom Trajano, a Títo, às maravilhas do gênero humano, a Epitecto, e a tantos outros, modelos de homens: Ide, monstros, sofrer castigos infinitos em intensidade e duração; que vosso suplício seja eterno como eu! (VOLTAIRE. 2000, p. 124)

A tolerância universal, recusando a coação e acolhendo a diversidade de credos e religiões, de pensamento e de expressão, possibilita o surgimento do Estado fundado sobre os princípios universais de razão, igualdade e liberdade. O indivíduo, membro do Estado, goza dos mesmos direitos que cada um dos demais pelo simples fato de ser humano à revelia de qualquer privilégio, assim como de todas as particularidades que os caracterizam. O Estado tolerante é, então, “aquele que não cuida de saber qual a crença, a etnia, o sexo, a classe ou a família de alguém, retendo apenas desta rasura das diferenças individuais a identidade de um homem” (AURÉLIO. 1997, p. 61) Se em grande medida

essa tolerante ignorância das particularidades resolve o problema da violência decorrente da multiplicidade de crenças religiosas e instaura as condições para a paz social, abre, por outro lado, o espaço público para novas reivindicações.

Dificuldade: o respeito a condições particulares

A natureza humana capaz de compartilhar princípios universais de razão, que fez os homens se reconhecer mutuamente como seres iguais e livres e, portanto, singulares na expressão de suas crenças, instiga outros grupos de pessoas a reivindicarem para si, enquanto seres humanos e membros do corpo político, o respeito a suas condições particulares. Logo após a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em 1789, pela Assembleia Constituinte Francesa, Olympia de Gouges, convicta da necessidade de respeito à condição singular das mulheres, propôs a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã. Sabemos, no entanto, que essa declaração não apenas não encontrou o apoio popular, como foi mesmo amplamente repudiada. Olympia foi julgada pelo tribunal revolucionário e guilhotinada. A simples declaração dos direitos da mulher e da cidadã revela que a universalidade presumida nos princípios de igualdade e liberdade é compatível com uma interpretação prática restritiva e, exatamente por isso, discriminatória.

Se a tolerância à diversidade de crenças justificou-se em vista da humanidade compartilhada, e não em vista de qualquer particularidade que distinga uns dos outros, esse universalismo elide toda consideração acerca da condição singular de cada indivíduo. Marx, em *A Questão Judaica*, denuncia que o “homem” da Declaração de 1789 é o homem abstrato, ou seja, um homem desconectado da história, de uma cultura, da economia, de questões sociais e políticas⁹⁸ e, portanto, é uma ficção. A condição feminina de Olympia de Gouges a colocava, naquela sociedade, em uma posição subalterna em relação aos homens. Exigir que lhe fossem reconhecidos direitos semelhantes era uma completa afronta e desconhecimento da sua posição social. Esta circunstância, senão um paradoxo, é pelo menos uma grande ironia, pois “a mesma República que surgira da reivindicação do direito à diferença, da liberdade e da tolerância, chamará a si, uma vez triunfante, o

⁹⁸ A partir desta compreensão abstrata do homem, a crítica marxista à Declaração dos direitos do homem e do cidadão baseia-se na ideia que os direitos aí declarados não são direitos políticos, não são “fruto da luta contra o acaso do nascimento, contra os privilégios que a história, até então, vinha transmitindo hereditariamente de geração em geração” (MARX. 2002. p. 38).

direito à intolerância, a uma intolerância literalmente constitucional.” (AURÉLIO. 1997, p. 45)

A tolerância à diversidade religiosa consolidou-se quando, após séculos de terríveis disputas, as declarações de direitos e leis civis a instituíram revogando as legislações contrárias⁹⁹, em nome do maior bem da sociedade. O Estado e as leis civis não estão mais à serviço da verdade, mas da justiça e da paz social. O problema deslocou-se do âmbito da proteção a uma verdade revelada que deve ser resguardada, para o âmbito do que a sociedade humana pode considerar justo nas suas relações¹⁰⁰. O justo não é o verdadeiro, mas o ponderável e, portanto, sujeito a argumentos que estão sempre à mercê de concepções e práticas sociais.

O direito universal à cidadania, expressão máxima do Estado erigido a partir dos princípios de igualdade e liberdade, admite restrições decorrentes de considerações acerca do que beneficia ou não a comunidade política. Exatamente por isso vimos, na aurora do que chamamos Estado democrático, a exclusão do direito de cidadão a diversos membros da comunidade¹⁰¹. Mulheres, analfabetos, incapazes, negros, índios, enfim, são excluídos dos direitos políticos porque, não sendo considerados plenamente independentes, autônomos, esclarecidos, racionais, integrá-los significa trazer prejuízos à comunidade. Tais considerações, oriundas de preconceitos calcados sobre concepções e práticas sociais profundamente arraigadas, são altamente discriminadoras.

Alexis de Tocqueville, durante a viagem que fez aos Estados Unidos em 1830 observou uma cena que o deixou perplexo: durante um processo eleitoral na Pensilvânia, ele observou que os negros alforriados não compareceram às urnas para votar. Incomodado com o fato perguntou a um “anglo-americano” a razão de tal ausência:

⁹⁹Veja FETSCHER. *La Tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Capítulo 7: Los liberales del siglo XIX y la institucionalización de la tolerancia en los textos constitucionales.

¹⁰⁰ “Exactamente porque as normas já não são encaradas como transcendentais, mas de modo construtivista, recusar tais direitos [liberdades, direitos e garantias inerentes à condição de cidadãos] equivale a destruir as vias de discussão e a busca de consensos, ou seja, violar aquilo que Rawls designa por ‘regras de ordem’, as regras em que se traduz, no plano institucional, a razão tolerante. Estamos, portanto, a um nível já não de verdade, mas sim de justiça.” (AURÉLIO. 1997, p. 116)

¹⁰¹ No Brasil, por exemplo, a primeira constituição republicana de 1891 instituiu o voto “universal” masculino a partir dos 21 anos de idade excetuando os mendigos, os analfabetos, os padres e os soldados. A Constituição de 1934, sem refogar as exceções estabelecidas em 1891, concedeu às mulheres o direito de votar. Em 1937, o direito ao voto é concedido aos padres, mas o direito político é suspenso por incapacidade civil e por condenação criminal. O veto ao voto dos mendigos só foi eliminado na Constituição de 1946 e dos analfabetos em 1988.

- Explique-me, por favor, como num estado fundado por quacres¹⁰² e conhecido pela sua tolerância, os negros alforriados não são admitidos a exercer os direitos de cidadão. Pagam o imposto, não é justo que votem? – Não nos faça a injúria, respondeu-me ele, de acreditar que os nossos legisladores tenham cometido um tão grosseiro ato de injustiça e intolerância. - Então, em seu estado, os negros tem direito de votar? – Sem a menor dúvida. – Então, como se explica que, no colégio eleitoral, esta manhã, não percebi sequer um na assembléia? – Isso não é culpa da lei, retrucou-me o americano; os negros têm, na verdade, o direito de se apresentar às eleições, mas se abstêm voluntariamente de comparecer. – Isso é muita modéstia da parte deles. – Oh, não é que se recusem a ir, mas que temem ali ser maltratados. Entre nós, ocorre certas vezes faltar força à lei, quando a maioria não a apoia. – Ora, a maioria está imbuída dos maiores preconceitos contra os negros, e os magistrados não sentem a força de garantir a estes os direitos que o legislador lhes conferiu.” (TOCQUEVILLE, 1977, p. 195)

Apesar da tradição de tolerância religiosa da colônia fundada por Willian Penn¹⁰³, os negros não gozavam de nenhuma simpatia. Como lemos no diálogo acima, apesar das leis, quando “a maioria está imbuída dos maiores preconceitos” a lei não encontra força para impor-se. Ultrapassar o preconceito é a condição para a tolerância: “nós não podemos exigir a tolerância senão *após* ter descartado os preconceitos em nome dos quais uma minoria tem sido oprimida” (HABERMAS. 2003, p. 159 [tradução minha]). É neste contexto que a superação dos preconceitos e da discriminação por motivos religiosos abre a possibilidade para as lutas e reivindicações de outros grupos desprezados, marginalizados, inferiorizados ou excluídos¹⁰⁴.

¹⁰² Em meio as guerra religiosas que assolaram a Europa no século XVII, surgiu na Inglaterra uma religião cristã protestante conhecida como “sociedade religiosa dos amigos” ou “Quakers”, fundada por George Fox, em 1652. Muito perseguidos e castigados na Inglaterra, inúmeros Quakers buscaram refúgio na colônia norte americana – um lugar onde as pessoas de todas as crenças teriam liberdade religiosa .

¹⁰³ Willian Penn nasceu em Londres em 1644. Líder Quaker e advogado da liberdade religiosa, migrou para os Estados Unidos onde fundou a comunidade americana da Pennsylvania como um refúgio Quaker e de outras minorias religiosas da Europa.

¹⁰⁴ “Frequentemente os membros de minorias nacionais, linguísticas ou étnica consideram que os meios e as possibilidades de reproduzir sua língua, sua forma de vida como desejam são tão importantes quanto, para as minorias religiosas, a liberdade de associação, a transmissão de sua doutrina religiosa e o exercício de seu culto. Por essa razão, a luta pelo direito igual das comunidades religiosas forneceu, na teoria política como no exercício da justiça, argumentos e impulsos no sentido de uma ‘cidadania multicultural’ alargada” (HABERMAS. 2003, p. 168 [tradução minha])

Tolerância e reconhecimento do outro: uma possibilidade

Se as declarações e leis são insuficientes para transformar concepções e práticas sociais profundamente arraigadas, pouco a pouco uma multiplicidade de indivíduos e de grupos adentra no espaço público por meio de lutas sociais. Os novos atores, alçados ao cenário público, reivindicam, com base na igualdade e na liberdade pressuposta universalmente a todos os seres humanos, o direito de cada um ser a si mesmo e o reconhecimento de sua singularidade. Cada um destes só será autorizado, por cada um dos demais, a apresentar-se como ser singular na medida em que reconhecer a singularidade de cada outro. O princípio de reciprocidade, que recomenda tratar aos outros como queremos ser tratados, exige – para além da tolerância – o reconhecimento recíproco de cada um como membro da comunidade civil e humana.

Longe de conhecer ou compreender o outro, pois não se trata nem de uma relação entre um sujeito e seu objeto de investigação, nem de uma relação simpática entre subjetividades receptivas, o reconhecimento traz à tona o outro enquanto si mesmo e, portanto, absolutamente inapreensível e inassimilável. O reconhecimento à singularidade das pessoas é expresso no primeiro artigo da Declaração de Princípios sobre a Tolerância, de 1995: “significa aceitar o fato de que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de seu aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e *de ser tais como são*¹⁰⁵”.

A luta contemporânea pela garantia dos direitos humanos fundamenta-se na concepção de que as pessoas *são* livres e iguais. Trata-se de uma concepção de humanidade, a qual é expressa pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, no seu primeiro artigo: “Todos seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Reforçando ainda tal concepção, o segundo artigo imediatamente afirma que os direitos e liberdades estabelecidos por essa declaração dirigem-se a todas as pessoas “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”. A esta primeira concepção radical que compreende os seres humanos como livres e iguais, segue-se, no artigo terceiro, a compreensão que a liberdade é também um direito e, portanto, igual para todos: “Todo ser humano tem o direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”. Estas duas formas de compreender a igualdade e a

¹⁰⁵ Grifo meu

liberdade humana, reaparecem nos demais artigos da Declaração de 1948. A primeira formulação, a igualdade e a liberdade como constitutivas da humanidade, transparecem especialmente nos artigos de 4 e 5, que proíbem a escravidão e a tortura como ações que degradam a humanidade. A segunda formulação, a liberdade como direito igual, é apresentada explicitando os âmbitos e as formas do exercício da liberdade: liberdade civil e jurídica, liberdade política e de associação, liberdade de trânsito, liberdade econômica, liberdade de costumes, liberdade cultural, liberdade de consciência, de opinião e de expressão, liberdade religiosa e de crença.

Toda a defesa que a Declaração Universal dos Direitos Humanos faz da liberdade e da igualdade de dignidade e de direitos decorre da convicção que o desconhecimento e o desprezo aos direitos humanos, considerados em seu conjunto, conduzem a atos de violência e barbárie contrários à justiça e à paz. Apelando, portanto, ao respeito à pluralidade dos modos de expressão da humanidade, a Declaração reafirma, mais uma vez, as reivindicações por tolerância religiosa enunciadas no calor das lutas de religião dos séculos XVI ao XVIII. Embora o Estado, fundado nos princípios universais de igualdade e liberdade, tenha, em grande medida, superado preconceitos e integrado à comunidade política categorias sociais antes rejeitadas, a abertura ao novo, em vista da permanente reivindicação de reconhecimento e acolhida pelos divergentes, é o desafio que o mundo contemporâneo ainda precisa aprender a enfrentar.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Cecília. O elogio da tolerância em Pierre Bayle. *Cadernos Espinosanos*, n. XXIV, 2011, p. 115-139.

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1988.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Um fio de nada. Ensaio sobre a tolerância*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

BELLO, Eduardo. Tolerancia, verdad y libertad de consciencia en el siglo XVIII. *Revista Isegoria*, n. 30, 2004, p. 107-126.

BIGNOTTO, Newton. Tolerancia e diferença. In: NOVAES, Adauto (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

DECLARAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA, 1776. In: HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

DECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS SOBRE A TOLERÂNCIA, 1995. UNESCO. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php>

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789. In: HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948. ONU. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP. <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php>

FETSCHER, Iring. *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

HABERMAS, Jürgen. De la tolerance à les droits culturels. *Revue Cités*_(PUF), n 13, 2003, p. 151- 170. <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm>

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

KNOCH, Michael. Da liberdade cristã: um ensaio sobre a reforma de Lutero. *Revista Interações*. n. 5, 2003. p. 35-51.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Autêntica, 2011.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Two treatises of government*. London, 1823.

(<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/mc000175.pdf>)

LUTERO. Da liberdade Cristã.

http://www.luteranos.com.br/site/conteudo_organizacao

[/confessionalidade-luteranos-em-contexto/martim-lutero-da-liberdade-crista](http://www.luteranos.com.br/site/conteudo_organizacao/confessionalidade-luteranos-em-contexto/martim-lutero-da-liberdade-crista)

(acesso em 12/07/2015)

MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro, 2002.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1991.

RIALS, Stéphane (Org.). *La déclarations des droits de l'homme et du citoyen*. Paris: Hachette, 1988.

RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2004.

ROMILLY. Tolerância. In: DIDEROT; D'ALEMBERT. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso; UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. In libro veritas. s/d.
(<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/lv000091.pdf>)

SANTOS, Antônio Carlos (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto. (Org.) *Civilização e barbárie*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

História e política no *Discurso sobre a origem da desigualdade* de Rousseau

Thomaz Kawauche •

Resumo

Trata-se, neste artigo, de mostrar que a relação entre história e política no *Discurso sobre a origem da desigualdade* pode ser compreendida com base no diálogo crítico que Rousseau trava com a doutrina materialista de autores como, por exemplo, Helvétius e o Barão d’Holbach. Trata-se ainda de fazer considerações sobre o artigo “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau” da professora Maria das Graças de Souza, onde se encontra uma interpretação do referido diálogo entre Rousseau e os materialistas no que concerne à relação entre história e política.

Palavras-Chave

História, Política, Ética, Jean-Jacques Rousseau, Materialismo, Antiguidade.

Abstract

This article aims to show that the relation between History and Politics in *Discourse on the Origin of Inequality* can be comprehended based on the critic dialog that Rousseau establishes with the Materialist doctrine of authors as, for example, Helvétius and the Baron d’Holbach. It also makes considerations about the article “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau” of Maria das Graças de Souza, in which there is an interpretation of the mentioned dialog between Rousseau and the Materialists on the relation between History and Politics.

Keywords

History, Politics, Ethics, Jean-Jacques Rousseau, Materialism, Antiquity.

• Professor Doutor. Pós-doutorando na Universidade de São Paulo (USP).

Se vamos discutir história e política em Rousseau, devemos enfrentar de alguma maneira o problema da liberdade. Contudo, o problema da liberdade em Rousseau é complexo e não caberia aqui discuti-lo de modo abrangente.¹⁰⁶ Pois, neste caso, teríamos que recorrer a outros textos que não o *Discurso sobre a desigualdade*, como por exemplo, o opúsculo intitulado *Profissão de fé do Vigário saboiano*, no livro IV do *Emílio*. Nesse escrito, Rousseau se refere a uma liberdade espiritual, ligada à consciência que o agente livre possui de si mesmo e que, segundo o Vigário, não seria determinada por nada externo ao agente. Contudo, não se trata do livre-arbítrio de Santo Agostinho, pois Rousseau também se refere a determinações fisiológicas ligadas à “lei do corpo”, as quais se sobrepõem à consciência e impedem o agente de realizar uma escolha absolutamente indeterminada tendo em vista várias ações possíveis¹⁰⁷. Rousseau estaria, desse ponto de vista, mais próximo dos materialistas do que de Santo Agostinho. Ora, é verdade que, em Rousseau, a consciência moral pode ser determinada pelas condições sociais concretas em que o agente se situa, entendendo-se a consciência como a instância que, na medida em que é formatada (digamos assim) pela educação moral imposta ao cidadão, serve de fundamento para a deliberação e, por conseguinte, para a ação política. Todavia, a consciência em Rousseau é também natural: nas palavras do Vigário saboiano, é um “instinto divino”¹⁰⁸, o que inscreveria a doutrina moral do *Emílio* na tradição das ideias inatas de Descartes e nos impediria de chamarmos Rousseau de empirista no sentido forte do termo. O problema da liberdade em Rousseau mostra-se, pois, indissociável das dificuldades concernentes ao conceito de consciência moral implicado na teologia desse autor. Sendo inviável tal discussão neste espaço reduzido, delimitamos a questão nas páginas seguintes ao *Discurso sobre a origem da desigualdade*.

Notemos inicialmente no referido escrito o uso que Rousseau faz de uma figura de linguagem em particular: o olhar. Em geral, Rousseau recorre a imagens ligadas ao sentido da visão para se referir ao progresso do espírito humano, à razão em si mesma, ao conhecimento histórico, ou ainda, à sabedoria do agente para agir de modo eficaz. Podemos afirmar que, em termos de figura de linguagem, a liberdade humana

¹⁰⁶ Consultar, por exemplo: WOKLER, R. (Ed.). *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 1995; SAHD, L. F. N. A. S. “A noção de liberdade no *Emílio* de Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 109-118, 2005; MOSCATELI, R. “A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 15, n. 24, p. 59-79, 2008; MARQUES, J. O. A. “Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 16, p. 99-114, 2010.

¹⁰⁷ Cf. O.C., IV, *Emile*, p. 586. Para referenciar as *Œuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, indicamos O.C., seguido do tomo da coleção, título da obra e página da passagem citada.

¹⁰⁸ O.C., IV, *Emile*, p. 600.

corresponde, no *Discurso sobre a desigualdade*, tanto a uma maneira de *ver* os fatos presentes pela observação empírica, quanto a uma capacidade de *prever* os fatos futuros pela imaginação – imaginação esta que, como em Descartes, é baseada em conhecimentos prévios, ou seja, fundamenta-se na realidade de fatos passados. Olhar de perto, no presente, a pluralidade das ações dos homens contrapõe-se ao olhar distanciado, o ver de longe o homem abstrato, universal e atemporal, isto é, a natureza humana. É esse duplo movimento do olhar, que ora se afasta em direção ao universal e ora se aproxima em direção ao particular, que Rousseau utiliza no *Discurso sobre a desigualdade* como método para adquirir seus conhecimentos em matéria de história, de moral e de política. Além disso, a metáfora do olhar também se apresenta como uma crítica à tradição na medida em que, para Rousseau, admite-se que o historiador recorra a fatos hipotéticos, ou seja, estabelecidos pelo olhar daquele que enxerga a natureza humana para além dos relatos pouco confiáveis dos viajantes.

Na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, quando Rousseau explica que o homem em estado de natureza é limitado às suas necessidades [*besoins*] mais imediatas, é notável o uso da metáfora do olhar: “[...] Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma ideia do futuro, por mais próximo que possa ser, e seus projetos, limitados como as suas vistas, mal se estendem ao fim do dia”¹⁰⁹. Devemos notar que a imagem da vista curta expressa metaforicamente o homem que não raciocina, isto é, que não se projeta para além de seu próprio ser. Vale notar que a imagem da “vista curta” é recorrente em momentos importantes da obra de Rousseau e não deve ser menosprezada como chave de leitura.¹¹⁰

Particularmente no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a história dos progressos do gênero humano se constitui em termos de diferentes modos de ação do homem: o ponto de partida é o homem em estado de natureza, que só age em função de suas necessidades de sobrevivência, e o ponto final é o homem civil, que age para estabelecer e manter desigualdades sociais que garantem vantagens materiais asseguradas pela lei para

¹⁰⁹ O.C., III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 144.

¹¹⁰ No *Contrato social*, Rousseau afirma que sua “vista curta” não o permitia tratar do problema das relações externas entre corpos políticos (O.C., III, *Du Contrat social*, p. 470). Nas *Confissões*, é o “estudo histórico da moral” que estende a visão de Rousseau e o leva a concluir que “tudo dizia respeito radicalmente à política” (O.C., I, *Les Confessions*, p. 404). Na *Nova Heloísa*, o Barão de Wolmar, personagem que representa a razão imune aos efeitos das paixões, é o “olho vivo” (O.C., II, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, p. 491). No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau utiliza a metáfora da visão para descrever o sistema de diferenças, segundo o qual o *eu* se compara aos outros e compara os outros entre si: “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si. Mas para estudar o homem, é preciso aprender a lançar a visão para longe. É preciso primeiramente *observar as diferenças* para descobrir as propriedades.” (O.C., V, *Essai sur l'origine des langues*, p. 394, grifo nosso).

uma minoria de ricos dominadores em relação à maioria formada pelo povo, este pobre e oprimido pela dominação dos ricos.

A ação do homem pode, portanto, ser aperfeiçoada, em correspondência ao aperfeiçoamento do próprio espírito humano. Lembremos que um dos atributos da natureza humana em Rousseau é a perfectibilidade. Trata-se de um atributo do espírito (porque difere das leis mecânicas do corpo, como as que operam nos animais) e que diz respeito à liberdade humana. A perfectibilidade opera reativamente, em resposta às condições do meio ambiente que ameaçam a sobrevivência do indivíduo. Com efeito, sabemos que, no *Discurso*, a ação do homem é sempre um movimento contrário a fatos hostis tendo em vista o estabelecimento de um novo estado de repouso: um inverno rigoroso que força a migração ou a construção de cabanas, um vulcão que cospe minerais aquecidos e que inspira o homem a desenvolver a metalurgia, etc.

Um leitor apressado poderia dizer que tal modelo humano não difere em nada da antropologia dos materialistas. E de fato, a perfeição, em termos metafóricos, diz respeito, tanto para Rousseau quanto para os materialistas, à *visão* que se tem da ordem das coisas. Quanto mais aperfeiçoado o homem, mais ele vê a ordem em que se encontra situado e, por conseguinte, melhor compreende pela razão como deve agir para permanecer vivo. Lembremos da definição de liberdade em Helvétius: “livre não passa de um sinônimo de esclarecido”¹¹¹. Ou seja, a liberdade para Helvétius implica necessariamente num progresso da razão em direção ao conhecimento da ordem necessária das coisas, isto é, uma ampliação do campo visual do agente livre que enxerga mais e melhor por possuir mais luzes. Se pensarmos numa escala de esclarecimento, poderíamos descrever o progresso da razão partindo do homem como um animal, que só vê/enxerga o imediato – como o caraíba que vende a cama pela manhã para comprar o almoço e chora à noite porque descobre que não tem onde dormir¹¹² –, até chegarmos ao homem civil, que age mais eficazmente porque consegue ver objetos abstratos e até mesmo prever o futuro distante. Ou seja, Rousseau se refere ao aperfeiçoamento do homem livre como um processo de ampliação do campo visual do agente que determina suas próprias ações em função do que vê, e que age tanto melhor quanto melhor for sua visão.

O Barão d’Holbach critica os pensadores que, para explicar a ordem da natureza, contrapõem a ação determinada por uma inteligência às forças cegas associadas às

¹¹¹ HELVÉTIUS, C.-A. *De l’Esprit*. Paris, 1758, Parte I, Cap. 4, p. 37.

¹¹² O.C., III, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, p. 144.

relações necessárias da matéria: “Nós é que somos cegos quando imaginamos causas cegas; ignoramos as forças e as leis da natureza quando atribuímos seus efeitos ao acaso”.¹¹³ Para esse filósofo, a liberdade do homem diz respeito tão-somente à visão que se tem da necessidade da ordem natural e da própria natureza individual. Lembremos que, no *Sistema da natureza*, as chamadas faculdades intelectuais são descritas em termos puramente físicos: na antropologia do Barão d’Holbach, o corpo humano é um mecanismo constituído pelos órgãos dos sentidos que não necessita de nenhum tipo de instância fora da ordem física – como a alma imaterial dos cristãos – que pudesse determinar suas ações. Com efeito, a vontade para esse autor é definida em termos de “uma modificação no cérebro pela qual ele é disposto à ação ou preparado a colocar em jogo os órgãos que pode mover”, sempre tendo em vista para a deliberação objetos que proporcionem mais prazer e menos dor¹¹⁴. É a visão dos movimentos necessários, poderíamos dizer.

Contudo, a aproximação com a antropologia materista não funciona: Rousseau pressupõe uma alma imaterial, bem como faculdades que não se limitam a movimentos fisiológicos do organismo. Daí que o ponto mais caro na discussão para Rousseau seja o da atividade do espírito. Para os materialistas em geral, e para Helvétius em particular, a visão era uma faculdade passiva, assim como todos os órgãos dos sentidos. Tanto assim que Helvétius chegava a confundir a faculdade do juízo com os sentimentos. Ele afirma, na obra *De l’esprit*, que julgar e sentir são a mesma coisa, ou seja, que a faculdade do juízo é passiva¹¹⁵. Ora, como sabemos, no *Emílio* Rousseau rejeita radicalmente essa tese de Helvétius e afirma, na *Profissão de fé do Vigário saboiano*, que julgar e sentir não são a mesma coisa, pois quando julgamos somos ativos, o que é diferente da experiência do sentimento¹¹⁶. E Rousseau torna o problema do juízo ainda mais complexo porque mostra que os sentimentos também estão ligados à atividade do juízo, de tal maneira que é possível, mediante o bom uso do juízo, educar os órgãos dos sentidos a fim de torná-los predispostos ao bem, à virtude, à ação política que visa a vontade geral e não apenas às inclinações ou aos interesses privados.

Daí a força da crítica de Rousseau ao mau uso da razão na história da humanidade. O autor do *Discurso sobre a desigualdade* denuncia os fatos que constituem um percurso funesto nos progressos dos modos de ação humana, ou se quisermos, o percurso da má

¹¹³ MIRABEAU, M. *Système de la nature*. Londres, 1771, Parte I, Cap. 5, p. 77.

¹¹⁴ MIRABEAU, M. *Système de la nature*. Londres, 1771, Parte I, Cap. 11, p. 206.

¹¹⁵ HELVÉTIUS, C.-A. *De l’Esprit*. Paris, 1758, Parte I, Cap. 1, p. 9.

¹¹⁶ Cf. O.C., IV, *Emile*, p. 571. Sobre essa questão, cf. MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.

formação da visão. Esta, sendo deformada, não passaria de uma escala injusta para aferir as condições concretas das relações humanas, o que propiciaria o surgimento das desigualdades simbólicas e materiais entre os homens. A narrativa do *Discurso* é a de um progresso que traz em seu seio os germes da corrupção: como as ações são movidas por interesses (e nesse ponto sim Rousseau aproxima-se da moral de interesse dos materialistas¹¹⁷), a ampliação do campo visual do agente vem acompanhada de uma crescente preferência por ações cujos efeitos beneficiam, não a coletividade, mas tão-somente o próprio agente. Paradoxo do progresso: quanto mais o olhar se projeta para longe (i.e., quanto mais providente, quanto mais a razão se aperfeiçoa), mais o olhar volta-se para si mesmo (i.e., mais egoísta se tornam os indivíduos). Em outras palavras, quanto mais a razão se aperfeiçoa, mais o homem se torna industrioso para prejudicar os demais. Para retomarmos a metáfora do olhar, poderíamos dizer que, na medida em que os homens entram no campo visual do indivíduo que age em função do que vê, estes se veem, mais e mais, transformados em objetos para serem usados segundo o interesse daquele que os vê, não como semelhantes, mas como objetos de prazer. O final da história do *Discurso* de Rousseau, como sabemos, é o despotismo. O déspota é o que exige de seus governados “a mais cega obediência”¹¹⁸, ou seja, alienação da própria liberdade: ele não permite que o povo tenha capacidade de ver a estrutura de poder à qual se encontra submetido.

No artigo “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau” (2006), a professora Maria das Graças de Souza mostra que a concepção de história, segundo Rousseau, fundamenta-se numa tensão entre, de um lado, o caráter universal de um progresso da humanidade, e de outro, a particularidade da deliberação em ato na ocasião de cada cena política. Ela mostra ainda que a essa tensão se sobrepõe uma outra, que diz respeito à imagem do tempo: de um lado, o tempo que devora todas as coisas, Kronos grego ou Saturno romano, e de outro lado, o tempo oportuno, Kairós, da medicina hipocrática, que encontrou na Renascença sua expressão máxima na figura do Príncipe de Maquiavel: o príncipe de *virtù* conhece o momento exato para a ação política, algo que Rousseau explora à luz da metáfora da visão na imagem do Legislador, que é uma espécie de médico dos povos, terapeuta político, analista da alma do Estado.

¹¹⁷ Para a diferença entre Rousseau e os materialistas quanto à moral de interesse, cf. BERNARDI, B. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006, p. 269-306.

¹¹⁸ O.C., III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 191.

Enfim, se se pode dizer que, tanto no *Discurso* quanto no *Contrato* apresenta-se uma concepção universalista da história humana como uma trajetória linear na qual o progresso das coisas traz consigo a degeneração dos homens e das instituições, de outro lado, esta concepção universalista e geral está combinada com a concepção do tempo como *kairos*, que é o instante em que a ação coincide com o tempo e faz com que a ocasião seja propícia e a ação seja boa para a vida da república. Tal como na tradição hipocrática, a arte política é o lugar de uma tensão entre o saber teórico, que visa o universal, e a particularidade de cada ato terapêutico.¹¹⁹

Desejamos aqui encontrar respaldo nos grandes intérpretes da história da filosofia para essa contribuição original à leitura dos escritos políticos de Rousseau. Pela presença de Hipócrates na leitura em questão, pareceu-nos adequado o retorno a Aristóteles. Daí segue nossa hipótese. O comentário de Maria das Graças de Souza sobre a ação política em Rousseau pode ser lido à luz do comentário clássico de Pierre Aubenque sobre um aspecto particular da ética aristotélica: a virtude da prudência¹²⁰. O médico da tradição hipocrática que a professora brasileira toma como referência para pensar a questão da ocasião propícia é o análogo do prudente em Aristóteles a despeito das diferenças nos contextos históricos em que se situavam os quadros filosóficos de Aristóteles e de Rousseau. Nessa linha de raciocínio, não seria absurdo afirmarmos que tais diferenças podem ser deixadas de lado se, mediante uma comparação pontual concernente à relação entre visão e ação, tomarmos como objeto de análise o esquema lógico proposto por Aubenque para descrever o homem prudente da *Ética a Nicômaco*. Vejamos.

Na interpretação da professora Maria das Graças de Souza, o agente livre em Rousseau deve conseguir prever os desdobramentos de uma ação na medida em que vê – ou enxerga, ou visualiza – a ocasião propícia para agir. Na interpretação de Pierre Aubenque, o prudente é aquele que age em função de previsões, admitindo um certo grau de incerteza na ordem moral devido à limitação mesma do campo visual, que corresponde ao conhecimento, do prudente. Segundo Maria das Graças de Souza, Rousseau estaria associado a essa imagem da antiguidade do vidente que vê imperfeitamente. Imagem esta que, de alguma maneira, diria respeito à problemática da ação política puramente humana

¹¹⁹ SOUZA, M. G. “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 256.

¹²⁰ Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

– jamais uma teologia política! –, e por conseguinte, em termos de um problema próprio da modernidade, à relação entre história e política.

A prudência em Aristóteles à qual Aubenque se refere pressupõe que Deus se mantém distante do mundo sublunar, de modo que a contingência da história não permite que os homens se conduzam segundo um saber absoluto, até mesmo porque o inteligível não pertence a este mundo. O termo original em grego – *phronêsis* – diz respeito a uma disposição prática voltada para a deliberação, que é virtude na medida em que realiza no mundo sublunar um substituto propriamente humano do bem que a divindade foi impotente para introduzir. Como explica Aubenque, a *phronêsis* diz respeito ao contingente, ela varia segundo os indivíduos e as circunstâncias. Enquanto a sabedoria é, para Aristóteles na *Metafísica*, uma forma de saber que ultrapassa a condição humana, a *phronêsis* apresenta um caráter demasiadamente humano. Com efeito, na *Ética a Nicômaco* lemos que “é absurdo pensar que a prudência seja a forma mais elevada do saber, se é verdade que o homem não é o que há de mais excelente no Universo”¹²¹.

A *phronêsis* é a sabedoria dos limites, que traz à consciência a finitude do homem que precisa deliberar, porém, sem um conhecimento da verdade absoluta. Pelo fato de encontrar-se entre a contemplação e a ação, não é a forma mais elevada de saber (não é *aretê*), constituindo, na realidade, um “intelectualismo prático” que permite ao homem pensar nas coisas divinas *humanamente*, ou seja, com reserva e sentimento de distância. Nas palavras de Aubenque, a *phronêsis* dos gregos corresponde à *verecundia* dos romanos, virtude menos nobre que a sabedoria, mas com a qual o homem, lançado ao acaso de um mundo que não pode dominar inteiramente, deve abordar as discussões sobre a natureza dos deuses:

A meio caminho de um saber absoluto, que tornaria a ação inútil, e de uma percepção caótica, que tornaria a ação impossível, a prudência aristotélica representa – ao mesmo tempo que a reserva, *verecundia*, do saber – a possibilidade e o risco da ação humana. Ele é a primeira e última palavra deste humanismo trágico que convida o homem a desejar todo o possível, mas somente o possível, e deixar o resto aos deuses.¹²²

Poderíamos, com base na leitura da professora Maria das Graças de Souza, inscrever o problema da liberdade no *Discurso sobre a desigualdade* na tradição da medicina

¹²¹ Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*, p. 24.

¹²² AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*, p. 281.

hipocrática e assim mostrar que, também no que concerne à doutrina materialista do século XVIII, Rousseau preconiza um retorno aos antigos para conceber a ordem moral de um ponto de vista histórico, sem confundi-la com a ordem trágica da Grécia antiga. Uma segunda camada de leitura, com base no livro *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, poderia vir a complementar tal afirmação: sem entrarmos nos detalhes da leitura que a professora faz da questão da história em Rousseau, recordamos apenas que o ensino da história, no *Emílio*, tem em vista menos o conteúdo das narrativas do que um recurso prático para driblar a visão enganosa que o jovem educando tem quando segue suas paixões e, em última instância, uma visão mais “natural” da própria natureza humana: “Assim, ao final de sua reflexão sobre a história, Rousseau parece afastar-se do tema da imitação dos antigos. A história será, para Emílio, um instrumento de conhecimento da alma humana e de si mesmo”¹²³. Por fim, a partir dessa hipótese mais robusta, passaríamos à investigação dos pontos de correspondência entre o médico da antiguidade, o homem perfectível de Rousseau e o prudente do Aristóteles de Aubenque. Estenderíamos, assim, nossas vistas para o estudo da moral e da história nos escritos políticos do pensador genebrino, a fim de aprendermos a ver a ordem política e a agir eficazmente sobre ela de tal maneira a promover o bem comum no seio de uma sociedade individualista por princípio, numa leitura que, sem confundir os tempos e os lugares, resgatasse a sabedoria dos antigos na modernidade e – por que não? – também nos dias de hoje.

Referências bibliográficas

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l'Esprit*. Paris, 1758.

MARQUES, José Oscar de Almeida. “Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 16, p. 99-114, 2010.

¹²³ SOUZA, M. G. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 66.

MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.

MIRABAUD, M. [Baron d'Holbach]. *Système de la nature, ou des loix du monde physique et du monde moral*. Londres, 1771.

MOSCATELI, Renato. “A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 15, n. 24, p. 59-79, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade), 1959 (t. I); 1964a (t. II); 1964b (t. III); 1969 (t. IV); 1995 (t. V).

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. “A noção de liberdade no *Emílio* de Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 109-118, 2005.

SOUZA, Maria das Graças de. “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 249-256, 2006.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

WOKLER, Robert (Ed.). *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

Emulação e Progresso

Patrícia Fontoura Aranovich •

Resumo

Este texto parte da leitura de *Ilustração e História, o pensamento sobre a história no iluminismo francês*, de Maria das Graças de Souza, e busca construir um diálogo entre os tempos ao refletir sobre possíveis pontos de aproximação entre a ideia de progresso, que marca as Luzes, e as de imitação e emulação, envoltas em uma relação tensa no Renascimento. Apesar das evidentes distâncias entre seus contextos e sentidos (im)precisos, as perspectivas de avanço e superação nelas contidas nos suscita o interesse dessa investigação. É então proposto um retorno a um tempo em que não existe a ideia de progresso, mas nem por isso é estranho aos mesmos debates e questionamentos relativos a ele. Trata-se, pois, de refletir sobre como, no renascimento, se pode pensar a tradição e qual seu lugar na construção do mundo e dos saberes.

Palavras-chave

Progresso, Luzes, Renascimento, Imitação, Emulação.

Riassunto

Questo scritto nasce della lettura dall'opera *Ilustração e História, o pensamento sobre a história no iluminismo francês*, di Maria das Graças de Souza, e cerca di costruire un dialogo tra i tempi, al fine de riflettere sui possibili relazioni tra l' idea di progresso, che segna l'Illuminismo, e quelle d'imitazione ed emulazione, involte in un rapporto teso nel Rinascimento. Nonostante le evidenti distanze tra loro contesti e significati (im)precisi, le prospettive di avanzamento e il superamento ivi contenute ci suscita l'interesse per questa ricerca. Viene quindi proposto un ritorno ad un momento nel quale l'idea di progresso non esiste, ma chi non è strano agli stessi dibattiti e questioni relative ad esso. Ho cercato, quindi,

• Professora Adjunta da Universidade Federal de São Paulo.

di riflettere alla maniera che, nel Rinascimento, si può pensare la tradizione e il suo posto nella costruzione del mundo e dei saperi.

Parole chiave

Progresso, Iluminismo, Rinascimento, imitação, emulação.

O Progresso é o movimento para frente. Seu sentido de avanço implica o julgamento do que vem antes em relação ao que o sucede, que está ligado ao que é conhecido como a querela entre os antigos e modernos, na qual a competição entre eles está permanentemente posta. O que se coloca como questão é se os modernos, em todos os tempos¹²⁴, estão ou podem estar em uma relação de inferioridade ou superioridade com os antigos, entendidos como aqueles que o precederam. No entanto, essa superioridade ou inferioridade, por si só, é insuficiente para circunscrever o problema. É possível a avaliação da superioridade de um homem em relação a outro ou a outros, de um povo em relação aos outros, de um povo em relação a si mesmo no movimento do tempo ou da humanidade em relação a seu passado. Também se pode pensar no avanço nos saberes, nas artes e nas ciências, assim como em um avanço político e social, coisas que não são necessariamente concomitantes ou mesmo convergentes. E, como mostra Maria das Graças de Souza, mesmo nas Luzes, o progresso ou o avanço não tem o mesmo significado e sentido para todos os autores.

Portanto, o tema se multiplica a um ponto que, para tentarmos um encontro com as ideias de imitação e emulação, é necessário circunscrever suficientemente um campo deste avanço para que esse encontro faça algum sentido.

Os modernos se medem aos antigos na comparação ou no julgamento de seus feitos e obras e isto guia a maneira como lidam com a tradição: afastando-a, seguindo-a ou buscando superá-la. Estes dois últimos modos, seguir ou superar, preponderam no Renascimento e ambos, imitação e emulação, são modos de aprendizado e criação que não se confundem com a cópia. Dirá Fumaroli, comentando Pietro Bembo, que “longe de ser uma escravidão, a imitação é a própria essência da liberdade artística; ao inseri-lo em uma tradição, ela preserva o artista do determinismo cego de sua própria subjetividade”¹²⁵.

¹²⁴ Curtius faz a querela retroceder ao sec. I d.C e a considera um fenômeno constante da história e da sociologia literárias. Cf. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo, Hucitec: Edusp, 1996, p. 317.

¹²⁵ Fumaroli, M. *La querelle des Anciens et des Modernes*. Paris, Gallimard, 2001, p. 85

Mesmo sem supor a superação, a imitação é uma das faces do diálogo com os antigos que não necessariamente supõe a inferioridade, mas declara sua intenção de se fundir com os antigos e aqueles considerados dignos de serem imitados. Petrarca tem uma formulação de imitação que transcende a noção de aprendizado e conhecimento. Ele conta:

li apenas uma vez Ênio, Plauto, Felice Capella, Apuléo e os li às pressas, neles parando como em território alheio. Assim percorrendo, vi muitas coisas, poucas anotei, pouquíssimas retive e, como posse comum as depusitei em local aberto, assim como no átrio da memória; por isso, cada vez que me acontece de ouvi-las ou referi-las, logo me ocorre que não eram minhas e recorro de quem eram; pertencem a outros e eu as possuo como alheias. Li Virgílio, Horácio, Boécio, Cícero não uma vez, mas mil, nem os percorri, mas meditei e estudei com grande cuidado; devorei-os de manhã para digeri-los à noite, os engoli quando jovem para ruminá-los quando velho, e eles entraram em mim com tanta familiaridade, e não apenas na memória, mas no sangue me penetraram e se e se tornaram um mesmo com meu engenho, de tal modo que, mesmo que no futuro não mais os lesse, permaneceriam em mim, tendo lançado as raízes na parte mais íntima de minha alma, mas por vezes esqueço o autor, pois pelo longo uso e pela contínua posse quase por prescrição se tornaram como meus e assim, circundado de tão grande turba, não recorro mais de que são e se são meus ou de outros¹²⁶.

Mas a imitação afirma também que sua verdadeira natureza é a independência e, se não se trata de superar, também não é seguir o mesmo caminho, o que é curioso, pois

¹²⁶“Legi semel apud Ennium, apud Plautum, apud Felicem Capellam, apud Apuleium, et legi raptim, propere, nullam nisi ut alienis in finibus moram trahens. Sic pretereunti, multa contigit ut viderem, pauca decerperem, pauciora reponerem, eaque ut comunia in aperto et in ipso, ut ita dixerim, memorie vestibulo; ita ut quotiens vel audire illa vel proferre contigerit, non mea esse confestim sciam, nec me fallat cuius sint; que ab alio scilicet, et quod vere sunt, ut aliena possideo. Legi apud Virgilium apud Flaccum apud Severinum apud Tullium; nec semel legi sed milies, nec cucurri sed incubui, et totis ingenii nisibus immoratus sum; mane comedi quod sero digererem, hausi puer quod senior ruminarem. Hec se michi tam familiariter ingessere et non modo memorie sed medullis affixa sunt unumque cum ingenio facta sunt meo, ut etsi per omnem vitam amplius non legantur, ipsa quidem hereant, actis in intima animi parte radicibus, sed interdum obliviscar auctorem, quippe qui longo usu et possessione continua quasi illa prescripserim diuque pro meis habuerim, et turba talium obsessus, nec cuius sint certe nec aliena meminerim” (Petrarca, *Familiares*, IV, pp. 105-106).

o imitador é alguém que se fundiria ao outro, mas permaneceria ele mesmo. A imitação insere o pensamento em uma tradição e o baliza. É ainda Petrarca quem escreve:

Pretendo seguir o caminho dos nossos pais, mas não repisar as pegadas alheias; pretendo servir-me de seus escritos, mas não escondido, mas pedindo-lhes e, quando posso, prefiro os meus; apraz-me a imitação, não a cópia, e uma imitação não servil, mas uma na qual resplandeça o engenho do imitador e não sua cegueira ou pequenez; e prefiro não ter um guia, se for para segui-lo em tudo. Quero um guia que me preceda, não um que me tenha acorrentado a si, mas que me deixe livre o uso dos olhos e do engenho, não me impeça de pôr o pé onde me agrada e algumas coisas deixar de lado, tentar outras inacessíveis, e que me permita seguir um caminho mais plano e me apressar, e parar, e me atrasar, e voltar atrás¹²⁷.

Toda essa imagem do guia e do caminho nos distancia e mesmo nega a imagem do anão nos ombros de gigantes, os antigos vão à frente, mas os guiados não enxergam mal ou são pequenos, eles são homens tanto como seus guias.

O sentido de imitação mais próximo da ideia de progresso é quando ela passa, declaradamente ou não, à competição com os antigos e se torna emulação. A emulação não tem obrigatoriamente um sentido positivo, assim como pode significar a competição por algo digno de glória; no sentido negativo, indica a inveja. Em qualquer forma, a emulação tem o sentido imediato de superação.

Podemos ler em Vasari (*Vida dos mais excelentes arquitetos, pintores e escultores italianos*, 1550) um momento máximo da emulação, na qual está dada a superioridade em relação aos antigos e tangencia o progresso. Diz Vasari que:

aquele que entre os mortos e os vivos leva a palma, transcende e ofusca todos é o divino Michel Agnolo Buonarroti, que não só tem o principado de uma dessas artes [pintura, escultura e arquitetura], mas de todas as três juntas. Ele supera e vence não somente todos os que quase

¹²⁷“Sum quem priorum semitam, sed non semper aliena vestigia sequi iuvat; sum qui aliorum scriptis non furtim sed precario uti velim in tempore, sed dum liceat, meis malim; sum quem similitudo delectet, non identitas, et similitudo ipsa quoque non nimia, in qua sequacis lux ingenii emineat, non cecitas non paupertas; sum qui satius rear duce caruisse quam cogi per omnia ducem sequi. Nolo ducem qui me vinciat sed precedat; sint cum duce oculi, sit iudicium, sit libertas; non prohibear ubi velim pedem ponere et preterire aliqua et inaccessa tentare; et breviorum sive ita fert animus, planiorum callem sequi et properare et subsistere et divertere liceat et reverti” (Petrarca, *Familiares*, IV, p. 108).

venceram a natureza, mas os mesmos famosíssimos antigos que com tanto louvor sem nenhuma dúvida a superaram: e único com justiça triunfa sobre aqueles, estes e ela, não sendo imaginável uma coisa tão estranha e tão difícil que ele, com a virtude de seu diviníssimo engenho, mediante a indústria, o desenho, a arte o juízo e a graça, não a ultrapasse de longe¹²⁸.

Michelangelo, êmulo de todos os modernos, dos antigos e da natureza, a todos vence. O sentido da emulação e da vitória é nitidamente positivo; e Vasari, de modo algum rebaixa os vencidos, ao contrário, a vitória é gloriosa porque os adversários e suas obras são dignos da disputa. Todos estão no mesmo campo de batalha ou arena (as imagens bélicas são fortes e recorrentes) e a vitória de Michelangelo não o desloca, e muito menos seus contemporâneos, deste espaço que poderíamos quase dizer atemporal da disputa promovida por Vasari entre os melhores. Isso não significa que ele não veja avanço nas artes de um modo geral. As *Vidas* são a narrativa desse melhoramento que ocorre ao longo das três idades das artes italianas que culminam em Michelangelo. Trata-se de um avanço, certamente, mas não há nenhuma lei histórica que sustente que esse melhoramento será indefinido ou mesmo continuará a acontecer, que vimos ser um dos traços constituintes do progresso, “a necessidade, determinada por alguns fatores, pela qual o gênero humano passa por diversos estágios de desenvolvimento, marcados por uma certa regularidade”¹²⁹. Ao contrário, apenas o declínio é uma possibilidade imediata para Vasari, que afirma: após a terceira idade, “na qual me parece poder dizer com segurança que a arte tenha feito aquilo que a uma imitadora da natureza é licito poder fazer, e que tenha subido tão alto que é antes de se temer a queda que esperar o aumento”. O avanço é então apenas parcialmente compatível com essa concepção, pois o cume da perfeição que se alcança pouco a pouco é o limite que barra a possibilidade de pensar a indefinição do progresso. Entretanto, é possível fazer aproximações com a perspectiva de Voltaire, que concebe períodos de apogeu do espírito humano e retornos periódicos

¹²⁸ “Ma quello che fra i morti e vivi porta la palma e trascende e ricuopre tutti è il divino Michel Agnolo Buonarroti il qual non solo tien il principato di una di queste arti, ma di tutte tre insieme. Costui supera e vince non solamente tutti costoro, che hanno quasi che vinto già la natura, ma quelli stessi famosissimi antichi, che sí lodatamente fuor d'ogni dubbio la superarono: et unico giustamente si trionfa di quegli, di questi e di lei, non imaginandosi appena quella cosa alcuna sí strana e tanto difficile, che egli con la virtù del divinissimo ingegno suo, mediante la industria, il disegno, l'arte, il giudizio e la grazia, di gran lunga non la trapassi?”. (Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori*, Libro III, Proemio)

¹²⁹ SOUZA, Maria das Graças, *Ilustração e História, o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 27.

de épocas de perfeição¹³⁰, ainda que de modo algum seja compatível com a ideia de uma perfectibilidade indefinida de Condorcet.

Outro dos caminhos ao qual nos pode levar essa reflexão – sobre a imitação, a emulação, a reflexão sobre a relação entre antigos e modernos e mesmo a ideia de avanço, se não de progresso – é o caminho que passa por essas noções nos escritos de Maquiavel, nos quais, adianta-se, a perfeição é representada por Roma e a imitação deste modelo poderia garantir um novo momento de avanço. Caminho, agora, no campo do político, em que posso pisar com um pouco mais de firmeza em meio a essa multiplicidade de sentidos e campos de investigação vislumbrados.

Uma das passagens mais conhecidas do *Príncipe*, do capítulo 6, nos dá uma imagem bastante tradicional da imitação, o imitador (homem prudente) se coloca em uma posição inferior em relação ao imitado (homem grande ou excelente), sem aspirar alcançar a altura do imitado em *virtù* ou nos feitos. Sem ser a mesma, a imagem remete àquela dos anões em ombros de gigantes, e ainda mais forte, pois não há a expectativa de alcançar mais longe. Trata-se da imagem do arqueiro que segue seu modelo, cômico de sua distância em relação a ele. A imitação é, nesse caso, a elevação da expectativa, mas não a esperança da grandeza¹³¹. O capítulo encerra com o exemplo de Hierão que, com relação a Moises, Romulo, Ciro e Teseu, é um exemplo menor, mas com alguma proporção em relação a eles. Ou seja, um homem de certo modo normal, mas cuja distância com relação aos exemplos grandiosos não é desmedida¹³².

Um pouco adiante, no capítulo 14, a imagem do imitado se modifica. A imitação não é mais um modo de agir prudente do pequeno com relação ao grande, mas é preconizada mesmo para os homens grandes. Assim, como fora apontado por Petrarca,

¹³⁰ Idem, p. 111.

¹³¹ “Que ninguém se espante se, ao falar dos principados inteiramente novos, de príncipes e de estados, eu recorrer a exemplos elevados. Pois, como os homens sempre trilham caminhos percorridos por outros, procedem em suas ações com imitações mas não são capazes de manter totalmente os caminhos dos outros nem de alcançar a *virtù* daqueles que imita, um homem prudente deve sempre começar por caminhos percorridos por homens grandes e imitar os que foram excelentes. Assim, mesmo que não alcance sua *virtù*, pelo menos mostrará algum indício dela, fazendo como os arqueiros prudentes que, julgando muito distantes os alvos que pretendem atingir e conhecendo até onde chega a *virtù* de seu arco, orientam a mira para bem mais alto que o lugar destinado, não para alcançar com sua flecha tamanha altura, mas para poder, por meio de mira tão elevada, chegar ao objetivo” (*O Príncipe*, cap. 6).

¹³² “A tão elevados exemplos, quero acrescentar outro menor, mas que tem certa relação com eles e creio ser suficiente para representar todos os outros semelhantes: é o de Hierão, que, de homem privado tornou-se príncipe de Siracusa. Também ele nada recebeu da fortuna senão a ocasião. Quando estavam os siracusanos oprimidos, escolheram-no para capitão, e a partir daí mereceu tornar-se seu príncipe. Foi de tamanha *virtù*, mesmo quando em privada fortuna, que quem sobre ele escreveu diz: “Quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum.” Hierão extinguiu a milícia antiga e ordenou uma nova, deixou as amizades antigas e contraiu novas, e assim que teve seus próprios amigos e soldados pôde construir, sobre esse fundamento, todo um edifício. Assim, teve muito trabalho para conquistá-lo, mas pouco para mantê-lo”(idem, *ibidem*).

os imitados não são necessariamente maiores que os imitadores, Maquiavel mostra os grandes homens imitando outros grandes homens:

Quanto ao exercício da mente, deve o príncipe ler as histórias e nelas considerar as ações dos homens excelentes, ver como se comportaram nas guerras, examinar as causas das vitórias e das derrotas a fim de poder escapar destas e imitar aquelas. Mas, sobretudo, deve agir como antes agiram alguns homens excelentes que se puseram a imitar alguém que, antes deles, fora louvado e glorificado, e cujos gestos e ações sempre procurara ter em mente. É o caso de Alexandre Magno, que imitava Aquiles, de César, que imitava Alexandre, e de Cipião, que imitava Ciro. Quem ler a vida de Ciro, escrita por Xenofonte, reconhecerá depois, na vida de Cipião, quanto este deveu de sua glória àquela imitação e em quanto, em sua castidade, afabilidade, humanidade e liberalidade, Cipião estava em conformidade com o que Xenofonte escrevera sobre Ciro¹³³.

No capítulo 18, Maquiavel acrescenta mais um dado sobre a imitação que nos afasta da concepção de um modelo de grandeza ou excelência absoluto, introduzindo no cálculo da escolha deste modelo a consideração das circunstâncias relativas às ações dignas de admiração e, por outro lado, a avaliação das próprias possibilidades. Deste modo, nem toda imitação é boa ou possível. Portanto:

para Pertinax e Alexandre, sendo príncipes novos, foi inútil e danoso querer imitar Marco, que estava no principado jure hereditario; da mesma forma, por que a Caracala, Cômodo e Maximino foi pernicioso imitarem Severo, por não terem virtù suficiente para seguir suas pegadas. Portanto, um príncipe novo, em um principado novo, não pode imitar as ações de Marco, nem lhe é necessário seguir as de Severo, mas deve tomar de Severo aqueles aspectos que lhe sejam necessários para fundar seu estado e de Marco os que forem convenientes e gloriosos para conservar um estado que já esteja estabilizado e firme¹³⁴.

¹³³ *O Príncipe*, cap. 14.

¹³⁴ *Idem*, cap. 18.

Nesta passagem já está presente o elemento histórico, que reaparece no capítulo 26 na figura da ocasião, e se antes a ocasião e o homem se uniam na execução de um grande feito, aqui a ocasião é mais importante que o homem:

Não há, atualmente, ninguém de que a Itália possa esperar mais do que de vossa ilustre Casa que, com sua fortuna e virtù, foi eleita por Deus e pela Igreja – da qual é então príncipe – para se tornar o chefe dessa redenção. O que não será muito difícil, se contemplardes as ações e a vida dos nomes acima citados. Ainda que tenham sido homens raros e maravilhosos, foram homens, e nenhum deles encontrou ocasião melhor do que a presente, pois sua empresa não foi mais justa nem mais fácil do que esta, nem foi Deus mais seu amigo do que vosso¹³⁵.

Em que pese o elogio e o tom elevado, vemos os mesmos elementos antes propostos: a contemplação das ações dos grandes homens como motivador do grande feito e, em seguida, é delicadamente posto que, diferentemente deles, os Medici não são nem raros nem maravilhosos, mas apenas homens, entretanto o que pesa é a facilidade do feito, isto é, os tempos propícios.

Nos *Discorsi*, temos no proêmio do Livro II a própria querela entre antigos e modernos de Maquiavel que, por si só, já seria suficiente para discutir o tema, mas da qual vou extrair apenas algumas ideias.

A primeira é que, de certo modo contradizendo o que ele disse há pouco, no capítulo 14, isto é, que devemos imitar os homens que foram louvados e glorificados, o louvor do passado nem sempre é razoável, pois a estima do passado pode ser uma falsa opinião¹³⁶, fundada tanto na distorção que os escritores das histórias imprimem às coisas antigas, por magnificá-las e ampliá-las. Especificamente ao que é pertinente à vida e

¹³⁵ *Idem*, cap. 26.

¹³⁶ Os homens sempre louvam – mas nem sempre com razão – os tempos antigos e reprovam os atuais: e de tal modo estimam as coisas passadas, que não só celebram as eras que conheceram graças à memória que delas deixaram os escritores, como também aquelas de que os velhos se recordam por as terem visto durante a juventude. E, quando tal opinião é falsa, como no mais das vezes o é, persuado-me de que são várias as razões que os levam a tal engano. E a primeira razão, creio eu, está em que nunca se conhece toda verdade das coisas antigas, visto que, no mais das vezes, se escondem as coisas que infamariam aqueles tempos, magnificando-se e ampliando-se as outras coisas que podem glorificá-los. Porque a maioria dos escritores se atêm de tal modo à fortuna dos vencedores que, para tornarem gloriosas as suas vitórias, não só aumentam aquilo que virtuosamente fizeram, como também magnificam as ações dos inimigos de tal modo que quem nascer depois em qualquer das duas províncias, na vitoriosa ou na vencida, terá razão para admirar-se daqueles homens e daqueles tempos, havendo de, forçosamente, louvá-los e amá-los (*Discorsi*, II, Proêmio).

costumes dos homens, a distância do olhar e do toque impedem o bom julgamento, podendo provocar também uma glória indevida¹³⁷.

O louvor ou a reprovação dos tempos pode ser verdadeiro ou falso, e ele afasta a estabilidade de um passado sempre glorioso ou de um presente sempre vergonhoso, o que, em resumo, significa que a querela dos antigos e dos modernos é como que uma falsa questão, pois a excelência que se revela no tempo é móvel e depende da perspectiva e do lugar do juiz:

Repito, portanto: é verdade que se tem o costume do louvar e reprovar, mas nem sempre é verdade que erra quem o faz. Porque às vezes é mister que o julgamento dos homens seja verdadeiro; pois, como estão sempre em movimento, as coisas humanas ora sobem, ora descem. E uma cidade ou uma província que é ordenada para a vida política por algum homem excelente, graças à virtù de tal ordenador, durante certo tempo cresce e caminha sempre para o melhor¹³⁸. Quem nascer então em tal estado e louvar mais os tempos antigos que os modernos se enganará; e seu engano será causado por aquelas coisas de que acima falamos. Mas não se enganarão nisso os que nascerem depois, naquela cidade ou naquela província, quando tiver chegado o tempo do seu declínio para os tempos mais desfavoráveis¹³⁹.

¹³⁷ Além disso, os homens odeiam as coisas por temor ou por inveja e nas coisas passadas estão extintas essas duas poderosíssimas razões do ódio, visto que elas não podem ofender e não dão motivos de inveja. Mas o contrário ocorre com as coisas que se tocam e se vêem, pois, pelo conhecimento total que delas se tem, por não haver nada que nelas esteja oculto, por se conhecer nelas, além do que é bom, muitas outras coisas que desagradam, é mister que elas sejam julgadas muito inferiores às antigas, ainda que, na verdade, as coisas presentes merecessem muito mais glória e fama que as antigas; não nos referimos com isso às coisas pertinentes às artes, que têm tanta clareza em si, que pouca é a glória que o tempo lhes pode dar ou tirar, além da glória que por si mesmas merecem, mas sim às coisas pertinentes à vida e aos costumes dos homens, das quais não se têm testemunhos tão claros (*idem, ibidem*).

¹³⁸ Há aqui também a ideia de um progresso limitado, que vimos em Vasari.

¹³⁹ E, pensando no modo como tais coisas acontecem, concluo que o mundo sempre foi de um mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau, mas que há variações entre este mau e este bom, de uma província para outra, conforme se vê pelo conhecimento que temos dos reinos antigos, que variaram de um para o outro de acordo com a variação dos costumes, embora o mundo permanecesse sempre o mesmo. Só havia uma diferença: depois de colocar a sua virtù na Assíria, ele a colocou na Média, depois na Pérsia, até chegar à Itália e a Roma; e se, depois do Império Romano, não se seguiu nenhum Império que tenha durado e onde o mundo tenha acumulado toda a sua virtù, pode-se, contudo, ver que ela se espalhou por muitas nações onde se vivia virtuosamente, tais como o reino dos francos, o reino dos turcos, o do sultão do Egito e, hoje, os povos da Alemanha; e, antes disso, a seita sarracena, que fez tão grandes coisas e se espalhou pelo mundo depois de destruir o Império Romano do Oriente. Portanto, depois que os romanos se arruinaram, houve em todas essas províncias e em todas essas seitas – e ainda há em algumas delas – a virtù que se deseja e que se louva com justo louvor [vera laude]. E quem nascesse em tais lugares e louvasse os tempos passados mais que os presentes poder-se-ia enganar; mas quem nasce na Itália e na Grécia, não sendo ultramontano na Itália nem turco na Grécia, tem razão para reprovar os tempos em que vive e louvar os passados: porque muitas coisas tornam aqueles tempos admiráveis, e nestes não há coisa alguma que compense a extrema miséria, a infâmia e o vitupério: pois não há observância de religião, das leis, nem da

O juízo dos homens que julgam os tempos e buscam determinar se são melhores as coisas antigas ou as presentes é corrompido pela própria mudança de seus desejos, predileções e considerações da juventude para a velhice:

Porque, se à medida que os homens envelhecem lhes minguam as forças e crescem-lhes o juízo e a prudência, é inevitável que as coisas que na juventude lhes pareciam suportáveis e boas acabem por mostrar-se insuportáveis e ruins à medida que envelhecem; e, em vez de acusarem seu modo de julgar, acusam os tempos¹⁴⁰.

E aqui temos uma mudança de perspectiva. O problema não é o antigo e o moderno, mas o desejo dos homens no julgamento dos tempos; como sempre em Maquiavel, a chave está na compreensão do desejo dos homens. E este desejo é menos um fator do elogio do passado do que da condenação do presente. Do mesmo modo que ele explica o louvor aos tempos antigos, ele poderia justificar o anseio pelo progresso:

Além disso, visto que os apetites humanos são insaciáveis, porque, tendo os homens sido dotados pela natureza do poder e da vontade de desejar todas as coisas e pela fortuna de poder conseguir poucas, o resultado é o contínuo descontentamento nas mentes humanas e o fastio das coisas possuídas: o que leva a condenar os tempos presentes, a louvar os tempos passados e a desejar os tempos futuros, mesmo que a isso não sejam movidos por nenhum motivo razoável.

Maquiavel, neste ponto, retorna ao seu objeto, o discurso sobre as histórias romanas e ao seu louvor [*Não sei, portanto, se merecerei ser arrolado entre os que se enganam, se nestas minhas considerações estarei louvando em demasia os tempos dos antigos romanos e condenando os nossos*¹⁴¹], incitando os jovens a fugir dos vícios, imitar o passado segundo a ocasião. Parece então retroceder em relação ao que foi afirmado antes, pois, poucas linhas antes, ele escrevera que as obras de arte “têm tanta clareza em si, que pouca é a glória que o tempo lhes pode dar ou tirar, além da glória que por si mesmas merecem”, diferentemente

milícia, e tudo está maculado por todo tipo de imundícia. E tais vícios são ainda mais detestáveis porque presentes naqueles que tomam assento em tribunais, comandam a todos e querem ser adorados (*Discorsi*, II, Proêmio).

¹⁴⁰ *Idem, ibid.*

¹⁴¹ *Idem, ibid.*

das “coisas pertinentes à vida e aos costumes dos homens, das quais não se têm testemunhos tão claros”. Mas, agora, ele afirma que “a *virtù* que então reinava e o vício que agora reina” são “mais claros que o sol”¹⁴².

A quebra, entretanto, foi feita, os modernos não são anões em ombros de gigantes, pois não existem anões ou gigantes, mas apenas os homens e suas circunstâncias. Da correta compreensão das histórias (e não da simples admiração pela excelência de um homem), provém a possibilidade da imitação, pois a esta leitura correta indica também a proporção entre todos os elementos da realidade ontem e hoje. Sem isso, a leitura das histórias é inútil, além do prazer que causam, pois a imitação, sua verdadeira utilidade, é interdita para esses maus leitores pela consideração de que “a imitação não só difícil como também impossível; como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente”¹⁴³. Para Maquiavel, a imitação é sempre possível, resguardadas as condições e a capacidade do imitador, pois a imitação não visa um modelo inalcançável, mas ações possíveis. As coisas do mundo, na forma dos relatos dos escritores, testemunham estas possibilidades, ainda que sejam engrandecidas por eles – e a amplificação é um fator a ser levado em conta, para compreender que essas ações são possíveis. Além disso, a imitação, no caso das coisas humanas e políticas, é um ato não apenas individual, as repúblicas e os reinos podem imitar as práticas civis e militares das antigas. E, de fato, importa muito menos a excelência de um homem em tempos de declínio que a *virtù*, individual e coletiva, em tempos de crescimento.

¹⁴² Não sei, portanto, se merecerei ser arrolado entre os que se enganam, se nestas minhas considerações estarei louvando em demasia os tempos dos antigos romanos e condenando os nossos. E, realmente, se a *virtù* que então reinava e o vício que agora reina não fossem mais claros que o sol, eu seria mais contido no que digo, evitando incorrer no erro de que acuso alguns. Mas, sendo a coisa tão manifesta, que qualquer um pode vê-la, serei ousado e direi manifestamente tudo o que pensar sobre aqueles tempos e estes, para que os ânimos dos jovens que lerem estes meus escritos possam fugir a estes tempos e preparar-se para imitar aqueles, sempre que a fortuna lhes der a ocasião. Porque é dever do homem bom ensinar aos outros o bem que a malignidade dos tempos e da fortuna não lhe permitiu realizar, a fim de que, sendo muitos os conhecedores, algum destes, mais amado pelo Céu, possa realizá-lo. E, depois de falarmos, no livro anterior, das deliberações tomadas pelos romanos no que se refere à vida interna da cidade, neste falaremos de suas deliberações referentes ao aumento de seu império.

¹⁴³ No entanto, na ordenação das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos, na ordenação das milícias, na condução da guerra, no julgamento dos súditos, na ampliação dos impérios, não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos. E creio que isso provém não tanto da fraqueza à qual a atual religião conduziu o mundo, ou do mal que um ambicioso ócio fez a muitas regiões e cidades cristãs, quanto do fato de não haver verdadeiro conhecimento das histórias, de não se extrair de sua leitura o sentido, de não se sentir nelas o sabor que têm. Motivo por que infinitas pessoas que as lêem sentem prazer em ouvir a grande variedade de acontecimentos que elas contêm, mas não pensam em imitá-las, considerando a imitação não só difícil como também impossível; como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente (*idem, ibid*).

Ainda que o progresso não esteja dado em Maquiavel, se pensarmos em termos de progresso das ideias, temos que uma das condições para pensar a ideia de avanço depende da concepção da igualdade entre os homens. Ela só pode germinar a partir do momento em que existe, no mínimo, um sentimento de igualdade entre nós e os que nos precederam, o que de modo algum é incompatível com a o estímulo à imitação. Por outro lado, sobretudo do ponto de vista político e militar, a Itália suporta o peso de Roma, pelo que não deve ser espantoso que a emulação, ou mesmo a imitação, e, por que não dizer, o progresso, sejam ali alvos tão elevados.

Bibliografia

CURTIUS, E. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1996.

FUMAROLI, M. *La querelle des Anciens et des Modernes*. Paris: Gallimard, 2001.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

PETRARCA. *Familiars*. Epistole a Giovanni Boccaccio - ottobre 1359 e 28 ottobre 1365: XXII 2 e XXIII 19.

SOUZA, Maria das Graças, *Ilustração e História, o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

VASARI, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori*. Nelle edizione per i tipi do Lorenzo Torrentino, Firenze, 1550. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1986 (in <http://liberliber.it>).

Natureza e Ilustração Materialismo e Educação em Diderot

Christine Arndt de Santana *

Resumo

A educação foi um tema recorrente e uma preocupação constante na obra diderotiana. É possível identificar no conjunto de seus textos a marca de um autor ilustrado que não poderia deixar de ter como “ordem do dia” a preocupação constante com a felicidade e o bem estar dos homens, que seriam possíveis através do esclarecimento destes para que pudessem pensar de maneira autônoma, fossem virtuosos, vivessem em harmonia e, a partir de então, conseguissem construir um bem-estar social. Em sendo a educação o processo que possibilita se chegar à concretização desses objetivos é importante estabelecer a relação existente entre o materialismo de Diderot, a partir do escrito *Natureza e Ilustração*, e suas reflexões sobre educação.

Résumé

L'éducation était un thème récurrent et une préoccupation constante dans l'oeuvre de Diderot. Il est possible d'identifier dans l'ensemble de ses textes la marque d'un auteur éclairé qui ne pouvait pas ne pas avoir, dans l'ordre du jour, la préoccupation constante avec le bonheur et le bien-être des hommes, ce qui aurait lieu à travers l'émancipation des êtres humains pour qu'ils pensent de façon autonome, soient vertueux, vivent en harmonie et, à partir de là, construisent un état de bien-être social. Si l'éducation est le processus qui permet d'atteindre ces objectifs, il est important de reprendre le rapport existant entre le matérialisme de Diderot, à partir de l'écrit *Natureza e Ilustração*, et ses réflexions sur l'éducation.

A educação foi um tema recorrente e uma preocupação constante na obra diderotiana. É possível identificar no conjunto de seus textos a marca de um autor

* Professora Doutora da FANESE – Faculdade de Administração e Negócios de Sergipe e da Faculdade Maurício de Nassau.

ilustrado que não poderia deixar de ter como “ordem do dia” a preocupação constante com a felicidade e o bem estar dos homens, que seriam possíveis através do esclarecimento dos seres humanos para que pudessem pensar de maneira autônoma, fossem virtuosos, vivessem em harmonia e, a partir de então, conseguissem construir um bem-estar social. Em sendo a educação o processo que possibilita se chegar à concretização desses objetivos é importante estabelecer a relação existente entre o materialismo de Diderot e suas reflexões sobre educação, na tentativa de estabelecer um vínculo necessário entre sua filosofia materialista e a sentença *Instruídos – Virtuosos – Felizes*, sentença esta que colabora com a “possibilidade das coisas”, ao trabalhar para o estabelecimento de um estado de bem-estar social, a partir de uma perspectiva naturalista, que compreende a sociedade como um organismo. Vale ressaltar que o estabelecimento da relação descrita acima parte da análise do texto *Natureza e Ilustração*, de autoria da Professora Maria das Graças de Souza.

As teorias sobre educação diderotianas estão dispersas nas obras de seu autor.¹⁴⁴ Entretanto, ao se agrupá-las e combiná-las, é possível identificar suas ideias diretrizes e perceber que estas se encontram sistematizadas em seu *Plano de uma Universidade*. Porém, vale ressaltar que para Issaurat, por exemplo, assim como para a perspectiva adotada por este escrito, tudo o que Diderot escreveu colabora com a confecção de seu pensamento sobre educação.¹⁴⁵

No pensamento diderotiano sobre educação é possível considerar a moral e a psicologia como sendo as bases de sua pedagogia¹⁴⁶, uma vez que cabe à moral atribuir uma finalidade à educação e à psicologia estabelecer a sua possibilidade e mostrar, ao mesmo tempo, os meios de se alcançar esta finalidade. Ambas, a psicologia e a moral, resolvem o problema da possibilidade da educação e seus limites e indicam seu fim. A

¹⁴⁴Issaurat chama a atenção para o fato de que o pensamento diderotiano sobre educação não está encerrado, fechado em seu *Plano*. Ao se percorrer as suas obras, encontra-se “[...] esparsas e numerosas observações, reflexões, pensamentos finos e sempre finamente expressos sobre este assunto que ele carrega no coração”. (ISSAURAT, Cyprien. *Diderot pedagogue*. Paris: C. Reinwald Librairie Éditeur: 1888. (Conférence). p. 09.

¹⁴⁵ Assim Issaurat apresenta algumas obras de Diderot como sendo importantes para a construção de seu pensamento a respeito da educação: a *Carta sobre os cegos* (1749) e a *Carta sobre os surdos e mudos* (1751), que demonstram como adquirir naturalmente as ideias, como as verificar, controlar e obter novas; os *Salões* (1759) que serviam à educação dos artistas e dos críticos de arte; *Essais sur les règnes de Claude et Néron* (1778), para a educação dos historiadores; *Interpretação da Natureza* (1754), *O sonho de D’Alembert* (1769), *Colóquio com a Marechala* (1774), *Jacques, o Fatalista* (1772), para a educação dos livres pensadores; *A Religiosa* (1760), para a educação das devotas; *Réputation D’Helvétius* (1777), para a educação dos lógicos. (Cf.: ISSAURAT, Cyprien. *Diderot pedagogue*. Op. Cit.. p. 30).

¹⁴⁶ Cf.: MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot*. Tèse pour le doctorat d’Université de Paris. Faculté des Lettres. Paris: Librairie G. Molouan, 1913. p. 37.

primeira preocupação da Pedagogia, de maneira geral, é determinar a finalidade, o objetivo da educação; uma vez estabelecida esta finalidade, ela servirá de princípio, do qual se pode deduzir todo o sistema. Contudo, antes de se determinar o objetivo da educação, deve-se perguntar: a educação é possível? A psicologia colabora para que se encontre essa resposta, visto que ela ajuda a determinar o limite do poder da educação, ao estabelecer as possibilidades desta.

Não é correto afirmar que exista uma psicologia propriamente dita em Diderot, uma vez que isso poderia incorrer em um anacronismo. Entretanto, se o desejo deste *Philosophe* é que o primeiro capítulo de um bom tratado de educação seja acerca da maneira de conhecer as disposições naturais da criança, como ele afirma na *Réfutation d'Helvétius*, isso demonstra a sua preocupação, *avant la lettre*, com a psicologia.

Em que consiste então a importância da educação? Não é de todo fazer da primeira criança comumente bem organizada aquilo que agradaria a seus pais que ela fizesse; mas, sim, aplicá-la constantemente à coisa à qual ela é própria: à erudição, se ela é dotada de uma grande memória; à geometria, se ela combina facilmente os números e os espaços; à poesia, se se reconhece nela o calor e a imaginação; e assim das outras ciências; e que o primeiro capítulo de um bom tratado de educação deva ser sobre a maneira de conhecer as disposições naturais da criança.¹⁴⁷

Existe uma constante em Diderot, quando o tema pensado por ele é a educação: a utilidade, a prática. “É em razão das exigências da prática que Diderot dá conta da psicologia em suas reflexões pedagógicas [...]”.¹⁴⁸ Mesrobian fez uma crítica a Diderot ao insistir em reforçar as contradições existentes na obra diderotiana, pois afirma que algumas teses são defendidas em um momento e refutadas em outro, o que acaba por não tornar possível determinar seu pensamento diretor.¹⁴⁹ Assim como Mesrobian, Höffding também entende que Diderot não possui um fio condutor que liga suas ideias e que isso se dá um razão de sua personalidade cambiante.

¹⁴⁷DIDEROT, Denis. *Réfutation d'Helvétius*. In: *Diderot. Oeuvres. Philosophie*. Paris: Robert Laffont, 1994. (Collection Bouquins). Tome I. p. 856.

¹⁴⁸MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.*. p. 39.

¹⁴⁹ Assim Mesrobian se expressa: “Ele vai e vem, abandona uma ideia por outra, depois a retoma em uma obra ulterior”. (*Id. Ibid.*, p. 39).

Porém, a perspectiva adotada por este escrito é contrária à de Mersobian, assim como à de Höffding porque não se deve deixar de considerar que o autor do *Sobrinho de Rameau* não cessou de testar todas as suas hipóteses, em diferentes textos e épocas, o que pode gerar uma confusão, ao se tentar afirmar que não há uma constância em seus textos. Além disso, assim como Voltaire¹⁵⁰, Diderot é polemista. Sua filosofia é a do ataque. Para encontrar o que ele realmente pensa acerca de um assunto, deve-se buscar o que se repete, o que permanece, aquele tema ao qual ele sempre retorna. Diderot expõe sua defesa acerca dessa ideia: “Escutai, meu amigo, se pensardes bem, verificareis que, em tudo, nosso verdadeiro sentimento não é aquele no qual jamais vacilamos; mas aquele ao qual nós mais habitualmente retornamos”.¹⁵¹ Nesse sentido, em Diderot, é legítimo se perguntar qual a sua ideia acerca da finalidade da educação e como ele concebe sua possibilidade.

Se se entende por educação o conjunto das ações pelas quais uma geração forma a geração seguinte, ninguém contesta a sua possibilidade. Com efeito, a nova geração se submete incessantemente à influência daquela que a precede, da qual ela recolhe a herança. O que interessa saber é se, após Diderot, essa transmissão resulta somente do curso natural das coisas, ou se ela pode proceder também de uma ação intencional, premeditada, metódica dos educadores de profissão. [...] o educador [...] pode formar o coração e a vontade da criança?¹⁵²

Como cabe à psicologia demonstrar a possibilidade de se educar uma criança, todo sistema pedagógico possui um fundamento psicológico; vale ressaltar que cada sistema psicológico demonstra essa possibilidade de maneira diferente.¹⁵³ Duas teses aparecem no pensamento diderotiano: o Materialismo e o Determinismo Científico, compatível com certa forma de liberdade¹⁵⁴. A Tese Materialista pode ser assim resumida: existe apenas uma substância, a matéria; a molécula é a unidade indivisível e a responsável

¹⁵⁰ Cf.: MOTA, Vladimir de Oliva. A recorrência do Combate. In: *Acerca da noção de Filosofia em Voltaire*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), 2012. (Tese de Doutorado). Orientadora Professora Doutora Maria das Graças de Souza. p. 31-67.

¹⁵¹ DIDEROT, Denis. Diálogo entre D’Alembert e Diderot. In: *Obras I: Filosofia e Política*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção “Textos”). p. 163.

¹⁵² MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot*. Op. Cit.. p. 40.

¹⁵³ Id. As obras de Diderot que tratam de suas concepções psicológicas são: *Réfutation, Os diálogos (Conversas sobre o Filho Natural (1757); Diálogo entre D’Alembert e Diderot; Colóquio de um pai com seus filhos (1771); Colóquio com a Marechalã), O Sonho de D’Almbert, Carta sobre os cegos, Éléments de Physiologie (1781)*.

¹⁵⁴ Cf.: MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot*. Op. Cit.. p. 41. Sobre esta Tese, vale reforçar que Diderot, após verificá-la, testá-la, abandona-a. Seu pensamento sobre a educação pauta-se em seu materialismo.

por criar tudo, a partir do movimento; o movimento é gerado pela energia, que pode ser ativa ou em potencial; a energia, - ou força, que rege as formulações fundamentais da filosofia materialista em Diderot, - e o processo, - subdividido em gênese, organização (temperamento e constituição orgânica), duração e dissolução - são conceitos operatórios; há uma identidade de essência entre o inorgânico e o orgânico; os seres são organismos diferentes (com temperamentos e constituições orgânicas particulares) que compõem um todo uno (a sociedade), por conta da passagem de contiguidade entre as moléculas sensíveis à continuidade do todo orgânico e, sobretudo, à consciência dessa totalidade (para explicar isso, Diderot utiliza-se de 3 metáforas: a do enxame de abelhas (explica a vida); a da Teia de Aranha (explica a vida mental) e a do Instrumento Sensível, ou Cravo Filósofo (explica o fluxo da vida mental)); o ser humano é um mecanismo e todas as relações entre os seres são mecânicas e se originam da natureza mesma das coisas.

É importante ressaltar a ideia diderotiana de organização como sendo o conjunto de temperamento e constituição orgânica que faz com que existam seres diferentes. Foi justamente este o argumento que fez Diderot discordar da assertiva de Helvétius, ao afirmar que a “educação pode tudo”. Para o *Philosophe*, ela pode muita coisa, mas não tudo, justamente em função desta “barreira natural”. Logo, ao atribuir tanta importância à organização, Diderot não impossibilita a educação; prova disso é o fato de que a organização específica do homem não pode ser definida como essência, uma vez que, ao se pensar o materialismo, deve-se levar em conta dois conceitos operatório importantes: energia e processo, como especificados anteriormente; a espécie humana segue o processo segundo o qual existe uma ordem das coisas: a gênese (processo de constituição dos seres na cosmologia, na embriologia), a organização (processo de coordenação das tendências, aqui entra a possibilidade da educação), duração (processo de manutenção da organização; necessariamente dos seres) e dissolução (processo de reorganização, uma vez que o homem é uma espécie que passa, deixará de existir, assim como os outros animais).

A Tese Determinista Científica entende que "Tudo é determinado pelas leis do universo e pela natureza das forças em jogo".¹⁵⁵ O homem não possui o poder indefinido e ilimitado que o permite mudar de uma hora para outra os acontecimentos ou seu próprio caráter. Não há nada no encadeamento lógico dos efeitos e das causas que possa

¹⁵⁵ Cf.: MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.*. p. 44.

impedir "o homem de agir sobre si mesmo ou o educador de modificar a criança".¹⁵⁶ Essas leis são o que possibilitam a ação. A liberdade que não pode ser admitida é aquela que faria do homem um todo separado do universo e completo. Nesse sentido, seria num determinismo racional que se encontra a possibilidade da educação. Somos nossos mestres, não como Deus para o mundo; mas como pais de família o são em suas casas, como afirmou Diderot no verbete "Liberdade" da *Encyclopédie*.¹⁵⁷ Um problema se coloca, após a exposição destas duas teses: "A educação, sendo a passagem de um estado indeterminado para um estado fixo, exige, forçadamente, [...] uma certa atividade espontânea da alma para que ela seja eficaz. A liberdade determinista de Diderot [...] encontra, na natureza dos indivíduos, as condições necessárias para se exercer eficazmente?"¹⁵⁸

Aqui, abre-se espaço para o aparecimento da refutação de Diderot a Locke, no que diz respeito à Tábula Rasa. O homem nasce sem ideias, mas traz consigo, ao nascer, disposições, como pensara, também, Voltaire. Para Diderot, nascemos com algumas disposições naturais que não estão desenvolvidas, mas que são capazes de se desenvolverem ou se atrofiarem a depender do estímulo que receberem.¹⁵⁹

Página 13 – *Ao momento no qual a criança se separa dos flancos de sua mãe e se abrem as portas da vida, ela adentra sem ideias e sem paixões. Sem ideias é verdade, mas com uma disposição própria [...] É raro que não se tenha uma paixão dominante, mais raro que se seja igualmente dominado por duas; ainda mais raro que uma paixão dominante não seja detectada pelo olhar atento desde os primeiros anos de vida, muito tempo antes da idade da razão.*¹⁶⁰

A possibilidade de se detectar a paixão dominante na criança, a partir de um olhar atento, desde seus primeiros anos de vida, torna possível a educação, dando a ela o poder de, como apresentado no *Plano de uma Universidade*, adoçar os caracteres, esclarecer sobre os deveres, suavizar os vícios, "inspirar o amor à ordem, à justiça e às virtudes e acelerar

¹⁵⁶*Id. Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁷ Cf.: DIDEROT, Liberté. In: D'ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Édition en CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003.

¹⁵⁸MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.* p. 46.

¹⁵⁹*Id. Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁰DIDEROT, Denis. Réfutation d'Helvétius. In: *Diderot. Oeuvres. Philosophie. Op. Cit.* p. 860. Na *Réfutation*, aparece o número da página a ser refutada e, em itálico, a ideia que deve ser combatida.

o bom gosto em todas as coisas da vida".¹⁶¹ Ela, a educação, vai reforçar as disposições boas e abafar as ruins, ou seja, aperfeiçoar as aptidões naturais que orientem a criança a ações cujo seu resultado esteja ancorado na bondade e tentar suprimir ao máximo as ações que levem à ruindade. Nesse sentido, deve-se educar uma criança seguindo as suas disposições. A importância da educação consiste em aplicar a criança àquilo que está de acordo com sua organização (temperamento e constituição orgânica). Para Diderot, pouco importa se o homem é mau ou bom, porque quando ele nasce ainda não é nada disso: nem bom, nem mau; ele se tornará aquilo que suas disposições, orientadas pela educação recebida, fizerem dele. Neste sentido, a educação é possível, apesar de não poder tudo, como afirmou Helvétius. Para Diderot, dois grupos de influências determinam nossas disposições: as influências psíquicas e as influências intelectuais e morais.¹⁶² As influências psíquicas limitam a educação de duas maneiras: 1) elas a limitam, de início, pela diferença de temperamento e de constituição orgânica (organização) da criança. 2) as condições físicas, o clima e o meio em que vive a criança a ser educada, limitam a educação de maneira considerável. As influências intelectuais e morais limitam uma vez que tal educação vai depender da nação à qual a criança faz parte, sua família. As disposições naturais são necessárias para que a educação não seja estéril, uma vez que ao se tentar ensinar algo sem se levar em conta tais disposições, a educação não terá nenhuma eficácia. "A educação está condicionada [...] à individualidade da criança: por sua organização física e por suas predisposições intelectuais e morais. É, então, nestes limites que a pedagogia deve colocar uma finalidade à educação".¹⁶³

Para os autores da Ilustração, a tarefa de erigir uma moral e uma virtude, fundamentadas em premissas filosóficas e apartadas da teologia cristã, fora um dos seus principais combates. A concepção de moral diderotiana se modifica no decorrer da vida do *Philosophe*. "Diderot não apresenta uma visão moral imutável durante sua vida de escritor. Ao contrário, suas ideias sobre o bem e o mal evoluem e se modificam continuamente até o fim de seus dias [...]".¹⁶⁴ As concepções sobre a moral em Diderot são definidas a partir de suas relações com as contingências da realidade, o que acaba por não se chegar a uma certeza. Não é oferecida uma epifania em seu maior grau; mas, sim, a possibilidade de ver os traços de uma longa experimentação, de um longo exame de

¹⁶¹DIDEROT, Denis. Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política. Op. Cit.*, p. 264.

¹⁶² Cf.: MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.*, p. 53.

¹⁶³*Id. Ibid.*, p. 55.

¹⁶⁴ BLUM, C. Moral, Vertu. In: MORTIER, Roland. TROUSSON, Raymond. *Dictionnaire de Diderot*. Paris: Honoré Champion, 1999. p. 325.

consciência intelectual. Nesse sentido, o *Suplemento às viagens de Bougainville*, para citar apenas um exemplo, serve de instrumento de exame e de experimentação para testar, colocar a moral cristã em prova, levando os seus leitores a novas possibilidades, novos argumentos, possibilitando-os pensar a partir de uma perspectiva diferente; assim como em *O Sobrinho de Rameau*, Diderot necessita de Rameau porque discutir com ele é discutir com a sociedade e Rameau pode ser considerado um instrumento de análise, um catalisador da moral social.

Existem três níveis distintos de relação com o público que acabam por determinar três diferentes concepções de moral em Diderot: uma dessas concepções está ligada a sua produção epistolar íntima (Sophie Volland e Grimm); outra, a obras não publicadas em vida, ou publicadas clandestinamente; ou seja, destinadas a um público menor, *O sobrinho de Rameau* (1776); *Jacques, o Fatalista* e o *Sonho de D'Alembert*, para citar algumas; e aqueles textos destinados ao grande público, como por exemplo, os leitores da *Enciclopédia* (1747), o *Filho Natural* e o *Père de Famille* (1761). Contudo, mesmo tendo sua concepção de moral dividida em três períodos distintos de sua produção literária, é possível apresentar, resumidamente, os três princípios da moral diderotiana que são retomados por seu autor durante sua vida: ser feliz é o dever do homem; a virtude é necessária à felicidade e para ser virtuoso é necessário contribuir para a felicidade dos outros¹⁶⁵.

A sentença (*Instruídos – Virtuosos – Felizes*) é recorrente no pensamento diderotiano e interliga, através de seus termos, a moral à educação, uma vez que o processo educativo que torna os homens instruídos, necessariamente os encaminha à virtude e a consequência disso é a felicidade individual e coletiva. Por essa razão, a moral está alicerçada nos três princípios recorrentes no pensamento de Diderot e dá uma finalidade à educação, pois esta deve guiar os homens à concretização da sentença descrita acima.

Outra constante na moral diderotiana é a importância dada à virtude, mesmo que para alcançá-la seja necessário sofrer, uma vez que somente a virtude leva o homem à felicidade. Em uma carta endereçada a Falconet, citando uma ideia que aparece nos

¹⁶⁵ Deve-se entender por “os outros” o mesmo que “a espécie”, pois Diderot alarga aos limites biológicos da espécie à obrigatoriedade de se fazer o bem. Entenda-se por espécie a multidão de indivíduos organizados de uma mesma maneira, o todo, segundo sua concepção materialista do universo. Cf.: DIDEROT, Denis. *Salon de 1767*. In: *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tournoux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1876. Tome XI, p. 124.

*Ensaíais*¹⁶⁶ de Montaigne, Diderot escreve: “[...] a justiça é muito nobre para procurar em outra locatária seu próprio valor”.¹⁶⁷ Na peça *O filho natural*, em um diálogo entre Constance e Doval, a moça assim se expressa sobre a relação entre virtude e sofrimento:

As necessidades reais têm um limite; as da fantasia não. Por maior que seja a sua fortuna, Doval, se a virtude faltar a seus filhos, eles serão sempre pobres. [...] [a virtude] É a coisa mais bem conhecida no universo e a mais reverenciada. Porém, Doval, nós a ela nos apegamos mais pelo sacrifício que por ela fazemos do que pelos encantos que lhe atribuímos; e infeliz daquele que não lhe fez sacrifícios suficientes para preferi-la a tudo o mais, para só por ela viver, só por ela respirar; para embriagar-se em seu doce hálito e encontrar o fim de seus dias nessa embriaguês.¹⁶⁸

Ao pensar que a educação deve abafar as disposições ruins e aperfeiçoar as disposições boas, como dito, é importante especificar, sempre a partir do pensamento diderotiano, quais são os critérios para se estabelecer o que é bom ou mal. Se é da natureza do homem que resultam as propriedades de suas ações, uma ação que convém à natureza do ser é boa moralmente porque ela concorda com sua essência. Se os homens foram criados pela natureza para se ajudarem mutuamente, uma vez que eles não se subsistem sem que se sustentem (basta lembrarmos do processo de duração da espécie), suas ações serão convenientes à proporção que eles se aproximem uns dos outros. Logo: o que é bom, o que aproxima os homens; o que é mau, o que os separa. No verbete “Justo”, da *Enciclopédia*, Diderot desenvolve essa ideia da seguinte maneira:

É da natureza do homem que resultam as propriedades de suas ações, as quais, nesse sentido, não sofrem variação. Uma ação que convém, ou não convém, à natureza do ser que a produz, é boa ou má moralmente porque está de acordo com a essência do ser que a produz ou que a repugna. O bom ou o mau, em moral, como alhures, funda-se sobre a relação essencial, ou a incompatibilidade essencial, de uma coisa com outra. Ora, se se supõe os seres criados de maneira que eles só possam subsistir sustentando-se uns nos outros, é claro que suas ações são convenientes, ou não a são, à proporção em que eles se aproximam ou que eles se

¹⁶⁶ Cf.: MONTAIGNE. *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1967. (Collection L'intégrale). p. 256-262.

¹⁶⁷ DIDEROT, Denis. Lettre à Falconet, septembre, 1766. In: *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1876. Tome XVIII, p. 176.

¹⁶⁸ DIDEROT, Denis. *Obras V: O Filho Natural*. Tradução Fátima Saadi. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção “Textos”). p. 78.

afastam desse objetivo e que essa relação com nossa conservação funda as qualidades do que é bom e do que é direito, mau e perverso, independente, por consequência, de nenhuma convenção arbitrária e existente não somente antes da lei, mas mesmo quando a lei não existe.¹⁶⁹

Para Diderot, o prazer depende das afecções sociais; logo, o prazer individual depende da felicidade pública. Toda felicidade individual, ou seja, todo prazer pessoal está condicionado pela felicidade pública, melhor dizendo, pela utilidade pública que será a responsável por possibilitar a execução rigorosa da justiça. Em sua tradução de Shaftesbury, Diderot apresenta suas ideias sobre as afecções sociais¹⁷⁰.

[...] a economia das afecções sociais, sendo a origem dos prazeres intelectuais, essas afecções sociais serão as únicas capazes de ocasionar na criatura uma felicidade constante e real. [...] a finalidade das afecções sociais, relativamente ao espírito, é comunicar aos outros os prazeres que se sente, dividir aqueles dos quais eles saboreiam e de se felicitar de sua estima e de sua aprovação. A satisfação de comunicar um prazer pode ser ignorada apenas por uma criatura afligida por uma depravação original e total.¹⁷¹

É próprio do homem o “prazer de comunicar um prazer”; o ser humano possui afecções sociais que permitem à espécie alcançar uma felicidade constante e real. Porém, para que Diderot pudesse demonstrar essas ideias, ele precisou investigar, antes, se é natural que o homem seja um ser social. Nos artigos *Encyclopédia, Filósofo e Sociedade*¹⁷²

¹⁶⁹DIDEROT, Juste. In: D'ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Édition en CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003.

¹⁷⁰ É importante notar que a tradução feita por Diderot não deve ficar restrita a uma simples tradução, uma vez que ele juntou a esta comentários que permitem, por exemplo, a alguns intérpretes de seu pensamento, considerar esta a sua primeira obra. “[...] a primeira obra pessoal de Diderot, o primeiro estado de sua filosofia, a primeira exposição de suas convicções morais”. (LEPAPE, Pierre. *Diderot*. Paris: Champs/Flammarion, 1991. p. 50-51). “Há muito no pensamento de Shaftesbury que deixou impressão profunda e permanente em Diderot, o qual mostra, nas notas a esse ensaio, sua familiaridade a todas as outras obras de Shaftesbury”. (WILSON, Arthur. *Diderot*. Tradução Bruna Torlay. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Col. Perspectivas). p. 76). Laurent Versini também trata desse tema. (Cf.: VERSINI, Laurent. Note sur la présente édition. In: *Diderot. Oeuvres. Philosophie. Op. Cit.* p. VII).

¹⁷¹DIDEROT, Denis. *Essai sur le Mérite*. In: *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1875. Tome I, p. 79-82.

¹⁷² Sobre os trechos referentes aos dois primeiros artigos, que são de autoria de Diderot: “Uma consideração que não deve ser esquecida é a que, se banirmos o homem ou o ser pensante e contemplador da superfície da Terra, esse espetáculo patético e sublime da natureza será apenas uma cena triste e emudecida. O universo se cala, o silêncio e a noite o invadem. Tudo se transforma em uma vasta solidão, na qual os fenômenos inobserváveis ocorrem de uma maneira obscura e surda. *É a presença do homem que torna a existência dos seres interessante*, e o que podemos nos propor de melhor na história desses entes do que submetemo-nos a essa consideração? Por que não introduziremos o homem em nossa obra, tal como está posto no universo? *Por que não nos faremos o centro comum?* Há no espaço infinito algum ponto de onde, com

,assim como na *Réfutation*, o *Philosophe* apresenta-se como um fervoroso defensor do estado de sociedade, chegando a afirmar que os homens são feitos para viverem em conjunto. É nesse sentido que, para Diderot, a finalidade da moral é a utilidade pública.

A virtude e a felicidade são o objetivo da vida. Em sendo o objetivo da vida a busca da felicidade para todos os membros da espécie humana, sua conservação e sua propagação, a finalidade da educação será, necessariamente, tornar as pessoas capazes de realizar a felicidade social, ou seja, preparar homens virtuosos e esclarecidos. “[...] 'virtuoso' para que a criança, transformando-se, um dia, em homem, possa colocar o interesse da sociedade acima do seu bem individual; 'esclarecido' para que ela possa bem distinguir esses dois gêneros de interesse, o público e o privado.”¹⁷³

mais vantagem, possamos fazer partir as linhas imensas que nos propomos estender a todos os demais pontos? Que viva e doce reação não resultaria dos seres para os homens, e dos homens para os seres? Eis o que nos determinou a procurar nas principais faculdades do homem a divisão geral à qual subordinamos nosso trabalho. Que se siga esse ou outro caminho que se prefira, desde que não se substitua o homem por um ser mudo, insensível e frio. *O homem é o termo único de onde se deve partir e ao qual é preciso retornar caso se queira agradar, interessar, tocar até mesmo nas considerações as mais áridas e nos detalhes os mais secos. Abstração feita de minha existência e da felicidade dos meus semelhantes, que me importa o resto da natureza?*” (DIDEROT. *Encyclopédie*. In: D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Édition en CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003. (Grifo nosso). DIDEROT, Denis. *Enciclopédia*. In: *Obras VI (3): O Enciclopedista. Arte, Filosofia e Política*. Tradução Newton Cunha e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Coleção “Textos”). “O homem não é um monstro que vive apenas nos abismos do mar ou no fundo das florestas. As próprias necessidades da vida fazem com que o comércio com os demais lhe seja necessário. E em qualquer situação que se encontre, suas carências e bem-estar o comprometem com a vida em sociedade. Assim, a razão lhe exige que conheça, estude e trabalhe para adquirir qualidades sociais. Seria inútil notar aqui o quanto o filósofo é cioso de tudo o que se chamabonra e probidade. Para ele, a sociedade civil constitui, por assim dizer, uma divindade na Terra. Ele a incensa e a enobrece pela honestidade, por uma atenção precisa de seus deveres e por um desejo sincero de não se tornar, em seu meio, um membro inútil ou um estorvo. Os sentimentos de probidade fazem parte tanto da constituição mecânica do filósofo quanto das luzes de seu espírito. Quanto mais razão tiver um homem, mais probidade terá também. [...] O filósofo é, pois, um homem honesto que age governado pela razão e que alia a um espírito de reflexão e de equilíbrio hábitos e qualidades sociáveis.” (DIDEROT. *Philosophe*. In: D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Édition en CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003. (Grifo nosso). DIDEROT, Denis. *Enciclopédia*. In: *Obras VI (1): O Enciclopedista. História da Filosofia I*. Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007). Quanto ao artigo Sociedade, escrito por Boucher D’Argis, eis os trechos que reforçam a tese da sociabilidade natural: “Tal é, com efeito, a natureza e a constituição do homem que, fora da sociedade, ele não poderia conservar sua vida nem desenvolver e aperfeiçoar suas faculdades e seus talentos nem obter uma verdadeira e sólida felicidade. [...] Assim, se as necessidades naturais dos homens os fazem dependentes uns dos outros, a diversidade dos talentos os torna apropriados a ajudarem-se mutuamente, liga-os e une-os. Estes são indícios bem manifestos da destinação do homem para a sociedade. [...] tal é o encanto destas afecções sociáveis que delas nascem nossos mais puros prazeres. [...] Toda teoria da economia da sociedade humana está apoiada sobre este princípio geral e simples: quero ser feliz. Mas vivo com homens que, como eu, querem igualmente ser felizes cada um de seu lado; procuremos o meio de obter nossa felicidade, obtendo a deles, ou pelo menos, sem prejudicá-los. Achamos esse princípio gravado em nosso coração. [...] Devemos trabalhar todos pela felicidade da sociedade para nos tornarmos senhores de nós mesmos. (D’ARGIS, Boucher. Sociedade. In: DIDEROT; D’ALEMBERT. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006. p. 301-309. (Grifo nosso)). Quanto ao grifo, é importante destacar a relação direta de causa e efeito entre a felicidade pública e a autonomia: ao exercer a primeira, chegamos ao esclarecimento, que possibilita a autonomia. Basta lembrar da sentença apresentada anteriormente: *Instruídos – Virtuosos – Felizes*.

¹⁷³MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.*. p. 68.

Nesse sentido, a educação possui, num primeiro momento, uma dupla finalidade: individual e social (coletiva). A primeira, a individual, deve estar sempre subordinada à segunda, a social.¹⁷⁴ A finalidade social (coletiva), em Diderot, deve ser considerada a partir de quatro pontos de vista: físico, intelectual, moral e estético. Estes pontos, que acabam por orientar a educação, encontram ressonância no artigo “Educação” da *Enciclopédia*. A reflexão sobre a pedagogia, no século XVIII, sustenta-se em três termos que são definidos pela *Enciclopédia*: alimentar (físico), instruir (intelectual) e elevar (moral). Para cada um deles, tem-se um objetivo que, em conjunto, formam a finalidade da educação para a *Enciclopédia*: a saúde e a boa formação do corpo; a justiça e a instrução do espírito; a educação moral. Na carta endereçada a Comtesse de Fourbach, assim o missivista Diderot escreve:

Com uma alma justa e determinada, eu desejo que minha criança tenha um espírito reto, esclarecido, estendido. Eu me pergunto como se retifica, esclarece-se, estende-se o espírito de um homem; e eu mesmo, respondo: ratifica-se pelo estudo das ciências rigorosas. O hábito da demonstração prepara esse tato do verdadeiro que se aperfeiçoa pelo uso do mundo e a experiência das coisas. [...] Estender o espírito é, a meu ver, um dos pontos mais importantes, mais fáceis e mais práticos.¹⁷⁵

No que diz respeito à educação moral, cujo correspondente no artigo da *Enciclopédia* é o tema elevar, o educador deve adoçar os caracteres, de seus alunos, por meio da instrução¹⁷⁶; esclarecer as crianças sobre seus deveres, suavizar ou abafar os vícios e lhes inspirar o amor à ordem e às virtudes; ou seja, tornar as crianças boas, honestas e virtuosas. Quando a educação deixa de lado seu aspecto moral, ela forma pessoas que possuem, em plenitude, seus aspectos intelectuais e físicos e que, por não terem desenvolvido seu aspecto moral, são capazes de cometer maldades, uma vez que trabalham em função de seu egoísmo, de sua ambição e de seus vícios, visto não terem sido educadas em sua plenitude.¹⁷⁷ A educação precisa preparar homens que se tornem virtuosos e esclarecidos; virtuosos para que possam deixar seus interesses particulares

¹⁷⁴ Cf.: *Id. Ibid.*, p. 69. Vale ressaltar que, como será exposto adiante, o *Plano* possui uma finalidade tripla: educação intelectual; educação moral e educação estética.

¹⁷⁵ DIDEROT, Denis. Lettre à La Comtesse de Fourbach, 1772. In: *Diderot. Oeuvres. Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1997. (Collection Bouquins). Tome V. p. 1101.

¹⁷⁶ Cf.: DIDEROT, Denis. Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política. Op. Cit.*, p. 264.

¹⁷⁷ Cf.: MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.*, p. 69.

submetidos aos interesses coletivos da sociedade e esclarecidos para que tenham a capacidade de identificar esses dois tipos de interesse: o privado e o público.

O quarto ponto de vista, que não aparece no verbete da *Encyclopédie*, mas que deve ser considerado ao se levar em conta a educação em Diderot, o estético, é de extrema importância no pensamento deste autor. Para ele, ao se formar o homem sábio e o homem bom, honesto, virtuoso, é necessário unir, nesse mesmo homem, essas duas qualidades. Isso somente é possível se a educação possibilitar acelerar, na criança, o nascimento do bom gosto¹⁷⁸, uma vez que, para Diderot, não adianta ser bom, honesto, virtuoso se o gosto não for ensinado.

É-se homem; tem-se o espírito estendido; mas, falta-se o gosto [...]. Como eu darei o gosto a minha criança? [...] O gosto é o sentimento do verdadeiro, do bom, do belo, do grande, do sublime, do decente e do honesto nos costumes, nas obras do espírito, na imitação ou emprego dos produtos da natureza. Ele tende, em parte, à perfeição dos organismos, e se forma pelos exemplos, a reflexão e os modelos. [...] As crianças dos mestres do mundo não teriam outras escolas do que a casa e a mesa de seus pais. Agir diante de suas crianças e agir nobremente, sem se propor por modelo; aperceber-se delas sem as examinar; falar bem e raramente interrogar; pensar justo e pensar tudo alto; afligir-se das faltas graves, meio seguro de corrigir uma criança sensível; [...]¹⁷⁹

Em tendo a educação, num primeiro momento, duas finalidades, uma individual e outra coletiva, e uma ser subordinada à outra, os fins particulares da educação individualista devem estar subordinados a um fim social (Materialismo: os seres particulares formam um ser uno, a sociedade). Deve-se educar as crianças a partir de suas disposições; logo, de maneira individual. Mas, esta maneira individual, que leva em consideração as disposições da criança, deve estar subordinada a uma finalidade coletiva; ou seja, fazer com que a criança seja capaz de se tornar virtuosa e esclarecida. Nesse sentido, a educação possui finalidade única e essencialmente social. Levando em consideração o desenvolvimento das aptidões particulares que a criança possui desde o

¹⁷⁸ Cf.: DIDEROT, Denis. Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política. Op. Cit.*, p. 264.

¹⁷⁹ (DIDEROT, Denis. Lettre à La Comtesse de Fourbach, 1772. In: *Diderot. Oeuvres. Correspondance. Op. Cit.*, p. 1102).

nascimento (as disposições) o educador deve fazer desta criança um cidadão virtuoso e esclarecido, capaz de fazer o bem a sua nação, da qual ele é membro, estando disposto a desenvolver toda sua atividade em função dos fins sociais e humanos.

É importante saber quais são os meios pelos quais se pode alcançar a finalidade estabelecida para a educação. Segundo Diderot, o educador dispõe de duas ordens de meios que têm como objetivo formar homens virtuosos – capazes de colocar o interesse da sociedade acima de seu próprio bem – e esclarecidos – que sejam, ao mesmo tempo, instruídos sobre seus deveres em geral e sobre as necessidades da civilização de sua época: os meios diretos e os indiretos.¹⁸⁰ Os diretos agem diretamente sobre as disposições nativas da criança, através da exortação, do *exemplo*, reprovação, elogio, recompensas e castigos.¹⁸¹ Os indiretos atuam na educação indireta ou educação pela instrução. Assim como os primeiros, estes meios têm como propósito formar o caráter moral da criança, mas de uma maneira mais indireta, através das ideias que são oferecidas pela instrução.¹⁸²

Educação e instrução são frequentemente confundidas quando se analisa o pensamento educacional diderotiano. Para Diderot, a instrução, que tem por objeto “[...] a cultura especial da inteligência pela comunicação das ideias que um homem ‘nobre’ [superior moralmente ou intelectualmente] deve possuir é um dos principais instrumentos da educação”.¹⁸³ E, nesta mesma esteira, “Arme-a [a criança] contra os preconceitos, submetendo-lhe sempre à autoridade da razão. Se vós fortificais nela a ideia de ordem, ela amarará o bem; se vós fortificais nela a ideia geral de vergonha, ela temerá o mal. Ela terá a alma elevada se vós conduzis seus primeiros olhares às grandes coisas.”¹⁸⁴

Contudo, uma observação de Issaurat sobre considerar instrução e educação como sinônimos, ao se trabalhar com o pensamento de Diderot acerca deste assunto, colabora com a perspectiva adotada por este escrito, quanto a este mesmo tema.

Eu creio inútil fazer observar que aqui instrução é, por assim dizer, sinônimo de educação. É, alhures, difícil, na minha opinião, traçar uma linha de demarcação bem talhada entre uma e outra. Como, com efeito, instruir alguém sem

¹⁸⁰ Cf.: MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.*, p. 72.

¹⁸¹ Cf.: *Id.* (Grifo nosso).

¹⁸² Cf.: *Id.*

¹⁸³ *Id. Ibid.*, p. 76.

¹⁸⁴ DIDEROT, Locke. In: D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Édition en CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003.

que este ensino influa sobre seus pensamentos e sobre seus atos; quer dizer, inspire-lhe, mais ou menos, os motivos de sua conduta; influa, em uma palavra, sobre sua boa ou má educação? Nós sabemos todos que a ciência da aplicação é útil ou inútil a depender do fato dela estar a serviço de um bom ou mau pensamento. Como, por outro lado, elevar alguém, dar-lhe educação sem lhe ensinar alguma coisa? A única distinção a estabelecer, parece-me, é as considerar alternativamente e reciprocamente como causa e efeito.¹⁸⁵

Entende-se a instrução como condição *sine qua non* da educação, porque ela possui um papel fundamental para Diderot, pois é um dos principais instrumentos que a educação possui e também porque não há um antagonismo entre instrução e moralidade, como pensou, por exemplo, Rousseau. Ao afirmar que a instrução é um dos principais instrumentos que a educação possui, admite-se que ela possibilita a educação, ao colaborar com duas de suas etapas: a educação intelectual, que forma o sábio; e a educação moral, responsável por formar o homem virtuoso.

Sem dúvida, os conhecimentos adquiridos [pela instrução] não nos dão de um só golpe [*d'unseulcoup*] a moralidade; mas, nos dando hábitos de atenção, de método, de abertura do espírito, de retidão de julgamento, eles aperfeiçoam o instrumento intelectual. O valor moral da instrução reside, então, menos, segundo Diderot, nos conhecimentos mesmos que ela nos dá que no desenvolvimento moral do qual ela é o pretexto. Se as Luzes não procuram *ipso facto* [certo efeito é uma consequência direta da ação em causa, em vez de ser provocada por uma ação subsequente, como o veredicto num tribunal] a moralidade, é incontestável, entretanto, que um homem esclarecido está mais apto do que um ignorante a conhecer seu dever.¹⁸⁶

A fé na instrução e na sua eficácia moral é uma das convicções que Diderot possuía. Longe de corromper os costumes, como pensara Rousseau, a instrução esclarece acerca dos deveres; atenua os caracteres; torna os vícios mais sutis, sufoca-os ou os vela; estimula o amor à ordem, à justiça e às virtudes, além de apressar o nascimento do bom gosto nas coisas da vida.¹⁸⁷ Diderot tinha uma crença no poder do esclarecimento em orientar a vida em direção à virtude, que vale mais e melhor do que o vício, e é o único

¹⁸⁵ISSAURAT, Cyprien. *Diderot pedagogue. Op. Cit.* p. 11.

¹⁸⁶MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.* p. 77.

¹⁸⁷ Cf.: DIDEROT, Denis. Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política. Op. Cit.*, p. 264.

meio de se chegar à felicidade. Sua convicção é tanta que, como ele expõe em seu *Plano*, não há pessoa que possa convencê-lo de que em uma nação, a barbárie possa se configurar como o estado mais feliz, muito menos que as pessoas, na medida em que se esclarecem, dirijam-se à infelicidade, à desventura.¹⁸⁸ “[...] se a instrução purifica a criança e a conduz, ao mesmo tempo, do culto do verdadeiro ao do bem, ela acaba sendo, efetivamente, um agente de moralização”.¹⁸⁹ Por essa razão, Diderot afirma, em seu *Plano*, que “[...] a pureza da moral seguiu os progressos das vestimentas, desde a pele do animal, até o tecido de seda. Quantas virtudes delicadas que o selvagem e o escravo ignoram!”¹⁹⁰.

Como retificar o espírito dos homens, através do desenvolvimento das faculdades intelectuais? Como obter este desenvolvimento? Diderot responde: através do estudo das ciências rigorosas, uma vez que a demonstração científica prepara para o tato [delicadeza] do verdadeiro que acaba por se aperfeiçoar a partir do uso do mundo pela experiência das coisas. Para Diderot, quanto mais se estende o uso dos sentidos e mais conhecimento se adquire, mais esclarecido o espírito se torna.¹⁹¹ Por esta razão, ele exige energicamente que todos saibam ler, escrever e contar. A instrução é propedêutica à moral; é necessária a ela. “A finalidade suprema da educação é tornar as pessoas ‘honestas’ ou ‘virtuosas’, a instrução educativa deve visar a este fim: cultivando a inteligência e sugerindo certas idéias às crianças, a instrução deve inspecionar e cultivar nelas sentimentos que [...] formarão seus caracteres morais e suas determinações.”¹⁹²

Se a moral foi um objeto privilegiado no pensamento diderotiano, como explicar o porquê deste *Philosophe*, eclético nas formas, não ter confeccionado um tratado sobre este tema? Este escrito começou a ser redigido em 1773 e receberia o nome de *De vitabona et beata*. Entretanto, dois anos depois, em sua *Réfutation*, Diderot se confessa incapaz de realizar “esta obra sublime”.

[...] se há questões em aparência bastante complicadas que a mim pareceram simples no exame, há outras muito simples em aparência que julguei acima de minhas forças. Por exemplo, estou convencido que em uma

¹⁸⁸*Id. Ibid.*, p. 377.

¹⁸⁹MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.*, p. 77.

¹⁹⁰DIDEROT, Denis. Plano de uma Universidade. In: *Obras I: Filosofia e Política. Op. Cit.*, p. 264.

¹⁹¹Cf.: DIDEROT, Denis. Lettre à La Comtesse de Fourbach, 1772. In: *Diderot. Oeuvres. Correspondance. Op. Cit.*, p. 1101.

¹⁹²MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot. Op. Cit.*, p. 78.

sociedade, mesmo tão mal ordenada como a nossa, na qual o vício que triunfa é quase sempre aplaudido e a virtude que fracassa quase sempre ridícula, estou convencido, como disse, que em todo caso, não temos nada melhor a fazer para nossa felicidade do que ser um homem de bem; é esta a obra, [...] a mais importante e a mais interessante a fazer e aquela na qual eu pensarei com a maior satisfação nos meus últimos momentos. É uma questão que meditei cem vezes e com toda a contenção de espírito da qual sou capaz; eu tinha, acredito, os dados necessário; confessar-vos-ei sequer ousei tocar na pena para escrever a primeira linha. Eu me dizia: se eu não sair vitorioso desta tentativa, viro apólogo da maldade; terei traído a causa da virtude, terei encorajado o homem de vício. Não, eu não me sinto suficiente para este trabalho sublime.¹⁹³

Essa desistência não o impediu de encontrar uma maneira de colocar em prática o que ele considerava sua predisposição: moralizar os homens, uma vez que de todos os seus escritos, “[...] emerge uma angustiada preocupação com a moralidade”.¹⁹⁴ Tal maneira mostrou-se eficaz, quando a prova lógica não funcionou: contar uma história foi o recurso utilizado por Diderot. Para moralizar, ele precisou da literatura e soube aproveitar ao máximo suas formas, seus gêneros.

Ao pensar o mundo a partir de uma filosofia materialista, Diderot estabeleceu as bases para o seu pensamento e, como não poderia deixar de ser, o materialismo como sendo o fundamento de suas ideias sobre a possibilidade de se educar os seres humanos. Ao afirmar que a organização do homem não é definida como essência deste ser, uma vez que, ao se pensar o materialismo, deve-se levar em conta dois conceitos operatório importantes: energia e processo; a espécie humana segue o processo segundo o qual existe uma ordem das coisas: a gênese, a organização (a possibilidade da educação), a duração e a dissolução; o homem é uma espécie que vai deixar de existir, assim como os outros animais, como afirmado anteriormente.

¹⁹³DIDEROT, Denis. Réfutation d’Helvétius. In: *Diderot. Oeuvres. Philosophie. Op. Cit.*. p. 832.

¹⁹⁴BECKER, Carl Lotus. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1932. p. 80.

Nessa perspectiva, Maria das Graças de Souza, comungando da ideia diderotiana de que não existe nada mais importante do que ser feliz e que, para ser feliz, deve-se começar por ser virtuoso, assim resume a relação necessária entre materialismo e felicidade:

[...] os seres humanos são concebidos como coordenação de moléculas e como encadeamento de forças. O homem é, como todo ser vivo, “a soma de um certo número de tendências”, e as espécies são tendências a um termo comum que lhes é próprio. Vocação gregária das moléculas, apetites peculiares de cada órgão, estes movimentos e disposições têm como resultado final a tendência de todo animal de garantir a sua duração ou sobrevivência. Na espécie humana, essa tendência se expressa no desejo da felicidade: “Há uma única paixão, a de ser feliz”. O desejo, “filho da organização”, é o único fundamento de qualquer noção de dever.¹⁹⁵

Assim, em sendo a felicidade a única paixão e o dever que une os seres em um organismo apenas, a sociedade, o materialismo diderotiano é o fundamento que faz com que as coisas sejam possíveis; ou seja, esta “possibilidade das coisas” deve ser entendida, no que respeita à duração dos seres e, conseqüentemente, de todo organismo social, aqui, neste escrito, como sendo a educação. E, como afirmou Diderot, se existe apenas um dever: o de ser feliz!, essa “possibilidade das coisas” necessita colaborar para que a sentença diderotiana *Instruídos – Virtuosos – Felizes* se confirme.

Bibliografia

BECKER, Carl Lotus. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1932.

D’ALEMBERT, Jean le Rond. DIDEROT, Denis. *Encyclopédie*. Édition en CD-ROM. Paris, Redon, 2002/2003.

DIDEROT, Denis. *Diderot. Oeuvres. Philosophie*. Paris: Robert Laffont, 1994. (Collection Bouquins). Tome I.

DIDEROT, Denis. *Diderot. Oeuvres. Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1997. (Collection Bouquins). Tome V.

¹⁹⁵SOUZA, Maria das Graças. *Natureza e Ilustração*. Sobre o materialismo de Diderot. São Paulo: editora Unesp, 2002. (Coleção Biblioteca de Filosofia). p. 94-95.

DIDEROT, Denis. *Obras I: Filosofia e Política*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção “Textos”).

DIDEROT, Denis. *Obras V: O Filho Natural*. Tradução Fátima Saadi. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção “Textos”).

DIDEROT, Denis. *Obras VI (1): O Enciclopedista*. História da Filosofia I. Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção “Textos”).

DIDEROT, Denis. *Obras VI (3): O Enciclopedista*. Arte, Filosofia e Política. Tradução Newton Cunha e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Coleção “Textos”).

DIDEROT, Denis. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1875. Tome I.

DIDEROT, Denis. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1876. Tome XI.

DIDEROT, Denis. *Oeuvres Complètes*. Éd. J. Assézat; M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1876. Tome XVIII.

DIDEROT; D’ALEMBERT. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006.

ISSAURAT, Cyprien. *Diderot pedagogue*. Paris: C. Reinwald Librairie Éditeur: 1888. (Conférence).

LEPAPE, Pierre. *Diderot*. Paris: Champs/Flammarion, 1991.

MESROBIAN, Avédik. *Les conceptions pédagogiques de Diderot*. Tese para o doctorat d’Université de Paris. Faculté des Lettres. Paris: Librairie G. Molouan, 1913.

MONTAIGNE. *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1967. (Collection L’intégrale).

MORTIER, Roland. TROUSSON, Raymond. *Dictionnaire de Diderot*. Paris: Honoré Champion, 1999.

MOTA, Vladimir de Oliva. *Acerca da noção de Filosofia em Voltaire*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), 2012. (Tese de Doutorado). Orientadora Professora Doutora Maria das Graças de Souza.

SOUZA, Maria das Graças. *Natureza e Ilustração*. Sobre o materialismo de Diderot. São Paulo: editora Unesp, 2002. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

WILSON, Arthur. *Diderot*. Tradução Bruna Torlay. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Col. Perspectivas).

O ateísmo na *Histoire de Jenni* de Voltaire

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo •

Resumo

Neste evento em homenagem à professora Maria das Graças Souza, estudiosa de longa data da filosofia dos séculos XVI, XVII e XVIII, refletiremos sobre um dos escritos mais contundentes de Voltaire contra o ateísmo, a sua *Histoire de Jenni ou l'athée et le sage*. Escrita em 1775, é o momento máximo da severidade que Voltaire desfere duros golpes à religião revelada, esta sendo para o autor sinônimo de fanatismo e superstição. Contudo, o principal foco de sua crítica é em relação ao ateísmo, mais especificamente o pensamento ateu de Paul-Thiry d'Holbach. Deixando de lado a sua ironia mordaz tão característica em suas obras anteriores, Voltaire na *Histoire* opera em duas frentes: por um lado, fulmina a superstição, fenômeno típico dentre contextos religiosos que têm como pilares a crença e a idolatria; por outro, não concebe de forma alguma o ateísmo, visto que, segundo o próprio autor, caso não houvesse uma divindade como um suposto freio às más ações dos homens, seria necessário inventar uma.

Palavras-chave

Voltaire, história, ateísmo, superstição.

Résumé

Dans cet événement en l'honneur de l'enseignante et chercheur Maria Das Graças Souza, studieux de longue date la philosophie des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, réfléchir sur l'un des écrits les plus frappants de Voltaire contre l'athéisme, son Histoire de l'Jenni ou athée et le sage . Écrit en 1775, est le temps maximal que la gravité Voltaire frappe coups durs à la religion révélée, cet être pour l'auteur synonyme de fanatisme et de la superstition. Cependant, l'objectif principal de sa critique est à l'égard de l'athéisme, athée pense en

• Bolsista PNPd/CAPES/PPGF-UFS e professor colaborador do programa de pós-graduação em filosofia e do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

particulier Paul Thiry d'Holbach. Laissant de côté son ironie cinglante si caractéristique dans ses premières œuvres, Voltaire dans Histoire opère sur deux fronts: d'une part, fulmine la superstition, phénomène typique parmi les milieux religieux dont les piliers à la superstition et de l'idolâtrie; de l'autre, ne conçoit pas de toute façon l'athéisme, puisque, selon l'auteur, si il y avait une divinité comme un frein sur les prétendus méfaits des hommes, il serait nécessaire d'en inventer une.

Mots-clés

Voltaire, histoire, athéisme, superstition.

Tal é a fraqueza do gênero humano e tal a sua perversidade, que, para ele, certamente é preferível ser subjugado por todas as superstições possíveis, contanto que não sejam mortíferas, do que viver sem religião. O homem sempre teve necessidade de um freio e, ainda que fosse ridículo fazer sacrifícios aos faunos, aos silvanos, às náiades, era mais bem útil e razoável adorar essas imagens fantásticas da divindade do que entregar-se ao ateísmo. Um ateu argumentador, violento e poderoso seria um flagelo tão funesto quanto um supersticioso sanguinário.

Voltaire, Tratado sobre a tolerância, XX.

Logo na introdução de seu livro *La religion de Voltaire*, quando René Pomeau indaga se o filósofo francês “foi o mais ou menos religioso dos homens”¹⁹⁶, dedica a sua atenção à multiplicidade e aos usos de determinadas imagens formadas do célebre Arouet: desde a mais tacanha libertinagem até a maior credice disfarçada em filosofia. Contudo, definir o pensamento de Voltaire no que tange à religião, e mais precisamente em relação ao ateísmo, é ater-se à exigência de fazer uma incursão nos próprios textos do autor para poder entender qual a sua opinião sobre os descrentes e qual a suposta influência da descrença no agir moral. Em outros termos, se Voltaire sempre foi conhecido como um verdadeiro engajado contra toda sorte de superstição, fanatismo e intolerância, parece que a sua militância tem um limite teórico e prático: quando pinta a imagem do ateu, o

¹⁹⁶ POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Librairie Nizet, 1969, p. 9.

faz em nome de um deísmo que se ampara no medo de que a ideia de divindade se esvaneça entre os homens.¹⁹⁷ Em suma, pode-se detestar “a religião, seus dogmas, sua tradição, seu culto, seus padres, mas se tem necessidade da ideia de Deus: todo o deísmo permanece nesta contradição.” (POMEAU, 1969, p. 199).¹⁹⁸ Nesse sentido, *Jenni* é a opinião definitiva de Voltaire a respeito do ateísmo,¹⁹⁹ uma vez que se prestarmos atenção ao subtítulo do conto, a saber, “Ou o ateu e o sábio”, está subentendido que, para o pensador francês, ateísmo e sabedoria estão nos antípodas, jamais podendo constituir uma sinonímia. A *História de Jenni*, publicada nos *Escritos avulsos atribuídos a diversos homens célebres* em 1775, mostra o pensamento filosófico de Voltaire nos últimos anos de sua atividade intelectual. Mais ferino do que nunca ele se rebelou contra a religião revelada e o catolicismo, mas da mesma forma igualmente repugnou o ateísmo d’Holbach, sobre quem estava escrevendo um livro quando morreu. É digno de nota que a crítica ao ateísmo constitui a parte mais importante do escrito, o que era característico do espírito de Voltaire nessa época.²⁰⁰

À luz da ideia que para um ateu seu deus é ele mesmo, Voltaire erige a sua imagem no desenrolar da sua história, isto é, o ateu como um tresloucado que não conhece limites para a satisfação de seus desejos eliminando tudo que lhe seja um obstáculo para tal, não tendo propensão alguma à moralidade e à sociabilidade. Apesar da concessão que Voltaire faz à existência de alguns ateus virtuosos, de índole pacífica, abastados, letrados e bem-acompanhados – ironicamente pode estar aludindo ao próprio Holbach, algoz de sua diatribe contra o ateísmo em termos morais, sociais e políticos?²⁰¹ – seu alvo é o mais “comum” dos ateus, ao qual não poupa ataques:

¹⁹⁷ Ver a anotação de Voltaire a resposta quase tímida, porém, obscura à questão levantada por Holbach no parágrafo LXVIII da sua obra *O bom senso*: [Holbach] “Mas o que é Deus?” [Voltaire] “É o ser necessário.” (1985, p. 221.)

¹⁹⁸ Segundo Pomeau, “é evidente que Voltaire se recusa passar do deísmo ao ateísmo.” (p. 201.) Ver também as “correções” que Voltaire faz no seu *Extrait* das *Mémoires* de Jean Meslier, pois o ateísmo deste é, segundo Voltaire, “muito revoltante”. (VOLTAIRE, *apud* POMEAU, p. 203.)

¹⁹⁹ Mesmo Voltaire estando à beira da senilidade quando depois de *Jenni*, suas depreciações contra o ateísmo já constam antes do aparecimento desse escrito. Ver por ex. o último capítulo do *Tratado sobre a tolerância*, do qual tirei a epígrafe do presente texto.

²⁰⁰ Segundo Roland Virolle, “Voltaire viveu os três últimos anos de sua vida no momento em que a corrente do pensamento materialista ganhava cada vez mais terreno, apoiado sobre o progresso das ciências. A atualidade de 1778 é também esta rivalidade, no seio do mundo das Luzes, entre deísmo e ateísmo. Lavoisier viria a desenraizar da natureza um novo segredo analisando a composição do ar; a nova química, propondo uma nova visão da matéria, obrigava as metafísicas a se modificarem.” (1969, p. 63.) Nesse sentido, quais seriam as relações de Voltaire, no final de sua vida, com os que ele chamava de “senhores do sistema da natureza”? (*Id. Ibid.*)

²⁰¹ “Desde a publicação, em 1770, do *Sistema da Natureza* d’Holbach publicou *O Bom Senso*, *O Sistema Social*, *a Etocracia*, buscando estender sua empreitada filosófica a todo domínio político, social e moral.” (*Id. Ibid.*)

Mas o ateu pobre e violento, seguro da sua impunidade, será um tolo se não vos assassinar para roubar vosso dinheiro. De então, todos os elos da sua sociedade são rompidos, todos os crimes secretos inundam a terra, como os gafanhotos, no principio mal percebidos, vêm assolar nossos campos; o baixo povo não passará de uma ordem de salteadores, como nossos ladrões, de que não se enforca a décima parte: passam a sua vida miserável em tavernas, com prostitutas; batem-lhes, batem entre si; tombam bêbados no meio de seus canecões, com os quais quebram a cabeça uns dos outros; despertam para roubar e para assassinar; recomeçam cada dia esse círculo abominável de brutalidades. (1972, pp. 579-580.)

À esteira da crítica que desferiu contra Jean Meslier, estigmatizando seu pensamento como uma espécie de “profetismo jacobino”²⁰², Voltaire associa a suposta ignorância do mínimo de decência e respeito da parte do ateu para que se possa levar uma vida reta à sua condição econômica e social. Sobre esta associação entre ateísmo e depravação dos costumes que Voltaire edifica seu *Jenni*. O dissimulado Birton e a depravada Clive-Hart são ateus ingleses persuasivos, que desvirtuaram Jenni, levando este a contrair dívidas e a quase assassinar seu credor, por exemplo, e quando segue Clive-Hart no Novo-Mundo vai devastar os bons selvagens.²⁰³ Vejamos a imagem da Sra. Clive-Hart, como ela atraiu Jenni e como ela o enganava devido à seu deboche e indiferença para com a divindade e todo e qualquer valor moral:

[...] como a Sra. Clive-Hart, uma dama muito atrevida, muito arrebatada, muito masculina, muito má, soubera apoderar-se do seu espírito; como vivia ele com libertinos que não temiam a Deus; [...] A Clive-Hart amava Jenni, sem deixar de fazer-lhe contínuas traições. É a sorte, dizem, de todas as mulheres que, desprezando demais o pudor, renunciaram à probidade. Ela traía principalmente o seu querido Jenni com o seu querido Birton e mais um outro debochado da mesma têmpera. Viviam juntos na crápula. E uma coisa que só se veja em nosso país é que eles todos tinham

²⁰² Sade se engaja nessa empreitada com Meslier, por exemplo, quando o Marquês afirma: “Cessemos, pois, de temer o efeito do ateísmo em nossas aldeias. Os camponeses não sentiram a necessidade de aniquilamento do culto católico, tão contraditório com os verdadeiros princípios da liberdade? SADE, Marquês de. “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos.” In: *Diálogo entre um padre e um moribundo*. Trad. de Alain François e Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2001, pp. 70-71.

²⁰³ Ver o capítulo VII.

espírito e valor. Infelizmente, nunca tinham tanto espírito contra Deus. A casa da Sra. Clive-Hart era o salão dos ateus. Se fossem ateus honrados, como Epicuro e Leontium, como Lucrécio e Memmius, como Spinoza, que dizem ter sido um dos homens mais honestos da Holanda, como Hobbes, tão fiel a seu desgraçado soberano Carlos I...(1972, pp. 546;551)

Em primeiro lugar, se a *História de Jenni* tem sua filiação ao gênero do romance moral, a renúncia ao teísmo da parte dos personagens exposta por Voltaire faz com que a sua inspiração tirada de temas apologéticos transcenda todo e qualquer estilo literário, confundindo moralidade com moralismo religioso da pior espécie. A partir do momento em que insiste sempre em associar as ações dos personagens a determinadas concepções filosóficas do que seja um deus, da influência e do seu poder sobre as ações humanas, parece não ver ou fingir não ver que despudor e improbidade não são particularidades daquele que descrê. Em segundo lugar, os exemplos de “ateus honrados” que Voltaire nos proporciona não parecem ser dos melhores: uma olhada melhor nos próprios textos dos autores citados bastaria para perceber que, em última instância, não são filosofias ateias propriamente ditas e sim, no máximo, opiniões heterodoxas a respeito de um deus, de sua providência e de sua existência.²⁰⁴ Em terceiro lugar, o “salão de ateus” da Sra. Clive-Hart pode ser uma referência ao “salão” de Holbach, onde fervilhavam as novidades literárias e filosóficas da época entre os *libre penseurs*, que era caracterizado como um “círculo” do ateísmo em pleno século XVIII.²⁰⁵

Especificamente nos capítulos VIII-XI, uma discussão de cunho metafísico sobre a legitimidade do ateísmo se desenhará em um diálogo entre o “sábio” Freind, pai de Jenni e o “monstro ateu” Birton. Tanto de uma parte como de outra, a argumentação alcança diversos níveis como, por exemplo, a questão de que se a natureza basta a si mesma ou se ela é produto da arte de um criador divino. Tais reflexões são norteadas após o surgimento do Sistema da natureza de Holbach, publicado em 1770 e que causou furor devido à concepção de uma natureza dessacralizada e autosuficiente, podendo sua linguagem ser decifrada unicamente pela experiência e pelos sentidos.²⁰⁶ Birton em sua

²⁰⁴ Só para dar alguns exemplos, quanto à Epicuro, ver *Carta a Menecem*, 123, onde ele afirma claramente a existência dos deuses. Quanto à Spinoza, ver a sua *Correspondência*, em particular as cartas 42 e 43, onde ele nega veementemente a acusação de ateu. Em relação à Hobbes, ver o *De Cive*, II, cap. XIV, seção 19, onde ele afirma que o ateísmo é um pecado de imprudência.

²⁰⁵ Ver o livro de KORS, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: an Enlightenment in Paris*. New Jersey: Princeton University Press, 1976.

²⁰⁶ Segundo Pomeau, “eis que de repente explode a bomba do *Sistema da natureza*. O ‘deícola’ de Ferney é claramente visado. [...] E eis a insinuação *ad hominem*: do teísmo à superstição é somente um passo,

fala ironiza uma passagem do *Dicionário filosófico* quando retorque o argumento de Freind que consistia em dizer que para se constatar a existência de um deus, bastaria somente abrir os olhos:

Birton: - Ah! Já sei: recorrer a esse velho e batido argumento de que o Sol gira em torno de seu eixo em vinte e cinco dias e meio, a despeito da absurda Inquisição de Roma; que a luz nos chega refletida de Saturno em catorze minutos, apesar das suposições absurdas de Descartes; que cada estrela fixa é um sol como o nosso, cercado de planetas; que todos esses astros inumeráveis, colocados nas profundezas do espaço, obedecem às leis matemáticas e demonstradas pelo grande Newton; que um catequista anuncia Deus às crianças, e que Newton o prova aos sábios, como o disse um filósofo *frenchman*, perseguido no seu engraçado país por havê-lo dito. (1972, p. 562.)²⁰⁷

Na sequência do argumento, Birton se vale de argumento tipicamente holbachiano, a saber, que a única coisa que pode existir, que é a totalidade de todas as coisas e que faz tudo é a natureza, que se ordena e se basta a si mesma:

Não vos atormenteis em patentear-me essa ordem constante que reina em todas as partes do Universo: afinal de contas, tudo o que existe deve estar numa ordem qualquer; a matéria mais rarefeita deve elevar-se acima da mais maciça, o mais forte deve fazer pressão, em todos os sentidos, sobre o

rapidamente rompido.” (1969, p. 395-396.) Devido a tal insinuação, Voltaire começa a prestar mais atenção a respeito da “evolução de uma corrente de pensamento que ele julga perigosa, e não lhe falta uma ocasião de opor seu deus criador, remunerador e inteligente, à Natureza bruta, sem inteligência nem finalidade, dos filósofos ateus e dos sábios. Segundo um procedimento adotado há muito tempo contra a Bíblia para dessacralizá-la, ele escolheu colocar em relevo algumas imagens, sempre as mesmas, frequentemente burlescas, como suporte de algumas ideias, sempre as mesmas também. As enguias de Needham, as conchas, os ratos do Egito, o grão de trigo apodrecido custam, depois de anos, uma controvérsia reiterada, fundada mais sobre o sarcasmo do que sobre uma física e uma argumentação sólidas.” (VIROLLE, 1969, p. 64.)

²⁰⁷ Cf. a passagem que decorre da crítica de Voltaire ao ateísmo: “Que conclusão devemos de tirar de tudo isso? Que o ateísmo é uma coisa monstruosa e mui pernicioso naqueles que governam; que também o é nos homens da corte (ainda que levem uma vida inocente), porque dos seus gabinetes e altos postos podem furar até os que detêm o mando e influenciá-los; que, embora não tão funesto como o fanatismo, é quase sempre fatal para a virtude. Acrescente-se, principalmente, que há hoje menos ateus do que nunca, desde que os filósofos reconheceram que não existe nenhum ser vegetando sem germe, nenhum germe sem nenhuma finalidade, etc., e que o trigo não provém da podridão. Alguns geômetras que não eram filósofos rejeitaram as causas finais, mas os filósofos autênticos admitem-nas; e, como disse um autor conhecido, um catequista anuncia Deus às crianças e Newton demonstra sua existência aos sábios.” (1973, pp. 111-112.)

mais fraco, o que é impulsionado com maior movimento deve correr mais depressa do que o seu igual; tudo se arranja assim por si mesmo. [...] nada existe e nada pode existir senão a natureza; que a natureza faz tudo, que a natureza é tudo, que é impossível e contraditório que exista alguma coisa além de tudo; numa palavra só creio na natureza. (1972, pp. 562-563.)

Voltaire tinha pleno conhecimento de que o ateísmo vigente era fundado nas ciências naturais, manifestando o declínio da explicação da natureza pelo método *more geometrico*, opondo-se a uma concepção mecanicista do universo que era acionado por um “Regulador” externo à própria natureza. Na verdade, o naturalismo holbachiano distancia-se de algumas concepções de natureza: 1) da concepção de Lucrecio, cuja admiração pela natureza se dava pela invocação da deusa Vênus, no início do *De rerum natura*²⁰⁸; 2) da concepção de Spinoza, mais precisamente da *Ética*, onde a natureza haveria de ser explicada à maneira dos geômetras, como indica o próprio subtítulo da obra; 3) da concepção rousseauiana, a qual consistia em equiparar a natureza ao sentimento ou sensibilidade, característica da época pré-romântica. Em outros termos, se há uma definição precisa do que seja natureza em Holbach seria como “não-divindade e anti-divindade, como concretude, como realidade oposta a todos os ‘mistérios’ e as ‘quimeras’ da religião.” (TIMPANARO, 1985, p. xxxv.) Logicamente, era uma concepção de natureza que não agradaria à Voltaire, pois aniquilaria o sentimento do divino, não passando de uma falsa ciência ateia, que era radicalmente oposta à “verdadeira” concepção de natureza que “prosterna o homem diante de Deus.”²⁰⁹ (POMEAU, p. 407.) Freind – Voltaire - ainda insistindo no poder da visão em entrever um deus em todas as coisas da natureza, defende que tudo que nos cerca é tão e somente arte, isto é, tudo na natureza é testemunho de um artífice divino. O pensador francês, pela boca do “sábio” Freind, argumenta em nome das causas finais e os que as negam são porque agem dissimuladamente ou estão encolerizados:

- Volvei agora os olhos para vós mesmos. Examinai com que arte espantosa, e nunca assaz desvendada, tudo aí está construído, por dentro e por fora, para todos os vossos usos e todos os vossos desejos; não pretendo aqui dar uma lição de anatomia, bem sabeis que não há uma víscera que não

²⁰⁸ Ver a introdução da edição italiana do *Bon sens*, 1985, p. XXXV.

²⁰⁹ Nesse sentido, Pomeau afirma: “No século das Luzes, Voltaire pronuncia a falência da ciência”, mas “esse ceticismo é dogmático e esta crítica da metafísica se funda sobre uma metafísica do divino incognoscível.” (1969, p. 413.)

seja necessária e que não seja socorrida, quando em perigo, pelo jogo contínuo das vísceras vizinhas. Os socorros, no corpo, acham-se tão artificialmente preparados, que não há nenhuma veia que não tenha as suas válvulas e eclusas, para abrir passagem ao sangue. Desde a raiz dos cabelos até os dedos dos pés tudo é arte, tudo é preparação, meio e fim. E, na verdade, só se pode sentir indignação e contra aqueles que ousam negar as verdadeiras causas finais, e que têm bastante má fé ou fúria pra dizerem que a boca não é feita para falar e comer; nem que os olhos estejam maravilhosamente dispostos para ver, nem os ouvidos para ouvir; nem as partes da geração para engendrar; tão louca é essa audácia que tenho dificuldade em compreendê-la. (1972, p. 564.)²¹⁰

A suposta “prova” de que todo o arranjo da natureza e os seus respectivos fins – mesmo não sendo suficientemente desvendados – são, na verdade, advindos de um artífice supremo o qual uma visão fraca não pode entrever nem conceber, opõe-se à “loucura” de se tentar compreender a natureza de um modo mais científico e mais humano. Curioso é que se, por um lado, é difícil entender a opinião daqueles que defendem que a natureza basta a si própria e que a matéria é eterna devido a investigações científicas que abundavam no século das Luzes e que ocasionaram toda uma literatura acerca dos resultados dessas investigações – mesmo sendo questionáveis, o que é normal e benéfico para o progresso da própria ciência - por outro, é mais difícil ainda entender como indubitável essa “arte” ou “artifício” sobrenatural que o próprio Freind assume que nunca foi suficientemente descoberta, e talvez nunca seja constatada essa influência de uma “arte” divina no curso da natureza. Contudo, a “verdade” dessas “provas” constrange Birton, fazendo-o murmurar se é mister reconhecer a existência de uma divindade. Reticamente e não empiricamente, a despeito de sua incompreensão do que seja, Freind arremata: “Confessemos, pois, meus amigos, que existe um ser supremo, necessário, incompreensível, que nos fez a todos.” (*Ibid.*, p. 565.) E quando Birton indaga sobre a existência de um artífice divino, o porquê de ele não aparecer, se alguém o viu, sobre a impossibilidade de um deus ter feito tudo do nada, à luz do argumento da eternidade da matéria, a resposta de Freind é pronta, porém, não menos obscura:

²¹⁰ Na sequência do argumento Freind afirma: “Confessemos que cada animal é um testemunho do supremo artífice. A mais pequena relva basta para confundir a inteligência humana; e tão verdade é isso, que é impossível aos esforços de todos os homens reunidos produzir uma folhinha de capim se o germe não estiver na terra. E não se deve dizer que os germes apodrecem para produzir; pois tais asneiras não se dizem mais.” (*Ibid.*)

Já vos provei, creio eu, que existe uma inteligência suprema, uma potência eterna a que devemos uma existência passageira: não vos prometi explicar o porquê nem como. Deus nos deu suficiente razão para compreender que ele existe, mas não o bastante para saber ao certo se a matéria lhe foi eternamente submissa, ou se ele a fez nascer no tempo. Que vos importa a necessidade ou a criação da matéria, contanto que reconheçais um Deus, um senhor da matéria e senhor vosso? Perguntais onde está Deus; nada sei, e não devo sabê-lo. Sei que ele existe, sei que ele é nosso senhor, que faz tudo, que tudo devemos esperar da sua bondade. (1972, p. 565.)

Birton, diante dessa resposta mais próxima de uma apologia catequizadora do que propriamente uma solução racional à questão colocada, sente-se subestimado e responde que é só verificar tudo o que de mal acontece pelo globo para fazer cair por terra o argumento de uma bondade divina.²¹¹ Freind pressente que aí estaria um forte argumento a favor de Birton e que ele não hesitaria em se valer dessa réplica. Em outros termos, vem à tona uma questão que Voltaire já se debatera desde 1748: tanto o mal como um deus existem. Porém, segundo Pomeau, “o drama é que Voltaire aprova um e outro sem poder conceber como eles se conciliam. É preciso adorar e se submeter: Voltaire fá-lo-á em vão, jamais encontrará resposta melhor.” (1969, p. 250.)

Birton pretende retorquir Freind a respeito da bondade divina mostrando tanto a gama de crimes e atrocidades que ocorrem mundo afora como a ocorrência de fenômenos naturais devastadores, praticamente não dando margem à esperança da intervenção de um ser sobrenatural que ponha termo a todo o horror e medo causado pela maldade humana e pelas calamidades naturais. Jenni, ouvindo a arguição de Birton, titubeia, chegando mesmo a se questionar como se deixou levar pelas carolices do pai, sentindo-se um tolo. Freind, por sua vez, não se deixou abalar com o seu opositor, respondendo que tudo que há de cruel e estarrecedor no mundo é culpa do próprio homem e não de um deus, entendendo que se não existisse a dor no mundo, as paixões que corrompem o homem teriam livre curso:

²¹¹ “*Birton*. - Da sua bondade! Estais troçando comigo. Dissestes: ‘Servi-vos dos olhos’. Pois eu vos digo: ‘Servi-vos dos ossos.’ Lançai um único olhar que seja à terra inteira, e vêde se o vosso Deus é bom.” (*Ibid.*) Argumento que, em 1755, quando ocorre o terremoto de Lisboa, matando milhares de pessoas, curiosamente Voltaire ironiza em Rousseau acerca da providência divina, numa troca acalorada de carta a respeito do episódio. Isto é, se existe uma divindade providente, porque não evitou tal calamidade natural?

Mas os infelizes, direis, condenados a sofrer a toda a vida, acabrunhados de moléstias incuráveis, podem acaso admirá-lo e amá-lo? Eu vos direi, meus amigos, que essas doenças tão cruéis vêm quase todas por culpa nossa, ou por culpa dos nossos pais, que abusaram do seu corpo, e não por culpa do grande artífice. [...] Cumpre lembrar que, no poema de Milton, esse tolo de Adão pergunta ao anjo Gabriel se viverá muito tempo. “Sim”, respondeu o anjo, “se observares a grande regra: *Nada em excesso.*” Observai todos essa regra, meus amigos; acaso vos atreveríeis a exigir que Deus vos fizesse viver sem dor durante séculos inteiros, em recompensa da vossa gula, da vossa embriaguez, da vossa incontinência, do vosso abandono a infames paixões que corrompem o sangue e abreviam fatalmente a vida? (1972, pp. 569-570, grifos de Voltaire.)

Com o argumento de que os reveses surgidos no mundo são absolutamente por causa do homem que fez com que eles aparecessem, Freind entende que a dor é como uma espécie de mal menor em prol de um bem maior, a saber, para limitar a influência das paixões e dos prazeres. Na verdade, devido à sua menoridade e culpa, o homem deve resignar-se à sua condição miserável e sequer questionar a existência de um ser divino que faz tudo com determinados fins. Neste trecho, é manifesta a oposição de Voltaire a determinadas teses que lhe foram caras em seus escritos anteriores, pois ele engrandece a divindade e rebaixa o homem, “chegando a esvaziar o homem em Deus.” (POMEAU, 1969, p. 414.)²¹² Entretanto, Birton não se dá por vencido, entendendo que Freind somente tergiversa e emprega um argumento de tom epicurista, apontando a contradição entre os atributos que são concedidos a um deus como bondade e onipotência e o abandono dos homens ao pesar e às ações mais atrozes, “pois, se existisse mesmo um Deus tão poderoso e bom, não teria ele posto o mal na terra; não teria devotado as suas criaturas ao sofrimento e ao crime. Se ele não pôde impedir o mal, é impotente, se o pôde e não quis, é bárbaro.” (*Ibid.*, p. 570.) Nesse sentido, o cerne da argumentação seria o seguinte: se o ser fictício que chamam de deus teve a vontade de fazer os homens à sua imagem e semelhança, ele teria os feito de uma outra maneira? Não seria possível atribuir a um ser onipotente, onisciente, onipresente e bondoso uma obra tão repugnante.

Diante de tal objeção e impassível, Freind entende que mesmo de supostamente ter provado a existência de um deus, ainda querem encontrar nele toda sorte de

²¹² Pomeau ironiza: “Envelhecendo, Voltaire deprime o homem.” (*Ibid.*, p. 415.)

contradições e imperfeições. O que seu opositor entende como maldade ou omissão divinas a causa de todos os reveses humanos é, na verdade, um mau uso de que o homem faz de sua liberdade, porém, Friend evita afirmar que todo mal particular contribui para um bem geral:

Longe estou de vos afiançar, como certos arrazoadores, que os males particulares formam o bem geral. Essa extravagância é demasiado ridícula. Convenho com pesar que existe muito mal moral e físico; mas já que a existência de Deus é certa, também é certo que esses males todos não podem impedir que Deus exista. Ele não pode ser mau, pois que interesse teria em sê-lo? Há males terríveis, meus amigos, pois bem! Não lhes aumentemos o número. É impossível que Deus não seja bom; mas os homens são perversos; fazem um uso detestável da liberdade que esse Grande Ser lhes deu e lhes deve ter dado, isto é, o poder de executarem suas próprias vontades, sem o que não passariam de puras máquinas formadas por um ser mau, para serem por ele quebradas. (1972, pp.571-572.)

Ora, se para Freind – Voltaire – um deus seria a “origem da vida e do pensamento” (POMEAU, 1969, p. 408) não há como conceber que ele seja a fonte de todo o mal mundano. Mas, diante de tal impossibilidade, não seria um indício de imperfeição contraditório não saber de antemão – já que um deus deveria tudo saber no que toca aos acontecimentos passados, presentes e futuros – a possibilidade do “detestável” uso da liberdade que os homens fazem? Se ele não tem interesse algum em promover o mal, por que ele não hesita em punir os resultados do “mau” uso da liberdade, punindo uma ação má com outra? Se um deus tudo vê, como o homem, que lhe atribuiu tal poder de uma visão de tudo o que acontece, não o tem em mente como freio antes de fazer algo incorreto? Por mais rebaixado que o homem seja perante a divindade, ele ainda possui a liberdade de desviar-se do caminho reto, mas tendo de aguentar as consequências de seus atos. Birton não entra no mérito da questão – obviamente - e Freind afirma que não só existe maldade no mundo, mas que também existe virtude, mesmo ela nunca mostrando a sua face.²¹³ Porém, incorre num paradoxo: em relação aos males físicos, é determinista, pois “todo o mal físico de uma ação é efeito

²¹³ Do que Birton simplesmente zomba: “- Ah! Ah! Ah! A virtude! Engraçado isto. Por Deus. Eu bem queria saber que cara tem a virtude, e onde encontrá-la.” (1972, p. 572.)

das leis gerais impostas pelas mãos de Deus à matéria” ao passo que no que concerne aos males morais, o homem é livre, pois toda “ação criminosa é feito da liberdade de que o homem abusa.” (*Op.cit.*, p. 574.)

Chegando ao final do conto, Voltaire reflete sobre a questão da utilidade de promover dentre os homens a crença em um deus recompensador das ações, punidor das más e perdoador de deslizes mais brandos, pois é a única coisa que pode impedir a impunidade dos transgressores seja publica ou disfarçadamente.²¹⁴ Contudo, Freind diferencia crença de superstição, sendo esta, tanto como o ateísmo, duas espécies de monstruosidades extremas:

O ateu é um monstro que só devorará para apaziguar a fome; o supersticioso é outro monstro que estraçalhará os homens por dever. Sempre notei que se pode curar um ateu, mas jamais se cura radicalmente a um supersticioso; o ateu é um homem de talento que se engana, mas que pensa por si mesmo; o supersticioso é um tolo brutal que jamais teve senão as ideias dos outros. [...] Sim, meus amigos, o ateísmo e o fanatismo são os dois polos de um universo de confusão e horror. (1972, p. 580.)

Na balança, o ateísmo aí saiu ganhando devido a ser passível de “cura” e que não se pauta pela opinião alheia, mesmo se equivocando. Já o supersticioso é o “doente” por excelência, projetando suas ficções em todas as direções e espalhando a ignorância e o terror por onde passa. Mas, no fundo, ambos são “monstros” desarrazoados, incapazes de terem uma crença sóbria e de serem virtuosos. No último capítulo de *Jenni*, Birton, de tanto ser acochado pelos argumentos religiosos de Freind, como num passe de mágica, o holbachiano empedernido se “converte” e junto com seus amigos libertinos, prostram-se diante do “sábio.” Ele e Jenni, completamente mudados, “são hoje as pessoas mais honradas da Inglaterra.” (*Ibid.*, p. 582.) Entretanto, voltando à questão da utilidade de se inculcar na consciência dos homens a crença em um deus dá margem à crítica à dupla doutrina de Voltaire: o interesse tanto da sociedade como da moral exige que se apresente ao povo como verdades indubitáveis a existência de uma divindade recompensadora e

²¹⁴ “A crença num Deus remunerador das boas ações, punidor das más, perdoador das faltas leves é pois, a crença mais útil ao gênero humano; é o único freio dos poderosos, que cometem insolentemente os crimes públicos; é o único freio dos homens que cometem disfarçadamente os crimes secretos.” (1972, p. 580.)

vingativa, ao passo que, em seu foro íntimo, o filósofo não tem certeza alguma sobre estes artigos de fé.

Bibliografia

HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*. Londres, s.n., 1773. 1 vol. in-8 ; [2] ff. ; XII pp. ; 302 pp. [versão fac-símile.]

_____. *Il buon senso*. Traduzione del francese di Sebastiano Timpanaro. Milano: Garzanti, 1985.

_____. *Système de la nature ou Des Lois du Monde Physique et du Monde Moral*. Geneve: Slaktine, 2001.

_____. *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Coleção “Tópicos Martins”).

KORS, Alan Charles. *D’Holbach’s Coterie: an Enlightenment in Paris*. New Jersey: Princeton University Press, 1976.

POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Librairie Nizet, 1969.

SADE, Donatien Alphonse François de. *Diálogo entre um padre e um moribundo*. Trad. de Alain François e Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2001.

VIROLLE, Roland. “Voltaire et les matérialistes, d’après ses derniers contes”, In: *Dix-huitième siècle*. Paris: PUF, 1979, n°11, p.63-74.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. “História de Jenni ou o ateu e o sábio”, in: *Contos*. Trad. de Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

As luzes e a sabedoria dos antigos: a mitologia segundo Voltaire, Bacon e Vico

Antonio Jose Pereira Filho •

Resumo

Este trabalho busca pensar as relações entre mito e filosofia tendo como foco as diferentes perspectivas do tema na obra de três grandes pensadores modernos: Bacon, Voltaire e Vico. De modo geral, é comum encontrar nos manuais de história da filosofia um contraste radical entre as fabulações da mitologia e o estatuto do discurso filosófico. Frente a essa posição, ao investigarmos o tema na obra de Voltaire, Bacon e Vico nossa intenção é mostrar as aproximações e diferenças entre estes filósofos quanto ao nosso assunto, indicando com isso que a velha fratura entre mito e razão é mais complexa do que pode parecer à primeira vista.

Palavras-chave

Voltaire, Vico, Bacon, Razão, Mitologia, Poesia.

Abstract

This work aims to rethink the relationship between myth and philosophy, having as the main focus the different perspectives of the theme in the work of three of the greatest modern philosophers: Bacon, Voltaire and Vico. Generally speaking, it's quite common to find in the history of philosophy manuals a radical contrast between the fabulous mythology and the status of the philosophical discourse. Facing this argument, by studying the theme in the work of the three mentioned modern thinkers, our intention is to present both the similarities and differences between them in relation to the subject.

• Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e do programa de pós-graduação da mesma instituição. Esse trabalho, publicado aqui como esboço de uma pesquisa mais ampla, foi apresentado no VIII Colóquio Nacional de Filosofia da História – Homenagem à Prof. Maria das Graças de Souza em maio de 2015.

Thus indicating that the old gap between myth and reason is more complex than it initially appears.

Keywords

Bacon, Voltaire, Vico, Reason, Mythology, Poetry.

I – Aspectos gerais

Partimos da seguinte ideia: quando se desconsidera a complexidade que envolve mito e razão, corre-se o risco de se falsear uma relação que, como veremos, é pensada de forma fecunda pelos três filósofos aqui estudados, seja quando se busca decodificar a estrutura, a função social e a organização dos mitos antigos (como é o caso de Vico), seja quando se busca nos mitos não apenas investigar conteúdos latentes (ou seja, responder à pergunta: o que *este* ou *aquela* mito significa?), mas igualmente aprender a estrutura narrativa dos mitos, tomando-o como representação alegórica. O mito pode funcionar, neste caso, como ponto de apoio para a construção de outro discurso que se vale estrategicamente dele, utilizando-o como arma de combate filosófico no presente. Apesar de toda a complexidade que envolve suas reflexões sobre mitologia, esse tipo de abordagem pode ser remetida a Francis Bacon (e também a Voltaire), mas, como veremos, parece impreciso remetê-la a Vico.

Começemos por uma breve caracterização da mitologia segundo Voltaire. Dos três filósofos aqui considerados, Voltaire é visto habitualmente como o grande inimigo da superstição e das trevas e, ainda segundo esse tipo de abordagem, as fábulas antigas, na visão do filósofo francês, não passam de uma expressão do conhecimento inadequado, obscuro e ingênuo. De fato, Voltaire parece justificar esse tipo de visão quando afirma: “A história de cada nação não começa pelas fábulas? Estas fábulas não são tão somente inventadas para a ociosidade, a superstição, o interesse?”²¹⁵. Além disso, não há dúvida que Voltaire ridiculariza, por exemplo, a física expressa nas fábulas dos antigos, qualificando-a de “física de velhos e crianças”, ou seja, ele critica os preconceitos que envolvem essa física ingênua habitada por deuses, demônios e suas simpatias.

Contudo, mesmo no âmbito da “física”, a concepção de Voltaire é mais sutil, pois o filósofo faz uma distinção importante entre *a maioria das fábulas* que “são corrupções de

²¹⁵ Voltaire. *Remarques de L'Essai sur les moeurs*. Ouvres complètes: Mélanges. Paris. Hachete: 1860, p.88.

histórias antigas ou caprichos da imaginação” e “outras fábulas”, como a de Vênus, que é uma “alegoria de toda a natureza”.

A antiga fábula de Vênus, tal como a relata Hesíodo, não é uma alegoria de toda a natureza? As partes da geração caíram do éter às costas do mar; Vênus nasce dessa espuma preciosa; seu primeiro nome é o de amante da geração: existirá imagem mais sensível? Vênus é a deusa da beleza; a beleza deixa de ser amada se caminhar sem as graças; a beleza faz nascer o amor; o amor tem qualidades que trespassam os corações; leva uma venda que esconde os defeitos do objeto amado²¹⁶.

Pode-se afirmar que a visão de Voltaire é ambígua, mas como entender esse elogio às fábulas? A pista para responder à pergunta parece estar no uso pedagógico e instrutivo dos mitos, ou seja, na visão alegórica das fábulas, que é, na verdade, uma herança baconiana. Em Bacon, as fábulas são vistas como indispensáveis para divulgação do conhecimento. Embora, segundo Bacon, o uso das fábulas pode ser visto como um artifício dos poetas e um legado da antiguidade, “ainda hoje, se alguém quiser lançar nova luz sobre um assunto na mente humana, sem ofensa ou aspereza, deve adotar o mesmo sistema e procurar a ajuda dos símiles”²¹⁷. Voltaire incorpora esse aspecto em sua obra. Seus contos são a prova disso e se, por um lado, visam despertar a reflexão, por outro, não ensinam com aspereza, mas com prazer, pois, desta forma o leitor, a quem Voltaire se dirige, deleita-se no aprendizado.

Ainda quanto ao aspecto instrutivo das fábulas, antigas ou modernas, Voltaire assinala algo determinante para sua crítica do presente, isto é, à necessidade de *ecrassez l'infame* e, neste caso, o mito é usado estrategicamente nos textos de Voltaire como uma arma de combate contra o obscurantismo religioso²¹⁸. Isso fica claro quando Voltaire aponta para a diferença entre as fábulas da *Bíblia*, como é o caso da narrativa do pecado original, que ilustra a condição humana, e a narrativa pagã sobre o mesmo tema. Entre as duas mulheres, Eva e Pandora, há um abismo. Como diz Voltaire, “não há nada mais agradável que a estória de Pandora e de sua caixa (...). Nada mais encantador que essa origem dos nossos sofrimentos. Mas há algo ainda mais estimável na história de Pandora

²¹⁶Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: Ouvres complètes: Mélanges (Vol. XIII). Paris. Hachete: 1860, p.336.

²¹⁷ Bacon, F. *A sabedoria dos antigos*, São Paulo: Editora Unesp, 2002, p.21.

²¹⁸ Sobre esse aspecto ver o artigo de R. Trousson: *Voltaire et la mythologie*. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°2, juin 1962. pp. 222-229.

(...) é que ela jamais obriga a crer”²¹⁹. Daí a agudeza do filósofo ao mostrar que *As metamorfoses* de Ovídio, que relata inúmeros mitos pagãos de forma poética e encadeada, jamais foi vista como um livro sagrado, ao qual os homens louvam cegamente, mas sim como uma obra de arte. Já a história de Lot dormindo com suas filhas, diz ironicamente Voltaire, “é uma obra do Espírito Santo”²²⁰.

Essa crítica sistemática e historicista da religião judaico-cristã que Voltaire empreende no século das luzes não interessava a Bacon em seu tempo, muito embora o obscurantismo fosse combatido severamente por ele. É curioso que Bacon, por exemplo, fale em “restauração do conhecimento perdido”, como já indica o título de sua obra fundamental a *Instauratio magna*. Não é por acaso que, estrategicamente, Bacon lança mão de um símile, introduzindo a imagem bíblica do novo Adão, ou seja, o “Adão integro”, liberto das garras da natureza, graças ao avanço do saber. Segundo Bacon, o homem é *imitador dei* e, como tal, se Deus é o artífice da natureza, o homem possui o poder de conhecimento que lhe foi outorgado por Deus e, mesmo que este conhecimento tenha sido usurpado pelo pecado, ao investigar a natureza, ele pode superar o sofrimento, consequência de sua queda, com a criação de artefatos úteis ao gênero humano. Mas não se trata de voltar ao paraíso perdido. Para Bacon, Adão não está nas nossas costas, mas à nossa frente.

Devemos lembrar quanto a isso que, em Bacon, parece haver também, assim como em Voltaire, oscilação ou ambiguidade no tratamento dado às fábulas dos antigos. Ao menos é o que se nota em algumas obras anteriores à *Sabedoria dos Antigos* (1609), texto que, conforme indica Paulo Rossi, marca uma mudança de direção nas considerações sobre os mitos na obra do filósofo inglês²²¹. Assim como fará Voltaire, Bacon, em textos como *Temporis partus musculus* (escrito anterior a 1603), critica a suposta “sabedoria” dos antigos e a ideia de que há um ensinamento oculto nas fábulas. Sua ideia aqui é mostrar a oposição entre a clareza da vida racional que avança com o saber e as fábulas imaginadas por uma humanidade ainda rude em seus primórdios.

É preciso chegar à ciência pela luz da natureza e não tentar chamá-la de volta às trevas da antiguidade. Não interessa o que foi feito, trata-se de ver o que se pode fazer. Se alguém te entregasse um reino conquistado pelas

²¹⁹ Voltaire. Des romans inventés pour deviner l'origine du mal. In: Ouvres complètes: Mélanges (Vol. XXII). Paris. Hachete: 1860, p. 95.

²²⁰ Voltaire. Discours de l'empereur Julien. In: Ouvres complètes: Mélanges (Vol. XXI). Paris. Hachete: 1860, p.189.

²²¹ Rossi, P. Francis Bacon – da magia à ciência. Eduel-Editora UFPR: Londrina/Curitiba, 2006.

armas numa guerra vitoriosa, por acaso começarias a procurar saber se teus antepassados o possuíram ou não e levantarias, quem sabe, vãs questões em torno de genealogias? Isso é o que penso quanto aos mistérios da antiguidade²²².

Nessa perspectiva, que será retomada por Bacon em obras como *Cogitata e Visa* (1607), o filósofo critica qualquer tentativa de estabelecer genealogias ou conjecturas sobre os mitos, pois o que interessa é a promoção do saber e, desse ponto de vista, os antigos tem pouco ou nada a ensinar. Se a secreta sabedoria dos antigos afundou ou não com a velha Atlântida, isso não tem interesse filosófico, sendo uma vã curiosidade.

Essa tese, contudo, será modificada substancialmente por Bacon, o que culminará “numa verdadeira e própria doutrina do mito”, como diz Rossi. Tal como vemos na *Sapientia veterum*, no que diz respeito ao seu conteúdo, temos, assim, a seguinte posição no âmbito da doutrina baconiana dos mitos:

Bacon assumirá posição a favor de um corte preciso entre indagação filosófica e teologia, de um naturalismo materialista, de uma pesquisa filosófica fundada na experimentação e sustentada por uma nova consciência metódica, de uma ciência capaz de “forçar” a natureza, arrancando dela os seus segredos, uma após outro, de uma política realista de inspiração maquiavélica: são justamente essas verdades que ele verá escondida nas fábulas²²³.

Todo esse conteúdo é o mesmo que Bacon explora e promove em seus trabalhos anteriores à *Sapientia veterum*, trabalhos estes nos quais criticava a exegese dos mitos e sua pretensa sabedoria. Só que agora, “não parece ser mais indiferente procurar estabelecer genealogias e saber se o novo continente é ou não a fabulosa Atlântida: Bacon confessa ‘ingenue et libenter’ acreditar na Atlântida e suas genealogias”²²⁴. Portanto, com a publicação de *A Sabedoria dos Antigos*, Bacon suaviza sua posição e passa a valorizar as fábulas, seja porque descobre nelas um valor cognitivo, seja porque vê nelas a expressão de uma verdade, ou ainda porque as encara como um poderoso instrumento pedagógico, que deve ser utilizado plenamente nos tempos modernos. Em outras palavras, isso significa que, guardadas as diferenças, a estratégia que encontramos em Voltaire no uso que este

²²² Bacon, F. *Temporis partus musculus* (TPM). Apud: Rossi, P. op.cit., p. 235.

²²³ Rossi, P. op.cit. p. 238.

²²⁴ Rossi, P. op.cit.p.238. Apesar disso, não custa lembrar, por outro lado, que em obras posteriores ao de *Sapientia Veterum*, como é caso do *Novo organum*, Bacon denuncia a origem dos diversos antropomorfismos: a projeção de semelhança entre as ações da natureza e as ações humanas (que ele chama de ‘ídolos da tribo’). Ora, não é difícil ver que muitas fábulas estariam repletas desse aspecto. O que mostra que a visão de Bacon sobre os mitos não se apresenta de modo tão linear.

faz das fábulas como instrumento de crítica já fora desenvolvida por Bacon. De fato, o filósofo inglês não está preocupado apenas em usar sua enorme erudição para interpretar textos antigos e esclarecer seu conteúdo imanente; na verdade, como veremos adiante, sua hermenêutica é inseparável de uma postura engajada em torno de um projeto filosófico que pretende difundir as luzes e promover o conhecimento. Assim, com o foco no presente, Bacon dá um tratamento filosófico a algumas fábulas antigas, mostrando seu aspecto racional intrínseco, já que a seu ver tais fábulas foram concebidas com *intencionalidade pedagógica*, ou seja, elas não são simples fruto de superstição, mas são alegorias da física, da moral e da política.

Entre Bacon e Voltaire, mas com uma visão diferente de ambos acerca dos mitos, o filósofo Giambattista Vico, apesar da admiração que nutria pelo autor do *Novum Organum*, irá rechaçar essa visão alegórica e, além disso, não fará exegese dos mitos tendo em vista uma finalidade “didática”. Vico pretende tomar o mito como objeto de ciência – uma *ciência nova!* - e denuncia por trás da concepção de Bacon, dentre outros, o que ele chama de “presunção dos doutos” (*boria dei dottì*). Nesse sentido, *A Ciência Nova* de Vico, entre outros aspectos, pode ser vista como um ajuste de foco em relação ao procedimento dos filósofos dos tempos iluminados, os quais, nas palavras de Vico:

deram às fábulas interpretações físicas e morais, ou metafísicas, ou de outras ciências, conforme o engenho ou o capricho acendesse sua fantasia; de tal modo que eles, com suas alegorias eruditas, fingiram-nas nas fábulas, cujos sentidos doutos os primeiros autores não entenderam, nem o poderiam, devido à sua tosca e ignorante natureza: ou melhor, por causa dessa natureza mesma é que eles conceberam as fábulas como narrativas verdadeiras²²⁵.

Frente a esta postura que falseia o mito, buscando nele uma sabedoria elevada ou iluminada, Vico não hesita em afirmar que ele teria feito “descobertas diferentes, e na maior parte e maioria dos casos, totalmente contrárias à opinião das coisas meditadas até o momento”²²⁶. Em suas observações, Vico parte da constatação de que “sempre que os homens não conseguem formar qualquer ideia a respeito das coisas distantes e

²²⁵ Vico, G. *A Ciência Nova*, §392. Sirvo-me aqui a versão em língua portuguesa de *A Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenbenkian, 2005.

²²⁶ Vico, G. *Ciência Nova*, §1136.

desconhecidas, julgam-nas por aquilo que lhes é familiar ou está ao alcance das mãos”²²⁷. É assim que formas de pensar, regras e convenções de uma época culta e esclarecida acabam distorcendo ou encobrendo a ordem do desdobramento histórico ao projetarem no passado os critérios de juízo e as categorias do seu próprio tempo.

Mas deixemos por ora em suspenso os motivos desta crítica de Vico, que muito tem a ver com sua própria hermenêutica, e nos concentremos numa leitura mais detida da postura de Bacon, tal como vemos na *Sabedoria dos Antigos*. Com isso, as diferenças entre os filósofos ficarão mais nítidas.

II – A Sabedoria dos Antigos

Tomemos como ponto de partida o prefácio da *Sapientia Veterum*. Bacon nos indica neste texto seu método de abordagem, que apresenta uma via de mão dupla: uma voltada ao passado e destinada a esclarecer o conteúdo dos mitos e outra que se volta para intervenção no horizonte da história, ou seja, uma postura engajada que faz a crítica do presente com vista a difundir as luzes.

A primeira atitude de Bacon é limpar o terreno. Neste prefácio, diz ele, “temo que na opinião de muitos, esteja me divertindo com um jogo, usando para usurpar as fábulas, da mesma licença a que os poetas acorreram para inventá-las”²²⁸. Muitas perguntas podem ser colocadas a partir desta afirmação. Por exemplo: os segredos desta “invenção” não seriam abissais? O que quer dizer “inventar”? Toda a busca de interpretação de um sentido oculto, de uma sabedoria por trás das antigas fábulas, não seria ela mesma uma forma de mitologia? Isso não seria uma projeção moderna sobre um “saber” antigo? Um discurso forjado na tentativa de penetrar num outro considerado obscuro e inacessível, não acabaria falando no fundo apenas de si mesmo? Não estaria vedado à razão penetrar nos domínios da mitologia ou, ao contrário, o mito já traz embutido, sob a forma de esboço e imagem, noções e ideias de profundidade filosófica?

São questões enormes e as respostas variam de Macróbio a Lévi-Strauss, de Platão a Horkheimer e Adorno. No caso de Bacon, fica claro que o problema envolve uma questão de método. Assim, na passagem abaixo, Bacon parece antecipar e defender-se de possíveis críticas, como é o caso da que lhe fará Vico relativamente à “presunção dos doutos”.

²²⁷ Vico, G. *Ciência Nova*, §122

²²⁸ Bacon, F. *A sabedoria dos antigos*, São Paulo: Editora Unesp, 2002, p.18

Não ignoro quão flexível é a matéria da fábula, qual maleável – e que, com um pouco de engenho e garrulice, se lhe pode atribuir plausivelmente o que nunca pretenderam dizer (...). Bem pode dar-se que meu gosto reverente pelos tempos recuados me haja levado longe demais. A verdade, porém, é que em algumas dessas fábulas, tanto na forma e textura dos relatos quanto na adequação dos nomes pelos quais se distinguem os seus personagens, encontro uma conformidade e uma conexão com a coisa significada, tão próximas e tão notórias que ninguém ocorreria negar-lhes intencionalidade e reflexão: elas foram desde o início concebidas de propósito²²⁹.

Sublinhemos estes termos: *intencionalidade, propósito, reflexão* – tudo isso indica um procedimento racional na urdidura dos mitos, ou seja, na forma e textura dos relatos, incluindo até a escolha dos nomes dos deuses relativos a cada fábula. Assim, argumenta Bacon, “Métis, consorte de Júpiter, significa claramente prudência; Tifão, arrogância; Pã, o universo”²³⁰. Essa associação entre forma e conteúdo esta na base da construção engenhosa das fábulas por parte dos poetas antigos, mas a questão de fundo é saber se estas fábulas foram “inventadas” por eles, ou seja, se são mero artifício de poetas. Na verdade, reconhece Bacon, elas derivam de uma tradição que se perde na zona obscura do mistério de tempos imemoriais. Bacon, porém, não se detém nesse aspecto, pois, admite que tudo o que temos, por outro lado, são os relatos e as fábulas. Estas são certamente forjadas com arte e intenção e, paradoxalmente, trazem consigo o mistério, mas também a alegoria, a significação. Assim, diz Bacon, “as fábulas têm-se prestado a dois usos diferentes e, o que é estranho, a propósitos contrários: elas iludem e escamoteiam, mas ao mesmo tempo esclarecem e ilustram”²³¹. Bacon põe de lado o mistério e se prende ao segundo aspecto. Pois bem: é justamente aí que ele encontra a função didática das fábulas.

Podemos remeter essa dupla faceta (mistério e ilustração) a dois modos de abordar os mitos que encontramos na tradição anterior a Bacon. A primeira é a corrente neoplatônica e a segunda a corrente que defende o alegorismo-evemerista. A primeira tradição rejeita qualquer possibilidade de se conferir um tratamento alegórico ao mito, que é inacessível à razão, e assim deve permanecer sob a pena de rebaixá-lo ao nível de

²²⁹ Bacon, F. *op.cit.*, p.18

²³⁰ Bacon, F. *op.cit.*, p.19

²³¹ Bacon, F. *op.cit.*, p.18

um discurso prosaico. Um dos testemunhos mais eloquentes desta tendência encontra-se no *Sonho de Cipião*, de Macróbio; ali podemos ler uma parábola muito ilustrativa sobre o modo como a mitologia aparece conjugada com a antiga “doutrina dos mistérios”.

O filósofo Numênio, investigador muito curioso dos mistérios, recebeu em sonho uma comunicação da ofensa que havia feito às divindades quando divulgara, ao interpretá-las, os ritos de Elêusis: ele acreditara ver as próprias deusas eleusianas, como cortesãs, oferecendo-se diante da porta de uma casa de prostituição; como se espantasse e indagasse os motivos de um aviltamento tão pouco dignos do seu caráter divino, elas responderam, irritadas, que ele próprio as havia arrancado à força do santuário do seu pudor e as prostituído a todos os passantes²³².

Se o mito é mistério, traduzi-lo é vesti-lo com a roupa da significação; com isso, o mito é despido do seu manto sagrado e as deusas são transformadas em prosaicas prostitutas. É contra essa visão do misticismo neoplatônico, que a tendência alegorizante surgiu na antiguidade e ganhou força a partir do Medieval com a defesa da tese do filósofo Evemero de Messena para quem as divindades do mundo clássico seriam precursores da civilização e os antigos heróis seriam personagens reais, apresentados numa roupagem alegórica.

Bacon se inclina a esta segunda tendência, mas seu alegorismo não tem esse peso historicista ou evemerista²³³. Na verdade, o alegorismo de Bacon liga a imagem ao conceito. Quanto a isso, basta ler os títulos dos capítulos da *Sabedoria dos antigos*: “Pã, ou Natureza”; “Cupido, ou átomo”; “Dédalo, ou o mecânico”; “Esfinge, ou Ciência”; “Prosérpina, ou Espírito”; “Prometeu, ou condição humana”, “Orfeu, ou a filosofia”, “Narciso, ou o amor próprio”.

III – Um exemplo: O Narciso de Bacon

²³²Macróbio, *Sonho de Cipião*. In: Todorov, Teorias do símbolo. Tradução Enid Abreu Dobránszky. São Paulo, Papirus, 1996. p. 84

²³³ Quanto às fontes que Bacon utiliza na composição da *Sabedoria dos Antigos*, além dos relatos de poetas como Hesíodo e Ovídio, dentre outros, é importante destacar os manuais sobre mitologia produzidos em seu tempo. Nesse sentido, a obra mais importante, como observa Paolo Rossi, é a *Mythologiae sive explicationum fabularum libri decem* (Venécia, Alde, 1551) de Natale Conti, que é fruto de uma pesquisa gigantesca e foi amplamente utilizada por Bacon. Nesse sentido, nota Rossi, “ao aceitar o valor alegórico dos relatos mitológicos Bacon demonstrava, sem dúvida alguma, mais erudição que originalidade de pensamento” (Rossi, P. op cit. P. 239).

Para tornar mais claro o modo como Bacon aborda o mito, vejamos um exemplo bastante ilustrativo, através da reconstrução do relato e interpretação que ele faz do mito de Narciso.

Diz-se que Narciso foi um jovem de extrema beleza, mas intoleravelmente soberbo e desdenhoso. Agradado de si mesmo e a todos os mais desprezando, levava vida solitária no cerrado dos bosques em companhia de amigos para quem ele era tudo. E onde ia, seguia-o uma ninfa chamada Eco. Assim vivendo, chegou certa feita, por acaso, à beira de uma fonte cristalina e debruçou-se; ao divisar nas águas sua própria imagem, perdeu-se numa contemplação e depois numa admiração tão extasiada de si mesmo que não pôde afastar-se do espectro que mirava e ali ficou paralisado, até que a consciência o abandonou. Foi então transformado na flor que traz seu nome, a qual desabrocha no começo da primavera²³⁴.

A narrativa que Bacon faz deste mito é a mais curta e pontual entre todos os mitos retratados em *A sabedoria dos antigos*. A fonte de Bacon, ao que tudo indica, são *As metamorfoses* de Ovídio. Mas, se formos ao poema, veremos que o filósofo põe de lado um aspecto fundamental que Ovídio enfatiza, a saber: a relação de amor frustrado e patológico entre Narciso e a ninfa Eco, que Bacon menciona apenas de passagem, preferindo acentuar, na interpretação que faz do mito, a relação igualmente patológica de Narciso e seus amigos, encerrando a narrativa no momento em que Narciso vê a si mesmo, ficando paralisado, ensimesmado, no seu solipsismo mortal, na relação patológica consigo mesmo.

Vale a pena ir à obra de Ovídio para estabelecer o contraste com o relato de Bacon e, assim, deixar clara a estratégia retórica de Bacon. Lembremos que o poema de Ovídio mostra Narciso como filho de Líriope, cujo nome está na raiz da palavra *delírio*; já o nome “Narciso” liga-se ao termo *narkē*, donde a palavra “narcótico”. O nome “Eco”, por sua vez, indica um som que se repete sob uma superfície dura. No poema, como Narciso não corresponde aos apelos da ninfa, condenada pelos deuses a repetir sempre a mesma palavra que lhe dirigem, ela, apaixonada perdidamente por Narciso, não dialoga, mas apenas repete o que diz o amado. O encontro entre ambos converte-se em

²³⁴ Bacon, F. *A sabedoria dos antigos*, São Paulo: Editora Unesp, 2002, p. 28.

frustração; o círculo do amor não se completa, culminando na transformação da ninfa numa rocha e na morte de Narciso que, em sua inércia, consome a si mesmo, como mostra o trecho abaixo.

*Deitou-se e tentando matar a sede,
Outra mais forte acabou. Enquanto bebia,
Viu-se na água e ficou embevecido com a própria imagem.
Julga corpo, o que é sombra, e a sombra adora.
Extasiado diante de si mesmo, sem mover-se do lugar,
O rosto fixo, Narciso parece uma estátua de mármore de Paros.
Admira tudo quanto admiram nele.
Em sua ingenuidade deseja a si mesmo.
A si próprio exalta e louva.
Inspira ele mesmo os ardores que sente.
É uma chama que a si própria alimenta²³⁵.*

Temos aqui um duplo imobilismo entre Eco e Narciso. Se o desejo é o desejo do outro, se o desejo é um movimento que se realiza perfeitamente quando se ama e se é amado, quando se deseja e se é desejado, Narciso não nos mostra nada disso. No fundo, ele é incapaz de ver *a si* mesmo; vazio, ele só é capaz de ver sua *imagem*, sua casca, no espelho ou a partir da projeção do seu próprio olhar no olhar do outro que, para ele, também é espelho, ou seja, nada. A rigor Narciso não reflete, pois a palavra “re/flexão”, composta pelo sufixo *rhe* (de novo) e *flectere* (o ato de dobrar), mostra que Narciso não se desdobra, por ser incapaz de ver a *si mesmo*, ele permanece imóvel diante da imagem que projeta de si mesmo. Como diz o poema, ele se alimenta de ilusão.

*Crédulo menino, por que buscas, em vão, uma imagem fugitiva?
O que procuras não existe.*

Já a ninfa Eco se vê ao final transformada em rocha, pois também seu desejo, seu amor insano por Narciso, leva à frustração, um efeito do seu imobilismo. De um lado, Narciso, incapaz de sair de si, vive de sua sombra, num desejo delirante, doentio, desejo imaturo de um “crédulo menino”; do outro lado, Eco reforça e repete esse desejo infantil,

²³⁵ Ovídio, *Metamorfoses*. Sirvo-me aqui da tradução e comentários que Junito de Souza Brandão faz dessa passagem em *Mitologia Grega II*, Petropolis, Editora vozes, p. 180-182.

sendo igualmente incapaz de reflexão, de voltar a si. Parece ser esse o teor da narrativa de Ovídio.

Mas por que essa história de amor não interessa a Bacon. Suspeito que, ao adotar a perspectiva alegórica de interpretação dos mitos, Bacon ilumina aspectos laterais e deixa outros aspectos, mais centrais, na sombra. Seu objetivo indicaria na verdade uma estratégia retórica, cuja finalidade é sustentar um argumento importante de sua própria filosofia. Na leitura de Bacon, o mito não fala de uma *relação* de amor, mas sim do comportamento (narcista) daquele que se mostra incapaz de produzir conhecimento, de promover o saber, e mover-se no interior da vida social e política de modo construtivo. Daí que na interpretação de Bacon, o nome “eco” não corresponde a uma ninfa, mas ao comportamento dos “amigos de narciso”.

Nessa fábula representam-se as disposições, e ainda a fortuna, daqueles que, cômicos de uma beleza ou dom que a natureza lhes deu graciosamente, sem atentar para seus méritos, acabam como que se apaixonando por si mesmos. A esse estado de espírito junta-se muitas vezes o enfado de apresentar-se em público ou tratar de assuntos políticos. É que tais assuntos os exporiam a inúmeras censuras e vilipêndios, capazes de perturbar e abater seu ânimo. Vivem assim vidas solitárias, reservadas e obscuras, rodeados de um círculo modesto de admiradores que concordam com tudo o que eles dizem, como se fossem um eco, e não cessam de bajulá-los. Depravados a pouco e pouco por semelhantes hábitos, inflados de orgulho e aturdidos pela autoadmiração, mergulham em tal desídia e inércia (...). Elegantíssima foi a ideia de escolher a flor da primavera como símbolo de caracteres como esse – os quais, no início da carreira, vicejam e são celebrados, mas desmentem na maturidade as promessas da juventude (..). Aquilo que não dá frutos e, como o navio, passa sem deixar traços, era consagrado pelos antigos às sombras e nubes infernais²³⁶.

A estratégia retórica de Bacon de valer-se do mito para falar aos seus contemporâneos é clara. A incapacidade de viver no campo aberto da política, sujeito a críticas, é típica do comportamento narcisista, que prefere o elogio e o autoelogio. Temos aqui apresentada implicitamente a inércia e o imobilismo do trabalho do investigador

²³⁶ Bacon, F. op, cit, p. 29.

solitário, que, infantil, também recusa expor-se à crítica. Isso é o oposto do ideal de progresso do saber que Bacon tanto assinala: um saber que se faz para e com o outro, coletivamente, e que não tem em vista a glória pessoal, mas o aperfeiçoamento do gênero humano, pois só um saber fundado na interlocução e no diálogo, na interação do espaço público, produz frutos.

IV – Breve consideração sobre Vico

Encerremos esse trabalho com uma breve consideração sobre Vico, que elaborou sua obra entre o final do século XVII e o início do século XVIII, de maneira que podemos situá-lo historicamente entre Bacon e Voltaire, o importante aqui é notar que Vico se distancia de ambos no que diz respeito à interpretação alegórica dos mitos. De fato, sua admiração por Francis Bacon era enorme. Considerava-o um dos quatro autores que tiveram um peso decisivo em sua formação, ao lado de Platão, Tácito e Grocio, mas a cada um deles Vico dirige críticas contundentes e, no caso de Bacon, embora Vico enalteça a concepção baconiana de um saber que avança coletivamente, sua concepção e interpretação das fábulas não escapou à crítica do filósofo de Nápoles.

Ao investigar as distorções internas da história, isto é, do modo como vão sendo repassadas às fábulas através dos tempos, Vico observa que isto acaba por encobrir o sentido que estava na origem, dando ensejo a interpretações desprovidas de senso histórico. É por isso que Vico denuncia o procedimento acrítico que ele chamou de “presunção” ou “ vaidade dos doutos” (*boria dei dotti*), e que é típico dos tratados de mitologia de cunho alegórico-edificante que chega até Bacon. Embora os mitos fossem compreendidos de diferentes maneiras, face às interpretações antigas e medievais, durante a Renascença foi mantido o postulado fundamental de que os mitos pudessem exprimir verdades ocultas ou secretas, ou seja, que eles fossem, como diz Rossi, “o maravilhoso espelho de uma sabedoria desaparecida”, e, como vimos, esta tese é incorporada por Bacon²³⁷.

²³⁷ Rossi, P. *op.cit.*, p. 214. Nesse sentido, apesar de insistir com frequência no fato de Vico dever muito a Bacon e aos tratados de poesia e mitologia anteriores a ele, é o próprio Rossi que insiste em assinalar a originalidade de Vico em face dos que o antecederam, pois “apenas com Vico as reservas críticas deveriam vir a adquirir plena consistência, até redundar na tentativa – radicalmente revolucionária frente à tradição – de uma localização histórica dos mitos, de uma reconstrução daquele primitivo ‘mundo mágico’ dos quais os próprios mitos constituem a expressão(...).Vico eliminava, na raiz, as razões de existência daquela literatura alegórico-evemerista de tom especulativo e edificante, típica de tanta parte do pensamento antigo, medieval e da Renascença, que visava, através da descoberta de uma série de significados alegóricos, transformar o mundo mítico num mundo logicamente significante” (*op.cit.* p. 214-215).

Para entender a crítica de Vico, devemos observar que uma de suas teses fundamentais é que a razão não é algo que está acima do tempo, servindo de fundamento para uma natureza humana hipostasiada. A mente humana se modifica na história e para se compreender adequadamente a situação do homem no mundo, deve-se relacionar as modificações produzidas na ordem das ideias humanas (incluindo aí seus costumes, suas categorias psíquicas, afetivas, perceptivas) com a modificação produzida na ordem das instituições humanas (o direito, o trabalho, as relações econômicas, enfim a vida social no seu todo). Os desdobramentos da linguagem na história fazem dela um testemunho dos tempos, uma espécie de arquivo gigantesco das modificações mentais e institucionais da vida humana. Com a *Ciência Nova*, Vico ousou abrir esse arquivo. O mito se revela ali como uma forma de linguagem, a mais primordial, arcaica e arcana. O que o grande arquivo da mitologia mostra é que não foram indivíduos com alta capacidade racional e linguagem transparente (prosaica) que criaram a vida em sociedade, mas sim homens toscos, brutos, altamente imaginativos, mais corpo do que mente, mais sentidos que razão, enfim, *poetas* e, por isso mesmo, “ignorantes”.

Como notou Erich Auerbach, Vico relaciona natureza humana e história, mostrando a passagem de uma natureza humana poética (portanto, de uma linguagem poética) para uma natureza humana civilizada (portanto, uma linguagem prosaica)²³⁸. O mito é uma forma de linguagem que corresponde à “natureza poética”.

Princípio de tais origens de línguas e de letras revela que os primeiros homens da gentildade, por uma demonstrada necessidade de natureza, foram poetas, os quais falaram por meio de caracteres poéticos; esta descoberta que é a chave-mestra desta ciência, nos custou a busca obstinada de quase toda a nossa vida literária, porque tal natureza poética de tais primeiros homens, é impossível de ser imaginada por nossas naturezas já muito civilizadas e com grande pena nos é permitido entendê-la²³⁹.

Falar em uma essência fixa, uma natureza humana válida para qualquer época ou lugar, é um erro; de modo que, segundo Vico, sempre temos que olhar para a mente

²³⁸ Como esclarece Erich Auerbach “em Vico a palavra ‘natureza’ pode ser entendida propriamente no sentido de ‘história’: na frase ‘os governos devem ser conforme a natureza dos homens governados’ *Ciência Nova*, §246), ‘natureza’ significa ‘estágio de desenvolvimento’; a expressão ‘tais naturezas das coisas humanas’(*Ciência Nova*, § 347) ou ‘natureza civil’ entende-se de preferência como ‘a essência da evolução histórica.’” (Auerbach, E. *Contributi linguistici all’interpretazione della ‘Scienza Nuova’ di G.B.Vico*. In: *San Francesco, Dante Vico*, Editori Riunti, 1987, Roma, p.74)

²³⁹ Vico, G. *Ciência Nova*, § 177

humana não do alto, de forma abstrata, mas a partir de uma situação determinada, a partir do modo como as coisas surgem ou “nascem”. A história de uma “nação”, palavra que deriva do latim *nascor* (nacer), é justamente o contínuo processo de criação e assimilação dos seus próprios “feitos”, da gestação e do sentido das coisas ali *nascidas*. Por isso, contra a visão abstrata do homem, Vico acentua a relação da “natureza humana” com a situação histórica, temporal. Assim, o próprio significado da expressão “natureza” deixa de ter um sentido rígido ou abstrato: “a *natureza* das coisas nada mais é do que seu *nascimento* em determinados tempos e conforme certos modos de ser”²⁴⁰. Entre a nossa “natureza” repleta de luzes e a “natureza poética” da humanidade em seu estado “nascente” há uma distância quase insuperável. Nesse sentido, devemos notar ainda que o termo “poético” em Vico é polissêmico e, primordialmente, não tem o significado que encontramos na expressão “arte poética”, nem literatura, tomada como arte da palavra que revisita ou inventa mitos, fundando uma tradição literária que cada escritor, de modo intencional, reflete e produz artisticamente, como um artifício. Embora, como podemos notar no prefácio da *Sabedoria dos Antigos*, Bacon reconheça a distância entre o mito (como mistério) e os escritos forjados a partir deles e sobre eles que possuímos, na verdade suas fontes são obras literárias tardias e não propriamente mitos²⁴¹.

Para se ter uma ideia mais clara da tese de Vico, devemos chamar a atenção para o que ele denomina *ignoratio rerum* e *inopia verborum*, ou seja, para a ignorância das coisas e a incapacidade de falar de forma prosaica que, segundo Vico, encontramos nas primeiras sociedades humanas. É justamente esta incapacidade ou pobreza que estaria na origem do processo de formação da riqueza da linguagem poética ou figurada, quer dizer, Vico insiste na precariedade linguística como fonte primeira da criação poética. Assim, o próprio processo de desenvolvimento linguístico deriva diretamente de uma falta, de um vazio, uma incapacidade ou “ignorância” que, entretanto, não deve ser tomada como algo pejorativo; ao contrário, é essa *inopia verborum*, essa pobreza de termos e expressões

²⁴⁰ Vico, G. *Ciência Nova*, § 177

²⁴¹ A propósito da relação entre mito e linguagem, Gianfranco Cantelli escreve que “ninguém como Vico, antes ou depois dele, estabeleceu a extrema conseqüência desta conexão, desenvolvendo uma concepção do mito que, por sua originalidade, não hesitarei em considerar única. O mito tradicionalmente é concebido como uma linguagem de segundo nível, que tem como base a linguagem articulada, que é tomada como um pressuposto: o homem primeiro fala e depois, servindo-se daquilo que estas palavras circunscrevem como significado, constrói uma outra linguagem, não diversamente de como se constitui qualquer outro sistema de signos, desde a moda à arte do jogo, das convenções sociais, das bandeiras, (...) em todas estas linguagens está pressuposta a linguagem articulada. (...) Para Vico a linguagem do mito, não se constitui tendo como base a linguagem articulada, ao contrário: a linguagem do mito é uma linguagem originária, uma linguagem que se constituiu antes da linguagem articulada e sem a qual esta linguagem não teria podido formar-se. (Cantelli, G. *Gestualita e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico. Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli: Bibliopolis, n° 20, p. p. 78- 79).

transparentes, que permite valorizar os caminhos de gestação de imagens sublimes, de modo que o deus que o mito retrata não é um conceito ou uma representação, artefato linguístico, mas a coisa mesma: “Baco era o próprio Vinho; Ceres, o cereal. Em seguida, tendo as inteligências se refinado, distinguiu-se as coisas da sua divindade”²⁴². Como o sentido da coisa mesma, que é simples, extremamente simples, perdeu-se no tempo, Vico pode apontar o erro da “a afirmação de uma sabedoria insuperável dos antigos, tão empenhadamente buscada de Platão até Bacon, já que foi uma *sabedoria vulgar* [poética] que fundou o gênero humano e nunca uma sabedoria elaborada de sumos e raros filósofos”²⁴³.

Em suas observações, Vico nos convida olhar a simplicidade rude dos poetas primeiros: “Hoje em dia os poetas inventam o fantástico por meio de artifícios, embora uma vez – quando ainda era vigorosa a idade dos sentidos e não a da razão – eram fantásticos por natureza”²⁴⁴. O que parece fácil, comum, natural, simples, nas origens poéticas da humanidade torna-se raro na idade da razão, na qual a mente refinada por conceitos abstratos tem imensa dificuldade no fazer poético, só podendo colher da linguagem alegorias ou simulacros. Contudo, a linguagem deriva de uma única fonte primordial; por isso Vico a compara a um grande rio que se inicia poeticamente e termina nas águas salobras da prosa. Mas se a linguagem é mesmo um rio nem tudo está perdido, como diz Vico, “a fala poética (...) escoou por um longuíssimo período dentro do tempo histórico, como os grandes e rápidos rios se espalham muito dentro do mar e conservam doces as águas aí lançadas pela violência do curso”²⁴⁵. Assim, a poesia não morreu, nem faz parte do passado remoto, mas pode ser feita com grandeza ainda hoje quando se encontra a fonte que vivifica a língua de um povo.

Vico não é um mero saudosista de uma época para sempre perdida e, ao mesmo tempo em que fala da importância do resgate de uma sabedoria dos sentidos, ou sabedoria poética, que é uma sabedoria cuja fonte é a prática da vida, o filósofo também denuncia os riscos de que, mesmo atingida a idade da razão, nada garante que a humanidade esteja livre da bestialidade e da selvageria; ao contrário, aqui a razão pode contribuir para uma barbárie ainda mais grave. Nesse sentido, ao retornar às fontes perenes do pensamento e da linguagem, a *Ciência Nova* pode ser vista como uma defesa da razão frágil contra uma razão presunçosa, pois sabe que a razão é um bem precioso e que, por isso mesmo, deve-

²⁴² Vico, G. *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini, Florença, Sanzoni, 1974, p. 803.

²⁴³ Vico, G. *Ciência Nova*, § 384

²⁴⁴ Vico, G. *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini, Florença, Sanzoni, 1974, p. 465.

²⁴⁵ Vico, G. *A Ciência Nova*, §412

se preservá-la para que a humanidade, como afirma Vico, “não retorne outra vez à selva”²⁴⁶. A questão é que talvez já estejamos de volta a ela, cercados de pequenos e grandes narcisos, incapazes de amar e de transmitir sabedoria.

Referências Bibliográficas

AUERBACH, E. *Contributi linguistici all'interpretazione della 'Scienza Nuova' di G.B.Vico*. In: *San Francesco, Dante Vico*, Roma: Editori Riuniti, 1987

BACON, F. *A sabedoria dos antigos*, São Paulo: Editora Unesp, 2002

BRANDÃO, J.S. *Mitologia Grega II*, Petrópolis: Editora vozes, 1991

CANTELLI, G. Gestualita e mito: i due caratteri distintivi della língua originaria secondo Vico. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, Napoli: Bibliopolis, n° 20

ROSSI, P. Francis Bacon – da magia à ciência. Eduel-Editora UFPR: Londrina/Curitiba, 2006.

TODOROV, T. Teorias do símbolo. Tradução Enid Abreu Dobránszky. São Paulo, Papyrus, 1996. p. 84

TROUSSON, R. Voltaire et la mythologie. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°2, juin 1962. pp. 222-229.

VICO, G.B. *Opere*. A cura di Andea Battistini, Mondadori, 1990.

____ *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini, Florença, Sanzoni, 1974.

____ *A Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenbenkian, 2005.

VOLTAIRE . *Ouvres completes: Mélanges*. Paris. Hachete: 1860.

²⁴⁶ Vico, G. *Ciência Nova*, §333

Bacon e Condorcet: o conhecimento à serviço do bem comum •

Evaldo Becker ••

Resumo

Nosso objetivo nesse artigo, é examinar nas filosofias de Bacon e Condorcet, o papel atribuído pelos autores ao conhecimento humano e às transformações que estes devem desencadear em nossa vida em sociedade. Para tanto examinaremos alguns dos principais textos dos autores em tela, bem como, a recepção crítica dos mesmos.

Palavras-chave

Bacon, Condorcet, conhecimento, bem comum.

Nosso intuito nesse artigo, é examinar nas filosofias de Bacon e Condorcet, o papel atribuído pelos autores ao conhecimento humano e às transformações que estes devem desencadear em nossa vida em sociedade. Cabe ressaltar aqui, desde o início, que ambos os autores, preocupados que estavam com a ampliação dos saberes humanos, jamais deixaram de preocupar-se com os resultados éticos dos conhecimentos produzidos. Embora movidos pelo otimismo com relação ao progresso da ciência, nunca esqueceram o fato de que esta deve ser conduzida tendo em vista a publicização de seus resultados e a partilha de seus frutos por toda a humanidade e não apenas por parcelas restritas da mesma. A escolha dos autores em questão, deve-se ao fato de que ambos nos

• O presente artigo foi desenvolvido no quadro das pesquisas realizadas no seio do projeto “Rousseau e as Relações Internacionais na Modernidade”, financiado pela FAPITEC/SE e pelo CNPq.

•• Professor de Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e dos Programas de Mestrado em Filosofia e em Desenvolvimento e Meio Ambiente da mesma Universidade.

foram apresentados pela professora Maria das Graças de Souza, à quem rendemos aqui, nossa homenagem.

Francis Bacon geralmente é lembrado em função de algumas passagens do seu *Novum Organum*, nas quais expressa aquele que pode ser considerado como um dos grandes lemas do homem moderno, qual seja: “saber é poder”. Em seu entender, caberia ao homem, “enquanto ministro e intérprete da natureza”, empreender a vitória sobre ela através da ação (BACON, 1979, p.8). Frases como estas, aliadas à sua disposição de “estender os limites do poder ou da grandeza do homem e tornar mais sólidos os seus fundamentos” (BACON, 1979, p.76); após todos os abusos cometidos em nome do conhecimento e da ciência, fizeram com que atribuíssemos à Bacon a paternidade de uma série de equívocos e descaminhos trilhados em nossa trajetória civilizacional moderna. A ele também é atribuída a imagem do dominador desrespeitoso ou mesmo do torturador da natureza. Boa parte dos argumentos antimodernos e contra a técnica é dirigida à Bacon²⁴⁷. Tal atribuição de culpa, em nosso entender, além de injusta é simplificadora e estupidificante.

Sigamos aqui o conselho da professora Maria das Graças, que sugere que “evitemos permanecer na superfície” da filosofia de Bacon, atendo-nos apenas à algumas passagens isoladas. Segundo ela, para conhecermos melhor a filosofia da natureza em Bacon, “é preciso recorrer a outros textos, menos conhecidos” tais como, por exemplo: *A sabedoria dos antigos*.²⁴⁸

A preocupação de Bacon com a produção, mas também com o bom uso dos conhecimentos humanos, bem como com o respeito à natureza, é evidenciada em muitas de suas obras, tais como n’*O progresso do conhecimento humano*, no *Novum Organum*, na *Nova Atlântida* e n’*A Sabedoria dos antigos*.

Começemos pois, com uma citação desta última, presente no mito de *Ericônio*, um dos trinta e um mitos antigos analisados e interpretados por Bacon, à luz dos conhecimentos produzidos no prenúncio da modernidade:

Contam os poetas que Vulcano, no ardor do desejo, tentou forçar a pudicícia de Minerva. Na luta que se seguiu, sua semente derramou-se pelo

²⁴⁷ Exemplo clássico desta postura é apresentado por Hans Jonas no livro *Princípio Responsabilidade*, onde o autor critica ‘o ideal baconiano’ por sua ‘insuficiência’ e pelo ‘descontrole sobre si mesmo’. Ver: (JONAS, 2006, p. 236 e seguintes). Sobre a recepção dos textos baconianos, sobretudo no que concerne à questões ambientais ver: HORA, José Sandro Santos. **A ‘Natureza’ em bacon e a recepção da sua filosofia nas discussões ambientais**. Porto Alegre: Redes Editora: 2015.

²⁴⁸ Cf. (SOUZA, 2010, p. 18)

chão e dela nasceu Erictônio, homem bem conformado e belo no torso, mas com coxas e pernas finas e disformes, parecidas a enguias. Côncio dessa deformidade, inventou o carro, com o qual podia exhibir a parte bonita do corpo e esconder a feia. (BACON, 2002, p. 65).

A passagem citada, escrita em linguagem alegórica, é interpretada por Bacon em alusão aos perigos da monstruosidade que pode resultar de uma postura passional e apressada da ciência (representada na figura de Vulcano, que faz uso do fogo), quando tenta de forma violenta submeter a natureza (representada por Minerva, dada a sabedoria e harmonia de suas obras) à sua vontade. Mostra também, a tentativa sempre presente, de esconder através do disfarce e de táticas cosméticas, o lado obscuro e monstruoso da ciência; que se fosse claramente posto a descoberto evidenciaria o preço que se paga quando nos apressamos em forçar a natureza a servir às nossas volúveis paixões.

O filósofo inglês, ressalta em sua análise do mito de Erictônio, que a tentativa apressada e violenta de submeter a natureza às nossas paixões “raramente alcança seu objetivo” e que de tais tentativas, geralmente resultam “nascimentos imperfeitos e obras estropiadas, curiosas no aspecto, mas frágeis e impróprias para o uso” (BACON, 2002, p. 65-66). Bacon insiste que tais coisas, que poderíamos designar como “abortos” ocorrem geralmente nas “produções químicas ou nas novidades mecânicas” quando os homens se tornam obcecados demais por seus projetos e “lutam com a natureza” ao invés de lhe tributarem a “devida observância e atenção” (BACON, 2002, p. 88).

O mito de *Erictônio* não é o único no qual Bacon expressa uma profunda preocupação em relação aos perigos das artes humanas, e de seu potencial nefasto. Também ao analisar o mito de *Dédalo*, o autor elogiava a perspicácia dos antigos, que “viram a industriiosidade e a habilidade mecânica, juntamente com seus artifícios desonestos e suas aplicações pervertidas” (BACON, 2002, p. 63). Os antigos teriam percebido que apesar de inúmeras coisas úteis provindas das ciências, da mesma fonte também proviriam “instrumentos de luxúria e de morte”, “venenos, armas de guerra e outros engenhos letais”. No entender do sábio inglês, os antigos já haviam percebido que as artes e os artifícios ilícitos teriam de ser controlados e em última instância perseguidos por Minos, ou seja: pelas leis. E que é preciso regular os usos dos engenhos e técnicas, para que estes não saiam do controle, transformando-se em monstruosidades danosas aos povos.

Assim como em outras obras, n'*A sabedoria dos antigos*, nosso autor demonstra sobejamente sua preocupação, não só com a produção, mas também com o método e com o fim último dos conhecimentos humanos, que em seu entender, devem servir para o benefício do “inteiro gênero humano”.

No *Novum Organum*, Bacon crítica àqueles que buscam o conhecimento como forma de promoção pessoal, concede certa relevância àqueles que através do conhecimento almejam ampliar o poder de sua pátria, mas louva aquele que “se dispõe a instaurar e estender o poder e o domínio do gênero humano sobre o universo” e a sua “ambição” se é que assim pode ser chamada, dirá ele “seria a mais sábia e a mais nobre de todas” (BACON, N.O, 1979, p. 88).

É com vistas a este saber público, destinado ao benefício de todo o *gênero humano* e não mais apenas de um bruxo, uma seita ou uma pátria, que Bacon propõe que se implemente um método rigoroso e uma linguagem pública, clara e intersubjetiva.

Tal é o que se verifica também em sua fábula utópica, que infelizmente restou inacabada.²⁴⁹ Esta obra intitulada *Nova Atlântida*, apresenta uma comunidade imaginária, extremamente bem organizada e pacífica, na qual a ciência é conduzida por uma sociedade de cientistas chamada *Casa de Salomão*, dedicada ao “conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação dos limites do império humano para a realização de todas as coisas que forem possíveis” (BACON, 1979a, p.262) Esta comunidade de cientistas conduz inúmeros experimentos que visam a ampliação do saber humano e o desenvolvimento de toda sorte de inventos que possam melhorar as condições de vida coletivas. Nesse sentido, Souza afirma que na utopia de Bacon “está manifesta a idéia do conhecimento como poder organizador da sociedade, da natureza cooperativa do esforço científico e da orientação das investigações tendo em vista a promoção do bem-estar de todos” (SOUZA, 2001, p. 41).

O comentador Paulo Rossi em seu livro *Francis bacon, da magia à ciência*, afirma que “A ciência, assim como foi concebida por Bacon, deve abandonar o terreno da genialidade não controlada de um indivíduo, do acaso, do arbitrário, da síntese apressada”

²⁴⁹ Aqui seria preciso retomar a tradição de interpretação e reinterpretação do antigo mito paltônico da Atlântida, descrito nos diálogos *Crítias* e *Timen*, dado que o mesmo é retomado por inúmeros autores, mas notadamente, por Bacon e por Condorcet, que nos interessam aqui. Contudo dada a falta de tempo nos contentaremos em dizer que o *Fragment sur l'Atlantide* de Condorcet possui uma evidente filiação ao texto inacabado da *Nova Atlântida* de Bacon. Para aqueles que se interessarem pela temática, nos contentaremos em indicar aqui o excelente texto de Pierre Vidal-Naquet, *Atlântida: pequena história de um mito platônico*, que apresenta as origens e desdobramentos desta instigante utopia ou história antiga.

(ROSSI, 2006, p. 121).²⁵⁰Rossi nota que ao interpretar o antigo mito de Prometeu, Bacon encontrava mais uma vez, tal como já havia proposto no livro *o Progresso do conhecimento*, a maneira de reafirmar “a necessidade da pesquisa feita em colaboração como sendo essencial para o progresso da ciência” (2006, p. 98). Nesse sentido, há que se concordar mais uma vez com Rossi quando este afirma que:

A ciência, tem portanto, para Bacon, caráter público, democrático, colaborativo; é feita de contribuições individuais que visam um sucesso comum, *patrimônio de todos*. (...) A ciência não é, portanto, para Bacon, uma realidade cultural indiferente aos valores éticos. (ROSSI, 2006, p. 129, grifo nosso).

A partir da leitura dos textos de Bacon, percebemos que estamos sempre no limiar da ética. Se, como dizia Bacon, a técnica e “as artes mecânicas costumam servir ao mesmo tempo para a cura e a doença” cabe aos homens, e à política gerirem da melhor maneira o uso destas.

Assim como na análise dos mitos de *Eriçtônio* e de *Dédalo*, também na análise do mito da *Esfinge* compreendida por Bacon em analogia à Ciência,²⁵¹ é realizada uma perspicaz análise dos perigos decorrentes dos conhecimentos científicos. Estes, quando estão sob o domínio das Musas, ou seja, enquanto frutos da meditação e da pesquisa, podem vagar livremente; o problema surge quando escapam das musas, e sob a forma das técnicas práticas podem assombrar a humanidade com sua crueldade. Então, a solução vislumbrada por Bacon, - que em seu entender os antigos perceberam bem - e que conseguiu acabar com a ameaça devoradora do monstro, dominando-o, foi a atitude vagarosa do intelecto, que reflete sobre os enigmas da técnica. A imagem da paciência e do vagar no trato com as aplicações práticas do conhecimento aparece também na figura emblemática de Édipo, que venceu a perigosa Esfinge. Édipo era um “homem de saber e penetração” mas coxo, de passo lento; ou seja: só se vencem os perigos e ameaças da ciência prática através do vagar, da cautela e do raciocínio correto.

²⁵⁰ Cf. Rossi: “Bacon introduziu um conceito de grande importância que ficará no centro de sua obra de reforma do saber: na ciência podem-se alcançar resultados efetivos e consistentes apenas mediante uma sucessão de pesquisadores e um trabalho de colaboração entre os cientistas. Os métodos e os procedimentos das artes mecânicas, seu caráter de progressividade e intersubjetividade fornecem o modelo para a nova cultura” (ROSSI, 2006, p. 121).

²⁵¹ Ao analisar o mito da Esfinge Bacon escreve: “Eis uma fábula bela e sábia, inventada aparentemente em alusão à Ciência, sobretudo quando esta é aplicada a vida prática. A Ciência, que deixa perplexos os ignorantes e inábeis, pode muito bem ser considerada um monstro.” (BACON, 2002, p. 89)

A pressa e o desejo de auferir lucro através das novas descobertas tende a fazer com que negligenciemos a prudência na aplicação e na partilha dos frutos dos saberes produzidos. Estes temas fizeram parte das preocupações desse filósofo singular, que propôs investimentos públicos em pesquisa, com vistas ao progresso dos conhecimentos humanos. Criticando o desperdício de dinheiro público com coisas inúteis, ele propunha que tais recursos fossem investidos em pesquisas que tivessem como objetivo a ampliação de nosso conhecimento acerca da natureza. Esta crítica, completamente atual, sobretudo em um país como o Brasil, merece ser retomada. Vejamos:

Se apenas uma pequena parcela desses recursos (que são desperdiçados) fosse canalizada para coisas mais sensatas e sólidas, não haveria dificuldade que não pudesse ser superada. Parece oportuno acrescentar isso porque reconhecemos com toda franqueza que uma coleção de história natural e experimental, tal como a concebemos e como deve ser, é uma empresa grandiosa e quase real (de realeza, pública), que requer muito trabalho e muitos gastos (BACON, 1979, p. 73).

A verdadeira filosofia natural, que é como eram designados os vários ramos do conhecimento sobre a natureza, tem como objetivo último o conhecimento dos corpos, dos remédios e das forças mecânicas. É verdade que Bacon afirma ser necessário através do engenho humano e das artes por ele criadas forçarmos a natureza a nos revelar seus segredos.²⁵² E todas as comodidades da vida moderna só puderam ser inventadas e descobertas a partir desta lógica. O problema parece ser o fato de que alardeia-se sempre as passagens nas quais Bacon alude ao domínio e ao forçar a natureza, mas se esquece aquelas nas quais o autor coloca o homem como “ministro” e “intérprete” da natureza, ambos cargos subalternos; ou esta do *Novum Organum*, onde ele lembra que “não se domina a natureza senão obedecendo-lhe” (BACON: 1979, p. 88).²⁵³

²⁵² Segundo o autor inglês: “os segredos da natureza melhor se revelam quando esta é submetida aos tormentos (vexationes) das artes que quando deixada no seu curso natural. Em vista disso, é de se esperar muito da filosofia natural quando a história natural – que é a sua base e fundamento – esteja melhor construída. Até que isto aconteça nada se pode esperar” (BACON, 1979, p. 66).

²⁵³ Gostaríamos de citar aqui a posição de nosso colega Sérgio Hugo Menna, especialista na filosofia de Bacon, que escreve: “O homem é servidor da natureza porque, não podendo modificar suas leis, só pode obedecê-la, e é intérprete da natureza porque, devendo revelar suas leis, tem primeiro que conhecê-la para poder obedecê-la” (MENNA, 2011, p. 176).

Conforme, já aludimos em outro lugar²⁵⁴, é justamente em função do sucesso parcial que obtivemos sobre a natureza, e de nosso orgulho insano, que esquecemos outros conselhos que se mostram cada vez mais pertinentes. Quanto ao uso e aplicação das técnicas e instrumentos, quando desconhecemos sua lógica, seus efeitos de longo prazo, quando nos apressamos a colocá-los em prática, sem cautela, nos arriscamos a sermos devorados pela ‘Esfinge’. Também esquecemos amiúde, o caráter ético e público que devem estar atrelados aos conhecimentos. Nesse sentido há que se concordar mais uma vez com Rossi quando este afirma que “muitos mal entendidos sobre o pensamento de Bacon teriam sido evitados se tivesse sido observada a relevância que ele dava ao fator social, tanto na pesquisa, quanto no escopo do conhecimento” (ROSSI, 2006, p. 122).

O fato é que Bacon desencadeou transformações substanciais em nossa forma de lidar com a natureza, buscando desvendá-la e fazer com que o maior conhecimento da mesma pudesse propiciar melhorias efetivas em nossa vida coletiva. Esta ideia é ressaltada também por Dupas, que em seu *O mito do progresso*, afirma que: “Para Bacon, a grande renovação do conhecimento foi visar sua utilidade e a melhoria da vida humana. Em vez de sonhar com o passado, haveria que se acrescentar muito mais conhecimento no futuro. A sabedoria seria irmã do Tempo” (DUPAS, 2006, p. 39).²⁵⁵ Bacon evidencia em seus escritos um grande otimismo com relação ao progresso dos conhecimentos, e apesar do reconhecimento dos antigos, considera a sua própria época como sendo mais evoluída, ideia que será reconhecida e aprofundada no período das luzes, tal como veremos à seguir.

Bacon foi lido e admirado pelas gerações que o sucederam e sobretudo pelos filósofos iluministas. Nesse cenário sua contribuição foi marcante e pode-se dizer que seu reconhecimento foi praticamente unânime, coisa rara de se ver no mundo filosófico. Bacon foi lido e elogiado por Voltaire, Condillac, D’Alembert, Diderot, e Condorcet. Aliás, mesmo Rousseau, que já no seio da filosofia das luzes, expunha o caráter

²⁵⁴ Algumas análises e interpretações da obra de Bacon foram apresentadas por nós textos a seguir. Retomamos livremente aqui as ideias anteriormente analisadas, que foram aprofundadas e desenvolvidas. Ver: « Natureza X Sociedade : percursos e percalços de nossa trajetória científico-civilizacional » In : SANTOS, Antônio Carlos dos e BECKER, Evaldo (Orgs.) **Entre o homem e a natureza : abordagens teórico-metodológicas**. Porto Alegre : Redes Editora, 2012. E “Ensino de filosofia da ciência e a experiência do PIBIC-Jr daUFS. In: BECKER, E.; BALIEIRO, M; TOLLE, O. (Orgs.). **Filosofia no Ensino Médio: Filosofia da Ciência**. São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

²⁵⁵ Ainda conforme Dupas, a época de Bacon : “Era a época dos primeiros grandes saltos tecnológicos – imprensa, pólvora e bússola -, mudando o estado geral na literatura, na guerra e na navegação. Bacon deixou sugerida a proposta do *New Atlantis*, um colegiado de cientistas investigadores voltados a novas descobertas que pudessem alterar as condições de vida do ser humano. Nessa direção, surgiram a Royal Society em Londres (1600) e Academia de Ciências de Paris (1666).”(DUPAS, 2006, p.39)

contraditório e perigoso do conhecimento; vê em Bacon um ilustre pensador. E, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, obra na qual aponta os descaminhos e o mau uso dos conhecimentos, afirma ser Bacon “talvez o maior dos filósofos” (1997, p. 214).

Voltaire, o grande filósofo e polemista do iluminismo francês, tece grandes elogios ao filósofo inglês em suas *Cartas filosóficas*. Na décima primeira Carta “Sobre o chanceler Bacon”, após mencionar o *Novum Organum* como sendo “o andaime com o qual se construiu a nova filosofia” ele afirma ser Bacon o pai da Filosofia experimental” (VOLTAIRE, 2001, p. 85). Na sequência da Carta ele insiste sobre o fato de que “Ninguém antes do chanceler Bacon havia conhecido a filosofia experimental; e de todas as experiências físicas feitas depois dele, não há quase nenhuma que não esteja indicada em seu livro” (VOLTAIRE, 2001, p. 87).

Outro ilustre pensador das luzes francesas, Condillac, no *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, faz o elogio do Chanceler Bacon ao mesmo tempo em que critica o sucesso da teoria cartesiana. Ao final deste excelente livro, Condillac afirma que ficara lisonjeado de encontrar nos textos de Bacon algumas das ideias que ele mesmo propunha. Condillac elogia ainda o método científico elaborado por Bacon, e se ressentia que o mesmo tenha sido preterido pelo método cartesiano. Isso teria ocorrido, em seu entender, pelo fato de que “Bacon propunha um método muito mais perfeito, para ser o autor de uma revolução” e que o método cartesiano triunfou porque deixava subsistir ainda uma parte dos erros com os quais os homens já estavam acostumados (CONDILLAC, 1998, p. 299).

Bacon não é apenas reconhecido nas obras individuais dos filósofos do período das *Luzes*. Ele é lembrado como uma espécie de patrono daquela que pode ser considerada a grande obra coletiva, representante máxima do ideal de esclarecimento, a *Encyclopédie*. Seguimos aqui as palavras da professora Maria das Graças, que após afirmar ser Bacon “uma referência constante nos textos dos filósofos do século XVIII francês”, escreve ainda:

Como se sabe, o quadro da classificação dos conhecimentos humanos da *Encyclopédie* é de inspiração baconiana. E D’Alembert, no Discurso preliminar, tece elogios ao esforço de Bacon para enumerar os diversos ramos da ciência e estabelecer a necessidade da experimentação nas ciências naturais, e, enfim, ao fato de o filósofo chanceler considerar a

‘filosofia como a parte de nossos conhecimentos destinada a nos tornar melhores e mais felizes’ (SOUZA, 2001, p. 37).

Tal como sublinha Souza (2001) e conforme detalham os autores da coletânea *L’héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècles*²⁵⁶, Bacon foi lido, e mesmo quando criticado, se mostra como uma fonte inspiradora indispensável para todos aqueles que fizeram da busca pelo conhecimento e pelo caráter libertador deste, um ideal a ser seguido e aprofundado.²⁵⁷

Como podemos verificar, a herança baconiana repercutiu de forma significativa na obras dos principais pensadores das Luzes, e isso inclui aquele que foi considerado como sendo o “último dos filósofos” iluministas, o Marquês de Condorcet. Este, tanto no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* quanto no *Fragment sur l’Atlantide*, evidencia seu apreço pelo filósofo inglês.

No oitavo capítulo do *Esboço*, Condorcet afirma que “Bacon revelou o verdadeiro método de estudar a natureza, de empregar os três instrumentos que ela nos deu para penetrar em seus segredos, a observação, a experiência e o cálculo” (CONDORCET, 1993, p. 129). E mesmo que Condorcet, tal como podemos verificar ao longo do texto, não tenha poupado o autor do *Novum Organum* das críticas, o que se pode perceber é que ele retoma suas ideias e, sobretudo no *Fragment sur l’Atlantide*, de inspiração baconiana evidente, se propõe mesmo, tal como nos mostra Souza, “a corrigir e completar, por assim dizer, a utopia de Bacon”. Segundo a autora:

Na utopia baconiana revisitada, ao quadro dos progressos do espírito humano virá se acrescentar o quadro das instituições, dos grupos humanos, dos progressos técnicos, das transformações sociais e políticas como condições para a criação da sociedade igualitária do futuro, anunciada na décima época do *Esquisse* (SOUZA, 2001, p. 39).

²⁵⁶ JAQUET, Chantal (Org.) *L’héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècles*. Paris: Éditions Kimé, 2000.

²⁵⁷ Exemplo evidente desta admiração pelo filósofo inglês é o que podemos ler no *Discurso preliminar* da *Encyclopédie*, escrito por Diderot e D’Alembert, que citamos agora: “À frente desses desses ilustres personagens [que preparavam o esclarecimento dos povos) deve ser colocado o imortal chanceler da Inglaterra, Francis Bacon, cujas obras, tão justamente estimadas e mais estimadas, contudo, do que conhecidas, merecem ainda mais nossa leitura do que nossos elogios. Considerando as ideias sãs e extensas desse grande homem, o enorme número de assuntos a que seu espírito se entregou, a ousadia de seu estilo que reúne em toda a parte as mais sublimes imagens à mais rigorosa precisão, estaríamos tentados a considerá-lo como o maior, o mais universal e o mais eloquente dos filósofos. (...) Ciência da natureza, moral, política, economia, tudo parece ter sido da alçada desse espírito luminoso e profundo” (DIDEROT, 2009, p. 135-136, Grifo e tradução nossas).

Condorcet, foi o que podemos chamar de um filósofo engajado nas questões mais cruciais de seu tempo, e, infelizmente para nós, dado que estas não foram adequadamente resolvidas, também do nosso. O filósofo matemático, lutou pela melhoria da educação, focando suas preocupações em uma instrução universal, pública, laica, onde homens e mulheres tivessem o mesmo acesso ao saber. Lutou ainda pela consolidação dos direitos do homem e do cidadão, pela abolição da escravatura e pela redução das desigualdades, sejam aquelas existentes no corpo de uma mesma nação, sejam aquelas que imperam no âmbito internacional.

Condorcet lutou sobretudo pelo caráter transformador e libertador que o conhecimento e a ciência devem possuir. Aqui, podemos mais uma vez perceber a sua dívida para o chanceler inglês. “Condorcet encontra na *Nova Atlântida* de Bacon uma questão que sempre o preocupou, a da organização do saber e do trabalho científico e sua relação com a organização da sociedade” (SOUZA, 2001, p. 41).

O que se pode verificar, tal como aludimos anteriormente, é que Condorcet, não segue simplesmente Bacon, mas num movimento de crítica e aperfeiçoamento, torna seu pensamento ainda mais democrático e revolucionário que o de seu predecessor. E aqui, peço licença para mais uma vez citar Maria das Graças (2001, p. 42) quando esta afirma: “Não há em Condorcet a ideia baconiana de uma supremacia da atividade científica do ponto de vista da organização da sociedade. O bem-estar dos cidadãos depende também de decisões políticas. A “boa” ciência é republicana”.

Se podemos perceber em Bacon, os resquícios de uma aristocracia do saber, expressa ainda em moldes platônicos; o que vemos em Condorcet é um esforço de promover o desenvolvimento científico de forma republicana, na qual o conhecimento não entranha consigo uma visão elitista da ciência, que poderia abalar as bases democráticas, no momento em que os cientistas especialistas, distanciados do vulgo, regeriam a política e a sociedade. Mesmo porquê, Condorcet se esmera em propor uma ampla reforma educacional que permita que a população seja instruída e não permaneça na dependência de alguns poucos esclarecidos. Tal como ele evidencia já na primeira página das *Cinco memórias sobre a instrução pública*: “A instrução pública é um dever da sociedade para com os cidadãos” (CONDORCET, 2008, p. 17).

Tal como ressalta Alain Pons na *Introduction* do *Esquisse* et do *Fragment sur l'Atlantide*:

A ‘sociedade perpétua para o progresso das ciências’ a qual, na sequência de Bacon, ele projeta a organização, trabalhará em uma independência absoluta em relação ao poder público, para melhorar a condição dos homens, mas restará em última análise, submissa ao poder legislativo, que exprime a vontade popular e tem por função fazer respeitar os direitos dos homens, e, mais amplamente, a opinião pública. O papel dos sábios é de ajudar à formar e esclarecer a opinião pública, e em momento algum o de substituí-la (PONS, 1988, p. 61-62; nossa tradução).

No *Fragment sur l’Atlantide*, Condorcet, na esteira das propostas apresentadas por Bacon em *A nova Atlântida*, reforça a ideia segundo a qual a ciência deve fornecer os meios para o aperfeiçoamento da espécie humana e para a redução das calamidades que nascidas em um dos rincões do globo, se espalham e infectam toda sua superfície, graças à ampliação das comunicações e intercâmbios que tanto contribuíram para nossa humanidade, mas que nos fazem pagar caro por nossas negligências para com parcelas substantivas da população humana. Tais alertas mostram-se cada vez mais necessários, sobretudo em um mundo no qual, para o lucro de um comércio injusto e desigual, contentamo-nos com o patenteamento dos frutos mais práticos da ciência que são disponibilizados para aqueles que podem pagar um alto preço por eles, e com o completo abandono de parcelas cada vez maiores da humanidade que permanecem alijadas de todo progresso científico e tecnológico disponibilizado ao longo da história. O que se evidencia hoje é que a ampliação do conhecimento não desencadeia necessariamente o progresso das condições de vida humana, pois para isto seria necessário a redução drástica das desigualdades sociais e políticas.

Tema central do capítulo final do *Eboço*, no qual Condorcet aponta *os Futuros progressos do espírito humano*, a desigualdade é posta como obstáculo ao verdadeiro progresso humano. Vejamos:

Nossas esperanças sobre os destinos futuros da espécie humana podem se reduzir a estas três questões: a destruição da desigualdade entre as nações; os progressos da igualdade em um mesmo povo; enfim, o aperfeiçoamento real do homem (CONDORCET, 1988, p. 176).

Nosso filósofo, demonstra, já no final do século XVIII a preocupação com os efeitos de nossas ações em relação às gerações futuras, tão em voga nos tempos hodiernos. É o que podemos verificar nesse capítulo do *Esboço*. Vejamos:

(...) os homens saberão então que, se eles têm obrigações para com seres que não existem ainda, elas não consistem em dar-lhes existência, mas a felicidade; elas têm por objetivo o bem-estar geral da espécie humana ou da sociedade na qual eles vivem, da família à qual estão ligados, e não a pueril ideia de sobrecarregar a terra com seres inúteis e infelizes (CONDORCET, 1993, p. 191).

A redução da violência e da exploração de uma nação sobre as demais, tal como propunha Condorcet ao final do *Esboço de um quadro histórico dos progressos humanos* poderia ampliar o gozo coletivo dos frutos do conhecimento e gerar uma vida mais pacífica e justa. Uma vida mais condizente com nossos mais elaborados conceitos de humanidade, de progresso e de justiça social. Contudo, seu inesgotável otimismo, que vislumbrava a possibilidade iminente de uma maior justiça no âmbito das relações internacionais, que seriam pautadas pela ampliação dos benefícios oriundos do conhecimento livre e laico, parecem cada vez mais distantes da prática política e sobretudo econômica, do mundo contemporâneo.

Nesse sentido, comentando acerca da herança do Iluminismo e de sua crítica redigida por Adorno e Horkheimer, Maria das Graças afirma que “A promessa do Iluminismo não se cumpriu, e, mais do que isto, a própria razão, de cuja força se esperava a transformação do mundo, tornou-se ela mesma, instrumentalizada, ferramenta de opressão” (SOUZA, 2001, p. 21).

Para que possamos resgatar a esperança que alimentava o pensamento destes ilustres pensadores que almejavam uma verdadeira transformação social, tendo por base a ampliação e a partilha do conhecimento, é preciso combater firmemente em prol de um saber público e ativo nas transformações sociais. Isso não apenas como um projeto futuro, tal como imaginava Condorcet. Já que se passaram mais de 200 anos do momento em que ele escreveu, já é tempo de levar à sério toda nossa herança de saberes acumulados.

Bacon, já no começo do século XVII, alertava para a necessidade de investimentos públicos em professores, pesquisadores e instituições públicas para que

pudessem se dedicar à produção de conhecimentos que desencadeassem melhorias em nossa vida coletiva, não apenas em um país mas em todo o globo terrestre. Condorcet, quase duzentos anos depois, reforça esta ideia, que mesmo hoje, em uma sociedade como a nossa, chamada de “sociedade do conhecimento”, vê a cada dia mais cortes nestas áreas tão necessárias ao bem estar coletivo. Tais leituras deveriam ser retomadas, sobretudo pela parcela da população que decide acerca de nossas políticas científicas e educacionais; que, ocupada com títulos, honrarias e desvio de recursos públicos, se mantém alheia à tudo que possa representar uma mudança substantiva em nossa vida coletiva.

Os pensamentos filosóficos de Bacon, Condorcet e da própria professora Maria das Graças sempre se mostraram eivados de uma profunda potência transformadora com vistas ao esclarecimento, contrários ao obscurantismo e à privatização exclusivista do saber. Me parece, e esta é uma das lições que penso ter apreendido em seus pensamentos, que em um mundo cada vez mais desigual, onde o próprio conhecimento tornou-se uma arma na mão daqueles que querem oprimir e lucrar com a ignorância alheia, devemos nos posicionar enquanto intelectuais, nas fileiras daqueles que almejam um conhecimento libertador e gerador de mais igualdade e liberdade, para parcelas cada vez maiores da humanidade. Espero viver num país e num mundo que caminhem rumo à produção de conhecimentos partilhados e à uma política laica e respeitadora das diferenças. Uma política que sirva de base para uma vida verdadeiramente republicana, que respeite os direitos dos vários grupos que integram nossas sociedades, com vistas à uma fruição mais intensa dos benefícios produzidos por um conhecimento partilhado e respeitoso; inclusive para com aqueles seres que não partilham de nossa humanidade.

Referências Bibliográficas

BACON, Francis. **Novum organum** ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; **Nova Atlântida**. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. 2.ed. – São Paulo: Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1979.

_____, **A sabedoria dos antigos**. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BECKER, Evaldo. Ensino de filosofia da ciência e a experiência do PIBIC-Jr da UFS. In: BECKER, E.; BALIEIRO, M; e TOLLE, O. (Orgs.) **Filosofia no Ensino Médio: Filosofia da ciência**. São Cristóvão, 2013.

_____, *Natureza X Sociedade: percursos e percalços de nossa trajetória científico-civilizacional*. In: SANTOS, Antônio Carlos dos e BECKER, Evaldo (orgs.) **Entre o homem e a natureza: abordagens teórico-metodológicas**. Porto Alegre: Redes Editora, 2012.

CONDILLAC, Etienne Bonnot de. **Essai sur l'origine des connaissances humaines: ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain**. Paris: Éditions Alive, 1998.

CONDORCET, Jean-Antônio-Nicolas de Caritat. **Cinco memórias sobre a instrução pública**. Tradução e apresentação de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____, **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

_____, Fragment sur l'Atlantide. In: **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain; suivi de Fragment sur l'Atlantide**. Introduction, chronologie et bibliographie par Alain Pons. Paris: Garnier Flammarion, 1988.

DE FONTENAY, Elisabeth. L'Esprit et la main: de Diderot a Bacon, quelle dette? In: **L'héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècles**. Sous la direction de Chantal Jaquet. Paris: Éditions Kimé, 2000.

DUPAS, Gilberto. **O mito do progresso: ou o progresso como ideologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HORA, José Sandro Santos. **A 'Natureza' em bacon e a recepção da sua filosofia nas discussões ambientais**. Porto Alegre: Redes Editora: 2015.

JAQUET, Chantal (Org.) **L'héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècles**. Paris: Éditions Kimé, 2000.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006.

MENNA, Sergio Hugo. **Máquinas, gênios e homens na construção do conhecimento: uma interpretação heurística do método indutivo de Francis Bacon**. Campinas, 2011. (Tese de doutorado pela UNICAMP) Disponível em <http://pct.capes.gov.br/teses/2011/33003017066P7/TES.PDF>. Acesso em out. de 2015.

PONS, Alain. Introduction. In: **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain; suivi de Fragment sur l'Atlantide**. Paris : Garnier Flammarion, 1988.

ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos**: aspectos da revolução científica. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

ROSSI, Paulo. **Francis Bacon: da magia à ciência**. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. Londrina: Eduel, Curitiba: Editora Da UFPR, 2006.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, (Os Pensadores), 1997.

SOUZA, Maria das Graças de. A filosofia da natureza em Bacon: A herança democritiana. In: SANTOS, A. C. dos (Org.). **Filosofia & Natureza: Debates, embates & conexões**. 2º Ed. São Cristóvão: Editora UFS, 2010.

_____, **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Atlântida: pequena história de um mito platônico**. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

VOLTAIRE. **Cartas Filosóficas**. Tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro. São Paulo: Landy Editora, 2001.

Soberania e o tempo de paz Bodin, Hobbes e a resposta às revoluções

Douglas Ferrera Barros •

Resumo

O artigo visa mostrar que a instituição da soberania, tanto no texto de Bodin quanto no de Hobbes, traz implícita uma nova compreensão sobre a paz, assim como da inserção do poder no tempo e na história. Uma vez que a soberania pretende interromper a situação de dissolução e as transformações, a guerra e a destruição, o poder supremo se apresenta como a garantia de inauguração de um novo tempo, ao qual Hobbes chama de “o tempo de paz”. Nosso texto tem a intenção de entender justamente essa transição do tempo das transformações e da guerra para o tempo da segurança e da paz. Partimos da questão: como as noções de soberania apresentadas por Bodin e por Hobbes exigem a nova compreensão sobre a paz ao mesmo tempo que inovam a percepção sobre o poder político na história?

Palavras-chave

Soberania, Bodin, Hobbes, paz, tempo, revoluções.

Abstract

The article aims at showing that the institution of sovereignty, both in Jean Bodin and Thomas Hobbes works, brings with it a new understanding of peace, as well as the inclusion of power in time and history. Since the sovereignty intends to interrupt the situation of dissolution and transformation, war and destruction, the supreme power is presented as the opening of a new time, called by Hobbes as the “time of peace”. This text aims precisely at understanding this transition from a time of changes and war to the time of security and

• Professor da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Tem se dedicado à pesquisa do tema da soberania e da Teologia-Política na modernidade e na contemporaneidade. Vinculado ao PPG em Ciências da Religião da mesma Universidade é autor de **Julgar a República: método, soberania e crítica à liberdade** no *Methodus* de Jean Bodin. São Paulo: Loyola/FAPESP/Discurso, 2012. Lattes: id=K4736867U1. Email: douglasfbarros@gmail.com.

peace. The starting question posed is the following: how do the notions of sovereignty presented by Bodin and Hobbes require a new understanding of peace while, at the same time, they innovate the perception of political power in history?

Key-words

Sovereignty, Bodin, Hobbes, peace, time, revolutions.

Bodin e a supremacia da soberania na República

A centralidade do conceito de soberania no pensamento de Jean Bodin se pode atestar já nas primeiras linhas de sua obra mais conhecida. A abertura dos *Seis livros da República* define a república como o “reto governo de diversas famílias e do que lhes é comum com o poder soberano”.²⁵⁸ A instituição da república, como estrutura mais ampla da organização política, pressupõe a existência da soberania - o lugar supremo do poder político. Não há república onde não se encontra instituída simultaneamente a soberania.

Ao apontar o *locus* fundamental da autoridade da República na soberania, mesmo se considerarmos as suas distintas formas – monarquia, aristocracia e democracia –, Bodin se apresenta como crítico daquelas formulações que se perguntam pela natureza desta ou daquela autoridade na república, de uma ou outra forma de poder, sem antes prestar a devida atenção ao momento instaurador do princípio do poder mesmo.

As restrições bodinianas às formulações tradicionais sobre o poder político encontradas na história da filosofia se devem a que uns se ocuparam da justiça antes que se respondesse a dúvida sobre a melhor e mais segura forma do poder político.²⁵⁹ Outros, procuraram decifrar o estatuto do cidadão e da escravidão no contexto da cidade, antes de saber que critério funda a definição mesma da comunidade política.²⁶⁰ Houve também aqueles que responderam pela melhor forma de comunidade política recorrendo às formulações de que esta se encontra em outro mundo, ao qual os humanos mortais não teriam acesso a não ser pela negação deste do qual partilham suas mazelas, as virtudes e os vícios.

²⁵⁸ Jean BODIN. *Les Six Livres de La République*. Paris: Fayard, 1986 [1577]. L. I, 1, p.27

²⁵⁹ PLATÃO. “The Republic”. In.: *Complete Works*. Ed. D. S. Hutchinson. Translated by G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997. L. I-V.

²⁶⁰ ARISTÓTELES. *Les Politiques*. Trad. Pierre Pelegrin. Paris: Flammarion, 1993. L. I, 2.

O caráter supremo do soberano como fundamento da república se entende, por exemplo, pelo fato dele estar isento de respeitar às próprias leis que cria, assim como ele não deve se submeter às leis criadas pelos predecessores. Diz Bodin,

Isto é bem praticado e feito muito comumente, como se soube de M. Dail, Embaixador da Inglaterra, homem de honra e sabedoria: ele dizia que o Rei recebe ou recusa a lei da forma que melhor lhe convém: ele ordena a si mesmo a seu bel-prazer e contra a vontade dos estados, como se viu Henrique VIII fazer uso do poder soberano.²⁶¹

O soberano não ordena, e se submete, a si mesmo em função de uma regra que, para existir, depende de sua própria vontade.²⁶² Dito com outras palavras: aquele que ocupa a soberania não se submete às leis que, por sua vontade, ele mesmo cria. A acepção de Bodin nos permite inferir que o soberano é a única autoridade verdadeiramente autônoma na república. Um direito natural, como em Hobbes, que autoriza cada um a conservar a própria vida em face de uma ameaça do soberano,²⁶³ não é suficiente para deter os ímpetus da autoridade suprema bodiniana ou até justificar qualquer ação de resistência aos mesmos.

A formulação bodiniana acima indica claramente que estamos na trilha com vistas para a modernidade, segundo a qual o poder político é obra exclusiva da ação humana. Entretanto, a soberania política que atua sobre mundo material, onde residem todos os interesses humanos, encontra seu limite apenas naquelas coisas que correspondem aos desígnios de Deus. Apenas Deus restringe os poderes e ordenações da soberania. Transgredir os atos de um poder estabelecido, na acepção de Bodin, supõe que o transgressor confronte soberanos -Deus e o poder político-, portanto, um ato que tem implicações não apenas teológico-jurídicas, mas principalmente político-teológicas.

estão submetidos apenas às leis naturais e divinas, nem está em seu poder transgredi-las, se não querem sentir-se culpados de lesa majestade divina, colocando-se em guerra contra aquele Deus cuja majestade todos os príncipes da terra devem se submeter, inclinando a cabeça com absoluto temor e plena

²⁶¹ Jean BODIN. *Les Six Livres de La République*. Paris: Fayard, 1986 [1577]. L. I, 8, p.201.

²⁶² Jean BODIN. *Les Six Livres de La République*. Paris: Fayard, 1986 [1577]. L. I, 8, p.192.

²⁶³ Thomas HOBBS. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. XIV, p.115.

reverência. Em suma, o poder absoluto dos príncipes e dos senhores soberanos não se estende de nenhum modo sobre as leis de Deus e da natureza.²⁶⁴

Ao defender que os atos políticos do soberano não se estendam “de nenhum modo sobre as leis de Deus e da natureza”, Bodin parece resistir à virada definitiva em favor de uma concepção de poder supremo autônomo a todo e qualquer limite. Segundo Quaglioni, mesmo que a noção de soberania bodiniana nos deixe entrever que a substância do poder absoluto detém as faculdades de criar e derrogar leis civis, em acordo com o caráter juridicamente incondicionado da soberania, essa faculdade não ultrapassa a limitação anterior pressuposta pelo direito divino-natural.²⁶⁵ A teologia cristã parece ainda fornecer o substrato daquela concepção de poder que mantém vínculos com um mundo transcendente.

Entretanto, esse condicionamento ao plano teológico não é suficiente para colocar a soberania no mesmo plano daquelas criações de Deus que encontram-se envolvidas pelo Seu poder na eternidade. Esse aspecto não é suficiente para tornar a soberania outra extensão do poder de Deus. Reiterando a observação acima, Bodin definitivamente opera com a noção de soberania a virada teórica na direção de fornecer uma concepção moderna do poder. Esta virada reside na nova relação que se estabelece entre a instituição do poder, da ordem e da paz.

Em primeiro lugar, dizemos *droit gouvernement* [reto governo] devido à diferença entre as Repúblicas e os grupos de ladrões e piratas, dos quais não fazemos parte, com quem não fazemos nem comércio nem aliança: como sempre se deve observar em toda República bem ordenada. Quando foi o caso de dar fé, *tratar a paz* [grifo nosso], denunciar a guerra, acordar ligas ofensivas, ou defensivas, limitar as fronteiras e decidir as diferenças entre Príncipes e Soberanos, jamais incluímos os ladrões nem seus seguidores.²⁶⁶

A paz não é consequência da adesão do soberano a uma ordem de valores, a um princípio de fé, mas é decorrência direta de ações. Ressalte-se que além da garantia da paz, denunciar a guerra organizar a defesa e o ataque, limitar as fronteiras, entre outros, são todos atributos que competem ao soberano.

²⁶⁴ Jean BODIN. *Les Six Livres de La République*. Paris: Fayard, 1986 [1577]. L. I, 8, p.192-3.

²⁶⁵ Diego QUAGLIONI. *La sovranità*. Roma: Editora Laterza. 2004. p.51.

²⁶⁶ J. Bodin. *Les Six Livres de La République*. Paris: Fayard, 1986 [1577]. L.I, p.28.

Hobbes, soberania e o tempo de Paz

A concepção hobbesiana de instituição do poder político não apenas esclarece a respeito da condição suprema do soberano, como ela introduz elementos que a posicionam definitivamente no terreno da filosofia moderna. Tomando o *Leviatã*, desde a “Introdução”, a classificação daquilo que é a obra de Deus – a natureza – e do que é ficção, obra dos homens – a República ou Estado – é o mais claro indício de que o que se pretende é mais do que a distinção entre a arte de Deus e a arte dos homens. Hobbes opera a cisão entre os dois mundos – o teológico e o terreno – a partir dos quais se podem pensar os fundamentos do Estado.²⁶⁷

Diferentemente de Bodin, que ainda encontra dificuldades em estabelecer a cisão entre a dimensão mundana e aquela transcendente, Hobbes tem clareza em relação ao fato de que, quando trata da soberania política, fala de um poder político que estará envolto pelas contingências do tempo. Várias são as partes da obra hobbesiana em que o filósofo tece comentários sobre o tempo; poucas, entretanto, estabelecem relação entre o tempo e a instituição da soberania.

A menção ao tema no capítulo XIII de *Leviatã* é sugestiva porque denota a preocupação hobbesiana com a relação do tempo com a ação do poder político. Observa-se que do mesmo modo que há clara distinção entre as condições da existência humana no estado de natureza, comparadas àquelas no outro estado, o tempo do estado de natureza é distinto do tempo no estado civil. Diz Hobbes:

...a noção de *Tempo* deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de PAZ.²⁶⁸

O que será o tempo da paz em distinção ao tempo da guerra? Note-se que a instituição da soberania instaura a nova ordem do tempo. Também a paz é outro índice da mudança entre as ordens. Se a condição de existência dos homens no estado de

²⁶⁷ Valho-me da imagem cunhada por Nádía SOUKI, embora ela a utilize para caracterizar e enfatizar os aspectos paradoxais de filosofia política hobbesiana, que o posicionam entre o Renascimento e a era Moderna. Cf. *Behemoth contra Leviatã*. São Paulo: Loyola, 2008. p.244.

²⁶⁸ Thomas HOBBS. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. XIII, p.109.

natureza é a da competição, da desconfiança, do conflito e da antecipação pode-se inferir que a temporalidade que lhe é inerente tem por característica a inconstância, a destruição e a transformação. Assim como os homens não podem constituir laços de confiança na condição de guerra, do mesmo modo, para Hobbes, não é possível que a sociedade e o Estado sejam criados e se fortaleçam imersos na temporalidade da inconstância e da transformação.

Por sua vez, a política e a instituição da soberania requerem a alteração da chave de compreensão sobre “a natureza do tempo”. A soberania vai introduzir, ou possibilitar, aos homens a experiência do tempo constante, da regularidade do tempo de paz. A temporalidade imanente à instituição do poder político em Hobbes é a que se furta à destruição, pretende colocar um freio à transformação e instaurar como condição do presente a uniformidade na relação entre os indivíduos e o poder, entre os súditos e o soberano. A condição de possibilidade para a existência da política, para Hobbes, é em última instância aquela em que o tempo que pressupõe a sucessão não seja o reflexo da transformação. Nenhuma outra idéia traduziria mais fielmente a transformação do que a destruição. A revolução é a destruição.²⁶⁹

O tempo da paz pressupõe a incorporação das disputas entre os indivíduos e sua diluição por meio, primeiro, do pacto, e depois, dos contratos; a introdução de uma ordem à atmosfera de animosidade e destruição; a interrupção da sensação de medo da morte com a certeza de melhores condições se verificam para a conservação da vida de cada homem. Não obstante a transição para o tempo da regularidade e da constância não garante que essa condição permanecerá, tal como permanece o tempo da providência divina, uma vez instituída a soberania e, por consequência, a república, se dá a interrupção da condição trágica do tempo de guerra. É certo que a instituição da soberania não visa a outra finalidade que transcenda a instauração da paz e da regularidade. A efetivação da concórdia entre os homens por meio do pacto se sustenta na promessa, ou esperança, da permanência da paz.

Pax est tranquilitas ordinis: ordem e conflito terreno

O caráter inovador das concepções de paz formuladas por Bodin e Hobbes reside em que estão articuladas à soberania e remetem a uma condição de atuação do poder

²⁶⁹ Em *Leviatã* (2003) [1552], p. 592, Hobbes nos dá conhecimento a sua concepção de revolução apenas no último parágrafo da obra. Ele entende a revolução dos Estados como a dissolução do antigo governo e o erquimento de um novo.

como resistência às transformações, às revoluções na história. Comparadas à perspectiva de Agostinho, tais concepções projetam uma nova formulação acerca das condições para o estabelecimento da concórdia, do acordo.

Em Agostinho, o advento da Cidade de Deus, em oposição à Cidade dos Homens, pressupõe a defesa de um modo específico de legitimação do poder em acordo com a defesa da paz e a efetivação da justiça divina. Apenas o poder terreno como expressão e reflexo da ordem eterna de Deus instauraria uma atmosfera pacífica na convivência entre os homens. A concórdia e a estabilidade seriam os signos mais evidentes da ocorrência da paz. Diz Agostinho,

Dios, pues, Creador sapientísimo y Ordenador justísimo de todas las naturalezas, que puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al hombre, nos dio ciertos bienes convenientes a esta vida, a saber: la paz temporal según la capacidad de la vida mortal para su conservación, incolumidad y sociabilidad. Nos dio además todo lo necesario para conservar o recobrar esta paz; así lo propio y conveniente al sentido, la luz, la noche, las auras respirables, las aguas potables y cuanto sirve para alimentar, cubrir, curar y adornar el cuerpo. Todo esto nos lo dio bajo una condición, muy justa por cierto: que el mortal que usara rectamente de tales bienes los recibirá mayores y mejores. Recibirá una paz inmortal acompañada de gloria y el honor propio de la vida eterna, para gozar de Dios y del prójimo en Dios. Y el que usara mal no recibirá aquéllos y perderá éstos.²⁷⁰

O filósofo cristão chama de “bens convenientes para a vida” aqueles que propiciam a conservação, proteção e sociabilidade humanas: entre outros, “as águas potáveis e tudo quanto serve para alimentar, cobrir, curar e adornar o corpo”. Ademais, Deus forneceu o necessário para que os homens recobrassem a paz porque, a exemplo do que ocorrera em Roma, povos e indivíduos encontravam-se envolvidos com todo tipo de discórdias e atribulações em razão do distanciamento Dele e de Suas ordenações. Assim, o uso correto de tais bens propiciará o recebimento de mais e melhores. O que seria esta correção? Agir em acordo com os desígnios da fé e da vida dedicada à santificação ou purificação dos pecados.

A sentença agostiniana segundo a qual *pax est tranquillitas ordinis*²⁷¹ afirma que a paz é fruto da concordância das vontades e das ações. Qualquer ordenamento político

²⁷⁰ AGOSTINHO. “La Ciudad de Dios”. In.: *Obras de San Agustín*. Trad. Jose Moran. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1954. T. XVI, XIX, 14, p. 1400.

²⁷¹ Étienne GILSON. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p.491.

que pretenda propiciar aos homens a tranquilidade e a conservação deve promover a concordância e eliminar as disputas. Isso explica a intenção de estabelecer uma ordem política que suscite a harmonia entre as vontades humanas. O tempo da paz não é o momento em que estão cessadas as batalhas. Ele externa o sentimento humano de conservar a si e aos semelhantes; é um tempo no qual os homens não se dispõem a destruir-se mutuamente apenas porque diferem em suas opiniões e sentimentos mútuos. A paz de que nos fala Agostinho é aquela que gera uma mudança nas opiniões e nos sentimentos mais profundos dos corações humanos.

Onde reina a justiça social, pode haver uma concordância de fato entre as vontades. Digamos inclusive, se quiserem, que pode haver uma espécie de concórdia; mas a paz é algo mais do que, porque onde há paz há concórdia, mas não basta que haja concórdia para que a paz reine. O que os homens chamam de paz nunca é mais que um entreguerras. O equilíbrio precário de que ela é feita dura enquanto o medo mútuo impede que as dissensões se declarem. Paródia da paz verdadeira, esse medo armado, que é supérfluo descrever aos homens do nosso tempo, pode manter certa ordem, mas não basta para proporcionar tranquilidade aos homens. Para que reine a tranquilidade, é preciso que a ordem social seja a expressão espontânea de uma paz interior no coração dos homens.²⁷²

Poderíamos pensar que essa paz inerente ao tempo de paz cristão significasse para Hobbes a amortização das paixões, intensas, explosivas e constantes no estado de natureza. A paz verdadeira supõe, no estado civil, a substituição das paixões pela justiça e pelos acordos como princípios orientadores das relações entre os homens. Para Bodin, o tempo da paz não é outro senão aquele no qual a soberania se exerce sem qualquer resistência. Assim como resistir ao poder é promover de alguma forma a transformação, promover a paz é prestar obediência ao poder político. De nenhum modo, esse apelo dos dois filósofos está articulado modo à perspectiva cristã da paz a não ser pelo fato de que aspiram à diluição dos conflitos.

Observada a soberania a partir dessa relação com o estabelecimento da paz se entende por que, pelo menos de um ponto de vista lógico, antes do que historicamente, tanto Bodin quanto Hobbes são pensadores anti-revolucionários. Há um desejo ou esperança em ambos de que a soberania interrompa um percurso do tempo que conduz à destruição, à transformação. O cultivo da paz que se observa em ambos tem a soberania

²⁷² Étienne GILSON. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p.490.

como alternativa política à quebra desse curso desordenado da história. A soberania reafirma a continuidade, a permanência e a sustentação de uma ordem política no tempo. Além disso, dois elementos importantes nos dão o que pensar sobre os aspectos inovadores dessa compreensão sobre a soberania como interrupção e introdução de uma ordem de paz na história.

Bodin e Hobbes não são pensadores cujas obras respondem ao cânone da filosofia medieval. Embora respeitem a tese de que Deus é o criador e primeiro motor de todas as coisas no cosmos, não advogam em favor de que tudo o que ocorre é da vontade e da direta intervenção divina. As ações humanas, os interesses e a desobediência estão no âmago gerador das dissoluções políticas. Bodin, de um lado, é afeito à ideia de que todas as formas das Repúblicas dissolvem-se, mas Hobbes resiste a essa concepção uma vez que sustenta que a monarquia tende a fornecer mais segurança, não encontrando os homens naquelas bem constituídas motivos para desobedecer o poder e desejarem criar um novo soberano ou eles mesmos assumirem as rédeas da soberania. O que encontramos em ambos é essa compreensão de que a instituição da soberania pode ser entendida como uma investida para a mudança de uma certa ordem temporal, a mudança do tempo da guerra e da dissolução. A defesa de uma soberania que instaura a nova ordem do tempo é mais um elemento a favor da promoção, no final das contas, da secularização, da desteologização, por assim dizer, da ideia de um poder supremo como princípio da República. Ambas as perspectivas se distanciam definitivamente da ideia de um tempo de paz vinculado à providência divina, um tempo em que as relações entre os homens respeitam e se articulam pacificamente à dinâmica do poder em razão da adesão de seus corações e as mentes aos desígnios da fé e da salvação.

A soberania pensada por Bodin, por mais que esteja sintonizada aos desígnios de Deus, se inscreve no tempo das coisas falíveis, das coisas que têm um fim. Em *Conversiones Rerumpublicarum*, título de uma das partes do capítulo VI do *Methodus* (1572), Bodin analisa os motivos por que as repúblicas conhecem a destruição. Observa-se que a busca pela proteção leva os homens a se associarem e, quando da instituição do poder soberano, a efetivação da justiça ampara os atos do soberano até se altere a percepção dos súditos acerca desta autoridade e de seus atos. Bodin afirma que dois tipos de repúblicas nascem com a instituição do soberano: uma fundada sobre a força e outra fundada sobre a igualdade. Esta última é aquela em que o soberano age sobre todos igualmente e não se furta a aplicar as leis, que ele próprio cria, a quem quer que seja. Daí porque uns ocupantes do poder são conhecidos pelos súditos como tiranos e outros como legítimos

soberanos.²⁷³ Os tiranos quase sempre conhecem a destruição de seu poder pelas revoluções, os governantes legítimos, quase sempre.

Um dos aspectos que melhor nos ajudam a entender a modernidade da perspectiva de Bodin é justamente a sua compreensão da inserção da soberania na história. O *locus* do poder supremo da República está sempre exposto às armadilhas das mudanças, das transformações. A soberania se apresenta como um elemento para reintroduzir uma ordem no plano das transformações sem fim da história. Bodin pretende que a soberania seja a fonte de estabilidade lá onde imperam a desordem, os conflitos e o movimento transformador que destrói quaisquer formas do poder. Por isso,

nenhuma norma de caráter divisor pode ser realmente concebida, a não ser ao custo de se supor uma soberania ‘dividida’, uma soberania ‘conduzida por dois’, e nenhum soberano submetido a tal condição suporta ter de se obrigar às suas próprias leis ou às de seus predecessores, sobretudo naquela forma sacralizada da obrigação política que é o juramento (que em Bodin vem a ser o signo [*segno*] de uma obrigação em sentido único, isto é, dos súditos em relação os detentores do poder, a fim de negar que, desse modo, o príncipe possa estar ligado aos confrontos dos seus súditos...)”.²⁷⁴

O caráter insubmisso e indiviso da soberania exprime a intenção de que ela esteja ausente das transformações históricas; é também a tentativa de introdução de uma ordem de estabilidade no tempo das mudanças. O “freio de arrumação” da política que Bodin propõe com a noção de soberania se pode compreender como alternativa à reivindicação de um poder divino ou que é extensão Dele, como o poder eclesiástico, para corrigir o mundo dos gentios e pecadores. Bodin não cede a esse apelo. Ele entende que o poder político é obra humana e, como tal, a sua inserção no tempo responde a uma exigência de correção da ação humana na história. O poder político, na acepção de Bodin, ao se submeter à desordem das transformações, deixa de cumprir os desígnios da justiça como obra de Deus e passa a defender a justiça como obra da correção das condições de dominação política. O poder da soberania está envolvido com a desordem, ele visa instaurar ordem onde as condições de pacificação dos interesses não estão dadas pelas ações de indivíduos ou grupos ou quaisquer instituições que os congreguem. Apenas a

²⁷³ Jean BODIN. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris, Martin le Jeune, 1566), *ab ipso recognita, et multo quam ante locupletior* (1572). In.: *Œuvres Philosophiques*. Paris: 1951. L.26-48b. p.382.

²⁷⁴ Diego QUAGLIONI. *La sovranità*. Roma: Editora Laterza. 2004. p.51.

soberania centrada na figura do poder único pode restaurar a ordem da paz ao tempo das transformações.

Hobbes se debruça sobre o tema da destruição política desde o seu envolvimento com a tradução da obra de Tucídides *História da Guerra do Peloponeso*. Uma leitura possível de *Leviatã*, obra mais conhecida do filósofo inglês, é a de que mantém diálogo direto com a experiência dramática da Revolução Inglesa de 1640.²⁷⁵ A tentativa é a de fornecer as razões científicas, posto que apresentadas sob a ordem de um método, que levaram o poder a se dissolver e sofrer das usurpações por parte dos republicanos e do clero. Recorde-se o que diz Hobbes no último parágrafo de *Leviatã*:

E assim ponho termo ao meu discurso sobre o governo civil e eclesiástico, ocasionado pelas desordens dos tempos presentes, sem parcialidade, sem servilismo, e sem outro objetivo senão colocar diante dos olhos dos homens a mútua relação entre proteção e obediência, de que a condição da natureza humana e as leis divinas (quer naturais, quer positivas) exigem um cumprimento inviolável. E muito embora na revolução dos Estados não possa haver uma constelação muito propícia ao aparecimento de verdades desta natureza (tendo um aspecto desfavorável para os que dissolvem o antigo governo e vendo apenas as costas dos que erigem um novo), contudo não posso acreditar que seja condenado nesta época, quer pelo juiz público da doutrina, quer por alguém que deseje a continuação da paz pública. E com esta esperança volto para minha interrompida especulação sobre os corpos naturais, na qual (se Deus me der saúde para acabá-la) espero que a novidade agrade tanto quanto desagradou nesta doutrina do corpo artificial. Pois a verdade que não se opõe aos interesses ou aos prazeres do homem é bem recebida por todos.²⁷⁶

É a partir dessa compreensão da soberano como resistência à revolução e condição necessária da paz pública que ganha valor a formulação de uma obra como *Behemoth*, inteiramente dedicada à explicação das usurpações do poder legítimo praticadas pelos religiosos.

Conclusão: nova compreensão da paz e modernidade filosófica

²⁷⁵ Cf. Quentin SKINNER. *Vision of Politics - Hobbes and Civil Science*. Cambridge: University Press, 2002; Eunice OSTRENSKY. *A obra política de Hobbes na revolução inglesa de 1640*. São Paulo: USP, Dissertação de mestrado, 1997; Nádia SOUKI. *Behemoth contra Leviatã - Guerra Civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.

²⁷⁶ Thomas HOBBS. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.592.

Bodin escreve *Seis livros da República* para impedir que a França se desintegrasse em guerras religiosas. Hobbes publica o *Leviatã* para aprofundar as causas da desintegração da Inglaterra em revoluções políticas promovidas, entre outros, por republicanos e religiosos e até mesmo teólogos com forte influência política no contexto social inglês da época. Ambos tinham claro que a transformação era inerente à temporalidade histórica. Por isso seus textos tão claramente apelam à necessidade de instauração de um poder seguro, conservador da ordem e das leis, imune tanto quanto possível às transformações políticas.

Ao comparar democracia e poder constituinte, Negri (2002) avalia que, na contemporaneidade, o absoluto totalitário e a soberania convergem em seus princípios uma vez que se apresentam como clausura da liberdade, como poder constituído fechado ao novo e à renovação política. A soberania opera uma barreira a toda espécie de processo revolucionário e à liberdade em sentido amplo.

...existe totalitarismo quando o enigma do poder constituinte não é revelado, quando sua efetividade potente é negada ou mistificada no poder constituído, quando sua radicalidade de potência metafísica de desejo (*cupiditas*) coletivo é refutada. Então, na ausência de desejo, o político torna-se totalidade disciplinar, totalitarismo. Nem em Maquiavel nem em Espinosa, o processo revolucionário que encarna e estabelece a constituição é apresentado como clausura: não, ele está sempre aberto, seja temporalmente, seja espacialmente. Ele flui potente como a liberdade - ao mesmo tempo resistência à opressão e construção de comunidade, é discussão política e tolerância, é povo em armas, é afirmação de princípios através da invenção democrática. O absoluto constituinte e o absoluto democrático não têm nada a ver com a concepção totalitária da vida e da política. O absoluto se constitui, simultaneamente, o social e o político não tem nada a ver com o totalitarismo. Mais uma vez, portanto, a filosofia política encontra sua dignidade e suas distinções na metafísica: de um lado, a metafísica idealista que produz, de Hobbes a Hegel, uma concepção transcendental da soberania: de outro, o materialismo histórico que desenvolve uma concepção radical da democracia, de Maquiavel a Espinosa e Marx.²⁷⁷

²⁷⁷ Antonio NEGRI. *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DR&A Editora, 2002. p.48.

Não é o caso aqui vasculharmos os pontos críticos da tese do pensador italiano da multidão. Importa-nos apenas mostrar que ele percebe muito claramente o significado dessa investida moderna, daquilo que ele chama de “a metafísica idealista” e sua soberana transcendental, como um elemento a represar a liberdade e se associar contemporaneamente ao totalitarismo. Teria sido esse o preço pago pela noção de soberania ao sustentar a todo custo a pacificação dos conflitos, a retenção dos desejos opostos dos cidadãos, como condições *sine qua non* da instituição da boa sociedade. Mesmo que a renovação da compreensão acerca da paz promovida por Bodin e Hobbes sinalize um movimento do pensamento em direção da modernidade filosófica o seu limite reside exatamente nas condições para a sua manutenção. A defesa da pacificação dos cidadãos impõe a restrição a um certo tipo de liberdade. Vista por outro ângulo, a articulação da paz à instituição da soberania contribui decisivamente para a secularização de nossa compreensão do poder político e dos limites de sua inserção na história. O horizonte de problemas que se descortina a partir desta formulação está todo ligado à busca de argumentos não religiosos e não teológicos que justifiquem e fundamentem a legitimidade da ação dessa figura única que é o soberano. Ao fim e ao cabo, não é absurdo concluirmos que a busca pela nova, ou moderna, compreensão do tempo da paz propõe um passo decisivo para abalar a compreensão do poder político submetido à ordem da providência divina. Não obstante os limites que comportam essas concepções, as proposições de paz em Bodin e Hobbes contribuem para outro tipo de revolução.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. “La Ciudad de Dios”. In.: *Obras de San Agustín*. Trad. Jose Moran. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1954.

ARISTÓTELES. *Les Politiques*. Trad. Pierre Pelegrin. Paris: Flammarion, 1993.

BODIN, Jean. *Les Six Livres de La République*. Paris: Fayard, 1986 [1577].

_____. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris, Martin le Jeune, 1566), *ab ipso recognita, et multo quam ante locupletior* (1572). In.: *Œuvres Philosophiques*. Paris: 1951, p.104-269; 269-473.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HOBBS, Th. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo : Alameda, 2006.

_____. *A obra política de Hobbes na revolução inglesa de 1640*. São Paulo: USP, Dissertação de mestrado, 1997.

PLATÃO. “The Republic”. In.: *Complete Works*. Ed. D. S. Hutchinson. Translated by G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

QUAGLIONI, Diego. *La sovranità*. Roma: Editora Laterza. 2004.

SKINNER, Quentin. *Vision of Politics - Hobbes and Civil Science*. Cambridge: University Press, 2002.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã - Guerra Civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.

História sagrada e absolutismo monárquico em Robert Filmer e Jacques Bossuet

Saulo Henrique Souza Silva •

Resumo

Os opúsculos políticos do teórico patriarcalista inglês Robert Filmer (1588-1653) desenvolvem uma concepção de história fundamentada na narrativa bíblica que estabelece a origem da humanidade em Adão e deriva da continuidade de seus descendentes a fonte da autoridade política. Essa estratégia argumentativa é semelhante àquela que encontramos nos *Discours sur la historie universelle* e na *Politique tirée des propres paroles de l' Ecriture sainte* do pensador francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704). Ambos os autores seiscentistas estruturam sua concepção de história e de autoridade política partindo dos livros do Antigo Testamento e derivam dessa origem sagrada da humanidade os atributos do poder. Em consequência, a trajetória do homem na terra é fruto da criação divina a qual também define que os governos estabelecidos sobre os homens seguirão o modelo dos primeiros patriarcas, a saber, uma monarquia absoluta e hereditária.

Palavras-chave

História Sagrada. Patriarcalismo. Monarquia. Absolutismo.

Abstract

The political pamphlets of English patriarchal theorist Robert Filmer (1588-1653) develop a conception of history based on the biblical narrative that establishes the origin of humanity in Adam and derives from the continuity of their descendants the source of political authority. This argumentative strategy is similar to that found in the *Discours sur la historie universelle* and *Politique tirée des propres paroles de l' Ecriture sainte* of the French thinker Jacques-

• Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Pós-Doutorado Universidade de São Paulo (USP). E-mail: saulohenrique01@hotmail.com

Bénigne Bossuet (1627-1704). Both seventeenth-century authors structure their conception of history and political authority starting from the Old Testament and derive from this sacred source of mankind the attributes of power. As a result, the trajectory of man on earth is the result of God's creation which also defines that governments set over men should follow the model of the first patriarchs, namely, an absolute and hereditary monarchy.

Keywords

Sacred History. Patriarchalism. Monarchy. Absolutism.

O estabelecimento de hipóteses a respeito das condições iniciais da vida humana, se existe ou não uma sociabilidade latente e os motivos que levam à origem dos governos são características comuns entre os pensadores políticos do século XVII. Testemunha esse enunciado a efervescência que a teoria contratualista obteve nessa época, sobretudo, com as obras de Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, John Locke, entre outros. Por sua vez, o problema sobre a origem e a posterior trajetória do homem em sociedade política têm por objetivo suprir a necessidade de determinação das características naturais da autoridade política. Dessa forma, as teorias elaboradas com essa finalidade são investigações acerca de um passado remoto, mas que se estende e determina o presente. Quando essas ideias deixam o campo conjectural e passam a se ater às espécies de registros dos fatos passados, estamos propriamente no âmbito da história. É assim que as hipóteses a respeito das condições originais da vida humana desembocam em teorias da história haja vista a necessidade de conciliação entre as perspectiva conjectural de uma origem remota com os registro históricos disponíveis.

Grosso modo, essas considerações filosóficas sobre as origens e a trajetória histórica do homem seguem duas vertentes diferentes no século XVII. Aquela que parte de um estágio originário conjectural da humanidade para o desenvolvimento de um início convencional dos governos; a partir de então, teríamos os primeiros registros efetivamente históricos. A outra vertente surge em resposta à concepção convencional e corresponde à teoria que faz da origem e dos acontecimentos humanos o resultado da vontade divina a qual determina e qualifica os modos de existência do homem; neste caso, os registros estão compreendidos na letra dos livros bíblicos. O objetivo deste artigo consiste precisamente em considerar essa segunda concepção histórica que fora desenvolvida entre pensadores políticos seiscentistas tomando como referência as obras

de Robert Filmer e Jacques Bossuet. Os liames dessa relação são fecundos porque ambos os autores estabeleceram uma concepção histórica pautada na narrativa sagrada e na naturalidade do governo monárquico, hereditário e absoluto. Sobre isso, é exemplar que a crítica de Voltaire a Bossuet, segundo a qual o pensador de Dijon havia transformado, em seu *Discours sur l'histoire universelle*, a “pequena nação judia [...]” no centro da história humana (2007, p. 3), pode ser empregada a Robert Filmer. Afinal, no póstumo *Patriarcha or the naturall power of kinges* (1680), Filmer estrutura sua visão da história por meio dos livros do Antigo Testamento, elaborando uma espécie de “história universal” que se inicia em Adão e se desenvolve com os primeiros patriarcas. Essa teologia da história é equacionada com a história das instituições inglesas por meio da defesa que originalmente a monarquia da Inglaterra é absoluta por extensão e hereditária por transmissão, conforme os desígnios de Deus. Tal perspectiva é bastante semelhante com aquela que Bossuet desenvolverá mais tarde em sua *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*.

Por conta dessa orientação, é possível estabelecer relações pertinentes entre o pensamento de Filmer com aquele levado a cabo pelo prelado francês, enfatizando precisamente a natureza absoluta da autoridade política e a teologia da história. Com efeito, para ampliarmos essa discussão, dividimos este inquérito em duas partes. Inicialmente, investigaremos o modo como Filmer constrói sua teoria em meio ao conturbado contexto político inglês da primeira metade do século XVII (I) e em seguida demonstraremos como essas ideias foram reassumidas por Bossuet, décadas depois (II).

Robert Filmer e a concepção genética da autoridade política

Em *Observations concerning the originall of government* (1652), é possível argumentar que Filmer estabelece dois julgamentos sobre o pensamento de Hobbes, um contra e outro a favor. Inicialmente Filmer está em acordo com Hobbes sobre “os direitos de soberania os quais nenhum homem que eu conheça tratou tão ampla e judiciosamente [...], mas não posso concordar com seu meio de adquiri-lo” (2004, p. 184). A razão para Filmer é simples, consistiria em um equívoco a fundação hobbesiana do *jus naturae* e do *regnum institutum*, pois impossibilitaria assentar seus princípios de “acordo com a Escritura e com a razão” (*Ibid.*, p. 185). Ao contrário, a origem dos governos deveria ser pesquisada “[...] pela sucessão e geração de um homem. Nós não devemos negar a verdade da história da criação” (*Ibid.*, p. 188). Essas ideias se encontram plenamente desenvolvidas no *Patriarcha*, obra na qual a contradição entre a defesa da instituição humana dos governos

políticos (aquilo que mais tarde passou a ser chamado de teoria contratual ou convencionalismo) com os acontecimentos narrados pela Escritura é evidenciada²⁷⁸.

Se o filmerismo compreende Adão como o protótipo da humanidade²⁷⁹, detentor da propriedade sobre o mundo e os seus descendentes, é preciso explicar como esse poder passa de geração em geração; ou melhor, é preciso recorrer a uma tese que explique a ordem dos acontecimentos históricos. A partir da cronologia criacionista, Filmer estrutura uma espécie de história linear que parte da origem do poder patriarcal no início dos tempos. No entanto, a estrutura dessa temporalidade possui um hiato significativo porque Filmer praticamente liga o poder monárquico na Inglaterra de seu tempo com o início dos tempos narrado na Bíblia; não há termo médio. O que tem validade é a demonstração da origem como prova de sua essência na atualidade. Gordon Schochet denomina essa argumentação filmeriana de concepção *genética* da autoridade política porque o poder de ordenar é estabelecido por meio da verdadeira *origem* da sociedade. Ou seja, o patriarcalismo enquanto uma forma de poder estabelece a obediência de forma natural, “[...] esta forma de discussão da obrigação política torna possível defender o dever de obedecer a governantes contemporâneos pelo apelo à origem familiar do governo” (SCHOCHET, 1975, p. 58). Por sua vez, a noção das origens contém implícito uma visão a respeito da história e da mudança, em geral a passagem do tempo não quer dizer necessariamente a ocorrência da mudança. Algumas coisas mudam, outras permanecem. De acordo com Schochet, o fundamental para uma filosofia genética como a de Filmer é que “[...] as normas permaneçam em sua forma e conteúdo original” (*Ibid.*, pp. 58-9). Seguindo essa linha de raciocínio, a humanidade teve origem apenas de um homem, um indivíduo primevo (pai) a partir do qual foram gerados descendentes os quais formaram as primeiras comunidades domésticas pelo mundo, todas elas governadas pela figura de seu patriarca (família). Com o passar do tempo, as famílias se tornam cada vez

²⁷⁸ Sobre isso, concordamos com a hipótese de Gordon Schochet segundo a qual o filmerismo se impõe como uma resposta ao populismo dos autores contratualista, na verdade uma espécie de correção (SCHOCHET, 1975, pp. 1-17). Segundo o comentador, enquanto o patriarcalismo tem necessariamente que ir de encontro ao contratualismo em seus aspectos estruturantes, mas “[...] os contratualistas não incluíam uma negação da descrição patriarcal da origem histórica do Estado, pois não havia razão para duvidar que a associação familiar fosse a percussora de todos os relacionamentos”, bastava simplesmente assimilá-la à concepção voluntarista da obrigação política. Por conseguinte, “o debate entre a explanação contratual e a patriarcal da autoridade política verdadeiramente nunca ocorreu, pois as duas teorias argumentam o passado da outra” (*Ibid.*, 1975, p. 56).

²⁷⁹ Nossa posição argumenta que o *filmerismo* tem por objetivo empreender uma rigorosa refutação à emergência de um pensamento de cunho mais republicano e liberal que vinha tomando fôlego em boa parte da Europa. Com essa orientação em vista, podemos entender de forma mais clara a sua fórmula segundo a qual o poder político não tem origem por meio de um contrato porque os homens não nascem livres, mas naturalmente submetidos à autoridade doméstica dos pais. Essa ideia está bem delineada em diversos tratados de Filmer.

maiores a ponto de dar lugar a povos e nações (reinos). Assim, o poder patriarcal (*patriarchal power*) que tem início com Adão prolongou-se por toda história sacra em três grande estágios, o originário, o antediluviano e o pós-diluviano. O estágio final, o pós-diluviano, fundamental na argumentação de Filmer, consiste na propagação da humanidade após o *dilúvio*, período em que teve origem o poder real por meio da dispersão dos descendentes de Noé. A partir desses fatos, constituir-se-ia o terceiro estágio do arcaísmo histórico, segundo a interpretação levada a cabo por Filmer. Dessa forma, ao final do dilúvio “os três filhos de Noé tinham o mundo inteiro dividido entre eles por seu pai”, de modo que eles seguiram o preceito de Gênesis IX, 1: *crecei e multiplicai-vos e enchei a terra*.

A tese sobre a formação das nações através da dispersão dos filhos de Noé está vinculada com a confusão de Babel e o conseqüente aparecimento das línguas particulares (*confusion of tongues*). Por conseguinte, Filmer defende no *Patriarcha*,

a maioria das nações civilizadas do mundo trabalha para buscar sua origem a partir de alguns dos filhos ou sobrinhos de Noé, os quais estavam largamente espalhados depois da confusão de Babel. Nesta dispersão nós devemos certamente encontrar o estabelecimento do poder real em todos os reinos do mundo (2004, p. 7).

O importante dessa fundamentação histórica está na coerência que ela permite dar à construção da teoria patriarcalista de Filmer, a qual pode ser demonstrada pela seguinte ordem histórica:

- 1) A formação do gênero humano em Adão, o pai da humanidade, e a origem do primeiro patriarcado.
- 2) Os Patriarcas antediluvianos, cuja extensão do poder estender-se-ia à vida e à morte de seus subjugados.
- 3) Os patriarcas pós-diluvianos (posteridade de Noé: Sem, Cam e Jafet) dispersão pelo mundo e origem do poder real com Nimrod. Desde então, a prática do chefe de família tornar-se-ia uma tradição inquestionável.

Ou seja, o autor do *Patriarcha* entende que após a dispersão dos descendentes de Noé, houve o surgimento de uma diversidade de línguas de acordo com o grande número de famílias distintas. Conseqüentemente, as primeiras nações tiveram origem, nas quais Filmer assegura que Deus foi cuidadoso para nelas preservar a autoridade paternal por

meio da divisão da diversidade de línguas em acordo com a diversidade de famílias. Nesse sentido, eis, segundo Filmer, como se processou a divisão do mundo pós-diluviano:

nesta divisão do mundo, alguns são de opinião que Noé usou lotes para a distribuição das partes. Outros afirmam que ele navegou ao redor do Mar Mediterrâneo em dez anos e, conforme ele navegava, sinalizou para cada filho a sua parte, e assim fez a divisão do mundo então conhecido em Ásia, África e Europa, segundo o número de seus filhos, os limites daquelas três partes são todas encontradas nesse Mar Mediterrâneo (*Ibid.*, p.15).

O modo pelo qual a divisão do mundo foi determinada por Noé consistiria na origem natural das nações, cujos pais de família eram precisamente os seus príncipes. Por meio dessa busca pela história das origens, podemos defender que Filmer pertence àquela gama de filósofos que assumem o aristotelismo da sociabilidade como um atributo natural dos homens e advogam a evolução hierarquizada da família ao reino; ou melhor, da família como a célula mínima e inicial das primeiras comunidades humanas à sociedade política definitivamente constituída. Outra conclusão possível concerne ao fato que a trajetória preconizada por Filmer tomando como base a cronologia adâmica o filia à tradição agostiniana.

Nesse contexto pós-diluviano teria sido fundada a primeira monarquia. Seu instituidor foi Nimrod o qual, por meio da *usurpação*, ampliou seu território além do tamanho natural, conquistando outras famílias que estavam sob o domínio de outros patriarcas. Assim, “[...] contra o direito ele alargou seu império pela tomada violenta dos direitos dos outros senhores de família, e neste sentido ele pode ser dito o autor e o fundador da primeira monarquia” (2004, p.8). No entanto, enfatiza o autor do *Patriarcha*, tal feito não fora por meio da eleição ou escolha do povo, mas através da *usurpação* e da *tiranía*. Apesar disso, o poder dos patriarcas continuou ao logo da história com Abrão, Isaac, Jacó, Ismael e Esaú, e mesmo durante o cativeiro do Egito, sendo passado de geração em geração. Por isso, se dizia em *Gn* 25, 16 sobre a descendência de Ismael, “estes são os filhos de Ismael, e estes são seus nomes de acordo com seus castelos e cidades, doze príncipes de suas tribos ou famílias” (*Ibid.*, pp. 8-9). Seguindo essa perspectiva, Filmer voltara a enumerar os diversos reinos existentes após o dilúvio como demonstração de sua tese, assegurando que a grande variedade de pequenos reinos não deveria ser tomada como uma inferioridade em relação aos reinos atuais. Ao contrário,

“estes amontoados de reis em cada nação são um argumento que seus territórios eram pequenos, porém firmemente confirma nossa asserção que a ereção de um reino somente tem início pela distinção das famílias” (*Ibid.* p. 9). O momento de suspensão do poder jurisdicional dos patriarcas apenas teve uma intermitência durante o cativeiro do Egito porque nesse período os israelitas estavam sob a sujeição de outro príncipe. Após isso, ter-se-ia restaurado a linhagem de sucessão do governo patriarcal.

No opúsculo *The anarchy of a limited and mixed monarchy* (1648), Filmer esclarece que os primeiros reinos foram erigidos como colônias de família, onde os pais tinham poder supremo e seus herdeiros derivavam desses patriarcas o direito de paternidade e o poder real sobre suas famílias. Por essa razão, Filmer questiona Philip Hunton, bem como todos aqueles que defendem o direito do povo alterar um governo ou depor um rei, “[...] se este poder supremo foi assentado e fundado pelo próprio Deus na paternidade, como é possível o povo ter algum direito ou título para alterar e o dispor de outra maneira?”. Isto porque, pela ordem de Deus, a soberania teria sido dada a Adão de forma “tão larga quanto todos os atos de sua vontade; e como nele, assim em todos os outros que têm o poder supremo [...]” (2004, p. 138). O grande elemento da crítica, portanto, deve ser direcionado a todos os defensores do consentimento público. Haveria uma contradição entre a afirmação do consentimento e a defesa da origem paternal da autoridade política porque “conforme a Escritura nos ensina esse poder supremo estava originalmente na paternidade sem nenhuma limitação. Dessa forma, igualmente, a razão deve evidenciá-la. Deus ordenou o que essa supremacia deva ser, então, por necessidade, a supremacia deve ser ilimitada”. Para Filmer, o poder que limita tem que estar acima do poder que é limitado, seria uma enorme contradição “[...] um poder supremo limitado” (*Ibid.*, p. 139). Por conseguinte, a monarquia absoluta corresponderia a um regime originalmente estabelecido por Deus a partir de Adão, compreendido como *the father of all flesh*. Qualquer outra forma de governo consiste, efetivamente, em uma corrupção do modelo original ordenado por Deus, um governo ilegítimo frequentemente estabelecido por rebeliões.

No entanto, não seria razoável defender que os reis de seu tempo eram os herdeiros diretos dos primeiros patriarcas por não haver provas documentais para essa espécie de afirmação. Em nenhuma obra Filmer argumentou dessa maneira, mas sempre defendeu que os reis das monarquias não poderiam ser qualificados como os pais naturais de seu povo porque essa linhagem genealógica é impossível de ser demonstrada. Porém, enquanto detentores do poder real, os monarcas devem continuar sendo reputados como herdeiros daqueles primeiros progenitores, cujo direito lhes confere o exercício da

suprema jurisdição. Assim, pela natureza do exercício do seu poder, Filmer defende no *Patriarcha*, “tais herdeiros não são somente senhores de suas próprias crianças, mas também de seus irmãos, e de todos os outros que estavam submetidos a seus pais” (2004, p.10). Enquanto os primeiros pais de família viveram o título de *patriarva* lhes pertencia, porém, após alguns descendentes, quando a verdadeira e natural paternidade havia desaparecido, o título de príncipe ou de rei tornou-se mais significante para expressar a natureza do poder. Por esse motivo, defende Filmer, “[...] ocorre que frequentemente uma criança, pela sucessão de a um rei, tenha o direito de um pai sobre uma grande multidão de grisalhos, e tenha o título de *pater patrie*” (*Ibid.*, 2004, p. 10). Nesse ponto da argumentação, Filmer fala exclusivamente sobre a *essência* do poder, assim a busca genealógica pela origem da autoridade política demonstraria as suas características, mas não estabelece uma sequência linear das transmissões ou mudanças históricas que demonstrariam como aquele poder originário fora transmitido ao longos de todos os estágios da história humana.

Além disso, essa qualificação do rei como o pai da pátria é mais remota e Filmer não está trazendo nenhuma novidade à arena das ideias políticas com essa afirmação²⁸⁰. Um dos responsáveis pela difusão dessa ideia na Escócia e na Inglaterra foi James VI e I ao argumentar, no opúsculo *The true law of free monarchies* (1598), que “[...] o rei em relação a seu povo é corretamente comparado a um pai de crianças [...]. E por todas as outras *commonwealths* bem governadas, o estilo do *pater patriae* sempre foi, e é, comumente usado para os reis” (1996, p. 73). Além disso, conforme esclarece Christopher Hill, os “[...] cânones da Igreja anglicana de 1606 estabeleciam que o poder político descendia de Adão

²⁸⁰ O termo *pater patriae*, cuja tradução para o inglês estabelecida na edição de Sommerville seria *father of the fatherland* (pai da pátria), foi empregada pela primeira vez com alusão aos imperadores da Roma antiga, (Cf. SOMMERVILLE, 1995, p. 29). Nas obras de Filmer esse termo aparece somente uma vez no trecho acima citado do *Patriarcha*, entretanto, na tradição da literatura política em língua inglesa existem alguns empregos exemplares que dão uma noção mais clara daquilo que Filmer queria dizer com essa alusão do rei como o pai. Isto porque, como observa Sommerville, “é difícil deduzir muitas consequências da vaga analogia entre reis e pais” (*Id. Ibid.*, p. 29). Assim, um inicial e famoso emprego dessa expressão aparece na obra de James VI das Escócia, que depois assumiu também o trono inglês como James I, *The true law of free monarchies* publicada em 1598. Outro caso famoso encontra-se em sentenças emitidas por Edward Coke que iniciou sua carreira como advogado e em 1613 foi nomeado Chefe de Justiça da *Court of Common Pleas*. Em uma conhecida sentença de Coke, analisando o problema das crianças nascidas na Escócia após a unificação das coroas, defende que essas crianças deveriam ser consideradas sob a *Common law*, bem como súditas do trono inglês. Uma das justificativas apontadas por Coke era porque o quinto mandamento que estabelece a necessidade de honrar pai e mãe deveria ser estendido “àquele que é o *pater patriae*” (2003, p. 196). Após esses iniciais empregos, a expressão continuou a ser usada por diversos realistas como Robert Sanderson (1627) e Francis Kynaston (1629), (Cf. CUTTICA, 2007, pp. 207-234). Por conseguinte, quando Filmer reivindica no *Patriarcha* que o rei seria o pai da pátria está defendendo, além da analogia entre o governo do pai de família e aquele do rei, que semelhante ao que ocorre com o poder paterno, o rei não estabelece contrato com seus filhos, os quais naturalmente nascem subordinados à sua autoridade.

através dos patriarcas” (2003, p. 271)²⁸¹. Da mesma forma, o termo foi utilizado por Claudius Salmasius em sua *Defensio regia*, publicada em 1649 condenando a execução de Charles I²⁸². O recurso ao *father of the fatherland* serve para simbolizar a essência da autoridade a qual seria semelhante àquela de um pai, conforme a tradição que deve ser remontada até Adão. Feito isso, Filmer praticamente abandona o assunto, se dá por satisfeito porque a teologia da criação não pode ser questionada sem correr o risco de cometer um grande equívoco.

Essa teologia política que se apresenta sobre as vestes da história sagrada e do adamismo foi bastante atacada desde o início de sua divulgação pelos monarquistas ingleses. Em 1649, John Milton já combatia a obra realista *Defensio regia* de Calaudius Salmasius e mais tarde John Locke fará o mesmo contra a publicação póstuma do *Patriarcha* de Filmer. Entretanto, é sintomático que essas ideias não tenham sido esquecidas por conta dessas críticas e a prova dessa permanência são os textos escritos por Jacques Bossuet no século XVII. De modo análoga àquele de Filmer, o prelado francês estrutura uma concepção absolutista de governo por meio do recurso à história sagrada dos patriarcas do Antigo Testamento, ligando essa origem santa à história francesa dos tempos de Louis XIV.

Bossuet e a política providencial

²⁸¹ Em *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII* (1993), Christopher Hill argumenta que a bíblia foi o ponto de referência e a fonte de todas as ideias ao longo do século XVII. Segundo o historiador inglês, “Hobbes e Filmer usaram a linguagem da Bíblia tanto quanto os *levellers*, Milton ou Winstanley. Tanto jesuítas quanto radicais parlamentaristas defenderam as suas causas com argumentos bíblicos” (2003, p. 55).

²⁸² Seguindo os passos do rei James VI e I e de Robert Filmer, Salmasius estabeleceu sua doutrina em defesa da causa monárquica trabalhando a analogia entre o pai de família e o rei. É importante essa orientação presente em Salmasius porque ela ajuda a entender melhor a teoria patriarcalista como parte da cultura inglesa da época. De acordo com Cesare Cuttica, “o uso mais tradicional do termo patriarcalismo é encontrado na esfera teológica onde referências são feitas aos patriarcas bíblicos. Neste contexto, a palavra ‘patriarca’ é aplicada a personagens bíblicos [...]. Teorias patriarcais geralmente são associadas a uma forma opressiva e arcaica de poder antimoderno (patriarcado), por meio do qual o pai da casa tem domínio absoluto sobre todos os membros de sua família” (2007, p. 27, nota de rodapé). Entretanto, concordando com Cuttica, não podemos entender o patriarcalismo como um mero sistema arcaico, “foi mais que a codificação de uma visão obsoleta ou um sistema defeituoso de crenças arcaicas que teve êxito no teatro das ideias quando confrontado pelo “tufão” da filosofia moderna, ciência empírica e mudanças sociais” (*Ibid.*, p. 203). Na verdade, a versão patriarcalista da autoridade política ganhou força como um contraponto às teorias populista que vinham sendo desenvolvidas por teólogos e acadêmicos. Portanto, o que teóricos como Salmasius e Filmer fizeram foi trabalhar com elementos da cultura patriarcal europeia para construir uma teoria de oposição às doutrinas mais populares. Por essa razão, estamos de acordo com Gordon Schochet quando argumenta, em *Patriarchalism in political thought* (1975), que a novidade na filosofia política do século XVII não é o contrato, mas a teoria patriarcal.

É possível compreender o modo como Bossuet estabelece a relação entre história sagrada e autoridade política por meio do *Discours sur l'histoire universelle* (1681), bem como pela obra póstuma *La politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* (1709), as quais foram escritas na década de 1670 para a instrução do herdeiro de Louis XIV, o Delfim da França, sobre história e política. Nessas obras, Bossuet examina a história do mundo considerando a cosmologia judaico-cristã e elevando o livro de gênesis ao verdadeiro fundamento da história. Dessa forma, a história universal consistiria no registro das mudanças memoráveis que ocorreram ao longo dos tempos e revela aquilo que pertence à religião e às coisas do império. Por conta dessa característica, é possível afirmar que Bossuet empreende a reconstrução de um pensamento político de feição filmeriana na França da segunda metade do século XVII.

O *Discours sur l'histoire universelle* está estruturado em três partes por meio das quais o prelado francês estabelece aqueles que seriam os eventos mais importantes que um príncipe deveria saber para evitar os inconvenientes da corrupção de um reino. O fundamento dessa concepção de história universal que perpassa por todo o *Discours* está na aceitação da cosmologia judaico-cristã como a estrutura e o ponto de partida da narrativa histórica da criação do mundo e dos primeiros homens: Adão, Eva, Caim e Abel. Assim, Bossuet percorre os fatos que teriam ocorrido entre a criação, a construção da Arca de Noé e o grande dilúvio porque

tal é o começo de todas as histórias, onde descobrimos toda a potência, sabedoria e bondade de Deus; a feliz inocência sobre sua proteção, sua justiça ao vingar os crimes e ao mesmo tempo sua paciência em alcançar a conversão dos pecadores, a grandeza e a dignidade do homem em sua primeira instituição, o gênio humano que foi corrompido; a natureza da inveja, as causas secretas das violências e das guerras, isto quer dizer, todos os fundamentos da religião e da moral (1961, p. 670).

De posse desse enunciado, é possível evidenciar duas características do pensamento histórico bossuetiano, a saber, a interferência divina no curso da história por meio da Providência e a relação entre a religião e a autoridade já no início da humanidade. Essas características são aprofundadas com suas reflexões sobre a narrativa bíblica dos acontecimentos ocorridos após o dilúvio, onde teríamos a divisão do mundo entre os filhos de Noé. Para Bossuet, com essa divisão tem origem as primeiras nações, sobretudo,

com o posterior advento de Nimrod o qual é compreendido como o primeiro conquistador²⁸³.

Segundo o pensador de Dijon, os reinos que surgiram nesses primeiros tempos eram pequenos, entre os quais se destacaria o Egito. É uma época de melhoramento moral do homem, do emprego da agricultura, desenvolvimento da arte de construir, bem como o aumento da criação de rebanhos, mas também é o tempo das primeiras guerras e da utilização de armas mais mortíferas. Assim, para impedir o progresso do mal, Deus novamente interfere na história e escolhe um povo com o qual faz uma aliança. Abraão foi o escolhido para ser o tronco e pai de todos os crentes (*la tige et le père de tous les croyants*), por meio da qual o povo escolhido se multiplicaria como “as estrelas do céu e a areia do mar” (1961, p. 673). Essa reflexão sobre a história sagrada é aprofundada e em muitos momentos ela encontra-se relacionada com a história profana, como relatos da formação do povo grego, da guerra de troia, da fundação de Roma, do reino de Carlos Magno etc. Por exemplo, ao narrar os feitos de Salomão, Bossuet afirma que “foi aproximadamente no ano 3000 do mundo, a 488 anos depois da saída do Egito e, para ajustar os tempos da história Santa com a profana, 180 anos após a tomada de troia, 250 anos antes da fundação de Roma e 1000 anos antes de Jesus Cristo que Salomão concluiu aquele maravilhoso edifício” (1961, p. 680). Por sua vez, no capítulo dois da segunda parte do *Discours*, Bossuet se detém no patriarca Abraão que havia dado ao povo hebreu uma forma mais regular e o modo como essa parte da história sagrada é analisada pelo bispo católico torna ainda mais claro os traços patriarcais de seu pensamento²⁸⁴. Assim, para que a idolatria e a corrupção não infectasse todo o gênero humano ainda em seu começo, Deus escolheu Abraão e na família dele estabeleceu o seu culto e “[...] conservou a antiga crença tanto da criação do universo quanto da providência particular com a qual ele governa as coisas humanas” (*Ibid.*, p. 780). Esse ensinamento, Bossuet retira apenas da história narrada pelas Escrituras: “eis o Deus que Moises nos propõe em seus escritos como o único que é preciso servir. Eis o Deus que os patriarcas têm adorado após Moises; em uma palavra, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó [...]” (*Ibid.*, p.778). Esse aspecto é

²⁸³ É sintomático que o personagem bíblico Nimrod apareça no *Discours* de Bossuet desempenhando um papel semelhante àquele que do *Patriarcha* de Filmer. Ou seja, Nimrod é compreendido como o fundador da primeira monarquia. Onde a autoridade deixaria de ser aquele simples e natural poder patriarcal para se tornar em um verdadeiro poder monárquico.

²⁸⁴ Além da concepção de história sagrada e do elogio do poder monárquico absoluto, o pensamento de Bossuet e Filmer também compartilham uma visão patriarcalista da autoridade alicerçada na simbologia dos patriarcas bíblicos. Segundo Hulliung, “Filmer e Bossuet insistiram que a autoridade patriarcal era a pedra fundamental da monarquia absolutista e eles foram mais perspicazes do que imaginaram. Assim, é a família que transmite valores tradicionais da sociedade ao indivíduo e de geração a geração” (1974, p. 414).

importante porque ele está relacionado diretamente com outro texto de Bossuet que veio a lume apenas postumamente. Assim, em *La politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, o pensador de Dijon é bastante claro ao construir os fundamentos da autoridade monárquica com base no direito divino, na extensão absoluta do poder e na hereditariedade de sua transmissão.

Nos seis livros da *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, a narrativa da história sagrada é retomada, porém seu direcionamento é mais político que aquele presente no *Discours*, o qual visa mais a instrução dos príncipe acerca dos acontecimentos pretéritos, seu objetivo principal não é estabelecer uma política sacra²⁸⁵. No entanto, a história sagrada e a ação da Providência divina permanecem como princípios inalteráveis. Na verdade, a Providência corresponde a uma espécie de espinha dorsal da relação entre história e autoridade²⁸⁶. Essa ideia já estava bem exposta no *Sermão sobre a Providência* proferido no Louvre em 1662. Segundo Bossuet,

devemos entender esse universo, e particularmente o gênero humano, como o reino de Deus, que Ele mesmo regula e governa segundo leis imutáveis; e apliquemo-nos hoje a refletir sobre os segredos dessa política celeste que comanda toda a natureza e que, encerrando em sua ordem a universalidade das coisas humanas, dispõe sobre os diferentes acidentes que confundem a vida dos comuns com o mesmo cuidado com que age sobre os grandes e memoráveis fatos decisivos para a sorte dos impérios (2006, pp. 31-2).

²⁸⁵ A relação entre a história e a política está ligada ao seu conceito de Providência porque tanto o mundo natural quanto mundo dos homens são frutos da criação Divina. Segundo Menezes, Deus “intervém a cada momento e tudo se passa como se as leis naturais estivessem diretamente atreladas ao Juiz Supremo [...]. Todavia, essa interferência não se concretiza apenas numa harmonia matemática, como pensavam alguns; Ele age também mediante determinações diretas na condução da história política dos humanos. Antes de ser um Deus matemático, o Deus de Bossuet é político” (MENEZES, 2006, p. 72).

²⁸⁶ Segundo Menezes, “[...] a Providência funciona como o agente organizador que encaminha a trajetória da humanidade rumo à Cidade de Deus. A filosofia de Bossuet está sustentada por uma teologia que permite asseverar que Deus faz e conhece o sentido da História. Deus eleva ou rebaixa os impérios, estabelece para cada povo um destino e um papel; entre Suas mãos, os reis e os Estados não passam de instrumentos dos quais Ele se utiliza para conduzir a humanidade a seu celeste destino” (2006, p. 74). Cesare Cuttica, em seu livro sobre Filmer, tem defendido a existência de estreitas conexões entre o pensamento absolutista de Filmer e aquele de Bossuet, porém, segundo o intérprete, a grande diferença entre Filmer e Bossuet estaria na “importância de Deus e da Providência na manutenção de seus sistema político” (2007, p. 278). De fato, em Filmer não existe um espaço para a Providência porque sua leitura bíblica possui um caráter mais naturalístico enquanto a perspectiva de Bossuet está assentada em uma verdadeira teologia política.

A vida em sociedade e a existência dos impérios são partes da criação e como tal estão sob o governo dos desígnios de Deus, poderíamos chamar essa teoria de política providencial. Por meio dela, e seguindo o que Filmer falara, Bossuet defende a tese aristotélica sobre a versão agostiniana pela qual os homens são concebidos para viver em união e formar uma única sociedade universal na qual todos seriam irmãos unidos pela mútua necessidade²⁸⁷.

Em *La politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, a sociedade civil enquanto parte separada da sociedade universal tem origem somente quando as paixões se tornam tão grandes que violam os laços naturais. Segundo Bossuet, essa “[...] perversidade tornou os homens insociáveis” e a divisão estabelecida entre eles, fruto de suas paixões, dá origem à multiplicação do gênero humano (1818, p. 16). Assim, as divisões entre os homens são intensificadas por meio da região que se habita e da língua que se fala. Porém, quando Bossuet pensa acerca da origem dos governos, a distinção e a separação possível por falar uma mesma língua ou habitar um mesmo país não são suficientes para manter um grupo de homens permanentemente unidos, mas é preciso que “[...] se submetamos todos conjuntamente a um mesmo governo que regulará a todos” (*Ibid.*, p. 24). Dessa forma, é por meio da autoridade política que a união entre os homens é estabelecida, e essa necessidade do governo, verificada por meio das Escrituras, significa a unidade de um povo que renuncia à sua vontade em prol daquela do príncipe ou magistrado. A marca do governo é estabelecida sobre a renúncia ao direito (*droit*) de ocupar pela força aquilo que lhe convêm, mas se o governo for removido a terra e todos os seus bens tornar-se-ão comuns aos homens, como o ar e a luz. Diferentemente de Filmer, Bossuet estabelece uma espécie de comunismo primitivo respaldado pela passagem bíblica: *crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra* (*Gn*, IX, 1).

Se a autoridade tem sido exercida desde a origem do mundo, Bossuet adiciona que a monarquia é a forma de governo mais comum, a mais antiga e também a única natural, haja vista que, como Filmer advogou na primeira metade do século XVII, todos os homens “nascem sujeito: e o império paternal que os acostuma a obedecer os

²⁸⁷ Essa comparação é bastante instrutiva, não simplesmente porque possibilita remontarmos Filmer e Bossuet à tradição cunhada nos primeiros tempos do cristianismo, mas também à tradição clássica, especialmente em sua expressão mais acabada, aquela apresentada pela pena de Aristóteles. Tanto para Agostinho quanto para Aristóteles existe uma espécie de progressão hierárquica da família para a cidade, porém em Agostinho essa progressão deve levar em conta a tradição judaico-cristã cuja perspectiva consiste em um “[...] dos itens pelos quais o homem pode diferenciar-se qualitativamente do animal. Entre os animais irracionais as espécies não procedem de um único indivíduo, em diferença do gênero humano proveniente de Adão. Tal fato corrobora com a ideia da humanidade como uma grande família, que por outra parte enfatiza também a valorização positiva agostiniana do princípio social da reunião, especialmente a partir dos laços de parentesco” (ROSSI, 2008, p. 79).

acostuma ao mesmo tempo a ter um chefe” (*Ibid.*, p.72). Além de ser o mais natural e mais durável, o governo monárquico seria também a forma mais forte porque ela é oposta divisão. Por isso, a monarquia deve ser compreendida como fruto da vontade divina, pois “nosso senhor [...] parece ter desejado marcar os reinos e as vilas com a mesma forma de se unir que a natureza tem estabelecido nas famílias” (*Id. Ibid.*, p. 72). Além de ser uma forma de governo natural, a monarquia também deve ser hereditária haja vista ser da “ordem natural que os filhos sucedam os pais [...]. O príncipe que trabalha por seu Estado, trabalha por suas crianças; e o mesmo amor que ele tem por seu reino confunde com aquele que ele tem por sua família” (*Ibid.*, p. 76). Além dessas características, o poder monárquico é sagrado, a sua forma é absoluta e a obediência a essa autoridade deve ser levada em conta conforme reza a lei do decálogo: honrar aos teus pais.

Conclusão

Conforme evidenciamos ao longo deste inquérito, o pensamento de Filmer e Bossuet possuem fortes elos de ligação e este estudo fornece alguns elementos pelos quais é possível compreender como as características do filmerismo reaparecem no pensamento político francês da segunda metade do século XVII, pois, conforme advoga Peter Laslett “é provável que Bossuet foi diretamente influenciado por Filmer” (1949, p. 41). A tentativa de estabelecer o ponto de partida da história humana nos livros do Antigo Testamento, a concepção de que a autoridade política deriva daquele poder que os patriarcas tinham sobre suas famílias nos primeiros tempos da criação, o esforço em fazer conciliar essa história sagrada com os acontecimentos profanos e, sobretudo, a teoria da monarquia absoluta e hereditária como a forma de governo estabelecida por Deus, essas características estão presentes tanto em Filmer quanto em Bossuet.

Entretanto, existe atenuações importantes, especialmente nas formulações teológicas dos dois autores. Como acentua Hulliung, “[...] o patriarcalismo de Bossuet reside dentro de uma doutrina do direito divino e o pensamento de Filmer é tão religioso quanto naturalístico” (1974, p. 414). De fato, a atitude filmeriana de compreender as fontes bíblicas como a resposta sobre a origem da sociedade política é demasiadamente naturalística e essa estratégia faz com o autor do *Patriarcha* não leve a cabo a construção de uma teologia mais elaborada como fez Bossuet com a articulação entre política, história e Providência.

Referências bibliográficas

- BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle*. Paris: Gallimard, 1961.
- _____. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Paris: J.A. Lebel, 1818.
- _____. *Sermão sobre a Providência*. Trad. Edmilson Menezes. Ilhéus: Editus, 2006.
- COKE, Edward. *The selected writings and speeches*. Ed. Steve Sheppard, Vl. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- CUTTICA, Cesare. *Adam...“The father of all flesh”*: an intellectual history of Sir Robert Filmer and his works in seventeenth-century European political thought, 2007. 491 p. Thesis (Doctor of History and Civilization) European University Institute. Florence.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HILL, Christopher. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HULLIUNG, Mark. “Patriarchalism and its early enemies”. In: *Political theory*. Vol. 2, n° 4, pp. 410-419, 1974.
- JAMES I. *The true law of free monarchies and Basilikon Doron*. Toronto: CRRS Publications, 1996.
- LASLETT, Peter. ‘Introduction’. In: *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer*. Ed. Peter Laslett. Oxford: Basil Blackwell, 1949.
- MENEZES, Edmilson. “História universal e Providência em Bossuet”. In: *História e providencialismo*. E. Menezes (org). Ilhéus: Editus, 2006.
- ROSSI, Minguel Angel. “El Estado y su condición de posibilidad en el pensamiento agustiniano”. In: *Teoría y filosofía política*. Atilio A. Boron (org.). Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- SCHOCHET, Gordon. *Patriarchalism in political thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- SOMMERVILLE, Johann. *Politics & ideology in England 1603-1640*. New York : Longman Publishing, 1995.
- VOLTAIRE. *O pirronismo da história*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Agostinho e a representação da história no século XVII: notas acerca do pensamento de Pierre de Bérulle e de Jacques-Bénigne Bossuet

Edmilson Menezes •

Resumo

O artigo pretende analisar a influência da concepção agostiniana da história no pensamento do século XVII. Para tanto, a investigação dirige-se às obras de Bérulle e Bossuet. Nelas serão estudadas as noções de morte, humanidade e teologia da história.

Palavras-chave

História, humanidade, morte, teologia da história.

Abstract

This article aims at analyzing the influence of the Augustinian History concept in the 17th century thought. In order to reach this goal, the investigation is based on the works of Bérulle and Bossuet. In each one of them the notions of death, humanity and Theology of History will be studied.

Keywords

History, humanity, death, Theology of History.

Não é desconhecida a tese de que em Bossuet encontramos a última teologia da história nos moldes agostinianos, ao menos na modernidade.²⁸⁸ Mas, de fato, a tese só

• UFS/CNPq.

²⁸⁸ Cf. LÖWTH, K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. In: *Sämtliche Schriften* (Band II). Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1983, p.11.

pode ser aceita em linhas gerais, pois o século XVII e sua representação sobre a história não se resume a Bossuet. Outros autores, a exemplo do Cardeal de Bérulle, juntam-se ao Bispo de Meaux e singularizam a teologia da história por uma redução incondicional do homem aos desígnios invisíveis de uma providência diretora e presente.

Deus fez todas as coisas boas e ordenou-as bem. No entanto, Ele não fez o pecado, e tudo aquilo que denominamos mal consiste apenas em nosso pecado voluntário. Existe ainda outra espécie de mal, a saber, a pena do pecado. Desse modo, duas são as espécies de mal, que são o pecado e a pena do pecado; o pecado não vem de Deus, a pena do pecado reporta-se à justiça de Deus.²⁸⁹ O pecado de Adão não somente arrasta consigo a corrupção subsequente do corpo; provocou a irrupção da morte no mundo, tanto a do corpo como a da alma: *Stipendia enim peccati, mors.*²⁹⁰ A morte não está inscrita na natureza e não é um bem, é a punição da falta. Se Adão não tivesse pecado, não seria obrigado, e com ele toda a humanidade, a passar pela morte.

Todavia, a fé tem do que se alimentar: *Pater meus usque modo operatur.*²⁹¹ Deus trabalha no coração do mundo e da história dos homens; e o centro dessa história é o seu Filho Unigênito. Sobre essa incrível manifestação da eternidade de Deus, no coração do tempo dos homens, Bérulle não cessou de se questionar. Mais do que sobre o homem, é sobre o Homem-Deus que nosso autor se interroga; é sobre esse Oriente da história que ele se debruça. “Concebida como o nascimento do eterno no tempo, e não como a marcha dos homens em direção ao eterno, a evolução da humanidade não será para ele progresso dos homens, mas gestação de um Deus”²⁹² Vista como o progresso dos homens, a história não tem nenhum senso, pois estaremos investindo na história da corrupção, isto é, na história da inconstância e do erro. Daqui não se pode tirar nada de verdadeiro. Ao contrário, substituindo a instabilidade do homem pelo interesse em colocar-se sob o influxo espiritual e conduzir uma tarefa mais sublime e coerente, que é pensar a gestação de um Deus no tempo, a história adquire relevo, pois o eterno desceu até ela e a tornou, depois disso, irremediavelmente marcada.

Aquele que fez os tempos e que é o Rei dos séculos, quis tornar-se sujeito no tempo e conduzir o curso de sua vida pela lei dos tempos: e a

²⁸⁹ AGOSTINHO. *Contra Fortunatum*, 15 In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 42). Paris: J-P Migne, 1841.

²⁹⁰ Epístola aos Romanos 6,23 (O salário do pecado é a morte)

²⁹¹ Evangelho segundo João 5, 17 (Meu Pai obra até hoje).

²⁹² FERRARI, A. Temps des hommes, jour de Dieu. L'écriture bérullienne de l'histoire. In: FERREYROLLES, G. (org.) *La représentation de l'histoire au XVIIe siècle*. In: *XVIIe. Siècle*, n° 135, avril – juin, 1982, p. 37.

primeira lei, a de sujeição e servidão, é a que vemos submetido o Filho Único de Deus no mundo. É também a primeira que ele nos ordena, pois somos temporais; nosso ser é temporal e estamos sujeitos ao tempo; nós nascemos quando o curso da natureza comportava o tempo, portanto, dele somos escravos.²⁹³

A vinda do Messias enche o tempo de plenitude, contudo, Ele próprio não deixa de está submetido à condição temporal, pois encarnou, desenvolveu-se e morreu, como qualquer um dos homens. Mas, em sua condição divina, vence a morte e doa a esperança dessa vitória aos homens por Ele amados. Pelo exemplo do Cristo, posso entender a minha própria condição de mortal, que espera pela ventura de não mais submeter-me ao tempo. Só Ele foi capaz de superar a morte e as palavras dos Evangelhos consagram essa excelência: *Ego sum via, et veritas, et vita. Nemo venit ad Patrem, nisi per me.*²⁹⁴ O estatuto humano do Cristo, ou seja, o seu estatuto histórico possibilita à humanidade a contraposição de seu estado àquele da divindade. Jesus veio entre nós, habitou entre nós, sem ser um de nós: como homem, ele era Deus e, como Deus, ele mostrava ao homem a sua incompreensão e o seu pecado sem a esses se misturar: Jesus é uma dádiva celeste ao homem, Ele é filho de Deus e filho do homem; “Homem e Deus ao mesmo tempo: homem nascido sob a Lei; mas, Deus para cumpri-la e realizá-la. Homem para servir; mas, Deus para libertar. Homem para padecer; mas, Deus para vencer. Homem para morrer; mas, Deus para triunfar sobre a morte, Satanás e o Inferno.”²⁹⁵

Do mesmo modo como foi capaz de enviar o seu Unigênito, dando prova não só de misericórdia, mas, ainda, de que não abandonou sua criação à própria sorte, Deus se mostra interveniente. “Assim, Deus vela pelos filhos dos homens; prepara a via de sua salvação e, para tanto, emprega, não somente os anjos e os profetas, mas seu próprio Filho.”²⁹⁶ Deus nos dá sua maior amostra de amor, pois nos faculta a possibilidade de redenção após a queda ignominiosa: o homem subtrai-se da obediência para com o Criador e o ofende mortalmente e por seu crime e infidelidade ele nos priva, a todos, da graça. Nascendo, nos desonra com a marca da ignomínia, nos tornando filhos da ira;

²⁹³ BÉRULLE, P. *Les oeuvres de piété* (T.I) [XXXVII]. Lyon: Claude de la Roche, 1666, p. 119-120.

²⁹⁴ Evangelho segundo João 14, 6 (Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida, ninguém vai ao Pai senão por mim).

²⁹⁵ BÉRULLE, P. *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), préface au Roi. Paris: Siffre Fils et C^{ie} Éditeurs, 1865, p. xxvii.

²⁹⁶ BÉRULLE, P. *L. a vie de Jésus* (1629), préface au Roi. Paris: Éditions du Cerf, 1989, p. 224.

vivendo, nos condena à morte pela iniquidade que nos comunica; e morrendo, nos torna culpáveis de danação eterna.

E a terra que deveria ser, para Deus, um templo sagrado para louvá-Lo, e, para o homem, um paraíso de delícias para viver em *reponso*, é coberta de ervas daninhas e espinhos; é uma cloaca de imundícies e abominações; é um vale de lágrimas, de *morte*, de misérias; e não possui mais do que pecadores e inimigos de Deus. E esse mal é sem remédio, caso Deus, que criou o mundo pelo seu poder, não o olhe através de sua bondade e nem socorra sua infelicidade por uma rara e nova Providência.²⁹⁷

Temos descrito, na pena de Bérulle, um resumo da origem cristã do percurso da humanidade na Terra. A história, tão só revela o sinal evidente da fraqueza da criatura, que, saindo do nada, recai sobre um nada pior do que o precedente. Pois, o nada e a privação da graça, aos quais no reduziu o pecado, é lastimoso e deplorável se comparados ao puro e simples nada inicial. Com efeito, um aspecto nos parece singular para o esclarecimento dessa procedência, a saber, o liame que se estabelece entre movimento e morte.

A terra deveria ser um lugar de repouso para o homem, um local de delícias que traduziria vida plena, mas a partir do momento em que um movimento, uma mudança se estabelece, isto é, a partir do momento em que se abandona a estabilidade profunda e acolhedora da paternidade divina para, efetivamente, questioná-la e entendê-la, a morte se instala e com ela a condenação. Bossuet dirá que “uma das paixões mais violentas do espírito humano é o desejo de saber”²⁹⁸; querer saber é querer mudar. O conhecimento do bem e do mal daria ao homem um elemento que o transformaria em algo que, no início, não era; a estabilidade e o repouso daquele que, limitado, deveria permanecer ao lado de seu Criador, transformam-se em soberba: ele quer ser, então, igual a Deus. Adão muda, se movimenta. Foi aquela paixão que seduziu o pai primevo, e o movimentou, entregando-o aos braços da morte. Dessa forma, situa-se a diferença radical entre Deus e o mundo; “é, antes de tudo, uma diferença na duração”²⁹⁹. Em nosso mundo, desde que tentamos apoderarmo-nos do tempo, ele nos escapa; o presente se decompõe em

²⁹⁷ Id. *ibid.*, p. 62. (Grifos nossos)

²⁹⁸ BOSSUET, J-B. Sermon sur la Mort In: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1961, p. 1075 (Bibliothèque de la Pléiade). p.1074.

²⁹⁹ SELLIER, Ph. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1970, p. 426.

passado e futuro, ele não tem existência própria: todo momento secciona-se, assim, ao infinito; a única esperança que resta ao homem é de pensar no *repouso* divino, ansiando para ele voltar. “ Toda coisa, não importa qual seja a sua excelência, se é mutável, não existe verdadeiramente, pois a existência verdadeira não pode ser encontrada onde também se acha a falta da existência”, diz Santo Agostinho,

Com efeito, tudo o que pode mudar não é mais; uma vez mudado, ele foi: se ele não é mais o que era, é porque interveio uma espécie de morte; qualquer coisa que existia nessa realidade pereceu, não existe mais. A cor negra está morta sobre a cabeça esbranquiçada de um velho; morta está também a beleza num corpo de um ancião abatido e curvado; morta está a força no corpo de um doente (...), morta está a palavra na boca de quem se cala. Tudo o que muda, que é o que ele não foi, nele vejo uma espécie de vida, naquilo que ele é, e uma espécie de morte, naquilo que ele foi. Enfim, quando se diz de um morto: ‘Onde está esse homem?’, responde-se: ‘Ele finou-se’. Eis a única verdade que existe genuinamente! Pois em todas as ações, em todos os movimentos eu encontro dois tempos: o tempo passado e o tempo futuro. Eu procuro o presente, ele não é estável; o que eu disse já não existe mais; o que eu vou dizer, ainda não existe; o que eu fiz, não existe mais; o que eu farei, ainda não existe (...) Eu encontro o passado e o futuro em todos os movimentos das coisas; mas, na verdade que permanece, não encontro nem passado nem futuro, só o presente existe – um presente incorruptível que não se encontra nas coisas criadas. Examine as coisas mutantes, tu encontrarás *Isso foi e Isso será*; pense em Deus, tu encontrarás: *Ele é* – uma existência que não foi nem será. Em consequência, para ser, tu também, eleve-te acima do tempo. Mas quem o poderá contando apenas com as próprias forças? Que ele te eleve até lá, ele que disse ao Pai: *Quero que, onde estiver, eles também estejam comigo* [João 17,24]³⁰⁰

A posição agostiniana nos coloca em definitivo diante da explicação do porquê a doutrina cristã nos leva a um pensamento sobre a história e, ao mesmo tempo, sobre a morte: o presente e, por conseguinte, a vida não são estáveis, não possuem “verdadeira

³⁰⁰ AGOSTINHO. In Joannis Evangelium Tractatus, XXXVIII, 10 In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 45). Paris: J-P Migne, 1841.

vida”, mas morte ativa, eficaz. Primeiramente, morte definida pelo pecado, que nos incluiu no movimento e na instabilidade daquilo que não é. Em segundo lugar, morte pela sentença devida ao pecado e entrada na condição de “condenáveis à danação”. Presente, passado e futuros são envolvidos pela morte - a grande mestra que orienta esses três movimentos essencialmente humanos. Pecadores, esses homens arrastam-se no “deserto dessa vida”³⁰¹, semelhante aos israelitas no deserto em busca da terra prometidas; como eles, que em vários momentos fraquejaram, demonstrando, assim, sua condição falível, marcham apenas com a certeza de que sua trajetória não os conduzirá a nenhum lugar efetivo, e mesmo que um lugar seja alcançado, a instabilidade do mesmo nada lhes assegura, a não ser, finitude e erro. Sem Deus, eles perecem.

Por entre as infelicidades do mundo, as violências, o furioso conjunto de heresias que sempre atentam contra as verdades, o furor brutal dos homens, a morte onipresente, que não poupa nem grandes nem poderosos, decorre o tempo corrompido de Adão: as calamidades e as tempestades da vida enviam o vivente para um túmulo, “e tudo o que o homem admira desfaz-se contra esse desfiladeiro”³⁰² É o fim das grandezas mais amadas; é onde se reduz a nada a pompa e a glória do mundo, elas passam diante do nosso horizonte como uma sombra que se dissipa em um momento e não deixa nenhum traço.³⁰³ Os poderosos da Terra são a imagem mais clara do apego à grandeza “flutuante e incerta, caduca e momentânea”; abandonando-se a ela, esquecem-se de que “cada momento de felicidade pode ser o último de sua vida”.³⁰⁴ Dessa irresistível partida em direção à morte, Bérulle fornece uma leitura teológica³⁰⁵, que segue a tradição agostiniana: ela é a condenação de Adão, a conversão da vida em morte, o eixo horizontal que nos mantém separados de Deus e nos conserva no plano histórico. Nossa vida não é uma vida, é uma existência moribunda, é uma perpétua corrida para o fenecimento, corrida sem parada, sem repouso; pois, mesmo ao repousar corremos para o aniquilamento. “Esta vida, que é tão agradável em seu início, tão estimada em seu progresso e, pela maior parte dos homens, tão lastimada em seu fim e em sua perda, é somente *vapor*.”³⁰⁶ Semelhante gás nos turva a mente, nos encobre o espírito, de tal forma que esquecemos a fugacidade do mundo e do tempo. *Tempus breve est.*³⁰⁷ O esquecimento, ou melhor, o torpor que nos invade a alma é consequência de tudo o que de mal o pecado arrasta

³⁰¹ BÉRULLE, P. Les oeuvres de piété (T.II) [CLXXXII], p. 239.

³⁰² BÉRULLE, P. La vie de Jésus, p. 38.

³⁰³ Cf. Id. *ibid.*

³⁰⁴ BÉRULLE, P. Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, p. xxii.

³⁰⁵ FERRARI, A. Op. cit., p. 42.

³⁰⁶ BÉRULLE, P. Les oeuvres de piété (T.II) [CLXXXII], p. 232.

³⁰⁷ Epístola aos Coríntios I 7, 29. (Isto, porém, vos digo, irmãos, o tempo é breve)

consigo. Infelizes, tentamos abrandar o indelével: “nós somos determinados, pelo título do nosso nascimento, a dupla morte: a essa morte presente, e a uma morte eterna. E mesmo essa espécie de vida não é vida, porém morte: pois, assim que vivemos, morremos; e, quando a morte nos apanha e nossa vida acaba, a morte não acaba, mas dura eternamente.”³⁰⁸ Característica da vida sem a graça, esse irresistível movimento arrasta toda a humanidade, ele é a marca dramática que ostenta a nossa história, ele é a própria história, engendrada depois da criação, pela recusa de Deus: “Essa sorte de vida, não é vida, mas morte”, repete Bérulle, “pois ao vivermos e nascermos, morremos e nosso primeiro passo na vida é o primeiro passo para a morte; porque essa vida é um fluxo perpétuo que vai, que conserva-se, que conduz à morte, e lá chega.”³⁰⁹

Como a vida é perecível, isso nos obriga a pensar, cada dia, na certeza da morte. É por essa última que a primeira é definida e, ao mesmo tempo, posta e assumida como *antivida*. Aquilo que a ilusão nos parece mostrar como a plenitude de ser é, sem embargo, a antítese dessa perfeição, pois o homem é um nada, um pequeno intervalo incapaz de se distinguir por auto-referência: “vida deplorável, vida não vida; vida igualada à sua fonte! Porque nossa vida retira sua origem, não da vida, mas da morte, porque ela vem do pecado, que é a morte da alma e do corpo.”³¹⁰ O que, então, dela esperar? O mesmo que se espera do homem: simulacro e quimera. Assim, sob o clamor do homem e de sua história, desvenda-se um tempo que trama contra a vida. As agruras do tempo são a face visível e acidental do fluxo que arrasta continuamente toda a humanidade para frente e para o finar-se. Envoltos no “vapor” enganoso do tempo, os homens e suas instituições são levados, por natureza, à corrupção. Mesmo a Igreja, em seu elemento humano, está submetida ao tempo de morte e de condenação ao aviltamento. Desse modo, a instabilidade do que chamamos vida e história insere-nos num estado ontologicamente imperfeito que interdita qualquer tipo de pretensão maior por parte dos possuidores daquela condição. Acreditando viver, o homem morre; pensando fazer sua história, ele segue desígnios invisíveis. A história da vida humana é, portanto, um teatro de morte. Aqui, Agostinho, Bérulle e Bossuet, malgrado suas singularidades, são unânimes. Marrou³¹¹, analisando o *balanço negativo* da nossa passagem no tempo, caminho que se

³⁰⁸ BÉRULLE, P. Les oeuvres de piété (T.II) [CLXX], p. 182. A inspiração no texto da *Cidade de Deus* é flagrante: “A partir do instante em que começamos a ser nesse corpo mortal, nada nele se passa que não trabalhe para conduzir à morte. Pois, durante toda a duração dessa vida (se, mesmo assim, ela ainda mereça ser chamada de vida), a instabilidade de nosso ser nada mais faz do que nos conduzir à morte.” In: AGOSTINHO. De Civitate Dei, XIII, 10. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 41). Paris: J-P Migne, 1841.

³⁰⁹ BÉRULLE, P. Les oeuvres de piété (T.II) [CLXX], p. 181.

³¹⁰ Id. *ibid.*, p. 182.

³¹¹ MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Paris: Vrin, 1950, p. 47 e segs.

apresenta como ferida escondida pela qual o ser se abrevia e escorre, nos usando insensivelmente e nos exaurindo até a morte, reporta aos *Enarrationes in Psalmos* e à exposição dessa verdade fundamental: “Vê”, diz Agostinho, “hoje mesmo: entre o momento no qual eu comecei a falar e agora, tu te dás conta de que envelhecemos todos os dois? Tu não te apercebes de que teus cabelos crescem; no entanto, enquanto estás de pé, fazendo alguma coisa, falando, teus cabelos crescem; não crescem de uma só vez no momento de ir tonsurá-los. O tempo nos envolve e se vai: tu passas, e teu filho passará, como tu.”³¹² Em outro lugar, o bispo de Hipona nos faz meditar sobre o caráter instável dos bens terrenos, um dos grilhões do nosso apego ao efêmero e da importância descabida que conferimos à matéria; devemos dizer que

eles são e não são: neles não há nada de estável, eles resvalam e passam. Vê tuas crianças: tu as acaricias, elas te acariciam, mas irão elas assim permanecer? Tu és o primeiro a desejar que cresçam, que cheguem à idade. Mas, te dês conta: quando atingimos uma idade, morremos para a precedente: sim, chegar à adolescência é a morte da infância; o mesmo se passa com a juventude e depois com a idade adulta; pois é a morte que alcançamos, e com ela toda a idade morre.

E mais à frente:

E essas crianças, crês que nasceram para viver contigo sobre a terra, ou antes para dela te expulsar e nela te suceder? (...) Parece que as crianças ao nascerem dizem a seus pais: ‘Fora, pense em desocupar o lugar, agora é a nossa vez de interpretar nosso *drama*’: pois, toda a vida humana é como uma *peça de teatro* (...)³¹³

Identificamos, nesse *tempo teatral* dos Filhos de Adão, a trama da nossa peregrinação. Ele é a conta a pagar em nosso exílio, o grande enigma do drama da existência humana, que a teologia busca associar à história: viver é envelhecer através de uma continuada dispersão de ser, que nos distancia sempre da perfeição, da pureza primeira.

³¹² AGOSTINHO. *Enarrationes in psalmos*, 38,12. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 36). Paris: J-P Migne, 1841.

³¹³ Id. *Ibid.*, 127, 15 (Patrologiae Latinae, 37), Ed. cit. (Grifos nossos)

Nós nascemos mortos e de uma morte deveras miserável, porque, ao nascermos, estamos mortos para Deus; nós temos e portamos, em nós mesmos, obrigação de morrer pela sentença de morte pronunciada para todos nós desde antes do nosso nascimento, e que vemos cada dia ser cumprida por alguém dentre nós. De tal modo que, este mundo é somente um *teatro de morte*, e essa vida somente uma obrigação de morrer, é apenas um engajamento na morte, do qual assistimos ao *espetáculo* continuamente diante de nossos olhos.³¹⁴

Vivemos na Terra como entre nossa sentença e nossa execução; nossos pensamentos, palavras e obras estão mergulhados na impotência. A verdade é que estamos, irremediavelmente, “relegados a essa última parte do universo, que é o teatro das transformações e o império da morte”³¹⁵, no qual desfilam “os julgamentos que Deus exerce sobre seus filhos ingratos” – “mistério tão maravilhoso e tão útil à educação do gênero humano.”³¹⁶ Mesmo que haja uma forte dose retórica nas palavras desses três grandes homens da Igreja, e nelas vejamos o triunfo do orador, mais do que do historiador, isso “não impede que ali haja uma verdade autêntica, profunda e dolorosa.”³¹⁷ Mesmo que o Cristo tenha, de certa forma, introduzido, pela sua Encarnação e pela consecução do Corpo Místico³¹⁸, um “novo” movimento no movimento para a morte, isso não anula a condição, nem a concepção, da natureza humana; tampouco desvia da incerteza e do mistério a vida espiritual das criaturas – “quem dentre nós ousaria

³¹⁴ BÉRULLE, P. *Les oeuvres de piété*, 74. Paris: Cerf/Oratoire, s.d.p, p. 236. Apud: FERRARI, A. Op. cit., p. 44. (Grifos nossos)

³¹⁵ BOSSUET, J-B. Sermon sur la Mort, p. 1078. Assimiladas ao grande “palco do mundo”, as manifestações teatrais recebem a reprovação de Bossuet. Ver a respeito: URBAIN, Ch. et LEVESQUE, E. *L'Église et le théâtre – Bossuet, Maximes et Réflexions sur la Comédie*. Paris: Grasset, 1930; DUBU, J. Bossuet et le théâtre: un silence de l'évêque de Meaux. In: GOYET, T et COLLINET, J-P. *Journées Bossuet: La prédication au XVIIe. Siècle*. Actes du Colloque. Clermont-Ferrand: Les Amis de Bossuet, 1980.

³¹⁶ BOSSUET, J-B. Discours sur l'histoire universelle (II, 20). Ed. Jacques Trucher. Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 250.

³¹⁷ MARROU, H-I. L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin, p. 52.

³¹⁸ “Na Terra, existe um corpo real e um corpo místico, aos quais é preciso aderir para ser salvo. Nós aderimos ao corpo real pela comunhão da Eucaristia, e a seu corpo místico pela comunhão da Igreja; e recebemos, na Terra, o Corpo e o Espírito de Jesus, que nos dá a vida, e nos conduz ao Céu, nos dando, aqui embaixo nesta peregrinação, seu Corpo em sua Eucaristia, e seu espírito em sua Igreja.” BÉRULLE, P. *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), p. xxxix. A comunhão pelo Cristo estabelece um novo e ampliado reino: “(...) A Igreja, estabelecida primeiramente entre os judeus, recebeu, enfim, os Gentios, para formar, com eles, uma mesma árvore, um mesmo corpo, um mesmo povo e torná-los participantes de suas graças e de suas promessas. (...) A aliança feita, outrora, com Abrão, estende-se, segundo a promessa, a todos os povos do mundo que haviam esquecido Deus: a Igreja cristã chama para Ele todos os homens; e, tranqüila durante vários séculos, por entre extraordinárias perseguições, ela lhes ensina a não esperar sua felicidade sobre a Terra.” BOSSUET, J-B. Discours sur l'histoire universelle (II, 20), pp. 248, 249 e 254.

descrevê-la como uma marcha regular ascendente rumo a uma perfeição sem cessar mais assegurada.”³¹⁹

Pela vontade má do primeiro homem, a natureza humana mudou³²⁰, tornou-se doente.³²¹ O Criador, enquanto “autor do mundo e Pai da natureza humana”³²², deu a suas criaturas o ser, e um ser que possui relação com Ele e movimento em direção a Ele; seu poder imprimiu esse poder no íntimo de cada ser criado, desde o instante primeiro. Mas, o homem desviou-se de Deus, tornou-se incapaz de unir sua marcha própria e particular ao movimento natural e universal com o qual Deus marcou sua natureza, de dirigir-se para Deus, de conduzir o uso de seu ser segundo a vontade daquele que lhe deu ser. A teologia da história não pode firmar-se sem esse pressuposto: há uma natureza humana corrompida, que transformou o homem num peregrino acorrentado aos grillhões do tempo e da incerteza da Redenção. A tradição bíblica, em seu estatuto de norma suprema, forjou para a humanidade uma realização temporal, que não se apresenta como um efeito de um longo trabalho de desenvolvimento, cujas normas “são exteriores, na medida em que não são percebidas como fruto da vontade ou da convenção humanas, elas aparecem como independentes de toda decisão relativa ao homem: sua fonte é divina e não humana.”³²³

A natureza adâmica evidencia a *dependência*, que é sua essência. Assim disposta e entendida, a própria condição humana é um obstáculo intransponível para homem e suas realizações no tempo; ele espera a plenitude dos tempos, que marca o cumprimento dos mistérios. Em verdade, para o cristão, a história não se traduz num *futurum*, mas num *perfectum praesens*: o Cristo já veio. Ela abarca um movimento de avanço, e simultaneamente de recuo, da alienação para a reconciliação, um grande desvio para alcançar, no fim, o começo através de atos repetidos de rebelião e de entrega. “Sem o pecado original e a redenção final, o *intervalo* histórico revelar-se-ia desnecessário e ininteligível.”³²⁴ Esse intervalo, isto é, toda a história, não é nem um período vazio em que nada acontece, nem tampouco um período ativo em que tudo pode acontecer, mas o tempo decisivo de experiência e discriminação final entre o que os Evangelhos chamam

³¹⁹ MARROU, H-I. L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin, p. 53.

³²⁰ AGOSTINHO. Contra Julianum, IV, 101 In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 45). Paris: J-P Migne, 1841.

³²¹ “Considereis o pecado como uma doença, cuja recaída deveis sempre temer, como um acidente que faz perder o que o mundo inteiro não pode vos restituir.” BÉRULLE, P. Les oeuvres de piété II (CLXX), p. 187.

³²² BÉRULLE, P. Discours de l’état et des grandeurs de Jésus, p. 24.

³²³ LEGROS, R. *L’idée d’humanité*. Paris: Grasset, 1990, p. 19.

³²⁴ LÖWITZ, K. Op. cit., p.197.

de trigo e joio. “O seu conteúdo constante são variações de um único tema: a chamada de Deus e a resposta do homem a ela.”³²⁵ Assumir a história como um *intervalo* significa viver uma tensão extrema entre vontades contrárias, entrando numa corrida cujo fito não é nem um ideal nem uma realidade concreta, mas uma promessa. Numa história concebida como *intervalo* não cabe, efetivamente, uma idéia de progresso. Enquanto categoria adstrita ao setor terreno, essa idéia é esvaziada de conteúdo se comparada à plenitude da eternidade em Deus. Quaisquer avanço e recuo devem sempre supor os desígnios da ação providencial promovendo gradualmente a piedade no mundo e guiando a humanidade peregrina:

(...) esse longo encadeamento de causas particulares, que fazem e desfazem os impérios, depende de ordens secretas da divina Providência. (...) Deus tem em suas mãos todos os corações: ora Ele reprime-lhes as paixões, ora afrouxa-lhes o freio. (...) Ele prepara os efeitos nas causas mais remotas e fulmina estes grandes golpes, cujo contragolpe estende-se longe. (...) É dessa forma que Deus reina sobre todos os povos. Não falemos mais de azar, nem de fortuna; ou falaremos tão somente de um nome com o qual cobrimos nossa ignorância.³²⁶

O papel das gerações nesse “longo encadeamento causal” é, indiscutivelmente, passivo, comportando, é verdade, um lugar importante na retórica e na exegese cristãs, um papel lógico-discursivo que não pode ser confundido com o efetivo agente da história, ou seja, a ação providencial. Vista como magnífico mistério, útil à educação do gênero humano, a ciência de Clio se transforma em captação do oculto, do invisível, e assume o estatuto de uma ciência de recuperação dos vestígios providenciais embutidos nos acontecimentos humanos: “a verdadeira ciência da história consiste em observar, em cada tempo, essas secretas disposições que prepararam as grandes transformações e as conjunturas importantes lhes sucederam.”³²⁷ Mas há, por natureza, uma diferença entre a causa agente – divina – e as repercussões – mundanas – , aquele que escreve a história está submetido a ambas. A história será sempre uma ciência claudicante. Encarregada das causas, que o historiador não vê, a ciência histórica precisará do apoio indispensável da mediação entre o invisível, divino, e o visível, terreno. “E como sua bondade infinita

³²⁵ Id. *ibid.*, p. 198.

³²⁶ BOSSUET, J.-B. *Discours sur l’histoire universelle* (III, 8), p. 427.

³²⁷ Id. *ibid.*, p. 354.

introduziu o Filho de Deus para resgatar o mundo, sua Providência também induziu o estabelecimento, no mundo, de uma Autoridade *visível* e permanente (...), a saber, sua Igreja, que ele fundou e construiu há dezesseis séculos, para durar para sempre.”³²⁸ A teologia transforma, portanto, a história dos homens em história da salvação, na qual o tempo e a história dos acontecimentos não têm sentido neles mesmos.

O que dizer da história se percebida apenas do ângulo humano, isto é, a partir de uma perspectiva em que à humanidade é dada a condição de criar e gerir a sucessão das gerações ali posicionadas? Assim compreendida, a história nada mais é do que uma mentira filosófica, uma inverdade a nos convocar o pensamento em vista de uma independência prometida e nunca alcançada. Somos presas fáceis do acaso, da contingência: quando tudo parece indicar um vetor para que se arrisque uma previsão conduzida a determinado setor da atividade humana, eis que algo diferente se apresenta e nos deixa imersos numa indeterminação flagrante. A teologia da história propõe uma só verdade: a humanidade não faz a história como ela quer. Malgrado o fato de que somos condenados à história, pois o pecado nos introduziu num tempo corrompido, num tempo de morte, a humanidade não possui as rédeas da mesma. Sua sorte e sua vida estão compreendidas numa economia de salvação: fomos criados a imagem e semelhança de Deus, dotados de livre-arbítrio e postos num mundo de delícias em contato direto com Deus. A soberba nos leva a pecar e a conhecer o tempo de danação, a morte e a história. Por misericórdia, Deus procura educar seu povo nesse tempo e lhe envia seu Verbo, que se torna o centro da história e anuncia um caminho da redenção. A trajetória histórica continua a ganhar, com a teologia, uma verdade absoluta capaz de, analiticamente, compor um discurso cuja marca é afirmação da condição temporal do homem, mas, nessa condição, encontra-se a sua fraqueza. A figura do Cristo, encabeçando um corpo espiritual em vista da promessa, permite-nos pensar as contingências e o caos presentes na história em vista da totalidade de um plano que somente se mostra parcialmente aos homens, embora confira ao discurso teológico a fuga à incoerência que se instala no ponto de vista particular. Essa teologia dá lugar a uma vasta empresa de recuperação, que autentica todo o passado, ao lhe integrar no arranjo global do curso da história, que é a condição de seu nexos. As particularidades dos reinos, dos impérios, das circunstâncias e, finalmente, dos homens, unificam-se num tempo de catástrofe e morte. A história deve-

³²⁸ BÉRULLE, P. Controverses, XVI, 743. Apud DAGENS, J. *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*. Paris: Desclée De Brouwer, 1952, p. 330.

nos servir como a mais profunda meditação sobre a morte, sobre o reconhecimento de uma dependência irremediável de Deus e do Cristo ressuscitado.

A teologia da história, de Santo Agostinho a Bérulle e Bossuet, desdobra-se em dois aspectos contraditórios; primo, ela dissolve o aspecto temporal da história na imensidão do nada, de onde ele provem, e o despotencializa enquanto tempo real; secundo, ela o concentra na unidade de um olhar que o domina e esclarece por inteiro. Na história coincidem um máximo e um mínimo de realidade. Essa dualidade é particularmente manifesta na noção de tempo corrompido, que apresenta, de uma só vez, dois caracteres divergentes: ela representa, por um lado, a solidariedade positiva de uma intenção agregadora – todos reúnem-se no tempo de morte e peregrinam sem escapar dessa situação irremediável, formando a massa de homens históricos; por outro, ela revela um movimento terminal que expõe sua fraqueza ao se conduzir para a própria supressão – o julgamento final, o fim dos tempos, o fim da história. Dessa forma, para a teologia da história permanecerá estranha uma idéia de tempo que, a despeito da fraqueza e indecisões dos homens, seja capaz de conter o princípio de superação dessas limitações e assuma a possibilidade de um efetivo avanço para o melhor. Mesmo que ao curso histórico seja atribuído um fito, concedendo à natureza humana a possibilidade de desenvolver suas potencialidades na Cidade dos Homens, essa finalidade, porém, permanece alienada. A finalidade absoluta da história, da qual tudo dependente, não é temporal, mas eterna: a consecução da Cidade de Deus, na qual se reunirão todos os santos e todos os espíritos bem-aventurados, que se agregam no curso da história, concedendo, assim, uma razão de ser ao curso temporal.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *Contra Fortunatum*. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 42). Paris: J-P Migne, 1841.

AGOSTINHO. *Contra Julianum*, IV, 101 In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 45). Paris: J-P Migne, 1841.

AGOSTINHO. *De Civitate Dei*. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 41). Paris: J-P Migne, 1841.

AGOSTINHO. *Enarrationes in psalmos*. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 36). Paris: J-P Migne, 1841.

AGOSTINHO. In Joannis Evangelium Tractatus. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 45). Paris: J-P Migne, 1841.

BÉRULLE, P. *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), préface au Roi. Paris: Siffre Fils et C^a Éditeurs, 1865.

BÉRULLE, P. *La vie de Jésus* (1629), préface au Roi. Paris: Éditions du Cerf, 1989.

BÉRULLE, P. Les oeuvres de piété. Lyon: Claude de la Roche, 1666.

BOSSUET, J-B. Discours sur l'histoire universelle. Ed. Jacques Trucher. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

BOSSUET, J-B. Sermon sur la Mort In: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1961. (Bibliothèque de la Pléiade).

DAGENS, J. *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*. Paris: Desclée De Brouwer, 1952.

DUBU, J. Bossuet et le théâtre: un silence de l'évêque de Meaux. In: GOYET, T et COLLINET, J-P. *Journées Bossuet: La prédication au XVIIe. Siècle*. Actes du Colloque. Clermont-Ferrand: Les Amis de Bossuet, 1980.

FERRARI, A. Temps des hommes, jour de Dieu. L'écriture bérullienne de l'histoire. In: FERREYROLLES, G. (org.) *La représentation de l'histoire au XVIIe siècle*. In: *XVIIe. Siècle*, n° 135, avril – juin, 1982.

LÖWTH, K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. In: *Sämtliche Schriften* (Band II). Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1983.

MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Paris: Vrin, 1950.

SELLIER, Ph. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1970.

URBAIN, Ch. et LEVESQUE, E. *L'Église et le théâtre – Bossuet, Maximes et Réflexions sur la Comédie*. Paris: Grasset, 1930.

Histoire et écologie: La mémoire des milieux

Raphaël Larrère •

Dans les civilisations occidentales, les conceptions de la nature ont largement déterminé les rapports techniques, éthiques et esthétiques des hommes à leur environnement naturel. Celle qui prédomine aujourd'hui s'est élaborée de Copernic à Newton, sous les auspices de la mécanique classique : obéissant aux lois éternelles du mouvement, la nature est un équilibre toujours recommencé. S'étant arrachés à la nature à force d'ingéniosité et de travail, les hommes ont construit leur monde : la société. Si chaos de bruits et de fureurs qu'est le monde social, s'oppose à l'harmonie de la nature, c'est aussi celui de l'histoire, alors que la nature serait immuable si les hommes ne la transformaient pas.

La théorie darwinienne de l'évolution avait déjà réinscrit l'homme dans la nature : comme l'humanité, la nature a une histoire et, loin d'en être extérieur, l'homme en fait partie. Mais il s'agit là d'une histoire à l'échelle des temps géologiques, échelle irréductible à la temporalité empirique des sociétés humaines. L'écologie contemporaine insiste désormais sur le fait que les milieux qui nous entourent sont le produit d'une histoire où s'articulent aux perturbations naturelles celles qu'introduisent les activités humaines. La nature a une histoire propre : les milieux coévoluent avec les sociétés humaines qui se les sont appropriés. Toutes les sociétés interviennent ainsi dans une nature toujours déjà anthropisée, et je voudrais montrer que les milieux qu'ils utilisent et qu'ils fréquentent ont une mémoire et portent toujours des marques de leur passé.

Vers la fin du XIX^{ème} siècle, un schisme avait partagé aux Etats Unis, les défenseurs des forêts primaires que les colons défrichaient et détruisaient avec ardeur. Sous la bannière de la "*conservation*" se rangèrent ceux qui, avec Gifford Pinchot, défendaient le « *wise use* », le bon usage des forêts, afin d'en ménager durablement les

• Professeur et directeur de recherches à l'INRA.

ressources. Sous celle de la “*préservation*”, étaient les partisans de John Muir, défenseurs d’une nature inviolée (la *pristine nature*), préservée dans sa pureté originelle, une nature sans l’homme : ce que les américains appellent la *wilderness*. L’histoire ultérieure de la protection de la nature a consacré aux Etats Unis la victoire des préservationnistes et, en 1963, l’Etat Fédéral a adopté le *wilderness act*. Dans cette loi, la *wilderness* est définie : « comme un espace où la terre et la communauté de vie ne sont pas entravées par l’homme, où l’homme lui-même n’est qu’un visiteur qui ne reste pas ».

Mais cette nature primitive dont les préservationnistes voulaient protéger la pureté originelle était une illusion. Une illusion qu’a démontée le géographe américain William M. Denevan dans un article intitulé « The pristine myth : the landscape of the Americas in 1492³²⁹ ». Sans doute les espaces d’Amérique du Nord que les colons rencontraient dans leur progression conquérante, étaient-ils assez vides d’hommes. La nature qu’ils défrichaient y semblait laissée à elle-même mais elle avait été déjà modifiée, façonnée depuis des siècles par les peuples amérindiens. Ce que découvrirent les colons, ce n’était pas une nature sauvage, mais une nature ensauvagée par la dépopulation dramatique qui fut la conséquence des ravages que provoqua l’arrivée des Européens après Christophe Colomb. Les affrontements militaires, le travail forcé, mais surtout les épidémies frappant des populations qui n’avaient pas développé de défenses immunitaires, ont drastiquement réduit la population d’avant 1492. Quand les premiers colons anglais ont débarqué en Amérique du Nord, en 1607, la population ne représentait plus qu’un dixième, voire un vingtième de ce qu’elle avait été. La nature avait eu le temps de retrouver quelque chose de l’aspect primitif du sauvage. Mais ce n’était que l’aspect et je voudrais montrer que ces milieux ensauvagés portaient encore la trace de la façon dont les amérindiens les avaient utilisés.

Ailleurs, en Amérique Latine, en Afrique ou en Indonésie, la forêt était habitée par des peuples autochtones qui en tiraient parti et qui, depuis longtemps, avaient contribué à la diversité des paysages forestiers. De nombreuses études d’historiens, d’anthropologues et d’archéologues ont récemment montré à quel point des populations amérindiennes relativement denses s’étaient installées en Amazonie sur des buttes assez proches des fleuves pour pouvoir pêcher et suffisamment éloignées d’eux pour se protéger des crues. Les recherches d’histoire écologique de William Ballée ont montré à quel point les configurations actuelles des forêts amazoniennes sont marquées par les

³²⁹ William M. Denevan : « The pristine myth : the landscape of the Americas in 1492 » In Baird Callicott et Michael P. Nelson (dir.), *The Great New Wilderness Debate*, op. cit., p. 414-442.

activités passées de ces peuples forestiers : elles présentent encore de nos jours une proportion d'espèces nourricières plus de deux fois supérieure à celles des espaces qui ne furent pas mis en valeur³³⁰.

Des recherches récentes sur le vieux continent européen aboutissent au même résultat : les milieux portent longtemps la marque de leurs utilisations anciennes.

Dans un premier temps, je voudrais montrer que l'écologie classique, focalisée sur les équilibres naturels, avait peu de rapports à l'histoire. Je qualifierai cette écologie classique d'odumienne, parce qu'elle fut magistralement synthétisée en 1953 par les frères Odum³³¹ et que *Fundamentals of Ecology* fut la bible des écologues jusqu'à la fin des années 1980. C'est cette écologie, qui considérait que les milieux abandonnés de longue date étaient identiques à ce qu'ils avaient été avant toute intervention humaine. Dans un deuxième temps je tâcherai de montrer que les transformations de la discipline vont peu à peu élaborer une conception dynamique de systèmes écologiques en équilibre provisoire ; une écologie qui prend en compte l'hétérogénéité et les perturbations et s'intéresse bien plus aux processus et aux trajectoires qu'aux états et aux stabilités. C'est cette écologie qui va justement exiger une approche historique et engager les écologues à rechercher la collaboration d'historiens et d'archéologues. Je présenterai alors brièvement un exemple d'une telle démarche et les conclusions que l'on peut en tirer.

I - L'écologie odumienne

Interprétation cybernétique de la conception thermodynamique qu'avaient élaboré Tansley³³² et Lindeman³³³, l'écologie odumienne est focalisée sur les mécanismes de régulation qui permettent aux écosystèmes de retrouver leur état d'équilibre si quelque incident les en écarte. Elle contribue ainsi à conforter l'idée des « équilibres de la nature » et tend à concevoir les activités humaines comme autant de perturbations dommageables, menaçant ces équilibres naturels.

³³⁰ Voir, notamment, William BALEE, « *Indigenous transformations of Amazonian forests : an exemple from Maranabo, Brazil* » in Anne Christine TAYLOR & Philippe DESCOLA (eds), « La remontée de l'Amazone » *L'Homme*, 33 (2-4), 1993, p.235-258 ;

Darell POSEY « A preliminary report on diversified management of tropical rainforest by the Indians of the Bresilian Amazon » *Advances in Economic Botany*, 1, 1984, p. 112-126;

Laura Rival, « Amazonian historical ecologies ». in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12 (s1), 2006, S79-S94

³³¹ Odum Eugene Pleasants et Odum Howard Thomas, 1953. *Fundamentals of Ecology* , Philadelphia, Saunders.

³³² Tansley Georges Arthur, « The use and abuse of vegetational concepts and terms » in *Ecology* Vol. 16, 1935, p 284-307

³³³ Lindeman Raymond: The trophic-dynamic aspect of ecology, in *Ecology*, vol 23, 1942, p. 399-418.

Comme tout système, l'écosystème tend donc à l'homéostasie : incessantes oscillations autour d'un état d'équilibre définissable, mais jamais atteint. Or, si l'on s'intéresse à l'histoire des milieux ou des paysages, ce qui importe c'est moins la stabilité que ce qui se transforme, ces déséquilibres qui se produisent et dont l'impact est suffisant pour déplacer le système vers un nouvel état ou pour lui en substituer un autre. Or, ces déséquilibres qui font l'histoire, viennent soit de l'extérieur du système, de son domaine d'existence (c'est à dire de son environnement) soit d'importantes transformations de l'activité d'un de ses éléments (ou de ses sous-systèmes). Or, ce qui vient de l'environnement du système (même lorsqu'il s'agit d'une réaction de cet environnement à l'activité du système considéré) n'est pas au cœur de l'analyse systémique, mais pris en compte comme facteurs de variations (un ensemble stable de contraintes qui définissent le champ des possibles et des perturbations inédites qui déstabilisent le système). Quant aux éléments du système ils sont appréhendés comme des « boîtes noires » dont on se contente de décrire le comportement. Dans les deux cas, la nouveauté vient des limites du champ visuel : elle n'est pas intelligible par l'analyse du fonctionnement du système mais par celle de systèmes d'ordre supérieur ou inférieur.

Les successions et le climax

Néanmoins, l'écosystème odumien n'est pas immobile. Réinterprétant la thèse de Frédéric Clements³³⁴ sur les successions de végétations, l'écologie classique pose que, si une perturbation quelconque venait à détruire la biomasse d'un milieu, une succession de communautés biotiques, sur le registre du temps long, conduirait à un stade ultime : le *climax*. Les stades pionniers sont en effet composés de communautés biotiques dans lesquelles la production nette de matière organique est élevée. L'accumulation de cette matière organique modifie le fonctionnement du sol et donc les conditions de milieu. D'où l'adoption de nouvelles espèces végétales et la disparition des espèces caractéristiques du stade pionnier. Le processus, qui concerne les interactions de deux sous-ensembles de l'écosystème (la communauté biotique aérienne et le système écologique que constitue le sol), se poursuit : plus on avance dans la succession, plus la matière organique produite est recyclée, plus diminue donc la production nette de matière organique et plus le sol en stocke. Le climax correspond au stade où toute l'énergie produite par photosynthèse est consommée par les autres compartiments fonctionnels

³³⁴ Clements, Frederic, E. ,1916, *Plant Succession*, Carnegie Inst. Washington Pub.

de l'écosystème. C'est seulement lorsque le biotope a été modifié autant qu'il est possible par les organismes qui composent une communauté, que celle-ci peut devenir stable.

Cette théorie des successions orientées s'applique aussi aux cas où toute intervention humaine viendrait à disparaître d'un milieu jusqu'alors exploité. Dans ce cas, les premiers stades de la succession (on parle alors de succession secondaire) comprennent encore des espèces caractéristiques des milieux jadis exploités (prés, champs, vergers, plantations forestières), mais à l'issue d'une série de communautés transitoires, on aboutira de toute façon à long terme au climax.

Est-ce à dire que l'écosystème odumien n'a pas d'histoire sur le registre du temps bref mais qu'il en a bien une sur le registre du temps long (de plusieurs décennies à plusieurs siècles) ? Pas exactement. D'abord il ne s'agit pas d'une histoire à proprement parler, mais d'un développement déterministe dont l'aboutissement est prédictible dès lors que l'on en connaît les mécanismes. Ensuite, au stade ultime, l'écosystème climacique est censé être plus stable, plus homéostatique, que tous ceux qui l'avaient précédé : le climax marque ainsi la fin de l'histoire. Remarquons enfin que ce développement s'inscrit dans un temps cyclique : que le climax soit détruit et une succession secondaire y reconduira à terme. Eternel retour de l'équilibre le plus parfait.

C'est ainsi que l'écologie classique, invitait à préserver ce qu'il subsistait de nature primitive, ce que les américains appellent la *wilderness*, et à protéger les milieux sauvages des interventions humaines pour parvenir, à terme, au *climax*. C'est aussi pourquoi, ayant fait du *climax* un idéal, les protecteurs de la nature ont longtemps voulu non seulement en préserver les derniers lambeaux, mais aussi laisser la nature « reprendre ses droits » là où se manifeste la déprise agricole³³⁵.

II - l'émergence et le développement d'une conception dynamique de l'écologie

L'écologie contemporaine n'est pas issue d'une révolution scientifique à la Thomas Kühn, mais d'une déconstruction progressive du paradigme odumien.

La déconstruction du paradigme odumien

³³⁵ Larrère Raphaël & Larrère Catherine : « Du principe de naturalité à la gestion de la biodiversité » in Raphaël Larrère, Bernadette Lizet et Martine Berlan-Darqué (eds) *Histoire des parcs nationaux – Comment prendre soin de la nature ?* Versailles Quæ, 2009, p.205-222

D'abord, il s'est révélé très difficile de comprendre le fonctionnement d'un écosystème en l'isolant de ceux qui l'environnent. Il existe entre écosystèmes contigus des flux de matière et d'énergie qui tiennent à la circulation de l'eau. En outre, les nombreux animaux qui exploitent plusieurs habitats rendent interdépendants des écosystèmes plus ou moins éloignés. On ne peut pas comprendre le fonctionnement d'une prairie sans référence aux parcelles qui l'entourent ou aux haies qui l'enclosent. On ne peut pas saisir celui d'un cours d'eau (ou d'un lac), indépendamment de son bassin versant. Les écosystèmes sont enserrés dans un réseau d'interdépendances. D'où le développement d'une écologie des paysages.

Une autre critique a été portée par les écologues qui s'intéressaient aux successions. On a fait valoir que les facteurs qui conditionnent la dynamique de la végétation sont nombreux et agissent en interaction. Les relations qui déterminent le remplacement d'un ensemble d'espèces par un autre ne sont pas linéaires et certaines ont des variations aléatoires. Quelle que soit la sophistication du modèle que l'on peut élaborer pour appréhender la substitution d'un cortège d'espèces par un autre, il est tout à fait probable qu'une minuscule erreur dans la description de l'état initial (par exemple dans l'estimation des effectifs d'une espèce) conduise à simuler une évolution très différente de l'itinéraire que l'écosystème suivra réellement. Quoique déterminée par un ensemble connu de facteurs, l'évolution à long terme serait théoriquement imprédictible, parce que chaotique. Elle apparaît d'autant moins prédictible qu'à partir des années 1980, l'hypothèse du réchauffement climatique dû à l'effet de serre contredit celle d'une constance des caractéristiques du climat. Elle est aujourd'hui confirmée et, si l'on peut avoir quelques idées sur la façon dont les espèces parviendront (ou non) à s'y adapter, on serait bien en peine d'en déduire les transformations que subiront les milieux. Le réchauffement climatique oblige de nos jours les écologues à ne plus considérer le climax – ce vers quoi tendrait spontanément la nature en libre évolution – comme un état que l'on peut décrire. Si leurs prédécesseurs odumiens postulaient les caractéristiques du climat constantes, alors que des historiens, comme Leroy Ladurie, avaient montré qu'en Europe le climat avait eu une histoire depuis l'an Mil³³⁶, c'est bien dû au grand partage des sciences entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme.

La théorie des successions reconduisant au climax suppose qu'aucune perturbation importante ne vienne dévier les trajectoires. Comme la dynamique est

³³⁶ Le Roy Ladurie Emmanuel, *Histoire du climat depuis l'an Mil*, Paris Flammarion, 1967.

chaotique, même une petite perturbation entre la situation au temps t et au temps $t+1$ peut provoquer des itinéraires divergents. Or, les perturbations sont la règle dans la nature et ce en dehors même des interventions humaines : elles sont d'ampleur inégale mais, intervenant à tout moment de la succession, « elles jouent un rôle déterminant dans la variabilité spatiale et temporelle de la végétation »³³⁷. Si l'on prend pour modèle les forêts climaciques, des catastrophes telles que les tempêtes, les tornades, les incendies, les invasions de ravageurs sont récurrentes. Ces perturbations peuvent, sur le registre du temps long qui est celui des successions, réamorcer par places des séries évolutives et produire une structure en mosaïque du paysage forestier, composée de milieux correspondant à différents stades de succession (c'est ce que l'on appelle la dynamique de *patch*). Dans la mesure où ces mosaïques paysagères accueillent une diversité écologique et spécifique élevées, le régime de perturbations qui les entretient acquiert un rôle positif.

Néanmoins, fidèles à la théorie des successions, les spécialistes d'écologie du paysage, ont dans un premier temps substitué au concept de climax (associé à celui d'écosystème homogène et stable) celui de métaclimax (associé au paysage en tant que composition dynamique de milieux représentant les différents stades de la série évolutive). D'où la transposition de l'idée d'équilibre de l'écosystème au paysage : le métaclimax est métastable. Comme l'a remarqué Patrick Blandin, cette théorie marque la transition entre l'écologie classique et l'écologie dynamique : « La prise en compte des perturbations a représenté un progrès, en donnant un sens à l'hétérogénéité, mais l'idée de métastabilité évitait à nouveau de se poser la question de la flèche du temps »³³⁸.

Un nouveau regard sur les perturbations

Pour sortir de l'écologie odumienne il a donc fallu s'interroger sur le rôle des catastrophes, de ces événements discontinus qui détruisent totalement, ou partiellement, la biomasse d'un écosystème, libérant ainsi des ressources et de l'espace pour l'implantation de nouvelles espèces. Mais aussi sur le rôle de perturbations plus récurrentes et de moins grande ampleur qui modifient les conditions de la compétition interspécifique. Au lieu de considérer ces perturbations comme autant d'accidents déplorables, car susceptibles de rompre un équilibre, on les appréhende comme les facteurs essentiels de la structuration des communautés biotiques. Les perturbations, qui

³³⁷J. Lepart : La crise environnementale et les théories de l'équilibre en écologie, in *La crise environnementale*, op cit

³³⁸ Blandin Patrick, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Versailles, Quæ, 2009, p. 47

sont la règle et non point l'exception dans la nature, ont donc une positivité, elles assurent le renouvellement des générations et activent certains cycles biogéochimiques : les chablis ou les feux de forêt, par exemple, éliminent des individus sénescents, permettant le recyclage des éléments minéraux et l'installation des arbres qui domineront ultérieurement le peuplement forestier.

Parce que les perturbations ont une incidence déterminante sur la composition spécifique, on doit, pour comprendre la structure des milieux et le fonctionnement des systèmes écologiques, s'intéresser au régime de perturbations naturelles qu'ils subissent à différentes échelles de temps. Importent leur nature et leur fréquence. Mais importent tout autant aux écologues les perturbations d'origine anthropique : comme les perturbations naturelles, elles modifient les conditions de la compétition interspécifique, structurent les systèmes spatiaux en mosaïques plus ou moins complexes, et ont ainsi une incidence sur la dynamique des populations et sur le fonctionnement des systèmes écologiques.

L'écologie contemporaine insiste donc sur le fait que les milieux qui nous entourent, qu'ils soient sauvages ou mis en valeur, sont le produit d'une histoire au cours de laquelle s'articulent perturbations naturelles et perturbations d'origine humaine. Outre qu'elle intègre les activités humaines, cette approche historique invite à élaborer une typologie des perturbations en fonction de leur ampleur, de leur cible, de leur étendue géographique, de leur fréquence ou de leur caractère inédit.

C'est ce qui explique que les écologues font de plus en plus souvent appel à des investigations historiques, que ce soit sur l'évolution du régime de perturbations naturelles (en particulier climatiques), sur la dynamique des systèmes de mise en valeur ou sur l'histoire des techniques.

III - Etudes d'écologie forestière

Il s'agit d'une succession de programmes de recherche pilotés par Jean-Luc Dupouey et Etienne Dambrine à l'INRA de Nancy de 1998 à 2006 ces programmes s'inscrivent explicitement dans le cadre théorique de l'écologie historique.

De la mémoire des lieux

L'équipe de recherche que dirige Jean-Luc Dupouey comprend des spécialistes d'écologie forestière et de dendrochronologie. Pour rendre compte de la présence d'espèces végétales ubiquistes et nitrophiles dans certaines forêts lorraines, un détour historique leur a permis de montrer que ces espèces sont cantonnées à d'anciens enclos agricoles de 1 à 10 ha qui furent défrichés et cultivés après la guerre de trente ans (qui s'achève en 1647), moyennant une redevance (le cens). Ces clairières ont été abandonnées entre la mise en place du code forestier (à partir de 1827) et la fin du XIX^{ème} siècle. Cette étude leur a donné l'idée de comparer les forêts qui étaient déjà en place lors de l'étiage forestier (que l'on suppose, non sans raisons, avoir eu lieu entre la fin du XVIII^{ème} et le début du XIX^{ème} siècles)³³⁹ aux peuplements de reconquête qui se sont installés depuis lors sur des terres qui furent agricoles ou pastorales, et dont l'abandon a quasiment doublé la superficie forestière de la France depuis le milieu du XIX^{ème} siècle).

L'étude de la végétation d'un échantillon de forêts anciennes et de forêts de reconquête montre qu'il y a généralement plus d'espèces – et des espèces plus banales – dans les forêts récentes. Les espèces neutrophiles et nitrophiles y sont abondantes³⁴⁰. Certaines espèces sont par contre caractéristiques des forêts anciennes et se diffusent mal dans les peuplements plus récents³⁴¹. Les analyses factorielles de correspondance effectuées sur un échantillon de forêts anciennes et récentes de la Petite Montagne Jurassienne, montrent que l'ancienneté du boisement vient juste après la nature du sol pour rendre compte de la distribution des espèces.

Le sol des forêts récentes a une acidité et une teneur en carbone plus faibles que celui des forêts anciennes. Par contre, les teneurs en azote et, plus encore en phosphore, y sont plus élevées. Ces différences sont plus marquées lorsque la forêt s'est installée sur d'anciens labours que lorsqu'elle a envahi d'anciens pâturages. Avec des sols plus riches en éléments minéraux et une meilleure capacité de rétention de l'eau, les arbres des forêts qui ont gagné sur d'anciennes terres agricoles ont une croissance plus forte que ceux des forêts anciennes. Ainsi, dans les Vosges, les peuplements d'épicéa de même âge (90 ans) ont 3 à 5 mètres de hauteur de plus lorsqu'ils sont installés sur d'anciennes terres agricoles

³³⁹ Dupouey Jean-Luc *et al* « La végétation des forêts anciennes » *Revue forestière française* 54(6) 2002, p. 521-532.

Dupouey Jean-Luc *et al*, « Vers la réalisation d'une carte géoréférencée des forêts anciennes de France », *Le Monde des cartes* n° 191, Mars 2007

³⁴⁰ Par exemple : l'ortie (*Urtica dioica*) le géranium Herbe-à-Robert (*Geranium robertianum*) la pervenche (*Vincaminor*)

³⁴¹ Le muguet (*Convallaria majalis*) et l'anémone des bois (*Anemona nemorosum*) sont de ces espèces quasiment inféodées aux forêts anciennes.

que s'ils poussent dans d'anciennes forêts³⁴². N'ayant ni les mêmes caractéristiques du sol, ni les mêmes compositions spécifiques, les anciennes forêts, les forêts récentes sur d'anciennes terres cultivées et celles installées sur d'anciens espaces pastoraux, n'ont pas le même fonctionnement écologique. S'ils montrent ainsi que ces milieux ont une mémoire, c'est celle d'un passé qui n'a guère plus d'un siècle et demi. C'est un second programme (à partir de 2000) qui va permettre aux chercheurs de découvrir une mémoire de plus longue durée. Celui-ci associe à l'Unité, des équipes de l'Institut National de Recherches Archéologiques Préventives. La collaboration entre écologues et archéologues se construit autour d'une innovation technique : le LIDAR ou radar à laser. Les archéologues savaient que les vestiges faisant relief sont mieux conservés en sous-bois que dans les champs et les prés, mais bien plus difficiles à repérer. Embarqué dans un avion (ou un hélicoptère) le LIDAR permet de détecter des structures imprimant un infime relief au sol, même sous couvert forestier. Le travail réalisé, par LIDAR permet de détecter au sein de forêts anciennes (en Lorraine, Champagne, Bourgogne et Auvergne) que l'on croyait issues de forêts primitives, d'anciens habitats gallo-romains et des enclos agricoles qui se sont reboisés à partir du Haut Moyen Âge.

Il en est ainsi de la forêt de Tronçais (en Auvergne)³⁴³ : une carte datant de 1665 montre que sur les 10 600 ha de cette forêt de la Couronne, 600 sont aménagés en futaie et le reste est composé de taillis et de taillis-sous-futaie plus ou moins dégradés et ouverts au bétail. Remarquablement aménagée depuis le début du XVIII^{ème} siècle, cette forêt (qui fait toujours 10 600 ha) était considérée comme une « forêt primitive ». On y a trouvé 108 établissements gallo-romains (datant du I^{er} au IV^{ème} siècle). Etudiant les environs d'une dizaine de ces établissements, les écologues découvrent que les peuplements installés sur ces anciennes terres gallo-romaines ont une composition spécifique différente de celle des forêts qui ne furent pas défrichées sous l'Empire romain, sur des types de sol identiques. On peut identifier un petit nombre d'espèces caractéristiques de ces anciennes terres gallo-romaines. Il s'avère que la composition spécifique est encore manifestement influencée par l'usage antérieur, même deux millénaires après l'abandon de l'agriculture et le retour à l'état forestier. Les taux de phosphore de ces anciens terroirs restent aujourd'hui à des niveaux supérieurs à leur valeur « naturelle ». Même la surexploitation de la plupart des peuplements telle qu'elle fut décrite au XVII^{ème} siècle

³⁴² Mais, ils sont aussi plus fragiles aux attaques d'un champignon pathogène : le fomes

³⁴³ Dambrine Etienne *et al.*, « Present forest biodiversity patterns in France related to former Roman agriculture » *Ecology* 88(6), 2007, p. 1430-1439

lors de la Grande Réformation, n'a pas fait disparaître l'impact de l'antique mise en culture.

Il faut noter que cette approche historique de la composition spécifique et du fonctionnement de milieux forestiers est incomplète. Elle n'a pris en considération que les perturbations d'origine humaine dans un régime de perturbations naturelles supposé inchangé. Or, on sait que ce régime de perturbations a changé depuis l'époque gallo-romaine. Néanmoins ces travaux négligent encore le petit âge glaciaire des Temps modernes et les événements climatiques extrêmes qui ont marqué le milieu du XIX^{ème} siècle lorsque le climat s'est notablement réchauffé.

Conclusion

Reconstituer l'histoire d'un milieu ou d'un paysage n'est pas chose facile. Il est très délicat d'appréhender le régime des perturbations naturelles. En pratique, il s'avère nécessaire de simplifier le problème en focalisant son attention sur les perturbations les plus significatives selon le type de milieu et sa situation géographique. C'est la fréquence des ouragans qui retiendra l'attention de celui qui s'intéresse à des mangroves ou des plaines côtières, celle des inondations importera pour l'étude des forêts alluviales, et qui entend saisir le fonctionnement des forêts méditerranéennes (ou boréales) se focalisera sur la fréquence des incendies. Mais cela laisse de côté des perturbations moins importantes, ou si exceptionnelles qu'elles sont demeurées inédites, dont les milieux peuvent encore conserver la trace.

Lorsque les milieux étudiés sont relativement circonscrits, et que l'on veut en appréhender l'histoire humaine en Europe, il est rare que l'on dispose sur le long terme de séries d'archives qui les concernent directement. Bien souvent, s'ils ne disposent pas de moyens importants (qui furent ceux de l'équipe de Jean-Luc Dupouey), les écologues doivent se contenter d'une histoire hypothétique, de conjectures à partir d'une série d'extrapolations à partir de recherches historiques concernant la région où se situent les paysages ou les milieux étudiés.

L'Amérique est en outre confrontée au mutisme du passé : il n'y a pas d'archives ni de cartes anciennes. Mais l'histoire des forêts amazoniennes illustre aussi bien que celles des établissements gallo-romains de la forêt de Tronçais la mémoire des milieux. Dans les territoires qui, avant l'arrivée des Européens et des germes pathogènes qu'ils ont généreusement offerts aux amérindiens, avaient été mis en valeur par des formes

d'agroforesterie présentant le long des fleuves l'aspect de vergers, on trouve ainsi à côté de sols ingrats et lessivés, des espaces de quelques hectares de terre noire. Cette *terra preta do Indio* qui est aujourd'hui encore très fertile « contient plus de phosphore, de calcium, de soufre et de nitrogène assimilables par les plantes que la moyenne des sols de la forêt pluviale »³⁴⁴. Elle contient, outre des tessons de céramique, du charbon de bois qui a pour effet d'augmenter la rétention d'eau du sol et de fixer la matière organique ; une matière organique qui fut apportée à la terre par les déjections, et les carcasses d'animaux dont se nourrissaient les indiens. Ce seraient les indiens de langue Arawak qui, au cours de leur diffusion dans le bassin amazonien ont apporté, il y a 2000 ans cette technique de « fabrication » d'un sol favorable aux arbres nourriciers (comme le palmier-pêche – *Bactris gasipaes*) et apte à porter des récoltes de manioc.

³⁴⁴ Charles C. Mann *1491 – Révélation sur les Amériques avant Christophe Colomb*.(2005), Trad . Marina Boraso, Paris, Albin Michel, 2007.