





MEMÓRIA, DIREITO E UTOPIA: PERSPECTIVAS MODERNAS E  
CONTEMPORÂNEAS



# memória, direito e utopia

PERSPECTIVAS MODERNAS E  
CONTEMPORÂNEAS

ANTÔNIO CARLOS DOS SANTOS  
ARNO DAL RI JR.  
DOUGLAS F. BARROS  
EDMILSON MENEZES  
FRÉDÉRIC GABRIEL  
KARINE SALGADO

LUIZ PAULO ROUANET  
MARCO ANTÔNIO SOUSA ALVES  
PENELOPE J. CORFIELD  
PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA  
RODRIGO RIBEIRO DE SOUSA  
SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA

ANTÔNIO CARLOS DOS SANTOS E EDMILSON MENEZES  
*Organizadores*



Copyright © 2022 Antônio Carlos dos Santos e Edmilson Menezes  
Todos os direitos reservados à editora República do Livro.

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, USP  
Helena Esser dos Reis, UFG  
Jacira de Freitas, UNIFESP  
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sadh, UFC  
Márcia Hoffmann do Amaral e Silva Turri, EMAG  
Marly Peres, BASE  
Milton Meira do Nascimento, USP  
Pedro Fernandes Galé, UFscar  
Silvio Gabriel Serrano Nunes, EGC-TCMSP  
Yanet Aguilera, UNIFESP

COORDENAÇÃO EDITORIAL  
Milton Meira do Nascimento

PREPARAÇÃO DE ORIGINALS  
Antônio Carlos dos Santos e Edmilson Menezes

PROJETO GRÁFICO  
Marcelo Girard

IMAGEM DA CAPA  
"Alegoria da Justiça Punindo Injustiça", de Marc Nattier, óleo sobre tela, 1737 (Private collection).

REVISÃO  
Sônia Maria dos Reis

DIAGRAMAÇÃO  
IMG3

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Santos, Antonio Carlos e Menezes, Edmilson (Orgs.)  
S237 Memória, direito e utopia: perspectivas modernas e contemporâneas.  
São Paulo, República do Livro, 2022, 208 p. 14 x 21  
ISBN: 978-65-87554-17-4  
Ética. 2. Política. 3. Direito. I. Título. II. Autor

República do Livro  
Rua Cidade de Castro, 401  
Jardim Sarah - 05382-030  
São Paulo-SP  
Tel.: (11) 3814-5383  
e-mail: editorial@republicadolivro.com.br

## SUMÁRIO

Apresentação 11

1. PENELOPE J. CORFIELD (*London University*)

TODAS AS PESSOAS SÃO HISTÓRIAS VIVAS: É POR ISSO QUE A HISTÓRIA IMPORTA (UMA CONVERSA PARA QUEM PERGUNTA: POR QUE ESTUDAR HISTÓRIA?) 15

Introdução 15

1. Respondendo a duas objeções à história 16

2. Observando dois argumentos fracos a favor do estudo da história 20

3. Celebrando o forte caso da história 21

4. O arrependimento de Henry Ford: A história não é absurda 23

Considerações finais 25

Referências 26

2. LUIZ PAULO ROUANET (*UFS*)

AS MULHERES DE ATENAS: UMA FALHA NA DEMOCRACIA GREGA 27

Introdução 27

1. Ifigênia em Aulis 27

2. Análise 34

Considerações finais 36

Referências 37

3. FRÉDÉRIC GABRIEL (*École Normale Supérieure de Lyon*)

QUEM SE RECORDA DO QUÊ? CONSTRUÇÕES MEMORIAIS E  
ESPELHO UTÓPICO DA ORIGEM À ÉPOCA MODERNA

Introdução 39

1. Listas, séries e genealogia: a heresiologia como memória 42

2. O cânone da Igreja: texto, corpo, instituição 46

Referências 53

4. EDMILSON MENEZES (*UFS*) 32

O VERBETE *MÉMOIRE* DO *DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX* (1704-1771):

A PROPÓSITO DE DESCARTES E A FISIOLOGIA DA MEMÓRIA	57
1. Preâmbulo: o <i>Dictionnaire de Trévoux</i> na era dos dicionários	57
2. O <i>Dictionnaire de Trévoux</i> e a filosofia	64
3. A fisiologia cartesiana da memória e sua reprodução no <i>Dictionnaire de Trévoux</i>	69
1. Descartes e a fisiologia da memória	69
2. O verbete <i>mémoire</i> .	77
Considerações finais	81
Referências	86
5. PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA (UFRJ) e ARNO DAL RI JR. (UFSC)	
“SERVINDO AS NECESSIDADES DOS CATIVOS”: DIREITO COLONIAL NA LITERATURA UTÓPICA DA RENASCENÇA	89
Introdução	89
1. Visão do paraíso	93
2. Padrão para a humanidade	96
3. Produção de alimentos	99
Considerações finais	102
Referências	105
6. KARINE SALGADO (UFMG)	
UTOPIA E DIREITOS HUMANOS	107
Introdução	107
1. Breve incursão em aspectos históricos	108
2. Desafios contemporâneos	113
Considerações finais	118
Referências	119
7. ANTÔNIO CARLOS DOS SANTOS (UFS/CNPq)	
JOHN LOCKE E A UTOPIA NO <i>SEGUNDO TRATADO SOBRE O GOVERNO</i>	121
Introdução	121
1. Sobre a utopia	123
2. A utopia no <i>Segundo tratado sobre o governo</i>	129
Considerações finais	131
Referências	133
8. RODRIGO RIBEIRO DE SOUSA (UNICAMP)	
REPÚBLICA <i>VERSUS</i> PATRIARCALISMO: O RECURSO À DISTOPIA EM	

*THE ISLE OF PINES* DE HENRY NEVILLE 135

Introdução 135

1. O recurso à distopia em *The Isle of Pines* 137

2. A crítica de Neville ao patriarcalismo e a defesa do governo misto 142

Referências 146

9. SAULO HENRIQUE S. SILVA (*UFS*)

HISTÓRIA E REGICÍDIO EM JOHN MILTON 149

Introdução 149

1. Da liberdade natural à instituição de reis e magistrados 151

2. Precedentes contra o direito divino dos reis 154

3. O recurso à história da Inglaterra e à tradição protestante da  
Grã-Bretanha 157

Considerações finais 159

Referências 160

10. MARCO ANTÔNIO SOUSA ALVES (*UFMG*)

A VERDADE NO PALCO DA POLÍTICA: REFLEXÕES A PARTIR DE  
HANNAH ARENDT 163

Introdução 163

1. Verdade e política em Hannah Arendt 164

2. A politização da verdade: hiperpolarização, desinformação e pós-  
verdade 167

Considerações finais 173

Referências 175

11. DOUGLAS FERREIRA BARROS (*PUC-Campinas*)

PODER ESTATAL ÀS MARGENS DA AVENIDA BRASIL: SOBERANIA,  
EXCLUSÃO E UM TIPO DE GUERRA CIVIL 177

Introdução 178

1. Soberania e as novas acepções do poder 182

2. Soberania, exclusão e um novo tipo de guerra civil 186

3. Cidades e suas ilhas de guerra: os condomínios-fechados-sem-direitos  
193

Considerações finais: a vitória de Trasímaco? 196

Referências 199

Sobre os autores 203



## *Apresentação*

A interpretação habermasiana propõe que o projeto filosófico da Modernidade consiste em desenvolver, em suas respectivas especificidades, as ciências, os fundamentos universalistas da moral e do direito, e a arte autônoma; ao mesmo tempo, consiste também em liberar os potenciais cognitivos de suas formas encantadas, aproveitando-os para uma configuração racional da vida. Com efeito, essa proposta supõe um fato determinante: a separação das sugestões normativas anteriores. A crítica da tradição, tal como formulada pelos quadros modernos, requer uma alta consciência histórica – em vista da identificação, no tempo, de esquemas conceituais, éticos, científicos, etc., que se quer ultrapassar – , uma reavaliação normativa – a conduta e seus critérios de regulação reclamam, diante de novos cenários, diferentes juízos – e uma abertura sem peias ao futuro – projeções heurísticas de estados políticos ideais. Os distintivos assinalados são extremamente complexos em sua elaboração e férteis em sua repercussão. Por isso mesmo, os modernos operam uma verdadeira revolução nos espíritos, que precede uma revolução nas instituições e nos costumes.

Diante deste cenário espiritual, o tripé memória, direito e utopia, enquanto uma via de acesso possível ao estudo da Modernidade, afigura-se como um mote intelectual instigante para suscitar a discussão em torno da pertinência e da viabilidade de um plano que pretende, não sem originalidade, abarcar quatro ambiciosas rubricas, a saber: a conquista pelo homem de sua autonomia e a aspiração ao domínio técnico do mundo; a eliminação do mistério outrora decisivo na interpretação e abarcamento da natureza; a dissociação de diferentes dimensões da existência individual e coletiva; a defesa de ideais humanistas, como aqueles propostos e desenvolvidos pelas filosofias iluministas.

Com base nesse interesse em discutir os pressupostos e o alcance da Modernidade, ocorreu entre os dias 2 e 4 de outubro de 2019, na Univer-

sidade Federal de São João del-Rei, Campus Dom Bosco, o IX Colóquio Nacional de Filosofia da História / IV Encontro Nacional do GT Filosofia e Direito. O evento foi uma iniciativa inédita do *GT Filosofia da História e Modernidade* e do *GT Filosofia e Direito*, os dois ligados à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), e contou com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia e Método, ambos da Universidade Federal de São João del-Rei, da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. O encontro acadêmico-científico girou em torno dos seguintes objetivos: divulgar as pesquisas e estudos filosóficos desenvolvidos em âmbito nacional, especialmente no que diz respeito à filosofia da história, às relações entre filosofia e direito, aos fundamentos da justiça e do direito e às considerações acerca de outro possível ordenamento social e jurídico. O tema do evento, a saber, “Memória, Direito e Utopia”, propiciou um intenso debate, de forma que um conjunto rico de nuances e aspectos do projeto moderno pôde ser examinado sob diferentes ângulos.

O encontro contou com a expressiva adesão de pesquisadores vinculados a várias instituições brasileiras de ensino superior, nessa conformidade o amplo espectro das participações distingue não só o interesse em torno da temática proposta, mas, do mesmo modo, os indicativos da consolidação da pesquisa em filosofia no Brasil. É imperioso registrar o devido reconhecimento ao Prof. Dr. Fábio de Barros Silva e ao Prof. Dr. Marco Antônio Sousa Alves, coordenadores do evento, que, com habilidade e competência, mediarão, junto com a equipe organizadora, todo o processo institucional e logístico do colóquio. Reuniões desse porte também estimulam o intercâmbio e o fortalecimento de parcerias acadêmicas entre os grupos de pesquisa nacionais e pesquisadores estrangeiros, como foi o caso do Prof. Dr. Frédéric Gabriel (CNRS/ École Normale Supérieure de Lyon), que proferiu a conferência de abertura do evento.

Buscando manter a rotina de publicar os trabalhos apresentados por ocasião das edições do Colóquio Nacional de Filosofia da História, desta vez uma edição acrescida do Encontro Nacional do *GT Filosofia e Direito*, apresentamos ao público mais amplo uma coletânea com as principais conferências apresentadas no evento de 2019. Nela acrescentamos o texto da Profa. Dra. Penelope J. Corfield, Presidente da International Society for Eighteenth Century Studies. Os escritos, apesar de seus diferentes objetos de investigação, confluem quando se nota que todos apresentam, direta ou

indiretamente, o projeto moderno como interlocutor privilegiado, tanto para o que diz respeito às suas ambições históricas, quanto à sua aposta no direito como princípio organizador. A publicação da seleta não seria possível sem o empenho do Prof. Dr. Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, e o apoio financeiro da Capes.

*Antônio Carlos dos Santos*  
*Edmilson Menezes*



## 1.

*Penelope J. Corfield (London University)*

TODAS AS PESSOAS SÃO HISTÓRIAS VIVAS: É POR ISSO QUE A HISTÓRIA IMPORTA (UMA CONVERSA PARA QUEM PERGUNTA: POR QUE ESTUDAR HISTÓRIA?)<sup>1</sup>

### Introdução

Historiadores são frequentemente questionados: qual é o uso ou relevância do estudo de História (a letra maiúscula sinaliza o campo acadêmico de estudo)? Por que importa o que aconteceu há muito tempo? A resposta é que a história é inevitável. Estuda o passado e os legados do passado no presente. Longe de ser um sujeito “morto”, ela conecta as coisas através do tempo e incentiva seus alunos a ter uma longa visão de tais conexões.

Todas as pessoas e povos são histórias vivas. Para tomar alguns exemplos óbvios: as comunidades falam línguas herdadas do passado. Elas vivem em sociedades com culturas complexas, tradições e religiões que não foram criadas no impulso do momento. As pessoas usam tecnologias que não inventaram. E cada indivíduo nasce com uma variante pessoal de um modelo genético herdado, conhecido como genoma, que evoluiu durante toda a vida da espécie humana.

Assim, compreender as ligações entre passado e presente é absolutamente básico para uma boa compreensão da condição de ser humano. Em poucas palavras, é por isso que a história importa. Não é apenas “útil”, é essencial.

---

<sup>1</sup> Este texto está disponível no site da Royal Holloway, Universidade de Londres/História/ Penelope Corfield e no site Making History do Instituto de Pesquisa Histórica da Universidade de Londres: [www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/why\\_history\\_matters](http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/why_history_matters). Trata-se de um artigo sobre a necessidade de adicionar cursos de longa duração ao currículo de História. Foi publicado como "The Big Picture's Past. Present e Future in The Times Higher, 27 de julho de 2007, p. 14, e também está disponível em CorfieldPdf/2 History Viewed Long. Os editores deste livro agradecem à autora pela autorização da tradução e da publicação nesta obra. Tradução: Dijna Torres. Revisão técnica: Antônio Carlos dos Santos.

O estudo do passado é essencial para “enraizar” as pessoas no tempo. E *por que isso deve importar?* A resposta é que as pessoas que se sentem sem raízes vivem vidas sem raízes, muitas amiúde causando muitos danos a si mesmas e aos outros no processo. De fato, no extremo do espectro fora da história, estão aqueles indivíduos com a experiência angustiante de perda de memória completa, os que não podem gerenciar suas vidas por conta própria, de jeito algum. Na verdade, todas as pessoas têm um contexto histórico completo. Mas alguns, geralmente por razões que não são culpa próprias, crescem com um sentido fraco ou conturbado de sua própria colocação, seja dentro de suas famílias ou dentro do mundo mais amplo. Eles não têm um senso de raízes. Para outros, por sua vez, o legado herdado pode até ser *muito* poderoso e totalmente opressivo.

Em todos os casos, compreender a História é essencial para a condição de ser humano. Isso permite que as pessoas construam, e, como é necessário, também mudem, sobre uma base segura. Nenhuma dessas opções pode ser bem realizada sem entender o contexto e os pontos de partida. Todos os vivos vivem no aqui e agora, mas foi preciso uma longa história para levar tudo para o AGORA. E essa história está localizada no espaço-tempo, que mantém este cosmos unido, e que emoldura tanto o passado quanto o presente.

A discussão é amplificada sob a seguinte estrutura: 1) Respondendo a duas objeções à história; 2) *Observando dois argumentos fracos a favor do estudo de História*; 3) *Celebrando o Forte Caso da História*; 4) O Arrependimento de Henry Ford: História não é absurda; 5) Considerações finais.

## 1. Respondendo a duas objeções à história

Uma objeção comum que os historiadores encontram é a queda instantânea que é derivada de Henry Ford I, o empresário do automóvel de massa. Em 1916, ele declarou amplamente: “A história é um absurdo”. Na verdade, o comentário original de Ford não foi tão bem formulado e foi um jornalista que o resumiu em três palavras inesquecíveis. No entanto, esta é a frase que é atribuída à Ford e é esse ditado que muitas vezes é lembrado por pessoas que desejam expressar seu ceticismo sobre o assunto.

Bem, então, qual é o uso da História, se é apenas *absurdo*? Este termo, extremamente antiquado, para aqueles que nunca se depararam

com ele antes, é derivado do *bunkum* holandês, que significa lixo ou sem noção, absurdo.

Internamente, historiadores usam várias táticas na sua resposta. Uma reação óbvia é desafiar os termos, a fim de fazer os questionadores pensarem novamente sobre as implicações de sua terminologia. Exigir uma auditoria no estilo contador da utilidade instantânea de cada assunto, de fato, é um modelo muito adequado de educação. Implica que as pessoas aprendem apenas coisas muito específicas, para propósitos muito específicos. Por exemplo, uma viagem para a França, com a intenção de trabalhar naquele país, pode facilmente identificar a utilidade de aprender a língua francesa. No entanto, uma vez que ninguém pode viajar de volta no tempo para viver em uma era anterior, pode parecer – seguindo a lógica da “aplicação imediata” – que estudar qualquer coisa que não seja a atual seria “inútil”.

Mas não é assim. A fórmula da “utilidade imediata” é uma proposta profundamente falha. Os humanos não aprendem apenas partes de informação para uma tarefa imediata em mãos. E, muito mais fundamentalmente, o passado e o presente não são separados em guetos de tempo. Assim, os viajantes que aprendem a língua francesa também estão aprendendo a história francesa, uma vez que a língua não foi inventada hoje, mas evoluiu por séculos para o presente. E o mesmo ponto se aplica em tudo ao redor. Os que aprendem francês não apareceram do vazio, mas são eles mesmos seres históricos. Sua própria capacidade de entender o idioma foi alimentada no passado, e, se eles se lembram e repetem o que estão aprendendo, estão ajudando a transmitir (e, se necessário, adaptar) uma língua viva do passado para o futuro.

A educação não se preocupa “apenas” em ensinar tarefas específicas, mas implica formar e informar toda a pessoa, para e por meio da experiência de viver através do tempo.

Aprender a língua francesa é uma empresa humana valiosa, e não apenas para pessoas que vivem na França ou que pretendem viajar para a França. Da mesma forma, as pessoas aprendem sobre astronomia sem viajar no espaço, sobre biologia marinha sem mergulhar em alto mar, sobre genética sem clonar um animal, sobre economia sem administrar um banco, sobre História sem viajar fisicamente para o passado, e assim por diante. A mente humana pode e explora terrenos muito mais amplos do que o corpo humano (embora, na verdade, mentes e corpos humanos tenham, sem dúvida, um histórico impressionante na explo-

ração física também). Grande quantidade do que as pessoas aprendem é tirada do passado que não foi esquecido. Além disso, os humanos demonstram grande engenhosidade na tentativa de recuperar informações sobre línguas perdidas e civilizações mortas, para que tudo o que for possível possa ser retido dentro dos bancos de memória coletiva da humanidade.

Muito bem, os críticos, em seguida, farejam; vamos aceitar que a história tem um papel. Mas a segunda crítica nivelada ao assunto é que ele é básico e chato. Em outras palavras, se a História não é *um absurdo* sem sentido, é, no entanto, uma tarefa ruim, que consiste em listas de fatos *datas para saciar a alma*.

Outros suspiros cansados vêm dos historiadores quando ouvem essa crítica. Muitas vezes vem de pessoas que não se importam muito com o assunto, mas que ao mesmo tempo reclamam que os alunos não conhecem datas-chave, geralmente tiradas de sua história nacional. Talvez os críticos que reclamam que a História é tão chata tiveram o infortúnio de ser ensinados por professores sem inspiração que ditavam “notas de professor” ou que inculcaram o assunto como um compêndio de dados a serem aprendidos de cor. Tais estilos pedagógicos é melhor que sejam proibidos, embora as informações que eles pretendiam transmitir estão longe de ser irrelevantes.

Fatos e datas fornecem alguns dos blocos básicos de construção da História como um campo de estudo, mas por si só eles têm significado limitado. Pegue um caso específico. Seria impossível compreender a História Mundial do século XX se não fosse dada uma lista de datas-chave, complementadas por informações sobre (digamos) taxas de crescimento populacional, recursos econômicos e presença na igreja. E mesmo que mais evidências fossem fornecidas, relacionadas ao (digamos) tamanho dos exércitos, ao custo do petróleo e aos níveis comparativos de alfabetização, essa cornucópia de dados ainda não forneceria pistas suficientes para reconstruir o valor de um século de experiência mundial.

Por si só, informação não é conhecimento. Essa grande verdade não pode ser repetida muitas vezes. Ter acesso a informações abundantes, sejam lapidadas ou não, não significa, por si só, que as pessoas possam entender os dados. Charles Dickens há muito tempo satirizou os “fatos e nada além da escola de pensamento dos fatos”. Em seu romance *Tempos Difíceis* (1854), ele inventou o empresário pragmático, Thomas Gradgrind,

que acredita que o conhecimento é subdividido em pepitas de informação. As crianças devem então receber “Fatos” e ensinadas a evitar “Fantasia” – ou qualquer forma de pensamento independente e imaginação. No romance de Dickens, o sistema gradgrindiano vem à tona, e assim acontece na vida real, se as tentativas são sempre feitas para fundamentar a educação nesta teoria.

As pessoas precisam de estruturas mentais preparadas para entender e avaliar os dados disponíveis e – como muitas vezes acontece – desafiar e atualizar tanto as estruturas quanto os detalhes também. Assim, a tarefa dos educadores é ajudar seus alunos a desenvolver mentes adaptáveis e críticas, bem como obter conhecimentos específicos em disciplinas específicas.

Voltando ao caso de alguém que tenta entender pela primeira vez a história mundial do século XX, a lista nacional de datas e fatos-chave precisaria ser enquadrada pela leitura (digamos) de Eric Hobsbawm, *A era dos extremos: O breve século XX* (1994) ou, melhor ainda, contrastando este estudo com (digamos) *O Continente Negro na Europa do século XX*, de Mark Mazower (1998) ou *a Barbárie e Civilização*, de Bernard Wasserstein (2007), e/ou *As Modernidades Perdidas: China, Vietnã, Coreia e os Perigos da História Mundial*, de Alexander Woodside (2006) ou *A Índia de depois de Gandhi: A História da Maior Democracia do Mundo*, Ramachandra Guha (2007) – para citar apenas alguns estudos recentes.

Ou, melhor, novamente, os alunos podem examinar criticamente as opiniões e fontes que sustentam os grandes argumentos desses historiadores, bem como debater todo esse material (fatos e ideias) com outros. Acima de tudo, os alunos de História esperam estudar por si mesmos algumas das fontes originais do passado; e, para seus próprios projetos independentes, eles são convidados a encontrar novas fontes e novos argumentos ou a pensar em novas formas de reavaliar fontes conhecidas para gerar novos argumentos.

Tais processos educativos estão muito longe de memorizar listas de fatos. Segue-se, portanto, que a compreensão dos alunos de História sobre o assunto não pode ser devidamente avaliada fazendo perguntas únicas que requerem respostas sim/não ou oferecendo perguntas de múltipla escolha que devem ser respondidas por caixas de confirmação. Tais exercícios são testes de memória, mas não formas de avaliar uma compreensão da História.

## 2. Observando dois argumentos fracos a favor do estudo da história

Alguns argumentos a favor do estudo da História também se tornam, em uma inspeção minuciosa, decepcionantemente fracos. Estes não precisam de uma longa discussão, mas podem ser notados de passagem.

Por exemplo, algumas pessoas admitem em parte o caso do crítico dizendo coisas como: “Bem, a história não é obviamente útil, mas seu estudo fornece um meio de aprender habilidades úteis”. Mas isso não diz absolutamente nada sobre o conteúdo do assunto. É claro que a capacidade de analisar uma variedade diversificada de dados muitas vezes discretos, de fornecer uma interpretação fundamentada desses ditos dados, e de dar uma crítica fundamentada às interpretações próprias e de outras pessoas são habilidades inestimáveis de vida e trabalho. Estas são habilidades que a História como um campo de estudo é particularmente boa em inculcar. No entanto, a posse de habilidades analíticas e interpretativas não é uma qualidade exclusiva dos historiadores. O ponto principal sobre estudar História é estudar o assunto para a inestimável análise aprofundada e a perspectiva de longo prazo que confere a toda a experiência humana – as habilidades componentes são um ingrediente essencial do processo, mas não a principal justificativa.

Enquanto isso, outra variante sobre “Qual é o uso da História?” muitas vezes é dada na seguinte forma: “A *história não é útil, mas ainda vale* a pena como um assunto humano de *estudo*”. Essa resposta diz algo, mas a primeira frase está errada e a conclusão é muito fraca. Isso implica que compreender o passado e os legados do passado é um extra opcional dentro do sistema educacional, com valor cultural para aqueles que estão interessados, mas sem qualquer relevância geral. Tal raciocínio estava por trás da recente e altamente controversa decisão na Grã-Bretanha de remover a História do currículo obrigatório para crianças de 14 a 16 anos.

No entanto, vendo o assunto como um extra opcional, para adicionar brilho cultural, subestimando seriamente o papel fundamental para a consciência humana, é derivada da compreensão do passado e de seus legados. Deixar a História como um assunto universal só aumentará a falta de raízes entre os jovens. A decisão aponta inteiramente na direção errada. Em vez disso, os educadores deveriam estar planejando formas mais interessantes e poderosas de ensinar o assunto. Caso contrário, corre o risco de se tornar muito fragmentado,

incluindo muitas sessões de habilidades diversas, ocultando assim a grande “história humana” e privando as crianças de um recurso coletivo vital.

### 3. Celebrando o forte caso da história

Muito mais pode ser dito – não apenas em defesa da História, mas em termos de sua defesa positiva. A melhor resposta é a mais simples, como observado logo no início desta conversa. Quando perguntado “Por que a História?” a resposta é que a História é inevitável. Aqui deve-se reiterar que o assunto está sendo definido amplamente. A palavra “História” no uso do inglês tem muitas aplicações. Pode se referir ao “passado”; ou “o estudo do passado”; e/ou às vezes “o significado do passado”. Nesta discussão, História com H maiúsculo significa o campo acadêmico de estudo; e o tema de tal estudo, o passado, é enorme. Na prática, é claro, as pessoas se especializam. O passado/presente do globo é estudado por geógrafos e geólogos; o passado/presente biológico por biólogos e zoólogos; o passado /presente astronômico por astrofísicos; e assim por diante.

Entre os historiadores profissionais, o foco principal está no passado/presente da espécie humana, embora haja alguns que estão estudando a história do clima e/ou a história ambiental do globo. De fato, os limites entre os sujeitos acadêmicos especializados nunca são rígidos. Assim, do ponto de vista de um historiador, muito do que é estudado sob a rubrica da (por exemplo) Antropologia ou Política ou Sociologia ou Direito pode ser considerado como subgrupos especializados da História, que toma como seu mandato toda a experiência humana, ou qualquer seção dessa experiência.

Certamente, estudar o passado em profundidade enquanto revisa simultaneamente o passado/presente a longo prazo da espécie humana direciona a atenção das pessoas para a mistura de continuidades e diferentes formas de mudança na história humana, incluindo a revolução, bem como a evolução. Legados do passado são preservados, mas também adaptados, à medida que cada geração os transmite para a seguinte. Às vezes, também, há grandes reviravoltas, que da mesma forma precisam ser navegadas e compreendidas. E há perda. Nem toda tradição continua ininterrupta. Mas os humanos podem e aprendem também com informações sobre culturas desaparecidas – e com caminhos que não foram seguidos.

Entender tudo isso ajuda as pessoas a estabelecer uma base segura ou “localização” dentro da saga do desdobramento do tempo, que por definição inclui duração e mudança. A metáfora não é uma fixação, como soltar uma âncora ou tentar parar o fluxo do tempo. Em vez disso, é a capacidade de manter uma base firme dentro da montanha-russa da história que é tão importante. Outra forma de colocá-la é ter raízes seguras que permitam a continuidade, mas também o crescimento e a mudança.

Nada, de fato, pode ser mais relevante para o bom funcionamento no aqui e agora. O momento imediato, conhecido como sincrônico, está sempre localizado dentro do longo prazo do desdobramento do tempo: o diacrônico. E o inverso também é verdade. O longo prazo da História sempre contribui para o momento imediato. Daí minhas máximas gêmeas, *a sincrônica está sempre na diacrônica*. O momento atual é sempre parte de um desdobramento de longo prazo, que precisa ser compreendido. E vice-versa. *A diacrônica está sempre na sincrônica*: a longo prazo, o passado, sempre contribui para o momento imediato.

Como criaturas vivas, os humanos têm uma *sincro-malha* instintiva, que engrena as pessoas no momento presente. Mas, além disso, ter uma perspectiva sobre o tempo longitudinal, e a história dentro disso, é um dos pontos fortes da consciência humana alerta. Pode ser definido como um processo paralelo de *diachro-malha*, para cunhar um novo termo. Com a força dessa experiência, sociedades e indivíduos avaliam a passagem a longo prazo de eventos do passado para o presente e, em muitos casos, conseguem medir o tempo não apenas em termos de nanosegundos, mas também em termos de milênios. Os humanos são animais excepcionais por sua capacidade de pensar “extenso” e “imediato”; e essas habilidades precisam ser cultivadas.

Se os sistemas educacionais não fornecem um aterramento sistemático no estudo da História, então as pessoas vão colher alguma imagem do passado e do papel de si mesmas, de suas famílias e suas associações significativas (que incluem tudo, desde nações e religiões até clubes locais e redes de bairro) de uma miscelânea de outros recursos – de tradições culturais, de memórias coletivas, de mitos, rumores, músicas, sagas, desde ensinamentos e costumes políticos e religiosos, de suas famílias, seus amigos, e de toda forma de comunicação humana, desde fofocas até a imprensa e na web.

As pessoas aprendem, em outras palavras, a partir de uma miscelânea de recursos que são assimilados consciente e inconscientemente. Mas o

que é aprendido pode ser irregular ou confuso, deixando alguns se sentindo sem raízes; ou pode ser simplificado e partidário, deixando outros se sentindo em apuros ou amargurados. Um bom sistema educacional deve ajudar as pessoas a estudar História de uma maneira mais formal, sistemática, precisa, crítica e longitudinalmente. A partir disso, as pessoas terão acesso a um grande recurso humano, compilado ao longo de muitas gerações, que é o conjunto coletivo de estudos do passado, e a história humana dentro disso. Os humanos não aprendem com o passado, as pessoas às vezes dizem isso. Uma observação extraordinária! As pessoas certamente não aprendem com o futuro. E o presente é tão fugaz que tudo o que é aprendido no presente já passou para o passado no momento em que se consolida. É claro que os humanos aprendem com o passado – e é por isso que ele é estudado. A História não é, portanto, apenas sobre coisas “há muito tempo e longe” – embora inclua isso – mas é sobre tudo o que torna a humanidade humana – de perto e pessoal.

#### 4. O arrependimento de Henry Ford: A história não é absurda

Curiosamente, o ditado de Henry Ford, de que “A História é absurda”, agora faz parte da história humana. Permaneceu em circulação por noventa anos desde que foi cunhado pela primeira vez. E exemplifica uma certa abordagem sem sentido do empresário estereotipado, relutante em ser escondido por velhos costumes. Mas o próprio Ford se arrependeu. Ele enfrentou muito escárnio por seu aparente endosso do “sabe nada”. “Eu não disse que [a História] era absurda”, ele reelaborou: “Era absurda *para mim*”. Alguns líderes empresariais podem talvez afetar o desprezo pelo que já foi antes, mas os mais sábios entre eles olham para o passado, para entender as bases, bem como para o futuro, a fim de construir. De fato, todos os líderes devem refletir que mudanças arbitrárias, impostas sem qualquer compreensão do contexto histórico, geralmente falham. Há muitos exemplos recentes, bem como histórias de casos antigos para fundamentar essa observação. Políticos e generais no Iraque hoje – de todos os lados – certamente devem prestar contas.

Afinal, o pioneiro carro modelo T da Ford não chegou do nada em 1908. Ele tinha passado os *quinze* anos anteriores testando uma variedade de carruagens sem cavalos. Além disso, o Modelo T contava com uma indústria siderúrgica avançada para fornecer a nova estrutu-

ra de liga de aço leve do carro, bem como as habilidades aprimoradas dos engenheiros que construíram os carros, e o conhecimento dos garimpeiros de petróleo que refinaram o petróleo para combustível, assim como o novo projeto da Ford para ignição elétrica se baseou no estudo sistemático da eletricidade iniciado no século XVIII, enquanto a invenção da roda era um ganho humano que data de cerca de cinco mil anos.

Foi preciso muita história humana para criar o automóvel.

*Modelo T Ford 1908*



*Ford Mustang 2007*



E o processo de forma alguma parou com Henry Ford I. Assim, a próxima invenção que se seguiu às suas inovações forneceu engrenagens de malha *síncrono* para esses novos veículos motorizados – e essa mudança em si ocorreu dentro do processo *diacrono-malha* de adaptações compartilhadas, grandes e menores, que estavam sendo desenvolvidas,

sustentadas, transmitidas e revolucionadas através do tempo. Mais tarde, o próprio Henry Ford tornou-se um grande colecionador de móveis antigos americanos, bem como de automóveis clássicos. Desta forma, prestou homenagem tanto à sua ascendência cultural quanto às transformações cumulativas e revolucionárias no transporte humano para as quais tanto contribuiu.

Além disso, para a empresa de automóveis Ford, houve uma nova reviravolta no conto. Na velhice, o outrora radical Henry Ford I se transformou em um déspota fora de contato. Ele não conseguiu se adaptar com a indústria em mudança e deixou seu negócio pioneiro quase falido, para ser salvo apenas por novas medidas introduzidas por seu neto Henry Ford II.

Tempo e história tiveram a última risada - superando até carros velozes e escórias na História.

### Considerações finais

Como os seres humanos estão enraizados no tempo, as pessoas fazem por um meio ou por outro a coleta de ideias sobre o passado e suas ligações com o presente, mesmo que essas ideias sejam esboçadas ou desinformadas ou totalmente mitológicas. Mas é melhor ter acesso às ideias e evidências da História como parte integrante da educação normal.

O amplo período de experiência humana, visto tanto em profundidade quanto longitudinalmente ao longo do tempo, é o tema da História como um campo de estudo.

Portanto, a verdadeira questão não é: “Qual é o uso ou relevância da História?” mas sim: “Dado que todas as pessoas são histórias vivas, como podemos aprender melhor sobre a longa história humana em que todos participam?”<sup>2</sup>.

---

2 Penelope J. Corfield expande esses argumentos em seu livro *Time and the Shape of History*. Londres: Yale University Press, 2007. Para mais detalhes desta publicação, consulte: [www.timeframes.co.uk](http://www.timeframes.co.uk). Ela prepara outro livro a partir dessas dessas ideias centrais.

## *Referências*

ARNOLD, J.H. *History: A Very Short Introduction*. Oxford University Press : Oxford, 2000.

CLAUS, Peter and MARRIOTT. *History: An Introduction to Theory, Method and Practice*.

Routledge : London, 2017; 2021.

CORFIELD, Penelope J. *Time and the Shape of History*. Yale University Press, London, 2007.

EVANS, Richard J. *In Defence of History*. Grant Books : London, 1997.

GUNN, Simon. *History and Cultural Theory*. Pearson Education : Harlow, 2006.

## 2.

Luiz Paulo Rouanet (UFSJ)

### AS MULHERES DE ATENAS: UMA FALHA NA DEMOCRACIA GREGA

“E pense, mãe, como poderíamos deixar nosso amigo/ Morrer por uma  
mulher lutando contra seus homens?/ Mil mulheres não valem um homem!”  
(Eurípides, *Ifigênia em Aulis*, 1390-92.)

#### Introdução

Trata-se do resgate de um tema sobre o qual não se disse o suficiente, nos estudos clássicos, a saber, o do papel limitado – para não dizer francamente inferior – da mulher na cultura grega antiga. A Grécia, e em particular Atenas, modelo da democracia e de modo de vida, tradicionalmente relegou a mulher a um papel subordinado. Neste texto, abordo uma parte do problema a partir do estudo de uma tragédia, “*Ifigênia em Áulis*”, de Eurípides. Outras poderiam ter sido escolhidas nas obras dos três mais conhecidos dramaturgos do período: além do já citado Eurípides, Sófocles e Ésquilo. Alusões desdenhosas ou francamente ofensivas podem ser encontradas nas peças desses três autores. Aristófanes o nota, em suas comédias, centrando suas críticas principalmente no primeiro, que é julgado por misoginia, em *Thesmophoriazusiai* (OATES & O’NEILL, 1938, p. 871; cf. STRAUSS, 1980, p. 215).

Embora estas e outras obras dramáticas e cômicas do período não possam ser tomadas como índice de verdade, fornecem, todavia, fortes evidências quanto à situação das mulheres na sociedade grega clássica e à maneira como eram vistas e tratadas pelos homens de sua época.

#### 1. *Ifigênia em Aulis*

O autor de *Ifigênia em Aulis*, Eurípides, foi com frequência acusado de misoginia, e ridicularizado por Aristóteles (Arist., *Tesmoforiazusiai*), como mostra Albin Lesky:

A Antiguidade chamava de misógino ao poeta que criou a figura de Alceste. Nas *Tesmoforiazontai* (no ano de 411), Aristófanes faz com que as mulheres de Atenas o submetam a julgamento criminal, e a anedota quis explicar sua misoginia como fruto de infelizes experiências domésticas. (LESKY, 1976, p. 169).

De fato, na comédia em questão, Eurípidés procura a ajuda de Agatão, outro poeta trágico – personagem do *Banquete* de Platão, assim como Aristófanes – para que este vá disfarçado à assembleia de mulheres, que pretende julgar Eurípidés pela maneira como ele as trata em suas peças (*The Thesmophoriazusae*, 70-89).

Evidentemente, a misoginia não começou com Eurípidés nem era exclusiva dele. Na verdade, está ligada a uma antiga tradição literária, como mostra J. W. Roberts (1998), p. 26): “Antes da tragédia e da comédia havia uma tradição misógina na literatura grega, remontando pelo menos a Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, 375, p. ex.)”.

Em todo caso, a misoginia parece atingir seu ápice em Eurípidés, como mostra o mesmo autor na continuação:

Dois dos personagens heroicos de Eurípidés, Jasão e Hipólito, expressam a visão de que seria melhor se os homens pudessem criar as crianças sem ajuda das mães, embora o pensamento comum talvez estivesse mais próximo àquele do líder do coro em seu *Cíclope* (186 ss.): “Não deveria jamais ter existido uma raça de mulheres – exceto em meu benefício”. Tanto em Êsquilo (*Eumênides* 657 ss.) quanto em Eurípidés (*Orestes*, 552 ss.) encontramos uma visão padrão: que a mulher não faz mais do que receber e gestar o sêmen do pai (ROBERTS, 1998, p. 26).

Os exemplos poderiam se multiplicar, mas passarei a analisar, em particular, a peça *Ifigênia em Aulis*.

Sobre esta peça, é importante que se diga que existe uma versão anterior, *Ifigênia em Tauris*, que não consultei para esta ocasião, que constitui uma versão “suavizada” daquela que examinaremos agora. Quanto a esta, *Ifigênia em Aulis*, ela chegou incompleta até nós, e com acréscimos feitos por Eurípidés o Jovem, filho do anterior, ou por algum glosador posterior. Seguimos aqui a versão para o inglês de F. M. Stawell, que separou as partes que considera originais dos enxertos posteriores. Ao que parece, há ainda uma versão de Schiller sobre o mesmo tema, mas que aqui deixamos de lado.

A datação da peça é ignorada, mas presume-se que tenha sido um dos últimos escritos de Eurípidés, se não o último, e permaneceu inconclusa,

como se disse acima. Foi escrita após *As bacantes*. O acréscimo de Eurípi-  
des o Jovem teria se dado por volta de 406 a.C.<sup>1</sup>

Qual o conteúdo da peça?

A tragédia se inicia com uma cena noturna. Agamenon aparece pertur-  
bado e inquieto, insone. Seu criado o surpreende fora da tenda e lhe pergun-  
ta o que houve. O rei de Argos e chefe da armada dos Aqueus lhe conta o  
que fizera. Sem o vento, a frota se encontrava imobilizada, sem poder zarpar  
em direção a Tróia, para o resgate de Helena, mulher de Menelau, e a pu-  
nição aos troianos. O adivinho Calcas é consultado e afirma que a maneira  
de agradar aos deuses e obter ventos favoráveis é por meio do sacrifício da  
primogênita de Agamenon, Ifigênia. Inicialmente, Agamenon se recusara a  
aceitar o vaticínio e o cruel sacrifício, mas acaba cedendo, talvez por temer  
a rebelião de seus comandados, especialmente de Ulisses, a quem parece  
temer especialmente, como se vê no decorrer da peça.

Aqui, como n *Iliada*, Agamenon se mostra presa da *hybris*, demons-  
trando temperamento impulsivo e inconstante, como quando se apodera  
de Criseida, filha do sacerdote Criseis, e se recusa a devolvê-la mesmo  
depois de os argivos terem concordado com isso e aceitado o resgate ofere-  
cido pelo pai (*Il. I*, 27 ss.). Sua ira e destempero, assim como os de Aquiles,  
se mostram nas discussões subsequentes entre ambos.

Em nossa peça, Agamenon mudou mais uma vez de ideia (pela penúl-  
tima vez) e não mais desejava sacrificar sua filha. Anteriormente, como  
ardil para trazer Ifigênia, escrevera à sua esposa, Clímenestra, anuncia-  
ndo as bodas de Ifigênia com Aquiles, seu mais valoroso guerreiro, para que  
a mãe aceitasse trazer sua filha ao campo militar em Aulis. O estratagema  
era ignorado por Aquiles, mas talvez fosse de conhecimento de Ulisses,  
que sabia do vaticínio de Calcas.

Desta vez, Agamenon escreve novamente a Clímenestra para que esta  
não venha, e envia o velho servo para levar oralmente a mensagem. Este é  
interceptado pelos homens de Menelau, que estavam à espreita no caminho  
de Argos. Menelau o obriga a entregar sua mensagem escrita (303 ss.).

Não dispomos de informações históricas que permitam inferir se  
seria possível essa troca de mensagens escritas, para fins particulares, no  
período homérico. Sabe-se que havia uso da escrita principalmente para  
fins administrativos e contábeis, tanto em Creta (Linear A) quanto em

---

<sup>1</sup> Introdução a “Ifigênia em Aulis”, in OATES e O’NEILL, 1938, p. 287. Ver também:  
Eurípides in OATES e O’NEILL (org.) 1938, p. 330.

Micenas (Linear B), mas ignora-se se a escrita era também utilizada para fins particulares nessa época. Certamente, após a destruição das fortalezas micênicas, por volta do século XII a.C., ocorreu uma “idade das trevas” que durou até meados do século VIII a. C. (cf. PERINE, 2014).<sup>2</sup>

Voltando à tragédia, surge Agamenon, que ouvira a altercação. Mene-lau o confronto, acusando o irmão de traição em relação a si e em relação às tropas. Acusa-o de ser um líder fraco, sem capacidade de sustentar suas decisões (333-376).

Em um último repente de bondade, Agamenon retruca ao irmão que não deve sacrificar sua filha por causa do irmão, que soubera conservar a própria esposa, e conclui:

Basta! Não assassinarei minha própria filha para vencer  
Sucesso injusto para ti e para mim  
Longas noites e dias derramando amargas lágrimas  
Por crime monstruoso contra minha própria querida filha.  
Faça como quiseres; não cometerei esse ato.  
Eis minha resposta, breve e bastante clara. (390-95).<sup>3</sup>

A discussão que parecia terminar com a desistência de Menelau de convencer o irmão, mas com a ameaça mais ou menos velada de procurar o apoio da tropa, tem uma reviravolta, com a entrada de um mensageiro, que anuncia a chegada da rainha Climtenestra, com os filhos de Agamenon, Ifigênia e o pequeno Orestes (414-435).

A tropa especula, desconfia. Alguns dizem que se trata de um casamento, outros, de saudade que o pai sente da família, e há rumores numerosos, ainda, de que a jovem será sacrificada a Ártemis. O destino de Ifigênia parece traçado.

Agamenon se dá conta de que não pode mais voltar atrás na decisão que primeiramente tomara, de sacrificar sua própria filha. Teme a tropa, e especialmente a influência de Ulisses junto a esta (437-467).

Agora, em nova inversão, Menelau se apieda do irmão e deseja evitar o sacrifício. Dá-se conta da loucura que se apossou dele (*atê?* Cf. DODDS,

---

2 “Pode-se tomar como marco simbólico do início da Idade do Ferro a destruição das fortalezas micênicas, ocorrida em torno de 1150 a.C.. Essa é, talvez, a razão pela qual o período que vai do século XII ao século VIII a.C. foi chamado de Idade das Trevas.” (PERINE, 2014, p. 33).

3 Sigo a tradução em inglês; traduções para o Português minhas, exceto quando indicado em contrário.

2002, p. 45 e passim) e está disposto a sustentar o irmão na decisão de salvar Ifigênia. Mas é tarde, Agamenon está convencido de que não pode retroceder: “Eu te agradeço, Menelau, por essa mudança,/ Repentina e digna de ti. Mas quanto a mim,/ sou compelido agora a esse horrível assassinato” (510-512).

O foco se volta agora para a chegada do séquito de Clítemnestra, e as demonstrações de carinho de Ifigênia em relação ao pai, em contraste com a aparente frieza deste, inexplicável para a filha (630-684).

Depois que Ifigênia vai para a tenda, há a conversa entre Agamenon e sua esposa, na qual já se percebe a tensão entre ambos. Agamenon tenta mandar Clítemnestra de volta a Argos, a fim de que não presencie o assassinato de sua filha, mas em vão.

Estou deixando de lado, aqui, a análise das falas do coro, o que prolongaria desnecessariamente esta exposição, mas ela deveria ser incluída numa análise mais completa da peça.

A cena seguinte beira o burlesco, pois Aquiles e Clítemnestra se encontram por acaso, e a trama vem à tona. Aquiles ignora a respeito de seu suposto casamento com a filha do chefe. Vale chamar a atenção, neste contexto, para a difícil relação entre homens e mulheres, especialmente quando não existem laços conjugais ou parentais entre eles. Aquiles se surpreende com a presença de uma mulher no campo militar, e inicialmente se recusa a falar com ela. Vejamos:

CLIMNTENESTRA

Filho da Nereida, estávamos na tenda  
E ouvimos tua voz, e agora saímos  
Para saudar-te.

AQUILES

Como? Uma mulher? Tão segura e tão distinta!

CLIMT.

Estás admirado porque não nos conhece,  
Jamais nos viu antes.

AQUILES

Quem és, senhora?  
Como chegastes, uma mulher, ao campo?

CLIMT.

Meu nome é Clítemnestra, filha de Leda  
E esposa de Agamemnon.

AQUILES

Muito obrigado, grande rainha,  
Por vossa elevada cortesia. Mas preciso ir:  
Não devo falar com mulheres. (821-830).

Por que Aquiles não deve falar com uma mulher? Porque é militar? Porque isto, de certo modo, arrefeceria seu ardor guerreiro? Ou porque se trata de uma mulher casada e desacompanhada de seu marido ou parente masculino próximo? Ou por outro motivo?

O que importa aqui é que a trama de Agamemnon é descoberta, e ambos ficam, compreensivelmente, furiosos. Clítemnestra se desespera, mas Aquiles promete ajuda e, diferentemente de Agamemnon, é um homem justo e honrado. Promete defender a vida de Ifigênia, a quem não conhece ainda, até com a própria vida, se preciso for.

AQUILES

É meu orgulho e minha alegria salvar a vós  
E de uma coisa estejais certa: mantenho meu juramento.  
Se eu estiver fingindo e apenas me gabando,  
Que a morte seja minha sorte: mas se a salvo, vida. (997-1005).

Aconselhada por Aquiles, Clítemnestra procura o esposo para tentar persuadi-lo a desistir. Caso isto falhe, Aquiles está disposto, como se verá, a defender a jovem com a própria vida.

Primeiramente, Agamemnon tenta negar seu intento criminoso. Tenta aparentar dignidade, dizendo ter sido traído em seu segredo (1141). Mas é em vão. Clítemnestra e Ifigênia tentam comover o pai, mas este teme mais ao próprio exército do que à família, e mantém sua decisão. Sua justificativa última é a da pátria.<sup>4</sup>

Não sou escravo de Menelau, criança:  
Não me curvo a ele, curvo-me à Hélade,

---

<sup>4</sup> “O patriotismo é o último refúgio do canalha” (Samuel Johnson).

E curvar-me devo, deseje isto ou não.  
Ela é a maior. Por ela vivemos, minha filha,  
Para conservar sua liberdade. Estrangeiros não devem governar  
Nossa terra, nem de suas casas tirar nossas mulheres (1268-1274).

Esta tirada patriótica certamente visava à plateia, como se semelhante crime fosse perdoável, mesmo aos olhos da pátria. Mesmo para os contemporâneos de Eurípides, na era clássica, sacrifícios humanos estavam muito longe de serem aceitáveis. No entanto, pouco se sabe sobre a realidade dos sacrifícios, além daqueles de animais não-humanos. É preciso lembrar que muitos cultos eram protegidos pelos mistérios. A esse respeito, diz Roberts: “O sacrifício era uma instituição tão central à cultura grega quanto o casamento, mas se era misterioso para os próprios gregos, é ainda mais para nós” (ROBERTS, 1998, p. 118).

O sacrifício humano, porém, não era apenas uma invenção dramática de Eurípides, podendo ter ocorrido na época arcaica, embora associado a ritos ctônicos (subterrâneos), deixados de lado por Homero: “Entre as características dessa religião mais ou menos ignorada por Homero estão: possessão, poluição e purificação, sacrifício humano e cultos locais dos mortos (Idem, p. 119).

No *Agamenon*, de Ésquilo, faz-se alusão ao sacrifício de “uma criança ainda não nascida”, algo sobre o que não se pode falar abertamente. Assim: “Mas vós, senhora/ filha de Tindereus, Clímenestra, nossa/rainha:/ O que há a ser feito? Que novidade possui/seu coração?/Em persuasão de que/ relato ordenais semelhante sacrifício? (...) Dessas coisas o que pode ser contado/abertamente, falai” (ÉSQUILO, *Agamenon*, in M. ADLER (org.), 1993, p. 55).

Retornando a nossa peça, na derradeira cena, Clímenestra e Ifigênia estão em prantos inconsoláveis, quando entra Aquiles. Este afirma que o rumor já circula entre as tropas, e sabe-se que a filha do chefe será executada. Clímenestra pergunta se ninguém se opôs, e Aquiles responde que foi o único: até mesmo seus homens, os mirmidões, se voltaram contra ele e tentaram apedrejá-lo. Julgam que está apaixonado por Ifigênia, e por isso quer salvá-la (1347-1355).

Numa última reviravolta, Ifigênia decide aceitar seu destino, e para de se lamentar: parte para a morte, segundo diz, por vontade própria, para salvar a pátria! (1368 ss.).

Estive pensando, mãe, e ouça-me agora! –  
Escolhi a morte: é minha própria livre escolha.  
Afastei de mim a covardia.  
A honra me pertence agora. Oh, mãe, diga que estou certa!

E prossegue:

Nosso país – pense em nossa Hélade – olha pra mim,  
De mim defende agora a frota, o fado de Tróia,  
A honra de nossas mulheres, por todos os anos vindouros  
Minha morte as salvará, e meu nome seja abençoado,  
Aquele que libertou a Hélade! (...) 1378-1382).

E não aceitando mais contra-argumentos, parte Ifigênia para sua morte. Em outras versões, e em outras peças de Eurípides, Ifigênia sobrevive, sendo mantida a serviço de Ártemis para cuidar dos sacrifícios humanos.<sup>5</sup>

## 2. Análise

O que desejei mostrar com esta breve exposição da tragédia *Ifigênia em Aulis* foi o papel da mulher no imaginário grego e, também, portanto, apontar para o lugar da mulher na sociedade grega em geral. O fato de que um poeta, em meados do século V a.C., pudesse representar um sacrifício humano e, de certa maneira, justificando-o por meio de um apelo ao patriotismo, revela que havia espaço, na mentalidade do homem grego dessa época, para a aceitação dessa monstruosidade. Isto só é possível, por sua vez, caso se parta do pressuposto da inferioridade feminina, sob diversos aspectos.

O modelo de educação na época clássica, por volta dos séculos V e IV a.C., era baseado na poesia, como mostraram Werner Jaeger (1995) e diversos outros estudiosos (ROBERTS, 1998, p. 26 ss.; ROUANET, 2017b).

As atividades à disposição das mulheres, em Atenas, eram bastante limitadas: casamento, administração do *oikos* (lar) e maternidade (ROBERTS, 1998, p. 26). Algumas também podiam ser sacerdotisas, que eram respeitadas como tais. Não participavam das decisões da *pólis* (da “política”). Assim:

---

<sup>5</sup> Sobre o final da peça e seu final “alternativo”, cf. LESKY, 1976, p. 224).

Para os homens que não precisavam ganhar seu próprio pão, as principais atividades, em tempos de paz, eram políticas, no sentido amplo de “pertencentes à polis”. Exceto na esfera da religião pública, as mulheres não tomavam parte nessas atividades, sabiam pouco a respeito delas e pouco poderiam falar sobre isso. Eram praticamente condenadas a serem estúpidas. (ROBERTS, 1998, p. 27).

Passavam a maior parte do tempo em suas casas e só podiam sair para ir às compras, ou comparecerem a festivais religiosos públicos, acompanhadas de um escravo ou de um parente masculino próximo, marido ou filho.

Aristófanes caçoa desse costume, que fazia com que os homens, muitas vezes carregando espadas ou lanças, fossem eles mesmos às compras, equilibrando pães e outros produtos ao lado de suas armas (Aristófanes, *Lisístrata*, 557-568).

As mulheres eram obviamente pálidas, pois não saíam com frequência, e essa aparência era valorizada. Em outra peça de Aristófanes, *Assembleia de mulheres* (*The Ecclesiazusae*), um cidadão, vindo da assembleia que se realizara de madrugada, comenta sobre a extrema palidez dos presentes, que ignora serem mulheres (*Ecclesiazusae*, 388-90).

Em *Lisístrata*, novamente, a líder do coro das mulheres, que empreendem uma greve conjugal até que seus maridos estabeleçam um tratado de paz, reclama do tratamento desigual:

O que importa se nasci mulher, se posso curar vossas [dos homens] desgraças? Pago minha parte de impostos e taxas ao fornecer homens ao Estado. Mas vocês, seus miseráveis barbas grisalhas, vocês em nada contribuem para as despesas públicas; pelo contrário, desperdiçaram o tesouro de seus ancestrais, (...) o tesouro acumulado na época das guerras persas. Vocês não pagam nada em troca; e na barganha, colocam em risco nossas vidas e liberdades por meio de seus erros. Vocês têm algo a dizer em seu favor? (*Lisístrata*, 647-656, in OATES e O'NEILL, 1938).

Aristófanes se refere aqui a um tesouro acumulado por ocasião da vitória sobre os persas, para prover as necessidades futuras da aliança, e que acabou se tornando a base de formação do império atenienses (cf. ROBERTS, 1998, p. 88 e passim).

Então, aparentemente, no cenário cultura de Atenas, havia espaço tanto para o conservadorismo misógino de Eurípides quanto para a comédia crítica de Aristófanes. É preciso dizer, também, que Eurípides não gozou

de tanto sucesso quanto seus predecessores, ou rivais, Ésquilo e Sófocles, este tendo sido o preferido do público e dos jurados. Nesse sentido, diz Albin Lesky, a propósito de Eurípides:

Nutriu sempre amor pela pátria ateniense, e é o que dizem suas obras, mas dada sua atitude intelectual e o desenvolvimento político dos fins do século V, esse amor teria de ser, por força, doloroso. Se a sua poesia não arrebatou tanto o coração de seu povo quanto o de Sófocles, tampouco brotou, como esta, do inundo (SIC) mais peculiar deste povo. É possível que tenha deixado a pátria com bastante amargura. Mas, à sua morte, sentiu-se que um grande ateniense acabara de deixar este mundo. (LESKY, 1976, p. 160-161).

Eurípides só obteve o primeiro lugar, nos festivais, em três ocasiões (Idem, p. 160). Quanto a Sófocles, conquistou o primeiro lugar por diversas vezes, nunca tendo sido classificado em terceiro (Idem, p. 122).

### Considerações finais

O que se pode concluir das considerações acima?

Em primeiro lugar, não se pode e não se deve tomar as representações teatrais como índices de verdade, como bem sabia Platão (cf. *Rep.* III, 394c e passim; cf. ROBERTS, 1998, p. 169). Assim mesmo, elas fornecem indicadores de uma mentalidade que, mal ou bem, estava presente na sociedade grega. Os cidadãos não tolerariam ver representado algo que fosse simplesmente ultrajante, sacrílego ou antipatriótico. É claro que existe um importante elemento catártico ligado a essas representações, trazendo à tona algo de primitivo.<sup>6</sup>

O que pode ser dado como certo é que a relativa – e não pequena – liberdade de criação dada aos poetas propiciava aos atenienses um lugar para discussão e debate sobre os próprios costumes. O fato de que Eurípides, por exemplo, coloque em questão, por várias vezes, por meio de seus personagens, a crença nos deuses ou seu culto (p. ex., Clítemnestra em *Ifigênia em Aulis*, 1030-33), demonstra essa liberdade, excepcional.<sup>7</sup> Tal-

<sup>6</sup> Para um exemplo de catarse em Sófocles, cf. FREITAG, 1992, p. 16.

<sup>7</sup> Dirigindo-se a Aquiles, que se dispõe a ajudá-la a salvar sua filha, diz a rainha: "(...) Certamente algum dia os deuses/ O abençoarão por sua generosa ajuda./ Se deuses houver (...).

vez, sendo os festivais sagrados, os poetas gozassem de alguma imunidade durante esse período.

Então, em conclusão, é indubitável que as mulheres gozavam de pouca liberdade em Atenas, e em outras cidades gregas, tendo sua movimentação e liberdade de agir bastante reduzidas. Certamente não se pode considerá-las cidadãs ao mesmo título que os homens. Por meio das representações teatrais, porém, e pode-se presumir por meio da literatura e da prosa filosófica de Platão, havia a possibilidade de se discutir esses temas. Platão, por exemplo, defendia igualdade de educação para as mulheres, em seu Estado ideal (cf. PLATÃO, *Rep.* 451d e passim; cf. JAEGER, 1995, p. 814-815).

Por meio desse debate, portanto, havia a possibilidade de se mudar esses costumes. Seria assunto para outra pesquisa, de cunho histórico, sociológico e filosófico, investigar de que modo se deu, ou não, esse desenvolvimento nos séculos seguintes, com a invasão macedônica, primeiro, e com a invasão romana, depois. Sabe-se que, de maneira geral, com a ascensão do império, houve um declínio da vida pública e uma exacerbação da vida individual. Em que medida isto beneficiou, ou não, as mulheres, é assunto para outros ensaios, e outros pesquisadores.

### Referências

- ADLER, Mortimer (org.). *The great Books of the Western World. Aeschyllus, Sophocles, Euripides and Aristophanes*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1995.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. bras. São Paulo: Escuta, 2002.
- FREITAG, B., *Itinerários de Antígona – A questão da moralidade*. Campinas, SP: Papirus, 1992.
- HOMÈRE, *Ilyade – Odyssée*. Trad. introd. e notas da Ilíada por Robert Flacelière. Paris: Gallimard (Bibl. de la Pléyade), 1955.
- HOMERO, *Ilíada*. Tradução, posfácio e notas Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2020.
- JAEGER, W. *Paideia*. Trad. Artur M. Parreira. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LESKY, A. *A tragédia grega*. 2ª. ed. Trad. Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- OATES, W. S.; O'NEIL, E., Jr. (Eds.). *The Complete Greek Drama*, v. II. New York: Random House, 1938.
- PERINE, M. *Platão não estava doente*. São Paulo: Loyola, 2014.

- PLATÃO, *República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATO, *Republic*, ed. Jeffrey Henderson, Livros I-V. Cambridge, Mass.; Londres: Harvard University Press (Loeb Classical Library, 237), 2013.
- PLATO, *Republic*, ed. Jeffrey Henderson, Livros VI-X. Cambridge, Mass.; Londres: Harvard University Press (Loeb Classical Library, 276), 2013.
- ROBERTS, J. W. *The City of Sokrates*. 2a. ed. Londres/ Nova York: Routledge, 1998.
- ROUANET, L. P. "Socrates, the Greatest Sophist?", in *An Anthology of Philosophical Studies*, v. 9. Ed. Patricia Hannah. Atenas, Gr.: Athens Institute for Education and research, 2015, p. 111-19.
- ROUANET, L. P. "Some remarks on comedy in Aristotle, Aristophanes, and Plato", in *Proceedings of the World Congress "Aristotle 2400 years"*, ed. Demetra Sfendoni-Mentzou. Tessalônica, Gr.: Aristotelic University of Thessalonika, 2019.
- ROUANET, L.P. "A querela entre filosofia e poesia no Protágoras: uma aporia", encaminhado para publicação, 2017b.
- STRAUSS, L. *Socrates and Aristophanes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 [1966].

*Frédéric Gabriel (École Normale Supérieure de Lyon)*

## QUEM SE RECORDA DO QUÊ? CONSTRUÇÕES MEMORIAIS E ESPELHO UTÓPICO DA ORIGEM À ÉPOCA MODERNA<sup>1</sup>

### Introdução

Antes de qualquer coisa, eu gostaria de agradecer aos organizadores deste congresso pelo seu convite, e por esta grande honra que me foi dada de proferir esta conferência. Além dos professores Fábio de Barros Silva e Marco Antônio Sousa Alves, eu tenho prazer em mencionar o professor Edmilson Menezes pela sua amigável atenção e por ter facilitado minha vinda. A todos, o meu muito obrigado. Para terminar, peço para que me perdoem por falar em francês. Isso não é o símbolo de um imperialismo linguístico, mas unicamente o símbolo de uma incapacidade pessoal que eu lamento.

Quem se recorda do quê? Fazer esta pergunta muito simples permite lembrar que a memória é em primeiro lugar um processo mental ligado a indivíduos e que cada um desses indivíduos tem sua própria maneira de se lembrar de um determinado fato, de um determinado estado, de um determinado evento. Mas será mesmo que nós nos lembramos de um fato, ou antes de uma narrativa que diz sobre esse fato? Entre o “quem” e o “quê”, entre a identidade daquele que se lembra e o objeto da lembrança, a memória é em primeiro lugar uma construção, uma rememoração dependente de determinações sociais que cruzam passado e presente, e é por isso que a memória pode se declinar segundo diferentes perspectivas. Ela é constituída pelo que se retém do passado, ou seja, pelo que se transmite, e, nesse sentido, o processo de ensino, de tradição e de recepção são, em seu mais alto grau, processos de constituição incessante da memória. O que se retém é formalizado por uma narrativa que não depende inicialmente do indivíduo, mas do contexto de transmissão que é aquele de uma comunidade. Antes mesmo dos grandes modelos emergentes que contribuem para formalizar uma comunidade de grande escala, um Estado-nação, por

---

<sup>1</sup> Tradução: Fernando Henrique Silveira Camano. Revisão técnica: Edmilson Menezes.

exemplo, encontra-se uma comunidade de letrados, e sabe-se o quanto aqueles que nós nomeamos os historiógrafos estiveram a serviço do poder. Nesse sentido, a época moderna possui um papel decisivo, pois os avanços da filologia e das ciências auxiliares da história distinguem a memória da história, mas não é neste campo que eu vou desenvolver minha fala, não mais que no dos textos clássicos do cânone filosófico. Não porque este não seja também fortemente dependente de uma autoconstrução de sua memória, como já demonstrou Catherine König-Pralong (2016; 2019) em dois livros recentes, mas porque outro campo é ainda mais dependente da memória, ao qual é atribuído um âmbito normativo bem mais forte, com consequências sociais massivas. Os textos teológicos constituem ainda, para a época moderna, uma jazida subexplorada, que é particularmente adequada para se refletir, de maneira não-confessional, sobre a temática deste congresso. Será uma questão de memória, porque avaliam-se as doutrinas em função de uma origem fundadora, será uma questão de utopia (em um sentido bem amplo), pois esta origem é construída em função de documentos bastante lacunares e orientados, e será uma questão de direito, pois esses dois primeiros pontos dependem de uma finalidade normativa: lembrar qual é a instituição que decide as regras e que as aplica, e condenar os desvios doutrinários.

Quem se lembra do quê? A questão deseja também insistir no fato de que a memória, que se apresenta como um dado, é na verdade uma ação, e nesse sentido ela se insere nos impulsos e motivações da ação e de seu contexto, aqui um contexto normativo. “Quem se lembra do quê?” não limita os processos da memória a um indivíduo que se lembra de um fato, pois o “quem” pode muito bem ser uma instituição a que se credita uma personalidade, como é aqui o caso.

Como outros períodos na história do cristianismo, os séculos XVI e XVII foram vividos com o forte desejo de um retorno às origens, tenha este retorno os trajes da Reforma ou da Contrarreforma. Se este período tem uma especificidade, trata-se principalmente de seu recurso massivo e cada vez mais escrupuloso a seu passado, que se soma às técnicas dialéticas levadas a seu mais alto grau de refinamento pelos escolásticos – que se soma a elas e muito frequentemente as suplanta. O trabalho do passado é outra forma de chamar as controvérsias anti-heréticas, já que os avanços eruditos fornecem lugares argumentativos. Se o *De locis theologicis*, do dominicano Melchor Cano [1509-1560] (1563), torna-se um texto de referência, e mesmo se a história só constitui o décimo lugar, muito atrás

dos dois primeiros que são a Escritura santa e a tradição, não se pode observar o quanto estes dois lugares são também lugares de memória? Sua hierarquização não cria somente uma escala de autoridades, mas também uma relação mais ou menos próxima, mais ou menos intensa, com a fonte transcendente de toda autoridade, e a memória que os lugares (*topiques*) transmitem dela. Cano é, além disso, reconhecido como sendo mais “positivo” (no sentido amplo da teologia positiva) que “dialético”<sup>2</sup>. Muito mais que a da história, a memória da Escritura e da tradição está em vantagem.

Sabe-se o quanto as controvérsias que decorrem da Reforma constituíram uma etapa decisiva na redescoberta dos primeiros séculos do cristianismo. Em *La mémoire culturelle*, uma frase voluntariamente generalista e axiomática de Jan Assmann se aplica particularmente a esse contexto:

Toda ruptura maior na continuidade e na tradição pode fazer nascer um passado, quando ela é seguida de uma tentativa de recomeço. Recomeços, renascenças, restaurações se apresentam sempre sob a forma de um retorno ao passado. Na medida em que eles abrem, produzem, reconstróem um futuro, fazem ressaltar um passado.<sup>3</sup> (ASSMANN, 2010, p. 30)

O autor especifica em seguida que a própria tradição pode muito bem velar “a ruptura que conduz ao nascimento do passado, para destacar a dimensão de continuidade: o encadeamento, o prolongamento.” (Idem, p. 31). Daí o interesse sobre a noção de memória como apropriação significativa e viva de um passado reconstruído, que serve de base à memória da comunidade assim formada. A memória é o fruto de uma interação, e qual melhor dinâmica que uma crise como a da Reforma para reformecer todo seu peso e todo seu vigor para a vida da lembrança?

Esse retorno à origem, notadamente provocado pela ruptura luterana, não equivale somente à busca dos traços de uma Igreja primeira, nascente e pura. Ela é necessariamente acompanhada de uma interrogação radical sobre os critérios de distinção, ou seja, de um retorno à identificação inicial daquilo que é a Igreja, e aos desvios aos quais ela é confrontada. Daí a importância *das* heresias nesse trabalho topográfico de delimitação das fronteiras. Essa consciência da pluralidade e da multiplicação é, ademais,

---

<sup>2</sup> Ver: JACQUIN (1920); e mais recentemente, MICHON e NARCISSE (2002, p. 663-666).

<sup>3</sup> Sobre Halbwachs como fonte de Assmann, pode-se ver IOGNA-PRAT (2011).

apresentada como típica no *De haereticis* do teólogo católico Conrad Braun, publicado em 1549.<sup>4</sup>

Apesar de Jan Assmann não tratar das heresias, seu enfoque no trabalho da memória como construção da identidade tem um âmbito heurístico que eu gostaria de destacar tendo em conta a época moderna. Duas questões me guiarão: como se conserva a memória *das* heresias? Qual construção normativa elas permitem destacar? Dito de outra maneira: como e sob qual forma as heresias participam do processo de memória? O que elas revelam – pela sua objetivação no discurso heresiológico – da identidade religiosa e de sua instituição? Em que esta identidade é determinante para a comunidade e sua natureza?

### 1. Listas, séries e genealogia: a heresiologia como memória

As heresias se mostram inicialmente como o resultado de uma construção: construção textual, e construção autorizada. Eu me refiro com isso aos usuais, às obras de referência: o *Catalogus haereticorum omnium* do inquisidor geral de Colônia (na Alemanha), Bernard de Luxembourg, publicado em 1522<sup>5</sup>; o *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum* do teólogo Gabriel du Préau (1569); a *Summa omnium haeresum* do vigário geral de Pistoia, Sebastiano Medici, publicada em Florença em 1581; enfim, o *Catalogus haereticorum* do frade cartuxo de Colônia Theodorus Petreius, publicado em 1629. De A a Z, dos Adamitas aos Zwinglianos, as heresias são catalogadas, em sua objetivação negativa, pelo discurso do heresiólogo. Para além do registro e classificação, essas seriações propõem sua própria memória das heresias, fichas de identidade para cada uma delas, mas também genealogias. Elas indicam um modo particular de memória, que não concerne somente à amplitude cronológica adotada, do tempo dos apóstolos até o presente, como indica a página de título do *Adversus omnes haereses* (1543) de Alfonso de Castro<sup>6</sup>. Não se trata

---

4 BRUNI (1549, p. 4). Nascido em Wurtemberg, por volta de 1491, morto em Munich em 1563, Braun foi formado na universidade de Tübingen nos anos 1520. Ele recebe as ordens e se torna cônego de Augsburg e de Regensburg.

5 O *Catalogus* foi reeditado em 1524 em Paris, e depois em Cologne em 1526, 1527, 1529. Ver: BACKUS (2003).

6 A edição original data de 1534. A obra, verdadeiro clássico da heresiologia, teve diversas edições durante todo o século XVI. Ver: POSSEVINI (1593, primeira parte, livro VII, p. 461).

somente de desenvolver uma cronologia, mas também de desenvolver uma redução à origem, que se autoriza de um preceito atribuído a São Jerônimo, segundo o qual, para refutar uma heresia, deve-se retrazar a sua origem<sup>7</sup>. O termo utilizado, “*revocare*”, ancora de partida esse processo em um trabalho de memória: fazer retornar, fazer lembrar, recordar, relacionar a um precedente. Este duplo percurso, da origem até o tempo presente, e inversamente, enriquece este trabalho de coleção, que ancora sua refutação naquelas que já foram elaboradas para condenar as primeiras heresias. A “novidade”, atacada enquanto tal, é somente o avatar de um desvio já constatado, catalogado e refutado. Reduz-se a invenção e a variação ao erro, a novidade ao já ocorrido. Os reformados são novos donatistas<sup>8</sup>, os presbiterianos ingleses são novos discípulos de Ário, como afirma, em 1672, Peter Heylyn, capelão do rei e professor na universidade de Oxford. Por esse viés da lista, da classificação, da seriação e da escolha discriminante, a heresiologia participa eminentemente da vida da memória. Quando Jan Assmann nota que “a comemoração da lembrança se realiza na interpretação da tradição” (2010, p. 16), pode-se inicialmente pensar nesse uso das antigas listas de heresia como lentes para ler o presente<sup>9</sup>. Esse uso lhe atribui sentido ao relacioná-lo à lembrança das heresias que ele faz perdurar e aos quadros discursivos que as determinam<sup>10</sup>. A fecundidade do modelo é tanta que William Cave, ao redigir na segunda metade do século XVII uma monumental *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, adota uma classificação cronológica eloquente: “*Saeculum Gnosticum*”, “*Saeculum Novatianum*”, “*Saeculum Arianum*”, “*Saeculum Nestorianum*”, “*Saeculum Eutychnianum*”, e assim por diante.

O próprio discurso heresiólogo é um lugar de memória, não somente por seu procedimento e alegações que decorrem dele, mas também pelo próprio gênero que ele retoma: o da coleção, já utilizado em Epifânio de

---

7 Ver: DU PRÉAU (1569), página de título/frontispício: “*D. HIERONYMUS : Haereses suam ad originem revocasse, refutasse est*”; MEDICI (1581, f. 4 vº, p. 481); PETREIUS (1629, epistola dedicatória).

8 Ver: EDER (1581, p. 84-86); OPTATI MILEVITANI QUONDAM EPISCOPI (1549, f. 6 rº).

9 “A memória procede então por reconstrução. O passado não pode se conservar nela enquanto tal. Ele é perpetuamente reorganizado segundo as mudanças dos quadros do presente. Mesmo a novidade só aparece sob a forma de um passado reconstruído.” (ASSMANN, 2010, p. 38).

10 “Só nos lembramos do passado usando-o, carregando-o de significado e significância, isto é, *semiotizando-o*.” (ASSMANN, 2010, p. 266).

Salamina. As heresias continuam a habitar a memória confessional pela herança dos primeiros heresiólogos: se existe uma genealogia herética, existe também parentesco e filiação nos autores de uma tipologia que dá conta de toda a extensão do arco-íris dogmático, sob a forma do desvio. Eles atualizam o catálogo de Epifânio que teve diversas edições nos séculos XVI e XVII. Inicialmente traduzido por Janus Cornarius e depois por Jacques de Billy no século XVI<sup>11</sup>, o *Panarion* foi editado e retraduzido pelo jesuíta Denis Petau em 1622. Mais do que isso, a época moderna é também aquela em que se redescobre Irineu de Lyon, depois de um longo purgatório devido à condenação do quiliasmo<sup>12</sup>. Novamente, católicos e protestantes se opõem energicamente ao uso dessa memória. Como memória da heresiologia muito mais antiga que a de Epifânio, a obra de Irineu foi amplamente difundida a partir de 1526 na *editio princeps* de Erasmo, diversas vezes reeditada<sup>13</sup>. Uma outra edição aparece em 1569-1570, pelo secretário de Calvino, Nicolas Des Gallars (1520-1581), que prova definitivamente que esse Padre, que se acreditou que era latino, escrevia em grego. Mas esse trabalho de filologia é sobretudo orientado por um contexto de enfrentamentos confessionais exacerbados.<sup>14</sup> A supremacia das edições protestantes tem seu fim quando, cinco anos depois de Des Gallars, François Feuardent (1539-1610), franciscano e membro da Liga, introduz sua edição comentada de Irineu, com glosas de Jacques de Billy<sup>15</sup>. Novamente, mesmo se esta edição apresenta inegáveis novidades textuais que se referem ao quinto livro, assim como diversas modificações, é o engajamento radical do franciscano (*cordelier*) pela Igreja romana e a supressão total dos Reformados que motivam o projeto como um todo. Também editor de uma versão estendida, em 1578, do *Adversus omnes haereses* de seu correligionário Alfonso de Castro, Feuardent fornece com seu Irineu um volume de autoridade, e que tem diversas reedições em

---

11 Cornarius publica sua tradução em 1542, e a edição do texto grego em 1544. Sobre Billy, ver : BACKUS (1993).

12 Sobre o quiliasmo, ver: SERARIUS (1665).

13 IRENAEUS (1526). Edições posteriores: Bâle, 1534; Paris, 1545; Paris, 1563; Paris, 1567, etc. Sobre a recepção de Irineu, ver o precioso trabalho de REIMHERR (1992, p. 13-54).

14 Ver: NICOLAS DES GALLARS (1980, p. 267-273).

15 Essa impressão parisiense teve uma segunda edição revisada em Colônia em 1596. Além de Otto Reimherr (1992), ver BACKUS (2001, p. 11-26). Sobre os Franciscanos e a Liga, ver : ARMSTRONG (2005, 471-482). Notemos que a *Confessio Tertullianiana et Cyprianiana* de Theodorus Petreius (1603, f. 1-26) começa pelo *Antidota adversus impias criminationes quibus antiquissimos & sapientissimos Africanae Ecclesiae doctores Tertullianum & S. Cyprianum vexant lacerantque Lutherani & Calviniani* de Feuardent.

1639, 1675 e 1696. No fim do século, o historiador Louis Ellies du Pin ainda destaca a orientação do célebre pregador: “Ele forneceu uma Edição de S. Irineu com longas Notas, nas quais combinou muita Controvérsia.” (DU PIN, 1711, p. 45).<sup>16</sup>

Com Epifânio, Irineu se impõe como pai fundador da heresiologia, seja na *Haereticorum Catalogus* de Jean Quintin (1560, p. 4.), no *De Scriptoribus ecclesiasticis* de Bellarmini (1631, p. 440.), ou ainda na introdução “Haereticus & Haeresis” do famoso florilégio de Mirabellio e Langii (1620, p. 575- 576), cuja parte “Patrum Sententiae” começa por uma série de citações de Irineu<sup>17</sup>. Enfim, em seu *Catalogus*, antes de citar Bernard de Luxembourg e Du Préau, Petreius reúne Irineu e Epifânio<sup>18</sup>. Em direção a que tende essa comunidade? O cartuxo a eles credita uma “transmissão” que permite retrazar as ditas heresias à sua origem, antes de citar em seguida, a esse respeito, uma fórmula célebre – forjada em um contexto heresiólogo – que diz respeito eminentemente a um processo de memória, fórmula ignorada (segundo Petreius) pelos heréticos: trata-se do cânone leriniano (*universitas, antiquitas, consensus*), relatado aqui como prova da verdade assim manifesta, à qual se opõem os adversários.

Essa memória dos primeiros heresiólogos mergulha ainda mais profundamente suas raízes no Deuteronômio (32,7), com estas palavras exortativas retomadas na *Summa omnium haeresum* de Sebastiano Medici (1581, p. 8): “interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi, maiores tuos, et dicent tibi” (“interrogue teu pai, e ele te contará, interrogue teus ancestrais, e eles te dirão”<sup>19</sup>). Esta famosa citação é emblemática de um processo de memória ligado à filiação, à transmissão do saber, mas também, e sobretudo, à reflexividade desta memória, resultado de uma pergunta feita aos Anciãos, e inscrita em uma estrutura dialógica que permite a consciência da comunidade. Pode-se incluir esse fenômeno de memória heresiológica naquilo que Jan Assmann supõe sobre a estrutura “conectiva” da memória cultural, que constitui um “espaço comum da experiência, de expectativa e

---

16 Ver também : BAYLE (1702, p. 1245-1246).

17 Ver outras diversas citações no fim do artigo (MIRABELLIO, 1620, p. 576); para Épifânio, ver: MIRABELLIO (1620, p. 577). Ver também o recurso a Irineu no *approbatio* por Laurent Beyerlinck do *De fide haereticis servanda* de Robert Sweerts (1611, f. 7 r°, cf. p. 4).

18 Theodorus Petreius, *Catalogus haereticorum*, epístola dedicatória. A sequência da passagem demonstra a importância da memória. A localização da epístola dedicatória não é, aliás, anódina: “Ex Bethleemita hac eremo, Anno virginei partus M.D.C.XXVIII.”

19 Sendo o trecho logo em seguida: “et Iob.8. interroga generationem pristinam, et diligenter investiga patrum memoriam”.

de ação, que, a partir do fato de que ele conecta e obriga, funda a confiança e oferece orientações” (ASSMANN, 2010, p. 14). A memória desemboca aqui em ações, em um presente e em uma pragmática<sup>20</sup>. Os catálogos de heresias, centrados nas primeiras grandes heresias como matrizes da diversidade posterior, correspondem a uma memória orientada pelo seu uso jurídico contemporâneo e vivo, como a base do discernimento e mesmo do critério deste discernimento. Não seria possível conceber a heresiologia como uma das atualizações da memória do corte mosaico que instaura um verdadeiro exclusivismo naquilo que concerne a pretensão à verdade? De onde provém esse exclusivismo e essa pretensão que constituem para Jan Assmann a distinção primordial?<sup>21</sup>

Eu abordei o processo de memória, seu uso heresiológico e sua forma serial; mas qual é o tema da memória, qual é sua instância? Com certeza, a Igreja, pois todos os tratados que eu mencionei insistem sobre ela incessantemente. Como memória dos primeiros tempos da Igreja, a heresiologia envolve uma identidade: a Igreja atual se encontra no mesmo estado que aquela. Trata-se então da mesma Igreja, que utiliza legitimamente as mesmas defesas, as mesmas regras, o mesmo direito. O caráter dogmático e genealógico das heresias permite aos heresiólogos destacar a evidência (pretendida) de uma identidade institucional. Trata-se, assim, de *se* definir. A memória da Igreja é uma memória *pela* Igreja, *para* a Igreja, e *na* Igreja. Como reforça Jan Assmann, “a memória cultural é uma questão de mnemotécnica institucionalizada.” (ASSMANN, 2010, p. 47). Eu retorno então a minha segunda questão: O que as heresias revelam da identidade religiosa e sua instituição? Em quê essa identidade é determinante para a comunidade e sua natureza?

## 2. O cânone da Igreja: texto, corpo, instituição

Nas *annotationes* de Feuardent a Irineu, a *Ecclesia* possui papel de destaque, e pode-se perceber o trabalho pragmático de memória descrito

---

20 “não é o passado propriamente dito, mas sua memorização que motiva e dirige nossas ações.” (ASSMANN, 2009, p. 28).

21 “Não é a distinção entre o Deus único e os deuses múltiplos que me parece determinante, mas a distinção entre o verdadeiro e o falso na religião, entre o verdadeiro Deus e os falsos deuses, o verdadeiro dogma e os dogmas incorretos, entre o saber e o defeito no saber, a crença e o defeito na crença.” (ASSMANN, 2007, p. 9).

por Jan Assmann. Quando Irineu, no segundo capítulo do primeiro livro, trata da “Igreja espalhada pelo mundo inteiro até as extremidades da Terra”, Feuarent vê nisso uma prova da catolicidade e da unidade da fé transmitida pelo símbolo<sup>22</sup>. No capítulo seguinte, seu comentário insiste na primeira nota da Igreja, a unidade, assim como na pregação da fé e na unidade da doutrina<sup>23</sup>. Quando se trata de explicar a famosa passagem do início do terceiro livro, sobre a relação entre a tradição apostólica e a Igreja<sup>24</sup>, o comentário se alonga consideravelmente e insiste nessa sucessão ininterrupta que conserva a memória do primeiro Verbo e o cânone das Escrituras<sup>25</sup>. Jan Assmann (2010, p. 28) diz claramente: “A cultura da lembrança é ligada à ‘memória que instaura a comunidade’”. Para Feuarent, os heréticos se opõem justamente ao direito e à ordem hierárquica eclesial, a sua comunhão, ao “coetus”<sup>26</sup>. Segundo tal autor, a Igreja em questão é sempre uma, santa, católica, apostólica e *romana*, com a *via notarum* sendo destacada desde a epístola dedicatória.<sup>27</sup> Ele multiplica as provas textuais, de origens geográficas bastante diversas, segundo as quais a Igreja de Roma é a mãe e a cabeça de todas as Igrejas<sup>28</sup>. Pode-se encontrar exatamente o mesmo enfoque nos outros textos católicos do período<sup>29</sup>.

A memória dos primeiros heresiólogos passa por um dispositivo textual, por uma grade de leitura que supõe uma concepção da autoridade doutrinária que julga o enunciado com base nas fontes, mas que acima de tudo a remete à última instância de julgamento: a Igreja, que é ela mesma uma coleção, mas uma coleção singularizada pela sua alicerçada unidade doutrinária, geográfica, *temporal*, e, por fim, sua unidade de assentimento. Sua unidade é uma unicidade, e a insistência na condição petrina romana

---

22 (IRENAEI, 1596, p. 50-51).

23 (Ibid., p. 52 et 55).

24 (Ibid., p. 232-233).

25 (Ibid., p. 234).

26 (Ibid., p. 235).

27 (Ibid., f. 4 r<sup>o</sup>). Encontramos, nesse texto (f. 3 r<sup>o</sup>), a insistência sobre os paradigmas da memória exortativa que eu evoquei mais acima: “Quorumque vocibus & calamis Ecclesiae suggerit omnia, quae olim Christus de illa statuit; docetque omnem veritatem? (Ioan. 14) Interroga generationem pristinam, inquit (Job. 8), & diligenter investiga patrum memoriam, & ipsi docebunt te: loquentur tibi, & de corde suo proferent eloquia. In antiquis enim est sapientia, & in multo tempore prudentia. Et ne divinissimi huius mandati aliquando nobis excideret memoria, iterum iubet (Ierem. 6): State super vias, & videte: & interrogate de semitis antiquis, quae sit via bona: ambulate in ea, & invenietis requiem animabus vestris.”

28 (Ibid., p. 237, 238, etc.), [citando notadamente Atanásio].

29 Apenas um exemplo: MEDICI (1581, p. 9).

não se reduz a uma abstração institucional, a uma genealogia episcopal ininterrupta, ou à unidade do centro de decisão. Ela participa plenamente da lógica da produção da heresia, registrada como desvio em relação à unidade (com a origem) que é a única verdade. A unidade romana corresponde aqui à posse exclusiva do verdadeiro que reitera o corte mosaico, essa posse que é inscrita no coração da instituição eclesial. Mas esse exclusivismo está longe de ser apenas uma verdade mal colocada de ter sempre razão. Eu tomarei por prova duas citações: A primeira é retirada do comentário de Feuardent que se apoia em uma carta de Cipriano: “Deus unus est [...] & Christus unus, & una Ecclesia, & cathedra una super petram Domini voce fundata.” (IRENAEI, 1596, p. 236). Em adição, extraio a segunda citação de *Economie de la vray religion catholique* (1652) do carmelita Jean Macé:

“A Unidade & a Verdade são inseparáveis, a divisão é a porta do erro & da perdição. Só há um Deus, uma Lei, uma Fé, um Batismo, um Jesus-Cristo, um Pastor, um arpciso; então só há uma Igreja, & e um Rebanho”. (MACÉ, 1652, p. 68)

A unidade e unicidade exclusivas decorrem então do coração dogmático do cristianismo. Por ser fundado sobre esta corrente de identidades, ele conecta indissolivelmente a instituição à sua verdade, que é a verdade, e que lhe fornece sua identidade e o tema de sua memória. Contra essa identidade e sua força de unificação, o perigo é uma alteridade que advém do interior: uma diferenciação e uma pluralidade que colocam – ou pretendem colocar – em perigo a primeira nota da Igreja, ou seja, o coração de sua identidade. A heresia é o indício desse perigo de parcialização, de ruptura, exorcizado ao modo do imperativo absoluto: “Fora da Igreja, não há salvação”, uma fórmula que aparece inicialmente com Cipriano.<sup>30</sup>

O nó dogmático de identificações sobre o qual repousa a heresiologia é exposto perfeitamente pelo cardeal Baronius nas primeiras palavras de seus *Annales ecclesiastici*, concebidos como uma resposta monumental e totalmente oficial às *Centúrias de Magdebourg*<sup>31</sup>. O prefácio defende a unidade da verdadeira fé de Cristo, sempre idêntica, em todos os tempos, e conservada inviolavelmente e sem interrupção por Pedro e seus

30 (BÉVENOT, 1981, p. 97-105). Ver também : CONGAR (1963, p. 417-432) ; SESBOÛE (2005).

31 Para uma visão geral, ver: DE ORELLA Y UNZUE (1976).

sucessores, chefes de uma Igreja que é o corpo místico de Cristo<sup>32</sup>. O texto principal se inicia com um *De Adventu Filij Dei* que conecta o fundamento eclesial à eternidade da segunda pessoa divina, e a natureza da instituição à Encarnação<sup>33</sup>. A identidade da Igreja é assim concebida como a expressão da união hipostática. A unidade eclesiológica não é somente a de um corpo ou de uma memória, mas também e sobretudo a de um ser na sua mais alta expressão. Qual melhor ilustração que Baronius para esta afirmação de Jan Assmann: “As identidades coletivas têm algo de solene que ultrapassa o horizonte cotidiano. [...] Enquanto tal, essa solenidade da comunicação já é uma formação.” (2010, p. 48). A monumentalidade da apresentação feita por Baronius do tema da memória, a Igreja, nos leva a constatar a importância de outro plano do coração dogmático: a ontologia. É exatamente disso que se trata quando nos lembramos da concepção paulina da Igreja como corpo de Cristo, fonte da verdade e da unidade. Neste ponto, a memória assinala um pertencimento indubitável a essa primeira comunidade: verdade, unidade, ser e instituição são uma e mesma coisa, elas são unificadas por sua memória que tem naturalmente efeitos normativos. Esse tropismo da identidade é acionado de maneira exemplar nas reflexões sobre a comunidade perfeita, como aquela dos santos – sancionada por um cânone – onde cada um é *alter Christus*<sup>34</sup>. Ao participar da união hipostática, a gramática do dogma é conduzida a uma Igreja doadora do ser, e da identidade que decorre dele.

Seria possível então redirecionar uma fórmula canônica: “Eu creio, logo sou”. Seria necessário um complemento, um qualificativo, mas sua elisão

---

32 “Ad haec Catholicae Ecclesiae visibilem monarchiam a Christo Domino institutam, super Petrum fundatam, ac per eius legitimos verosque successores, Romanos nimirum Pontifices, inviolate conservatam, religiose custoditam, neque umquam interruptam, vel intermissam, sed perpetuo continuatam; semperque huius mystici corporis Christi (Coloss. 1), quod est Ecclesia, unum caput visibile, cui pareant membra cetera, esse cognitum & observatum, per singula tempora demonstrabimus. Quibus porro incrementis Christiana Religio per totum se orbem terrarum diffuderit, ac successionem temporum longe lateque in unius visibilis capitis coniunctione coagmentata, atque in uno Spiritu fuerit propagata, aperiemus. Bella insuper, sive civilia, sive civilia, quae a tyrannis, alijsque hostibus, quaeve ab haereticis, vel schismaticis adversus Catholicam Ecclesiam sunt conflata, eademque Christi veritate quomodo profligata atque extincta fuerint, adjiciemus.” (BARONIUS, 1593, praefatio, f. 14 r°)

33 (Ibid., p. 1): “Ecclesiam, cuius gesta narraturi sumus, esse omnium plane antiquissimam, adeo verum est, ut sine fidei iactura in dubium revocari non liceat. Eius namque fundamentum primum, cui cetera omnia cohaereant & innitantur, non est aliud, nisi Christus Iesus Dei Filius, non in tempore creatus, sed a Patre ante omnia tempora genitus, eiusdem cum Patre substantiae, sine quo nihil factum est, ac per quem facta sunt omnia.”

34 Eu me permito vos remeter a GABRIEL (2011, p. 327-336).

evidencia seu caráter único: só se pode ser membro da instituição doadora de ser, de memória, doadora de sua identidade e verdade. Essa consciência da instância enunciadora precisa também o estatuto do “eu”, que é apenas indício de uma regra de fé e de pertencimento que ela sela. No artigo “Haeresis” do *Flores totius theologiae*, o capuchinho Éloi de la Bassée questiona a obstinação de uma vontade subjetiva que se encrava no erro ao confiar em sua própria escolha<sup>35</sup>. Essa subjetividade é tipicamente oposta àquela do indivíduo que pronuncia o *Credo*, no qual o “eu” se subsume no sujeito da memória e na unidade dos crentes, dos fiéis. Com a cruzada da teologia positiva, da controvérsia e da eclesiologia, a heresiologia traça ainda mais firmemente os contornos do corpo assim constituído: aos “cânones” do corpo doutrinal, textual e eclesial<sup>36</sup>, responde o “eu” integrado à unidade, o “eu” do juramento de lealdade.<sup>37</sup> Se o critério último é aquele da Igreja, a heresia corresponde a um fragmento que se pretende a expressão de um *imperium* e de uma *lex*. A heresia é criada por essa expressão, e, com ela, toda a ciência da Igreja faz com que um princípio lógico dependa de uma decisão soberana. A interiorização da lei, pelo exemplo crístico do *Logos* como lei (que o insere em uma ontologia), é precedida pela memória veterotestamentária de um Deus libertador que, conseqüentemente, é doador da lei e espera um juramento de lealdade e uma fidelidade absoluta que imitam – como estudaram Moshe Weinfeld (1976, p. 379-414) e Eckart Otto (1999 ; 2002) – a lealdade político-militar dos impérios orientais da época. Além disso, Assmann destaca que “a fórmula do cânone não provém inicialmente da esfera do rito, mas sim da do direito. Suas ocorrências claramente mais antigas se encontram onde se trata de *seguir* com a maior fidelidade possível leis e compromissos contratuais.” (ASSMANN, 2010,

---

35 BASSAEUS (1663, p. 844). Ver também BRUNI (1549, p. 2) sobre os heréticos que se desviam da Igreja por um mau exercício de seu próprio arbítrio; e MAGRI (1677, p. 301) que remete, no artigo “Haeresis”, ao oposto da *orthodoxia*, a “Cacodoxia”, definida como “sinistra opinio” (p. 95).

36 “Um texto canônico [...] incarna os valores normativos e formativos de uma comunidade, ‘a verdade’”; “A noção do cânone parece implicar uma perspectiva de valor que ultrapassa o simples hábito, o puro cálculo de interesse, mas também o sistema de preferências idiossincráticas. Aqui, a categoria identitária do pertencimento tem um papel particular. O conjunto dos textos, regras, valores consagrados funda e forma uma identidade (coletiva). Toda a história semântica do termo “cânone” é marcada pelo peso crescente da dimensão identitária. De qualquer maneira, este nos fornece a chave do problema que coloca a estrutura da motivação. Pois a sacralização de certa tradição desemboca sempre na sacralização de certa comunidade.” (ASSMANN, 2010, p. 86 e p. 114, respectivamente)

37 Ver BRUNI (1549, p. 2) sobre a *obedientia*.

p. 95).<sup>38</sup> Essa ideia desenvolvida no quadro veterotestamentário se aplica perfeitamente às relações entre as heresias e a Igreja, que evidenciam a memória e o direito. O exclusivismo é notadamente pensado sob a forma do zelo, que remete ao “*zelus Domus Dei*” que conecta a fidelidade, a aliança sinaíta e a natureza da comunidade. Em uma frase das *Enarrationes* sobre os salmos de Davi, frequentemente retomada no século XVII, Ambrósio decreta: “Zelo vindicatur Hierusalem, zelo Ecclesia congregatur, zelo fides acquiritur, zelo pudicitia possidetur”<sup>39</sup> (AMBROSIUS, 1603, p. 1046) (“Jerusalém foi vingada pelo zelo, a Igreja se reuniu pelo zelo, a fé se obtém pelo zelo, a pudicícia se adquire pelo zelo”). Nessa comunidade virgem de heresias, a Igreja sem máculas é, para Ambrósio, tanto interior como exterior<sup>40</sup>. Agostinho retoma essa concepção de uma comunidade selada pela fidelidade absoluta do *zelus*, e na linhagem da primeira epístola de Pedro (1 Pedro 2,5, cf. 2 Cor. 6,16), de uma Igreja constituída *por* seus elementos: suas pedras de construção são os homens<sup>41</sup>. O “Eu creio, logo sou” supõe essa instituição constitutiva do ser e do sentido. O *Credo* define um conteúdo dogmático por participar dessa comunidade, um dogma que se deve explicitar e desenvolver caso a caso diante de cada heresia, diante de cada erro que se opõe à verdade, que é outra forma de chamar a natureza da comunidade, da memória que ela transmite e das normas que são ligadas a ela. O ser e a verdade estão totalmente identificados, essa identificação tem uma memória, e as heresias, sem dúvida, têm seu papel nela, até como prova do terceiro excluído.

---

38 Ainda, na mesma página: “Seria possível então definir o cânone como *a transposição, para todo o campo central da transmissão escrita, de um ideal de compromisso e de observância enraizado na esfera jurídica*. Rito e direito têm em comum o fato de submeter o agir humano a uma prescrição” (p. 95).

39 Nós a encontramos também em: (ROBERT DE CAMBRAI, 1680, p. 1474); (MIRABELLIO, 1620, p. 1528); (ROVENIUS, 1635, p. 1022).

40 “non solum locum Ecclesiae zelare debemus, sed hanc quoque interiorem in nobis domum Dei”. (AMBROSIUS, 1603, p. 1046)

41 “Unumquemque ergo Christianum zelus domus Dei comedat, in qua domo Dei membrum est.” (AUGUSTINUS, 1680, p. 1474); (AUGUSTINUS, 1620, p. 1528). Ver também: SAINT AUGUSTIN (1960, l. xv-xviii, p. 423-425) “[David] ia gerar um filho cuja posteridade devia chegar até Cristo, graças ao qual sua casa devia ser eterna ao mesmo tempo que a casa de Deus [...] por causa do templo de Deus feito de homens e não de pedras, onde habitará para sempre o povo com seu Deus e em seu Deus. [...] É essa casa que nós mesmos construímos ao viver bem” (“[...] templum Dei de hominibus factum, non de lapidibus [...]”); AUGUSTINUS (1841, *Sermo* 336 “In dedicacione ecclesiae”, § 1, p. 1472). Sobre esse sermão, ver: IOGNA-PRAT (2006, p. 37). Cf. LACTANCE (1559, p. 96): “A Igreja é o verdadeiro templo de Deus, a qual não está murada assim como o coração e a fé dos homens, que Nele crendo, são chamados de fiéis.”

Com efeito, considerando o conjunto dos pressupostos do discurso heresiológico, pode-se concluir que a instituição e suas qualificações são naturalizadas: dessa maneira, a semantização dos termos do debate se torna evidente, como a qualificação negativa do termo heresia. O “Eu creio, logo sou” é apenas uma maneira gnômica de formular a identidade da Igreja e sua ontologia, geral e subjetiva: a identidade de sua verdade para o mundo, a identidade de sua natureza com a do homem. Essa identidade poderia lembrar o “Ego sum qui sum” (Ex 3,14) que constata a evidência elementar do ser e da identidade, a designação de um que remete necessariamente ao outro. Por englobamentos, metáforas, relações, incorporação e co-presença, a Unidade eclesial supõe uma organicidade no seio da qual a heresia não pode, em princípio, ter lugar. Constata-se uma naturalização da comunidade: a abstração institucional se desdobra de um plano de imanência que aplica ao mundo a universalidade de sua ambição e de seu ancoramento. A Igreja corresponde então plenamente aos sentidos do cânone detalhados por Jan Assmann, do mais concreto ao mais abstrato: linha diretiva e critério<sup>42</sup>; modelo normativo; regra<sup>43</sup>. Se existe uma construção da memória, e então uma relação com o artifício, com a institucionalização da memória, esse movimento se desdobra em outro que visa a naturalizar a comunidade assim criada, bem como sua dimensão canônica. A heresiologia evidencia um discurso soberano que se dá como simples evidência da memória que fala por si mesma, a evidência da Revelação que supõe uma fidelidade sem falhas, fidelidade encarnada pelo corpo eclesial que se autodefine em uma unidade que se espera que faça desaparecer a artificialidade da instituição. As heresias poderiam ser o último traço de resistência do real nessa perfeita construção da identidade, resistência integrada à Igreja como prova última de sua identidade do real.<sup>44</sup>

---

42 “Enquanto instrumento, um cânone fornece coordenadas, permite construir com precisão, ou seja, de maneira bem alinhada e proporcionada: no sentido figurado, ele permite agir conforme às normas. Um cânone é um instrumento *normativo* que não apenas constata o que é, mas prescreve o que deveria ser.” (ASSMANN, 2010, p. 100).

43 (ASSMANN, 2010, p. 96-99). Também: “Nós falamos então de princípio consagrador, pelo qual nós escutamos o cânone no sentido de fórmula única que rege tudo. Essa aceção – a de “regra, norma”, deriva de seu uso no seio da Igreja. Esta foi a primeira a reivindicar uma autoridade ao mesmo tempo universal e canônica, ou seja, indiscutível, fundada sobre uma verdade e, ao impor seu cânone, ela criou uma cultura monocêntrica.” (ASSMANN, 2010, p. 104).

44 Mas essa construção não é ela mesma a memória idealizada de uma pureza que define a assim chamada origem?

## Referências

- AMBROSIUS. *Ex Psalmum David CXVIII Enarrationes*, em: Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi, *Opera, ex editione romana...*, t. II, Parisiis, 1603.
- ARMSTRONG, M. C. “Les moines radicaux : les Frères mineurs observants et la Ligue de Sainte-Union”. In: MEYER, F et VIALLET, L. (dir.) *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005.
- ASSMANN, J. *Violence et monothéisme*. trad. Jacob Schmutz. Paris: Bayard, 2009.
- ASSMANN, J. *La mémoire culturelle*. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques. trad. Diane Meur. Paris : Aubier, 2010.
- ASSMANN, J. *Le prix du monothéisme*. trad. Laure Bernardi. Paris: Aubier, 2007.
- AUGUSTINUS. *Sermo 336 “In dedicacione ecclesiae”*. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 38). Paris: J-P Migne, 1841.
- AUGUSTINUS. “Tract. 10 sup. Evang. Ioan. de cap. 2 post med. pag. 63” In: ROBERT DE CAMBRAI. *Aurifodina universalis scientiarum divinarum atque humanarum... V. P. Roberto Cameracensi Capucino, Provinciae Gallo-Belgicae*, t. II, Parisiis, Sumptibus Dionysii Thierry, 1680.
- AUGUSTINUS. “Tract. 10 sup. Evang. Ioan. de cap. 2 post med. pag. 63” In: MIRABELLIO, D. N. *Florilegii Magni, seu Polyanthaeae floribus novissimis sparsae... Iam olim à Dominico Nano Mirabellio, Bartholomaeo Amantio, Francisco Tortio, ex Auctoribus cum sacris, tum profanis, vetustioribus & recentioribus, collectum. Studio dehinc & operâ Iosephi Langii...*, Lugduni, Sumptibus Viduae Ant. De Harsy, & Petri Ravaud., 1620.
- BACKUS, I. “François Feuardent éditeur d'Irénée : le triomphe de la grande Église et le rejet du millénarisme”. In: DEITZ, L. (éd.), *Tempus edax rerum. Le bicentenaire de la Bibliothèque nationale de Luxembourg (1798-1998)*. Luxembourg : Bibliothèque nationale, 2001.
- BACKUS, I. *La patristique et les guerres de religion en France : étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (1535-1581)* O.S.B. Paris : Institut d'études augustiniennes, 1993.
- BACKUS, I. *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*. Leyde: Brill, 2003.
- BARONIUS, C. *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii presbytero, tomus primus*, Romae, Ex Typographia Congregationis Oratorij, 1593.
- BASSAEUS, E. P. F. *Eligii Bassaei, Ordinis FF. Minorum S. Francisci Capucinatorum Provinciae Gallo-Belgicae, Flores Totius Theologiae practicae, cum Sacramentalis, tum Moralis. Editio ultima, novissime recognita, & in meliorem, ac faciliorem quam antea usum redacta. Tomus primus*, Lugduni, Sumpt. H. de la Garde, 1663.
- BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*, t. II. Rotterdam : Reinier Leers, 1702.
- BELLARMINI, R. *De Scriptoribus ecclesiasticis liber unus*, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1631.

- BÉVENOT, M. "Salus extra Ecclesiam non est (St Cyprian)". In : *Fides sacramenti, sacramentum fidei. Studies in honor of Pieter Smulders*. edited by Hans Jörg Auf der Maur, Leo Bakker, Annewies van de Bunt, Joop Waldram. Assen : Van Gorcum, 1981.
- BRUNI, C. D. *Conradi Bruni, Libri sex, de haereticis in generi. D. Optati Afri episcopi quondam Milevitani, libri sex de donatistis in specie, nominatim in Parmentanum. Ex Bibliotheca Cusana*, Apud S. Victorem prope Moguntiam, ex officina Francisci Behem Typographi, 1549.
- CANO, M. *De locis Theologicis...*, Salmanticae, Excudebat Mathias Gastius, 1563.
- CONGAR, Y. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*. Paris : Cerf, 1963.
- DE CASTRO, (F.) A. *Zamorensis Ordinis Minorum, Adversus omnes haereses libri xiiii in quibus recensentur & revincuntur omnes haereses, quarum memoria extat, quae ab Apostolorum tempores ad hoc usque seculum in Ecclesia ortae sunt*, Coloniae, excudebat Melchior Novefianus, 1543.
- DE ORELLA Y UNZUE, J. L. *Respuestas católicas a las centurias de Magdeburgo (1559-1588)*, Madrid: Fundación universitaria española, 1976.
- DU PIN, L. E. *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques...*, t. xvii. Amsterdam : Pierre Humbert, 1711.
- DU PRÉAU, G. *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, & veterum & recentium authorum monimentis proditi sunt, elenchus alphabeticus...* Per Gabrielem Prateolum Marcossium, doctorem Theologum, Coloniae, Apud Gervinum Calenium & haeredes Ioannis Quentel, 1569.
- EDER, G. *Mataeologia haereticorum sive summa haereticarum fabularum. In qua brevi quodam veluti Compendio continentur nongenti ferè vanissimi errores, de ducentis propè religionis Catholicae capitibus. Quibus homines quidam reprobi, purum Dei verbum plerunque corrumpere, Ecclesiae vero unitatem proscindere, ac fidei Christianae integritatem violare ausi sunt. Unde apparet etiam illa admodum horrenda...*, Inglostadij, Apud Davidem Sartorium, 1581.
- GABRIEL, F. "Collectionner les saints : hagiographie, identité et compilation dans les compilations non-bollandistes (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.)", *French Studies*, vol. 65, n° 3, 2011.
- HEYLYN, P. *Aërius Redivivus: or the History of the Presbyterians. Containing the Beginnings, Progresse, and Successes of the Active Sect. Their Oppositions to Monarchical and Episcopal Government. Their Innovations in the Church; and their Imbroilments of the Kingdoms and Estates of Christendom in the pursuit of their Designs. From the Year 1536 to the Year 1647. By Peter Heylyn, D.D. And Chaplain to Charles I and Charles II Monarchs of Great Britain. The Second Edition*, London, Printed by Robert Battersby for Christopher Wilkinson and Thomas Archer and John Crosley, 1672.
- IOGNA-PRAT, D. Maurice Halbwachs ou la mnémotopie. "Textes topographiques" et inscription spatiale de la mémoire, *Annales*, n° 3, julho-setembro de 2011, p. 821-837.

- IOGNA-PRAT, D. *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2006.
- IRENAEI. *Divi Irenaei Lugdunensis episcopi, & martyris, Adversus Valentini, & similitum Gnosticorum Haereses, Libri quinque... Omnia studio & opera F. Francisci Feu-ardentii, Ordinis F. Minorum, in S. Facultate Parisiensi Doctoris Theologi, Coloniae Agrippinae, In Officina Birckmannica, sumptibus Arnoldii Mylij, 1596.*
- IRENAEUS. *Opus eruditissimum divi Irenaei, episcopi Lugdunensis, in quinque libros digestum, in quibus mire reteggit et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones... opera Des. Erasmi Roterodami...*, Basileae, apud Joh. Froben, 1526.
- JACQUIN, M. Melchior Cano et la théologie moderne , *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 9, janeiro-abril de 1920, p. 121-141.
- KÖNIG-PRALONG, C. *La colonie philosophique: écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*. Paris : Éditions de l'EHESS, 2019.
- KÖNIG-PRALONG, C. *Médiévisme philosophique et raison moderne: de Pierre Bayle à Ernest Renan*. Paris : Vrin, 2016.
- LACTANCE. *Collection des Fleurs de Lactance Firmien contenant sentences tres belles, & pleines de pieté & doctrine, nouvellement reduite en lieux communs par Thomas Beçon. Traduit de Latin en François par Ian Gardei Faget*, Lyon, Clement Baudin, 1559.
- MACE, J. *L'Economie de la vray religion catholique par le R. P. Fr. Leon, Religieux de l'Ordre des Carmes Reformez en la Province de Touraine, tome second*, Paris, Antoine Bertier, 1652.
- MAGRI, D. *Hierolexicon, sive sacrum dictionarium...*, Romae, Sumptibus Pontii Bernardon., 1677.
- MEDICI, S. *Summa omnium haeresum et catalogus Schismaticorum, Haereticorum, et Idolatrarum. Authore Sebastiano Medice, Florent. D. Equite S. Stephani, & Proton. Apostol., Florentiae*, In Officina Sermarteliana, 1581.
- MICHON, C. e NARCISSE, G. Lieux théologiques. In : LACOSTE, J-Y. (org.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : PUF, 2002.
- MIRABELLIO, D. N. *Florilegii Magni, seu Polyanthaeae floribus novissimis sparsae... Iam olim à Dominico Nano Mirabellio, Bartholomaeo Amantio, Francisco Tortio, ex Auctoribus cum sacris, tum profanis, vetustioribus & recentioribus, collectum. Studio dehinc & operâ Iosephi Langii...*, Lugduni, Sumptibus Viduae Ant. De Harsy, & Petri Ravaud., 1620.
- NICOLAS DES GALLARS. Nicolas des Gallars, lettre à Edmund Grindal. In: *Correspondance de Théodore de Bèze*. Recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par Alain Dufour, Claire Chimelli et Béatrice Nicollier, t. x (1569). Genève: Droz, 1980.
- OPTATI MILEVITANI QUONDAM EPISCOPI, *Libri sex de schismate donatistarum, contra Parmenianum Donatistam, Adversus quem & S. Augustinus postea Tres aedidit*

- Libros. Ex Bibliotheca Cusana prope Treverim, Apud S. Victorem prope Moguntiam, ex officina Francisci Behem Typographi, 1549.*
- OTTO, E. *Das Deuteronomium: politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*. Berlin : Walter de Gruyter, 1999.
- OTTO, E. *Gottesrecht als Menschenrecht. Rechts- und Literaturhistorische Studien zum Deuteronomium*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- PETREIUS, Th. *Catalogus haereticorum : seu de moribus et erroribus omnium propemodum Haeresiarcharum, Haereticorum, ac Schismaticorum quotquot ab ipso Christi aevo, ad nostram hanc usque aetatem, Ecclesiam Dei inquietarunt, perturbarunt vel obscurarunt... Studio ac labore Reverendi P. Theodori Petrei Carthusiae Coloniensis professi, Coloniae, Typis & sumptibus Petri a Brachel, 1629.*
- PETREIUS, Th. *Confessio Tertullianiana et Cyprianiana*. Paris, Apud Sebastianum Nivellium, 1603.
- POSSEVINI, A. *Bibliotheca selecta...*, Romae, Ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593.
- QUINTIN, J. *Haereticorum Catalogus, & historia qualem Gratianus post Isidorum digessit in Can. Quidam autem xxiiiij Quaet. III*, Parisiis, Apud Andream Wechelum, 1560.
- REIMHERR, O. "Irenaeus Lugdunensis." In: CRANZ, F. E. *Catalogus translationum*, t. 7, éd. V. Brown. Washington (D.C.): The Catholic University of America Press, 1992.
- ROBERT DE CAMBRAI. *Aurifodina universalis scientiarum divinarum atque humanarum... V. P. Roberto Cameracensi Capucino, Provinciae Gallo-Belgicae*, t. II, Parisiis, Sumptibus Dionysii Thierry, 1680.
- ROVENIUS, Ph. *Institutionum christianae pietatis libri quatuor...*, Antverpiae, Apud Ioan-nem Cnobbaert, 1635.
- SAINT AUGUSTIN. *La Cité de Dieu*. trad. G. Combès. Paris: DDB-Bibliothèque Augustinienne, 1960.
- SERARIUS, P. *De Judaeorum. I. Universali Conversione, II. In Patriam Reductione, & III. Cultus Levitici Restitutione ; ut et IV. De Antichristi ante finalem Mundi interitum Abolitione, Disputatio adversus libellum Clarissimi viri D. Samuelis Maresii, cui Titulus Chiliasmus Enervatus, Groningae editum, 1664*, Amsterodami, Typis Christophori Cunradi, 1665.
- SESBOÛE, B. "*Hors de l'Église, pas de Salut*" : *histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*. Paris : Desclée de Brouwer, 2005.
- SWEERTS, R. *De fide haereticis servanda*. Antverpiae: Ex Officina Plantiniana, 1611.
- WEINFELD, M. "The Loyalty Oath in the Ancient Near East", *Ugarit Forschungen*, 8, 1976.

Edmilson Menezes (UFS)

O VERBETE *MÉMOIRE* DO *DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX*  
(1704-1771): A PROPÓSITO DE DESCARTES E A  
FISIOLOGIA DA MEMÓRIA

**1. Preâmbulo: o *Dictionnaire de Trévoux* na era dos dicionários**

Consoante Pierre Rézat (2007, p. 385), na década de 1750 os observadores notam a moda, a “avidez” de tudo colocar em um dicionário. No século XVIII, “a razão”, frequentemente, se escreve “*par alphabet*” desde o *Dictionnaire historique et critique* (1694), de Pierre Bayle, ao *Dictionnaire philosophique portatif* (1764), de Voltaire. (LECA-TSIOMIS, 2015, p. 417). Todavia, esse *modus operandi* segue uma mobilização precedente: no interior do século XVII, o aparecimento das ciências, das artes e das doutrinas nos dicionários repercute um fenômeno decorrente de amplos movimentos históricos, como o aumento do número de leitores letrados, e se situa no cruzamento entre a expressão filosófica pós-cartesiana, ou seja, em “linguagem vulgar”<sup>1</sup>, por um lado, e o advento do que se chamou “a era dos dicionários”, por outro. Porquanto os dicionários ainda são, no final do século XVII, uma novidade. Com o sucesso dos primeiros glossários monolíngues, por volta da década de 1680, surge um novo encargo para esse tipo de empreendimento literário: não mais traduzir, mas difundir os conhecimentos.

Bayle, prefaciando, de Rotterdam, a obra de Furetière celebrava a função doravante atribuída ao dicionário: “Não são simples palavras que nos ensinam, mas uma

---

1 Repercussão da ideia cartesiana segundo a qual a boa aplicação do espírito não se restringe aos “doutos de gabinete”, nem está atrelada a uma língua específica, mas estende-se a todos que sigam as regras de ordenamento da razão. “Estimei muito a eloquência e estive apaixonado pela poesia; todavia pensei que ambas fossem dons do espírito, mais do que frutos do estudo. Aqueles que têm o raciocínio mais vigoroso e ordenam melhor seus pensamentos, a fim de torná-los claros e inteligíveis, podem sempre persuadir melhor os outros daquilo que propõem, mesmo que falem apenas baixo bretão, e nunca tenham aprendido retórica. E aqueles que têm as invenções mais agradáveis e sabem expressá-las com o máximo de ornamento e doçura, não deixariam de ser os melhores poetas, ainda que a arte poética lhes fosse desconhecida.” (DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 1996, T VI, p. 7)

infinitude de coisas, os princípios, as regras e os fundamentos das Artes e das Ciências". E, ao longo do século XVIII, os dicionários universais e as enciclopédias alfabéticas assumiram esta nova missão, a de transmitir conhecimentos: foi então que o dicionário apareceu como "expressão viva de uma forma de civilização", para citar a locução de Bernard Quemada em *Les Dictionnaires du français moderne* (1539-1863). (LECA-TSIOMIS, 2006, p. 6).

Tratava-se, para os primeiros dicionaristas, de dar conta da linguagem corrente, mas, também, de colocações tipificadas, isto é, de terminologias, fossem algébricas, médicas ou filosóficas. Buscava-se definir, para um público leigo, uma parte largamente ignorada do léxico. (LECA-TSIOMIS, 2015, p. 417-18). A empreitada conhece uma expressiva adesão intelectual e a contínua expansão da forma alfabética é um dos principais fenômenos editoriais e culturais do século XVIII. Essa dinâmica, que continuará e crescerá ainda mais no Século XIX, recebe do enciclopedismo uma significação e uma estatura excepcionais e verdadeiramente modernas; revela inclusive, pela multiplicação dos tipos e gêneros, pelos seus cruzamentos e influências recíprocas, uma notável diversidade e inventividade, cujo resultado permite acompanhar e compreender, numa das suas expressões massivas, a evolução dos conhecimentos e métodos a serem dominados e transmitidos. O dicionário em todas as suas formas é, sem dúvida, um dos produtos culturais mais solicitados e disputados no mundo editorial. (RÉTAT, 2007, p. 386). A produção e o mercado são europeus. Não somente aqueles que formam proibidos na França (*Furetière, Bayle*) [e acabam sendo impressos na Holanda ou Suíça, ou em Trévoux (sob o endereço falso de Amsterdã), e depois entraram no reino francês], mas as traduções e reedições garantem aos dicionários ampla distribuição em um espaço que reúne intercâmbios e relações recíprocas, particularmente marcantes quando se trata de obras monumentais. No presente trabalho, interessa-nos compreender como o emprego especializado de determinadas posições filosóficas aparecem em obras que, apesar de serem tecnicamente bem específicas, possuem grande capacidade difusora como é o caso dos dicionários (repertório completo ou fracionário das unidades léxicas de uma língua); destacamos uma dessas apreciações filosóficas a partir do artigo *Mémoire* registrado no *Dictionnaire de Trévoux* e sua referência a Descartes.

O *Dictionnaire de Trévoux* foi redigido sob a direção dos jesuítas e exerceu destacada influência nos círculos intelectuais da França. Em 1704, editado em dois ou três tomos [dependendo da tiragem e das encaderna-

ções], vem a lume, em Trévoux, o *Dictionnaire universel françois et latin, contenant la signification et la definition tant des mots de l'une et de l'autre langue, avec leurs differens usages...*<sup>2</sup> O dicionário, trazendo como editor Étienne Ganeau e chancelado pelo Prince Souverain de Dombes, Duc du Maine, Louis Auguste de Bourbon, foi, de fato, o resultado de uma operação realizada por expressivo conjunto de intelectuais que se vinculavam, em parte, à Companhia de Jesus.

Se a circunstância das duas primeiras edições do *Dictionnaire de Trévoux* terem sido, a valer, impressas em Trévoux sob a proteção do Prince de Dombes confirma uma *identité trévoltienne*, os editores, os colaboradores e os coordenadores da obra não estavam exclusivamente vinculados à região de Trévoux. Por outro lado, não obstante seja a partir da terceira edição impressa, na cidade Paris, em 1732, que o dicionário parece ter se emancipado gradativamente do local de impressão e dos colaboradores cada vez mais diversificados, é importante destacar a primeira e a segunda edições: 1704 e 1721. (TURCAN, 2012 b). Com efeito, para além do pormenor material em termos de volumes (passou de 2 ou 3 para 5), o estudo dos conteúdos permite afirmar que o *Dictionnaire de Trévoux* conquista verdadeiramente sua identidade de dicionário aberto ao mundo do Século das Luzes e se liberta de suas origens graças aos enriquecimentos textuais trazidos nesta segunda edição. Permanecendo por muito tempo desconhecido, certamente pelo fato de sua reputação de obra jesuítica ter contribuído para alimentar o descrédito<sup>3</sup> junto a uma parte do público do século XVIII (TURCAN, 2012), o dicionário foi escrito por católicos inquietos por reencontrar o domínio das palavras e definições no combate

---

2 O *Dictionnaire de Trévoux* não escapou à dualidade serial, com uma série oficial de edições impressas em Trévoux e Paris, e uma série paralela, impressa em Nancy. (TURCAN, 2012 b). Ao todo, temos registradas as seguintes edições: 1704, 1721, 1732, 1734, 1738-42, 1743, 1752, 1762 e 1771.

3 O descrédito atribuído à Companhia de Jesus encontra-se, historicamente, enraizado em sucessões doutrinárias e institucionais e os discursos contrários aos jesuítas foram além da estrutura religiosa para tocar várias outras esferas (filosófica, científica, linguística, etc.). O antijesuítismo, especialmente na Modernidade, assume tons contundentes e polêmicos; para os adversários da Companhia, os jesuítas são especialistas na dissimulação, são atores secretos que fomentam as sutilidades casuísticas, as querelas e rumores. “A Companhia é apresentada conforme os traços de uma hydra doutrinária. As numerosas cabeças e línguas duplicam ao infinito as marcas da unidade e da união de sua ordem, que constituem a sua força.” (GABRIEL, 2010, p. 262). A produção jesuítica sob a forma literária, científica, doutrinária, etc., é, com efeito, fruto de um só autor, isto é, da Companhia, “o que motiva e legitima a priori a emergência de uma só figura, de um verdadeiro tipo: o jesuíta.” (Idem, p. 263).

que os separava dos protestantes. Deste prisma, o *Dictionnaire de Trévoux*, em sua estrutura e em sua história, é herdeiro do *Dictionnaire de Furetière*.

Em seguida à fundação da Academia Francesa em 1635, os *Académiens* tiveram a missão oficial de escrever uma gramática e um dicionário. Este foi o primeiro a vir a lume, *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), e apareceu quatorze anos após o *Dictionnaire François* (1680), de Pierre Richelet, e quatro anos depois do *Dictionnaire Universel* (1690), do Abbé Furetière. Juntos, os três formam os dicionários fundamentais do idioma francês no século XVII. A língua francesa de Richelet – centrada numa zona geográfica: Paris e região parisiense – é uma língua que faz ouvir uma multiplicidade de vozes pela integração, na sua nomenclatura, de palavras que, se não são propriamente "técnicas", são específicas de certas categorias profissionais. Richelet descreve o "curso normal das coisas" na língua, apresenta uma imagem viva dos falantes de Paris no final do século XVII. Antoine Furetière defende uma visão mais científica da língua vernácula em detrimento dos que se preocupavam principalmente com o linguajar definido como "corrente". (WIONET, 2006, p. 284). Foi na cidade de Rotterdam que se deu a publicação do *Dictionnaire Universel*, proposto em três volumes (*in folio*). O objetivo de Furetière, cuja obra foi proibida na França devido às fortes divergências do autor com o plano lexicográfico da *Académie*, foi totalmente inovador: em primeiro lugar, ultrapassou em volume todos os léxicos publicados até então, incluindo o mais recente para sua época, o dicionário de Richelet, e também foi muito além do projeto de dicionário da própria *Académie*. Mas, acima de tudo, ao contrário de outros que pretendiam limitar seu trabalho ao "*bel usage*", Furetière queria dar conta da totalidade do idioma: linguagem comum, linguagem popular e linguagem antiga, mas, do mesmo modo, linguagem das artes, das ciências, dos ofícios. O que Furetière almejava não era apenas o conhecimento da língua, mas o conhecimento através da língua. (LECA-TSIOMIS, 2009, p. 30).

Com efeito, a composição publicada em Trévoux ostenta um roteiro diferente do universalismo destacado no vocabulário furetiero.

O universalismo ganha um novo sentido, na medida em que não é tanto a circunferência da língua a ser definida, negociada ou imposta, mas sim a capacidade dos católicos de recuperar as palavras e as coisas, numa perspectiva estritamente católica, contra os reformados. Em primeiro lugar, se o *Dictionnaire de Trévoux* (1704) nega sua participação na polêmica religiosa, dela, entretanto, não consegue escapar.

Certo número de artigos é refeito conforme o espírito católico, outros elementos são simplesmente apagados. (WIONET, 2006, p. 287).

Do ponto de vista das línguas, o universalismo do *Dictionnaire de Trévoux* certamente deve muito ao *Furetière*, mas, enquanto este jazia mais preocupado com os termos das artes e das ciências, aquele estava especialmente interessado nas relações entre as línguas. Nesta direção, as linhas-mestras do compêndio jesuíta, que reflete em certa medida o país onde se originou, são necessariamente influenciadas pela identidade católica, que não têm as mesmas fronteiras de uma jurisdição circunscrita. A herança universal se transforma para servir a outra voz no mundo, aquela da universalidade da verdadeira religião. (WIONET, 2006, p. 288). Mesmo que a estrutura do *Dictionnaire de Trévoux* seja a de *Furetière*, a intenção deslocou-se para um movimento mais amplo em defesa da religião católica, particularmente diante dos protestantes, que, partindo da especificidade do seu próprio vocabulário, lutavam com o propósito de ver sua cosmovisão reconhecida como legítima e equivalente à dos católicos.

Do ponto de vista dos gêneros de dicionários, o léxico jesuíta, reunindo uma multiplicidade de fontes comprovadas ou furtivas, é, na realidade, à sua maneira, uma obra que responde aos objetivos de diferentes tipos de dicionários (TURCAN, 1999): dicionário de língua geral combinando uso em sincronia e observações etimológicas (diacronia), dicionário monolíngue em esboço, mas bilíngue para traduções latinas e multilíngue em seus grandes traços, dicionário especializado para todos os artigos relativos a termos técnicos (artes e ciências), dicionário ideológico para tudo concernente à religião e à filosofia, etc. Segundo Wionet (2006, p. 288), o emparelhamento da língua nacional com as línguas estrangeiras, mormente europeias, é duplicado no *Dictionnaire de Trévoux* pela onipresença do latim, que representa uma importante matriz linguística: algo que torna propriamente singular a iniciativa literária, enfoque que não tem em comum com nenhum outro dicionário universal da época. Pode-se alegar que, tratando-se principalmente de um dicionário da língua francesa, e estando ali o latim, por assim dizer, apenas como prescindível, não se vislumbra grande razão para juntá-lo àquele idioma pátrio; mas, não se pode desconsiderar que o latim encontra-se na base da língua francesa, de modo que, para bem compreender a dinâmica da língua, foi inovador acrescentar a ajuda de uma outra, que, por mais estrangeira que pareça ao leigo, é apropriada para se ter uma ideia clara e justa do próprio francês.

O latim é, antes de tudo, o veículo de manifestação da Igreja e a sua presença coligada ao idioma nacional revela mais uma faceta da dimensão de universalidade constitutiva do escopo. Em segundo lugar, o latim é uma ponte de comunicação entre as línguas, como deixa entender o prefácio do dicionário, ao explicar a organização da obra:

A cada vocábulo francês corresponde um vocábulo latino; vantagem que não é encontrada nos outros Dicionários Universais. Embora o latim possa ser considerado apenas como um acessório num Dicionário da Língua Francesa, acreditamos que seria prazeroso observar, ao mesmo tempo, a palavra Latina e a palavra Francesa em correspondência, bem persuadidos, aliás, que a palavra Latina serve muito, tanto aos Estrangeiros como aos próprios Nativos, à perfeita compreensão da palavra Francesa. São como duas imagens diferentes que, longe de prejudicarem ou destruírem uma à outra, pelo contrário se ajudam e se combinam para formar no espírito uma noção distinta dos objetos que representam. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, préface, 1771).

Detentor de um programa dual, religioso e linguístico, estando os dois aspectos neste caso indissolivelmente entrelaçados, este dicionário, muitas vezes desacreditado por alguns<sup>4</sup> e acusado de plágio por outros, apresenta, no entanto, um inegável interesse histórico: ano após ano, vê granjeada a sua autoridade e se estabelece como referência essencial para qualquer estudo histórico de vocabulário; testemunha de sua época, constitui fonte para muitas obras e desempenha um papel significativo no desenvolvimento dos grandes dicionários dos séculos XIX e XX. Certifica também o testemunho das riquezas de uma cultura francesa, não restrita à da corte do rei, ao universo fechado de um microcosmo parisiense, mas aberta para além das fronteiras do reino, a cultura de uma Europa

---

4 Formado na escola dos jesuítas, o autor do *Candide* não poupou o *Dictionnaire de Trévoux* de suas apreciações críticas: assim, Voltaire, antes mesmo de questionar os enciclopedistas em suas famosas *Questions sur l'Encyclopédie* (1770-1772), criticou abertamente os autores-editores do *Dictionnaire de Trévoux* em vários artigos do seu *Dictionnaire philosophique* (1764-1765) [ver por exemplo o artigo *Idole, Idolâtre, Idolâtrie* (VOLTAIRE, 1964, p. 224)], quer se tratasse de observações unicamente sobre etimologia ou sobre etimologia associada a uma crítica da definição, de comentários acerca das referências e citações, das definições ligadas à recuperação de fontes não marcadas ou mesmo de determinado contexto sociocultural europeu, quer fosse ainda do cuidado de mencionar as fontes em pormenor; para não falar da leitura crítica do polígrafo, humanista formado em teologia e versado como historiador. (TURCAN, 2012 a).

francófona e francófila; e tudo isso dentro de uma conjuntura complexa de rivalidades editoriais e ideológicas. Com efeito, o *Dictionnaire de Trévoux* insere-se numa tradição lexicográfica marcada pelo enlevo frente ao saber universal e pela ambição de uma exaustividade reivindicada pelo enciclopedismo das *Luzes*<sup>5</sup> (TURCAN, 1999). Deve-se ressaltar ainda: o duplo pertencimento do plano do dicionário condu-lo, inevitavelmente, ao campo teórico que, a despeito do exclusivismo católico, transformo-o, sem dúvida, num canal de expressão de uma língua que acompanha o desenvolvimento das ciências, das técnicas e da filosofia.

Embora tenhamos nos esforçado para estabelecer da maneira mais precisa e econômica possível tudo o que está incluído neste título, é certo, todavia, que ele abrange universalmente a completude daquilo que tenha alguma relação com a linguagem e exclui apenas fatos puramente históricos. Assim, embora não apresentemos uma longa enumeração de todas as Ciências e de todas as Artes, das quais este Dicionário explica os conceitos e os termos, podemos facilmente ver que estão todas contempladas sob esse título geral em tudo o que compreende Ciências e Artes, liberais ou mecânicas. Encontraremos a íntegra do que diz respeito à Filosofia e a cada uma de suas partes, como a Lógica, a Metafísica, a Física, e a totalidade do que pode ser usado para a explicação dos experimentos, por meio dos quais, no século passado, aperfeiçoamos tanto esta última ciência. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, préface, 1740).

A língua é, portanto, o sustentáculo do conhecimento, e não simplesmente o material a ser trabalhado pelos retóricos e letrados. O primeiro e principal objeto de um dicionário gramatical, científico, técnico, tal como o léxico de Trévoux, é apresentar exatamente a ideia de que todo vocábulo é um signo representativo. É preciso que o valor, o caráter, os diferentes significados de cada palavra e as regras a que está sujeito seu emprego sejam determinados de forma segura. A preocupação essencial é mostrar que a língua reveste-se de uma característica universal, isto é, diz respeito a todos os particulares, quando se manifesta apta a disseminar e descrever as conquistas do espírito.

---

5 O fato é que, sob um grande número de referências ao nome próprio Trévoux, além das muitas alusões ao *Journal de Trévoux*, os enciclopedistas utilizaram o *Dictionnaire de Trévoux* como uma fonte amplamente reconhecida – a julgar pelas abundantes remissões, muitas vezes concatenadas com outros textos. (TURCAN, 2012 a)

Num Dicionário Enciclopédico abrangendo toda a cadeia dos conhecimentos humanos, a Língua Francesa nele ingressou como instrumento desses conhecimentos. Na maioria dos artigos que concernem a essa Língua, reconhecemos as mãos hábeis das quais eles são o trabalho: nesse caso, talvez haja tanto ou mais filosofia do que noções gramaticais. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, préface, 1771).

## 2. O *Dictionnaire de Trévoux* e a filosofia

Entre as formas de manifestação mais originais em que a filosofia investiu maciçamente na segunda metade do século XVII e ao longo do século XVIII encontra-se o dicionário. Esse repositório lexical participa das novas modalidades de difusão de ideias adaptadas a um público não versado, que pode querer a explicação dos termos da filosofia, da teologia e da ciência, bem como se interessa pelos debates deles oriundos. “A publicação em volumes sucessivos faz dessas obras um somatório de referência, e, da mesma forma, lugares de intervenção na atualidade intelectual.” (DUFLO, 2015, p. 396). O *Dictionnaire de Trévoux*, por sua vez, insere-se nesse contexto e a filosofia, por meio de citações ou explicitações conceituais dos pensadores mais importantes, é uma matéria constando em suas páginas; elas registram as diversas escolas, doutrinas e acepções contidas na história da filosofia.

Apesar de nas atividades do espírito valer a regra de que é “imperioso se desviar de todo apego à sua própria opinião (*sens*), para poder *filosofar* indiferentemente sobre tudo o que se apresente” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosopher, 1771), o modo imparcial não se aplica a toda matéria oferecida à inteligência. É certo: filosofar é “raciocinar conforme os princípios da Filosofia”, mas também é “perigoso querer *filosofar* em demasia sobre assuntos da religião.” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosopher, 1771). Deixadas as verdades da fé à Igreja e à Teologia, é, ademais, facultado entender o filosofar como um “raciocinar sobre matérias atinentes à Moral e à Física.” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosopher, 1771). Por um lado, temos a prevalência da ótica moral não só abarcando um dado campo de investigação, como, da mesma maneira, referindo-se às posturas, ao padrão de comportamento daquele que investiga; destarte, o filósofo “é alguém liberto da tirania das paixões” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosophe, 1771), é imprescindível que ele saiba viver no mundo, assim como na reclusão,

e discernir acerca dos diferentes estados nascidos da vida dos homens. “É necessário expor os verdadeiros *Filósofos* à glória, aos prazeres e às riquezas; aqueles que puderem olhá-los fixamente, sem se deslumbrar com o seu brilho, serão declarados legítimos.” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosophe, 1771). O mundo fornece ao filósofo os enigmas que serão alvo da sua reflexão e na imensidade de problemas que se coloca espontaneamente eleger aqueles que dizem respeito ao homem elucidar é o mérito da sabedoria. Por outro lado, a sabedoria sem a ciência é um esboço de uma perfeição que jamais poderemos alcançar; dessa forma, o filósofo é também “aquele que conhece ou busca conhecer as coisas por meio de suas causas e de seus efeitos. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas.*” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosophe, 1771). O filósofo atrela-se, por conseguinte, à filosofia encarada como um conhecimento evidente das coisas naturais por meio de suas causas, quer dizer, uma ciência voltada para os elementos que podem ser conhecidos unicamente por intermédio das luzes da razão. Uma ciência equiparada a conhecer as coisas recorrendo às suas causas e aos seus efeitos. Buscar descobrir, o máximo possível, a razão pela qual as coisas se estabelecem e porque são desse modo e não de outro: eis a caracterização que completa a natureza daquele que filosofa.

Um camponês, tanto quanto um *Filósofo*, vê um corpo grave ser largado e, em seguida, cair em direção ao centro da terra: ele conhece o deslocamento, a atração, etc.; mas, esse conhecimento não pertence à *filosofia*, porque ignora, não presume a causa desses efeitos. Deve-se apenas estudar essa *filosofia* que aprende a se curar dos preconceitos (*préjugés*), que se põe atenta em relação às causas dos erros, que segue somente a razão, que se deixa vencer pela verdade e recua até os primeiros princípios, para melhor certificar-se de não estar enganado. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosophie, 1771).

Não obstante o elenco das definições de filosofia e de filósofo apresentar-se positivamente, isto é, atribuindo uma essência constitutiva a ambos por intermédio da remissão à verdade e à razão, o dicionário se refere, outrossim, ao que considera, negativamente, seus antípodas. Lista as características dos falsos filósofos, ou seja, daqueles que se valem da nomenclatura filosófica para encobrir atividades incompatíveis com a sã

---

6 (VIRGILE, 1997, L. II, v. 458)

razão e ornar-se com a credibilidade da filosofia para fazer passar por sérias determinadas formas de discursos duvidosos. “Os Alquimistas, que se pretendem os verdadeiros Filósofos, os verdadeiros sábios, decoram assim a sua vã ciência com o belo nome de *filosofia*.” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosophie, 1771). É peculiaridade dos autores alquimistas escreverem de modo velado, lançando mão de alegorias, enigmas, ao mesmo tempo em que dão a um único nome muitos significados, constituindo uma terminologia que confunde sentenças e palavras proposital e constantemente. Para eles, a sua ciência pressupõe uma inteligência singular e uma grande elevação de alma, virtudes sem as quais sua prática encerra um amplo perigo espiritual.

Os Alquimistas, aqueles que trabalham na pedra *filosofal*<sup>7</sup> (*grand oeuvre*), intitulam-se os verdadeiros sábios, os *Filósofos* por excelência, mas desse nome apenas se apropriaram. A turba de *Filósofos* é uma compilação, em múltiplos volumes, de Autores que escreveram sobre a pedra filosofal. Ramon Llull, Paracelso, Basile Valentin, Sendivogius, foram grandes *Filósofos*. O sal, o enxofre e o mercúrio são os princípios desses *Filósofos*. (...) Dessa forma, existem vários preparos na *Química* designados por esse nome. Óleo dos *Filósofos* (...), Ouro dos *Filósofos* (...), Pó dos *Filósofos* (...). (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosophe, 1771).

A diferença entre o natural e o artificial mostra-se neste contexto completamente imperceptível, e o trabalho dos alquimistas comparece como uma metamorfose que busca superar o mundo natural, revelar seus segredos. Para tanto, deve conviver com as artes ocultas e adentrar o terreno

---

<sup>7</sup> O verbete *Filosofal*, do *Dictionnaire de Trévoux*, diz que o termo se aplica somente à expressão *pedra filosofal*. A locução aparece revestida de um tom jocoso quando se aplica, por exemplo, a alguém que faz uma despesa que ultrapassa muito seus recursos, o mesmo só poderia pagá-la acaso “encontrasse a pedra filosofal”. Diz-se, da mesma forma, de quem possui um espírito limitado: “ele não encontrou ou não encontrará a pedra *filosofal*.” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosophale, 1771). Alguns autores procuram avaliar a pedra filosofal dentro do contexto científico da época. “Desde os primeiros textos da alquimia greco-alexandrina, por volta do século IV d.C, foi feita a conexão entre a transmutação de metais e as operações de tingimento. O tingimento, ao contrário da pintura, não é uma operação superficial: ele modifica profundamente a trama do tecido, mudando uma de suas propriedades substanciais. O alquimista então procura uma substância que possa, como o produto utilizado pelo tintureiro, modificar a cor do metal na âmag do material, o que corresponderá a uma mudança substancial. Além disso, se encontrarmos uma substância que também modifique as outras diferenças específicas que separam o chumbo do ouro, então seremos capazes de transformar o chumbo em ouro. No século XVII, o tingimento de metais era a pedra filosofal” (JOLY, 2007, p. 180).

do prodigioso. Não conhecem, em suas teorias, o devido recuo frente à sua arte: trabalham sem método<sup>8</sup>. Embora muitos usem os expedientes dos alquimistas como auxílio, ocasionalmente ajustados, para alimentar seus trabalhos sobre os elementos, a constituição dos metais, os sais e, mais genericamente, sobre todos os processos de transformação e aperfeiçoamento dos corpos naturais, sejam de origem mineral, vegetal ou animal, a renovada mentalidade filosófica do Século XVII quer impor às ciências um novo método de pesquisa que escape tanto ao hermetismo da prática alquímica quanto aos erros de um empirismo ingênuo incapaz de aproveitar os fatos observados. Muitas das obras dos alquimistas são apenas o exemplo dessa busca cega por artesãos sem método que pensam ser filósofos.

Yates (2007, p. 458) observa que o ramismo (Ramus), o lullismo (Llull) e a cabala popularizaram o termo “método” em estreita associação com a memória. Com efeito, entre os numerosos “métodos” que circulavam no início do Século XVII, a arte da memória ocupava um lugar importante. No entanto, chamar seus procedimentos de “método” pode representar um equívoco, pois equivalem ao uso de certas formas de pensamento que pareciam ter pouca ou nenhuma relação com o novo método matemático, que analisa e classifica todo o conhecimento, indica as deficiências em algumas partes com o intuito de removê-las por meio de um padrão de investigação aplicável a todas as áreas do saber. Aquelas formas de pensamento serviriam apenas para falar, sem julgamento, sobre as coisas que se desconhece. (DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 1996, T VI, p. 17).

Descartes é, sem dúvida, no século XVII, o mais feroz oponente das teorias alquimistas, isto é, das teorias químicas, uma vez que, segundo ele, as operações dos químicos são todas explicadas mecanicamente (...). As práticas dos alquimistas parecem-lhe duvidosas, uma vez que esses ignorantes de filosofia mecânica não sabem o que fazem. (JOLY, 2007, p. 172).

O que está em jogo é a questão de método. O autor das *Meditações* está longe de aceitar os jogos intelectuais e os artifícios que se unem em torno de certa mentalidade mágica. O fruto dessa mentalidade, expresso numa

---

<sup>8</sup> “Os alquimistas com suas atividades fizeram algumas descobertas, mas como que por acaso e pela variação dos experimentos (...), não por arte e com método, e isso porque a sua atividade tende mais a confundir os experimentos que a estimulá-los. Mesmo aqueles que se dedicaram à chamada magia natural fizeram algumas descobertas, mas poucas em número e sobretudo superficiais e frutos da impostura.” (BACON, 1988, (I, LXXIII), p. 42).

*ars memorativa*, não passa de loquacidade baseada em uma erudição livresca e de uma atividade que visa a despertar unicamente a admiração popular e não a conquista da verdade (ROSSI, 2004, p. 212); por isso, não faz jus à designação de método. O resultado visa à jactância em lugar da ciência, e faz parecerem doutos homens despreparados; fundado em um conjunto caótico de vocábulos, troca o conhecimento dos termos pelo conhecimento efetivo das artes.

Anteontem, encontrei em um albergue de Dordrecht um homem erudito com quem conversei a propósito da *ars parva* de Lull (...). Tratava-se de um senhor loquaz e a sua erudição, sacada dos livros, parecia estar mais nos lábios do que no cérebro (...). Dito isso, suspeito de que falava mais para conquistar a admiração dos ignorantes do que para mirar a verdade. (DESCARTES, Descartes à Beeckmann, 29 de abril de 1619, 1996, T X, p. 164-165).

Sem dúvidas, os colaboradores do *Dictionnaire de Trévoux* não ignoram a polêmica em torno da arte da memória e da tradição mágico-ocultista. A “coletânea de lugares”, “as sintaxes”, a “memória artificial”, a “doutrina dos lugares”, “a colocação de imagens”, estão no centro de uma discussão acerca do emprego dos recursos artificiais como pontes para as representações conceituais e se tornam práticas e ensinamentos opostos às filosofias voltadas aos problemas de licença científica, mais especificamente às questões que envolvem os mecanismos de produção de conhecimento e a formulação de nova orientação metodológica, das quais Descartes é um dos grandes representantes. O verbete *Philosopher* registra essa primazia do empreendimento espiritual cartesiano:

*Filosofar*. Tratar das matérias da Filosofia. O modo de *filosofar* dos Peripatéticos é bem dessemelhante daquela dos Estoicos. Descartes é o primeiro que ousou propor um novo método de filosofar. *Philosophari*. Nesse sentido, *filosofar* e estabelecer a razão das coisas são termos sinônimos. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article philosopher, 1771).

Para a formação jesuítica (HARRIS, 1989)<sup>9</sup>, como também para o

---

<sup>9</sup> Sem embargo, há uma especificidade jesuíta que explica o compromisso com o campo científico. Steven J. Harris escreveu uma das primeiras tentativas de compreender a questão. Ele baseou-se nos jesuítas dos Séculos XVII e XVIII. Em uma análise muito bem fundamen-

traço cartesiano que o verbete estampa, a ciência tem um duplo caráter, a saber, metodológico, porque exige procedimento ajustado à especificidade do saber a ser investigado, e metafísico, porquanto se deve estabelecer a razão das coisas a partir de evidências reconhecidas por um sujeito cognoscente; além e por conta disso, a ciência necessita marcar suas distâncias em relação às atividades e às doutrinas baseadas em “causas ocultas”, as quais Descartes havia rejeitado quando consagrou a clareza e a distinção como critérios para o conhecimento sobre o que pode formar um juízo indubitável: um processo de superação de certa ininteligibilidade das coisas, no qual a razão vai como que desvelando a aparente confusão do mundo, conferindo, assim, significação à realidade percebida e experimentada pelo homem.

### 3. A fisiologia cartesiana da memória e sua reprodução no *Dictionnaire de Trévoux*

#### 1. Descartes e a fisiologia da memória

Em Descartes, a memória pode ser concebida como uma faculdade de reproduzir um mesmo ato de pensamento, por meio do qual alguém reencontrará um conteúdo que julgará já ter considerado. (DESCARTES, Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648, 1996, T V, p. 220). O filósofo detalha em seus escritos fisiológicos uma faculdade da memória corporal, orgânica:

Desejo que considereis, depois disso, que todas as funções que atribuí a esta Máquina, como a digestão de carnes, o batimento do coração e das artérias, a nutrição e o crescimento dos membros, a respiração, a vigília e o sono; a recepção da luz, dos

---

tada e detalhada, Harris localiza a base do envolvimento dos jesuítas a favor da ciência no que chama de “espiritualidade apostólica”, que está no cerne de uma visão do conhecimento como um meio de salvação. Para Harris, um dos principais elementos dessa espiritualidade é o seguinte: a importância atribuída ao serviço cristão, que canalizou os sentimentos religiosos para o exterior e nas atividades mundanas geralmente não associadas à vida religiosa. A isso, adiciona um engajamento ativo com o mundo, que leva ao respeito pela experiência ou ao fato de “testar por meio da experiência” e à “prova pela experiência”, que se tornaram métodos padrão para avaliar ideias e projetos. No campo científico, a importância tem sido dada aos aspectos experimentais das observações e dos experimentos. Assim, para Harris, a espiritualidade apostólica, que constitui a força básica que forma o caráter de toda atividade de qualquer jesuíta, inclui a motivação para o trabalho científico. (UDÍAS, 2012 p. 209).

sons, dos odores, dos sabores, do calor e de outras qualidades nos órgãos dos sentidos externos; a impressão de suas ideias no órgão do sentido comum e da imaginação, a retenção ou impressão dessas ideias na Memória; os movimentos internos dos Apetites e Paixões; e, finalmente, os movimentos externos de todos os membros que advêm por ocasião tanto das ações dos objetos que se apresentam aos sentidos como das paixões e das impressões que se encontram na Memória; elas imitam o mais perfeitamente possível aquelas de um verdadeiro homem. (DESCARTES, L'Homme, 1996, T XI, p. 201-202).

A descrição de uma máquina com partes internas organizadas que poderiam desempenhar todas as funções de um organismo como o humano nos dá a oportunidade de perceber uma associação puramente fisiológica entre a memória e outros mecanismos do corpo. Atribui-se a este último uma capacidade de acumulação de impressões sensoriais; mas, essa dinâmica real, diferente da máquina, esbarra, inexoravelmente, num limite preciso: a idade cronológica. Há “arrefecimento da memória com o avanço da idade” (DESCARTES, Regula 4, 1996, T X, p. 379) – marca permanente de uma degeneração associada a tudo o que se liga à condição animal e os humanos, por óbvio, estão sujeitos a essa limitação. As percepções que relacionamos com o nosso corpo são as que temos da fome, da sede e dos nossos demais apetites naturais, aos quais podemos juntar a dor, o calor e outras afecções. Essa configuração nos aproxima de outros grupos não racionais, com os quais partilhamos “a memória, ao menos aquela que é corporal e semelhante a dos animais” (DESCARTES, Regula 12, 1996, T X, p. 416), de forma tal que conseguimos estabelecer um vínculo estreito entre a memória e tudo o que é sensível e corporal. Ao admitir um tipo de memória não cognitiva compartilhada entre humanos e animais, Descartes assume, de certa maneira, parte de uma interpretação escolástica do tema. Santo Tomás de Aquino havia anteriormente atribuído a capacidade de registrar impressões sensoriais à “memória sensitiva” – presente tanto nos homens quanto nos irracionais<sup>10</sup>: “... *memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animae sensitiva.*” (THOMAE AQUINATIS, *Suma contra Gentiles*, L II, Cap. LXXIV, n.4, 1961). A diferença crucial em relação a Descartes, no entanto, é que tal faculdade é explicada pelo francês em termos reducionistas:

---

10 “(...) nos animais a memória se forma a partir dos sentidos (...) assim como têm uma prudência imperfeita relativamente aos homens, do mesmo modo também têm uma memória.” (THOMAE AQUINATIS, *Tractatus 2: De memoria et reminiscentia*, Lectio 1, 1961).

Desejo que considereis que todas essas funções decorrem naturalmente, nessa máquina, apenas da disposição de seus órgãos, da mesma forma que os movimentos de um relógio ou outro autômato procedem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Assim, não é necessário nela conceber nenhuma alma vegetativa, nem sensitiva, ou mesmo algum outro princípio de movimento e de vida, além de seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração, e que não é de natureza diferente daquela de todos os fogos que estão nos corpos inanimados.<sup>11</sup> (DESCARTES, *L'Homme*, 1996, T XI, p. 202).

Os espíritos aos quais se refere Descartes são de natureza puramente corporal; são apenas corpos, partes muito sutis do sangue e sem nenhuma outra propriedade expressiva, exceto que são corpos muito pequenos e que se movem muito rapidamente, conforme a clara descrição exposta no *As Paixões da Alma*:

todas as partes mais vivas e sutis do sangue que o calor purificou no coração continuamente entram nas cavidades do cérebro em grandes quantidades. E a causa de eles irem para lá e não para qualquer outro lugar, é que todo o sangue que sai do coração pela grande artéria segue seu curso em linha reta para aquele lugar, e que, não podendo entrar em tudo, porquanto ali existem apenas passagens muito estreitas, só as suas partes mais agitadas e as mais tênues passam por ele, enquanto o resto se espalha por todos os outros locais do corpo. Essas partes muito sutis do sangue constituem os espíritos animais. E eles não precisam receber nenhuma outra mudança no cérebro para isso, exceto que lá são separados de outras partes menos sutis do sangue. Pois o que se nomeia aqui de espíritos são apenas corpos, e eles não têm nenhuma outra propriedade, exceto que são corpos muito pequenos que se movem muito rapidamente, tal qual as partes da chama que emerge de uma tocha. De sorte que não se detêm em nenhum lugar, e como alguns deles entram nas ca-

---

11 Na Sexta Meditação também encontramos a comparação entre o corpo humano e a máquina: “E como um relógio feito de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente os votos do seu artífice; assim também, se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias sangue e pele que, mesmo quando não houvesse nele nenhuma mente (*mens*), não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela direção da vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda da mente, mas somente pela disposição dos seus órgãos, facilmente reconheço que lhe seria tão natural, se fosse, por exemplo, hidrópico sofrer de secura na garganta (...) quanto é natural que, não havendo nele tal vício, seja levado pela secura da garganta a tomar uma bebida que lhe é útil.” (DESCARTES, *Meditatio* 6, 1996, T VII, p. 84-85)

vidades do cérebro, outros também saem pelos poros que estão em sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo de todas as maneiras possíveis. (DESCARTES, *Passions*, parte I, art. 10, 1996, T XI, p. 334-335).

Os espíritos animais estão na origem de tudo o que envolve a locomoção e a percepção humanas.

Enfim, sabe-se que todos esses movimentos dos músculos, assim como todas as sensações, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou tubos que, saindo do cérebro, contém, como o próprio cérebro, certo ar muito sutil ou vento a que chamamos 'espíritos animais'. (DESCARTES, *Passions*, parte I, art. 7, 1996, T XI, p. 332);

eles são, por consequência, os veículos de transmissão de informações no sistema nervoso. Dessa maneira, os espíritos são produzidos na estrutura cerebrina e de lá seguem para os nervos, tidos como pequenos canais pelos quais circulam, permitindo tanto a locomoção quanto a sensação. Ao moverem-se nos nervos e no cérebro, os espíritos animais seguem, assim, determinados caminhos quando das primeiras impressões relativas a um dado objeto. Os percursos dos espíritos ou das figuras em questão não têm que se assemelhar aos objetos aos quais se reportam para evocá-los. Devemos conceber que o sentido comum, isto é, a integração dos cinco sentidos, desempenha a função de um selo, que imprime na fantasia ou na imaginação, como em uma cera, aquelas figuras ou ideias que os sentidos externos enviam limpas e incorpóreas. Essa imaginação é um verdadeiro segmento do corpo, e de tal magnitude que suas várias partes podem assumir múltiplas figuras distintas umas das outras, e mesmo reter sua marca por muito tempo. Isso é então chamado de memória. A força motriz ou os próprios nervos originados no cérebro, onde está a imaginação, são por esta movimentados de várias maneiras, assim como o sentido comum o é pelo sentido externo. À vista disso, a imaginação pode ser a causa de um grande número de movimentos nos nervos sem, no entanto, ter as suas imagens expressas em si, mas apenas outras donde podem decorrer estes movimentos. Isso explica como nascem os movimentos de todos os animais, embora não lhes concedamos nenhum conhecimento das coisas, mas apenas uma imaginação puramente corporal, do mesmo modo como acontecem em nós todas as operações que não precisam do auxílio da razão. (DESCARTES, *Regula 12*, 1996, T X, p.414-415).

A memória, considerada como a faculdade de repensar uma coisa passada na ausência dessa coisa, é, portanto, quando corporal, apenas um movimento: o deslocamento dos espíritos animais. Nesse quadro, a localização da glândula pineal é um ponto importante para entender a atribuição preponderante assumida por ela na fisiologia mecanicista cartesiana. (DONATELLI, 2003, p.83). A mente (*mens*) não é afetada incontinenti por todas as partes do corpo, mas somente pelo cérebro, ou talvez somente por uma pequena parte deste, ou seja, aquela que contém o sentido comum. (DESCARTES, *Meditatio* 6, 1996, T VII, p. 86). Ela recebe dados de todas as partes do corpo, só depois os dados são unificados na glândula em uma única impressão e apenas assim qualquer conhecimento consciente pode surgir.

A parte do corpo em que a alma desempenha de pronto as suas funções não é de forma alguma o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é uma glândula muito diminuta, localizada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os menores movimentos que nela existem podem colaborar muito para alterar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem colaborar muito para mudar os movimentos dessa glândula. (...) A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, exceto essa glândula, onde exerce de pronto suas funções é que considero que as outras partes do nosso cérebro são todas duplas, assim como temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e que, dado que não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, é preciso necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que vêm pelos dois olhos, onde as duas outras impressões que vêm de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, a fim de que não lhe representem dois objetos em lugar de um só. E facilmente pode-se conceber que essas imagens ou outras impressões se reúnem nessa glândula, por intermédio dos espíritos que preenchem as cavidades do cérebro, mas não há qualquer outro local no corpo onde possam assim unir-se, exceto depois que o são nessa glândula. (DESCARTES, *Passions*, parte I, art. 31-32, 1996, T XI, p. 352-353).

A glândula está localizada no centro do cérebro e permanece sustentada pelas artérias (DESCARTES, *L'Homme*, 1996, T. XI, p. 179), o que permite sua mobilidade. Descartes explica que essa posição anatômica

a torna muito especial, na medida em que cria as condições necessárias para unificar as sensações que se reproduzem desde os órgãos sensoriais até a superfície do cérebro, além de sua mobilidade fornecer os requisitos indispensáveis para que o filósofo lhe atribua uma condição nuclear, pois a sede da alma demanda algo sensível às flutuações mínimas dos espíritos animais.<sup>12</sup> Para conseguirmos lembrar algo que foi objeto de uma impressão no cérebro, a glândula pineal deve estar o mais livre possível, e assim poder se inclinar sucessivamente para vários lados impulsionando os espíritos animais até que eles encontrem o lugar onde estão os vestígios que o objeto que queremos lembrar deixou. (DESCARTES, *Passions*, parte I, art. 42, 1996, T XI, p. 360).

Com efeito, no que diz respeito à memória, temos o estabelecimento de uma base fisiológica, uma memória que depende do corpo, cujas impressões podem ser explicadas a partir de uma sorte de dobras do cérebro. A memória é descrita como referida a um lugar no cérebro onde as imagens trazidas de fora pelo sentido comum passam a ser reproduzidas. É claro que o essencial é poder reproduzir um movimento. Uma imagem não se apaga logo após ser produzida, seu traço permanece algum tempo após a ação do sentido comum ter cessado. Para as espécies<sup>13</sup> que são preservadas na memória, Descartes recorre a um artifício comparativo no qual elas podem ser assemelhadas a dobras conservadas num papel, depois de dobrado; e, assim, são recebidas principalmente em toda a substância do cérebro. (DESCARTES. *Descartes à Meyssonnier*, 29 janvier 1640, 1996, T III, p.20). As figuras gravadas na superfície do cérebro se prendem a objetos, com amplitude alterável. Os espíritos animais carregam informações, depositando-as na substância do cérebro, e estão na base dos traços deixados na parte interna desse órgão, que é o lugar da memória segundo Descartes.

(...) os Espíritos (...) têm o poder (...) de alargar um pouco esses intervalos e de dobrar e dispor diversamente os pequenos filetes que encontram nos seus caminhos,

---

12 “Também é certo que a sede do sentido comum deve ser muito móvel, para receber todas as impressões que vêm dos sentidos, mas de uma maneira que possa ser movida apenas pelos espíritos transmissores de tais impressões; e somente a glândula pineal (*conarion*) possui essa natureza.” (DESCARTES, *Descartes à Mersenne*, 21 avril 1641, 1996, T III, p.362).

13 Se as espécies pudessem ser classificadas como alguma coisa, só poderiam ser entidades materiais, “pequenas imagens” ou “pequenas imagens esvoaçantes”. (DESCARTES, *Dioptrique*, discurso I, 1996, T VI, p. 85).

de acordo com os vários modos pelos quais se movem e as várias aberturas dos tubos por onde passam: de sorte que ali também desenhem figuras, que se relacionem com as dos objetos (...) gradativamente cada vez melhor, conforme sua ação seja mais forte, e dure mais, ou se repita mais vezes. Essa é a razão pela qual essas figuras também não se apagam tão facilmente, mas se conservam ali de tal maneira que por meio delas as ideias que antes estavam sobre essa glândula podem ser formadas lá novamente muito tempo depois, sem que a presença dos objetos aos quais elas se relacionam seja necessária. Nisso consiste a memória. (DESCARTES, L'Homme, 1996, T XI, p.177-178).

Como observa Donatelli (2003, p.84), esse processo de formação da imagem na superfície pode ser considerado da seguinte forma: a glândula tem a superfície convexa e o cérebro a superfície côncava. Como em um espelho, os espíritos são refletidos pela imagem formada na glândula; imagem que possui uma estrutura geométrica desenhada pelos poros (pequenos canais) que constituem a superfície do cérebro. Os raios atingem a superfície côncava do cérebro e passam para a superfície convexa da glândula, onde a imagem é desviada, direcionando a resposta dos espíritos, como em um processo de refração. Assim, os espíritos têm o poder de dobrar e organizar de forma diferente as pequenas redes que constituem esta parte do cérebro, bem como as diferentes aberturas dos tubos por onde passam, para desenhar figuras que se relacionam com objetos e, dessa forma, deixam vestígios preservados para que as figuras possam ser reconstituídas sem a necessidade da compleição do objeto. Destarte, a glândula pineal recebe e coordena as impressões de todos os sentidos. Ademais, é o lugar onde as ideias se formam na impressão e se reformam na recordação das ideias consideradas segundo sua qualidade ou seu próprio conteúdo, isto é, do ponto de vista do conceito objetivo ou da matéria da ideia. Resultado: a atenção que mantém a glândula em uma única posição deixa uma marca ou se forma como uma dobra. As memórias distintas juntas constituem uma recordação singular, porque a forma particular como vou conceber estas coisas que são as minhas memórias, esta forma que me é específica de reproduzir um gesto ou um raciocínio que já fiz num determinado momento da minha existência, mostra claramente que essa faculdade de lembrar ou essas memórias me permitem indicar aquele que sou. (KIEFT, 2006, p. 769 e 783).

Além dessa memória material, Descartes defende a existência de uma memória intelectual, que depende apenas da alma, não é passível de au-

mentar ou diminuir de um indivíduo para outro, e – como indica o seu epíteto – é a única absolutamente necessária ao uso da inteligência.

Talvez tenha ele negligenciado, em seu período de descanso, cultivar a memória *corporal* por meio de exercícios que exigem repetições para manter seus hábitos: mas não tinha motivos para reclamar daquela que chamava de memória *intelectual*, que só depende da alma – e não acreditava que fosse ela capaz de aumentar ou diminuir. (DESCARTES, *Studium*, 1996, T. X, p.201).

Se a memória material, não cognitiva, é compartilhada entre homens e animais, a existência de uma memória intelectual exclusiva dos homens permite armazenar significados e conceitos.

Quanto à memória, creio que aquela das coisas materiais depende dos vestígios que permanecem no cérebro, após alguma imagem aí ser fixada; e aquela das coisas intelectuais depende de alguns outros vestígios, que permanecem no próprio pensamento. Porém, estes são todos de um tipo diferente daqueles, e eu não saberia explicá-los por nenhum exemplo tirado das coisas corporais, algo muito diferente se com eles comparados. ( DESCARTES, *Descartes à Mesland*, 2 mai1644, 1996, T. IV, p.114).

Nessa carta, fica clara a distinção entre as duas modalidades de memória, vinculando a memória intelectual a vestígios admitidos no pensamento e que independem das coisas materiais. Numa outra passagem, assim se pronuncia Descartes:

Não recuso a memória intelectual; ela existe. Por exemplo, entendendo que a palavra R-E-I significa o supremo poder, atribuo isso à memória e, em seguida, graças à minha memória, lembro desta significação; o que se faz seguramente graças à memória intelectual, pois não existe entre aquelas três letras e sua significação qualquer afinidade pela qual possa concluir esta significação; porém, é graças à memória intelectual que me lembro daquilo que denotam aquelas letras. No entanto, esta memória intelectual refere-se mais às coisas universais do que às coisas singulares; deste modo, não podemos, graças a ela, nos lembrar de todas as nossas ações singulares. (DESCARTES, *Entretien avec Burman*, 16 avril 1648, 1996, T. V, p.150).

Unida às coisas intelectuais, este tipo de memória segue os vestígios que permanecem no próprio pensamento. Porém, estes são de um tipo des-

semelhante daqueles produzidos pelos espíritos animais, por conseguinte, sem vinculação orgânica precisa, de modo que não se pode explicá-los por nenhum exemplo extraído das coisas corporais, algo muito diferente do mecanismo da memória material. Por isso mesmo, a memória intelectual reporta-se às coisas universais em detrimento das coisas singulares; algo que a torna infrutífera quando necessitamos lembrar das nossas ações singulares.

Muitos leitores de Descartes acreditam que ele falou pouco desta última memória intelectual, preferindo, talvez para facilitar, desenvolver sua teoria relativa à memória corporal. (KIEFT, 2006, p. 767). De qualquer forma, a memória assegura ao homem que seu pensamento se determina, se individualiza, pensa sempre atualmente e é o mesmo que foi antes. Sem ela, não posso saber que continuo sendo, nem que fui mais que um momento, pois não posso persistir sempre de maneira constante no pensamento que eu penso; de sorte que meu pensamento poderia – de maneira enganosa – parecer descontínuo.

## 2. O verbete *mémoire*

O *Dictionnaire de Trévoux* dedica à palavra memória, tomada no feminino e no singular, várias secções circunstanciadas que evocam sucessivamente as suas diferentes facetas aglutinadas no verbete; memória se diz: do altar (*autel*) erguido a Deus sob o nome de algum santo. A *memória* de São Pedro. *Altare*; da figura mitológica *Mnemosyne* – os Antigos colocaram a *memória* no rol dos deuses; dos monumentos erguidos para conservar a lembrança de alguma pessoa ou de um feito distinguido, fazemos epitáfios, túmulos, em honra, em *memória* de alguém. *Monumentum*; da boa ou da má reputação que se deixa atrás de si, uma *memória* honrada, uma *memória* bendita, uma *memória* execrável. *Felicis memoriae, recordatio*; da mnemotécnica ou técnica artificial de associação entre o que temos a dizer e certo número de coisas dispostas por ordem em nosso espírito, para nos lembrarmos de todos os pontos a tratar e para isso alguns se valem de quadros, de pinturas, de emblemas e de outras imagens – *memória* artificial; da ideia que é despertada por certos lugares – *memória* local; da reminiscência ou da atenção fortuita a ideias inteiramente esquecidas ou apagadas por algum motivo; os platônicos acreditavam que todos os conhecimentos que nós adquirimos são apenas reminiscências do que vimos antes do nosso nascimento, durante nossa primeira vida. *Meminisse*,

*recordari, memorem esse, reminisci*; de um escrito sumário dado a alguém para se lembrar de algo. *Summarium*; enfim, memória se diz da lembrança atual. *Revocare in memoriam*. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771).

Os diversos usos do termo parecem convergir para uma acepção de memória entendida como capacidade de conservar certos traços, uma operação que faz ressurgir algo vivido ou conhecido na imediatidade do presente, por isso apropriada para modificar comportamentos em função da experiência vivida. A aprendizagem e o adestramento apresentam-se como esforços compatíveis com essa faculdade.

Ter uma *memória* feliz e fiel, ou uma *memória* infeliz e infiel. O Papa Clemente V tinha uma *memória* prodigiosa, não esquecia jamais nada do que havia lido ou compreendido; Sêneca diz de si mesmo que, pelo esforço de uma *memória* prodigiosa, repetia dois mil nomes dispersos na mesma ordem em que os havia pronunciado. O julgamento e a *memória* raramente se encontram juntos. Existem pessoas que possuem bons sentimentos tão-só de *memória*. O que aprendemos nos estudos dos Antigos é propriamente apenas uma ciência da *memória*, e não uma ciência do espírito e da razão. É vantajoso ter a *memória* repleta e ornada dos mais belos locais dos Antigos para disso dispor segundo a conveniência. Não se deve sobrecarregar a *memória* das crianças com um grande número de preceitos: isso as abusa e fatiga. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771).

Embora considerada uma faculdade que abrange um conjunto de funções ativas, uma resposta funcional, e, muitas vezes, complexa, que permite a organização da ação, a memória até agora descrita no verbete não consegue ultrapassar uma posição puramente prodigiosa e, por isso, seu campo de atuação descamba num ornamento do espírito. Um portento, para uns; uma fonte de aprendizado ligada ao que foi dito pelos grandes autores de outrora, para outros. Capacidade não compatível com o julgamento e merecedora de cuidados e atenções pedagógicas ante a sobrecarga que pode receber. Malgrado o detalhamento dessas funções secundárias, é à memória como faculdade que retém o passado como tal e pode restituí-lo, voluntariamente, sob a forma de lembranças precisas, determinadas e situadas que o *Dictionnaire de Trévoux* confere maior aplicação por meio do recurso ao embasamento filosófico, tornando tal abordagem o núcleo do verbete.

MEMÓRIA. Poder, faculdade pela qual a alma conserva a imagem e a lembrança das coisas que vimos ou ouvimos. Nada mais é do que o próprio entendimento considerado como tendo a faculdade de reter as ideias que forma das coisas, e de poder apresentá-las a si mesmo conforme a necessidade: uma vantagem que depende principalmente do cuidado de repetirmos com frequência essas ideias. *Memoria memoriae vis, recordandi facultas*. Nesse sentido, não possui plural. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771).

Conquanto apresentada como uma potência jungida ao entendimento, as características da memória se afirmam pela conservação, retenção, evocação e repetição – atividades intelectivas auxiliares, mas ainda subordinadas à boa condução da razão. Dessa maneira, a memória inclina-se para ser compreendida como uma habilidade natural e Descartes é convocado para fundamentar seu registro como uma função orgânica geral do sistema corpóreo.

Descartes pretende que os espíritos animais, que nada mais são do que as partes mais delicadas do sangue, excitam um movimento sobre as fibras mais delicadas do cérebro, e aí deixam vestígios, que são a lembrança. É por isso que, depois de termos repassado várias vezes as mesmas coisas, esses espíritos, habituados a passar frequentemente pelas mesmas portas, deixam-nas abertas e voltam sem esforço: isso torna mais fácil recordar essas ideias. Assim, o vinho desperta a *memória*, porque os espíritos do vinho põem em movimento os espíritos animais e agitam mais fortemente as fibras do cérebro. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771).

A memória é um rico depósito de imagens infinitas por ela guardadas e a nós devolvidas quando delas temos necessidade – um ato mecânico impulsionado por elementos nervosos, que são ativados de acordo com as necessidades biológico-cerebrinas de cada indivíduo. Mais à frente, o verbete complementa:

A *memória* consiste nos traços que os espíritos animais imprimiram no cérebro, os quais são a causa da facilidade que temos em lembrar as coisas. Os velhos perdem a *memória* das coisas passadas porque suas fibras estão envolvidas por vários humores dos quais não podem se livrar, já que lhes falta fogo. A *memória* é falha nos velhos e nada podem aprender porquanto lhes faltam espíritos animais para traçar novos vestígios, e suas fibras tornam-se muito duras, ou muito úmidas para conservar o

traço dos objetos. Pela mesma razão, aqueles que aprendem com extrema facilidade, mas logo se esquecem, assim procedem porque estando as fibras moles ou flexíveis os objetos só conseguem impor uma leve impressão – que o curso contínuo dos espíritos animais facilmente leva consigo. Ao contrário, as fibras daqueles que aprendem com mais vagar, por se apresentarem menos flexíveis e menos suscetíveis a oscilações, são mais sujeitas a gravações profundas e, por consequência, mais duráveis. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771).

O verbete reproduz grande parte da teoria cartesiana segundo a qual os espíritos animais, ou seja, apenas as partes mais delicadas do sangue, exercem um movimento sobre as fibras propícias (em maior grau) do cérebro e ali deixam vestígios, que formam as lembranças. Mas, a nota do dicionário também reconhece que “de todas as faculdades da alma, dificilmente existe uma menos certa do que a *memória*.” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771). O mecanismo mnemônico proposto pelo cartesianismo nos coloca diante de um cenário no qual alguns aspectos ainda parecem necessitar de uma explicação mais detalhada:

é difícil entender que traços os espíritos animais deixam nas fibras do cérebro, para renovar as ideias dos objetos no momento certo, sem confundi-los ou embaralhá-los. Não se concebe bem como o número infinito de coisas, com as quais saturamos as nossas cabeças, se organiza com tal ordem na *memória* de modo que uma não apague a outra, nem como é possível que nesta montagem prodigiosa de traços impressos sobre o cérebro os espíritos animais despertem precisamente esses traços, de acordo com as necessidades do espírito. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771).

Com efeito, as muitas referências à faculdade mnemônica no sistema cartesiano nos permite aprofundar uma teoria da memória na qual está suficientemente explicada a ação dos espíritos animais (DESCARTES, *Passions*, parte I, art. 34-44, 1996, T XI, p. 354-361; DESCARTES, *L'Homme*, 1996, T XI, p.176-181). Se, de pronto, é difícil compreendê-la, porque traz algo de indeterminado, quando a julgamos a partir da sua indissociável relação com o automatismo do corpo é possível melhor vislumbrar o seu papel no registro orgânico das imagens. Enquanto corpos, os espíritos animais, dependendo se são compostos de partes mais ou menos sutis, eles próprios dotados de movimentos mais ou menos rápidos, ativam o cérebro. Como isso, qualquer resultado de uma ação é mecanicamente

precedido por uma modificação correlativa do cérebro. Descartes busca explicar a vida da forma mais completa possível, sem envolver a ação do espírito, e a máquina humana que ele descreve é tão autossuficiente que nem sempre precisa ser tocada por objetos externos ou agitada por um ato da alma para produzir os movimentos de seus órgãos ou apenas de suas imagens no cérebro e, portanto, as imagens das coisas. “Nosso passado ganha vida em nós não apenas quando a realidade presente o convoca, ou quando a vontade o evoca, mas também quando nosso organismo está atualmente disposto a revivê-lo.” (LANDORMY, 1902, p. 281).

A verdade é que o verbete assimila e consagra a memória como uma instância corporal:

Segue-se de todas essas observações que a *memória* é absolutamente dependente do corpo: ela se fortifica ou se enfraquece de acordo com as mudanças que se produzem no corpo; uma queda ou as agitações provocadas por uma febre podem desorganizar todos os traços, ou todas as ideias, causando um esquecimento universal. (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771).

### Considerações finais

O panorama das discussões científicas do qual participam os organizadores do *Dictionnaire de Trévoux* não deve esconder o facto de que, na Companhia de Jesus, a ciência predominantemente reconhecida ainda era a de Aristóteles. Por um lado, os padres defensores das ideias cartesianas devem ter cautela com relação ao seu ensino. Em 1706, a décima quinta congregação geral da Companhia proibiu o ensino de cerca de trinta proposições, a maioria das quais relacionadas ao sistema de Descartes. A última é sem apelo: “o sistema de Descartes pode ser sustentado como uma hipótese cujos princípios e postulados têm uma justa coerência entre si e suas conclusões.” (FROESCHLÉ-CHOPARD; FROESCHLÉ, 2001, p.43). Por outro lado, apesar das diretrizes da Companhia, o *Dictionnaire de Trévoux* reflete o sucesso do cartesianismo entre os jesuítas franceses, filosofia que ganha também a adesão da opinião esclarecida do final do século XVII. Muitos padres aderiram não apenas ao método cartesiano, mas também ao sistema de Descartes. O caso da referência a Descartes na construção do verbete memória talvez possa nos fornecer algumas pistas do porquê da aquiescência quanto a determinadas ideias defendidas pelo

autor do *Discurso do Método*, mesmo que outros setores da inteligência jesuítica as recuse. Com efeito, a Companhia de Jesus, que nos Colégios se conserva fiel, em princípio, ao ensinamento de Aristóteles, mantém uma ambiguidade quanto ao cartesianismo.

Enfatizar a elucidação dos mecanismos da memória a partir de um aspecto fisiológico (e intelectual), como faz Descartes, supõe um contexto científico com o qual o *Dictionnaire de Trévoux* pretende concordar. A despeito da observação apontada em verbete de que o cartesianismo de sua época apresenta-se mitigado e retificado, o autor da *Dióptrica* ainda consegue apresentar-se para os organizadores do léxico jesuíta como uma referência no conhecimento físico, matemático e filosófico:

*O cartesianismo* encantou os espíritos, como todos os novos sistemas; mas, a ele hoje retornando, dificilmente podemos encontrar mais solidez nos elementos do *cartesianismo* do que nas confusas propriedades da velha filosofia. Apesar de tudo isso, deve-se admitir que o autor e pai do *cartesianismo* foi um gênio sublime e um filósofo consequente; seu conhecimento das matemáticas serviu-lhe para expurgar da filosofia muitas coisas desnecessárias e para explicar de uma forma física os efeitos da natureza. (DICTIONNAIRE DE TREVOUX, article cartésianisme, 1771).

A ciência situa-se no domínio da ação que envolve, estritamente, para boa parte do século XVII, a matemática e a física. As mútuas relações dos corpos inanimados se deixam reduzir a uma obediência plena e a realidade orgânica, a fim de tornar-se inteligível, alinha-se à ordem das coisas e enquadra-se na disciplina da máquina. O fato é que o universo da matéria, concebido como entidade totalmente geométrica, estende-se infinitamente por todo o espaço, sem nada necessitar para sua existência contínua e independente. Para o *Grande Século*, o mundo é uma máquina matemática infinita. Quanto ao ser humano, com seus pensamentos imprecisos e aventuras contraditórias, é imperativo dar à sua mente um direcionamento que o capacite a fazer julgamentos justos e verdadeiros sobre tudo o que lhe é apresentado. Para a busca da verdade é necessário o método, ou seja, regras simples e fáceis, cuja exata observância fará com que jamais se tome o falso pelo verdadeiro e, sem despende o menor esforço de inteligência desnecessariamente, chegue, por um aumento gradual e ininterrupto da ciência, ao verdadeiro conhecimento de tudo o que se é capaz de alcançar. Para completar a ciência, devemos rever todas as coisas que estão relacionadas com o nosso objetivo, uma a uma, por

um movimento contínuo de pensamento sem interrupção, e admitir com certeza as verdades deduzidas dos primeiros princípios. (DESCARTES, Regula 4,7 1996, T X)

A partir destes princípios, pode-se entender uma exposição jesuíta que aceita apresentar a memória como uma faculdade ligada à fisiologia e ao campo da inteligência humana. Uma habilidade correlacionada a traços que marcam a atenção do espírito com ideias que não foram totalmente apagadas e das quais o corpo é repositório. A explicação para a presença de Descartes no artigo *Mémoire*, do *Dictionnaire de Trévoux*, pode levar em conta o seguinte: potencialmente, o cartesianismo logra ser utilizado como instrumento capaz de enterrar definitivamente a influência de matérias e conceitos que, desde o início do Renascimento, foram submetidos a uma interpretação que associa determinadas funções naturais, como a memória, a construções herméticas e ocultas, a exemplo da arte mnemônica prezada pelos alquimistas (os pretensos filósofos – registra o dicionário) e pelas más doutrinas:

(...), quanto às más doutrinas, pensava já conhecer bastante o que valiam, para não mais está exposto a ser enganado, nem pelas promessas de um alquimista, nem pelas predições de um astrólogo, nem pelas imposturas de um mago, nem pelos artifícios ou gabolices de qualquer dos que fazem profissão de saber mais do que sabem. (DESCARTES, Discours de la Méthode, 1996, T VI, p. 9).

Descartes e a *intelligentia* de seu tempo sabem da profunda influência que a crença clássica de que a imagem mnemônica tem força quando estimula a imaginação, e relacionam esse evento a truques que subsidiam a força da imaginação. “Essa linha de pensamento foi um dos meios pelos quais a arte da memória se tornou uma auxiliar do mago da Renascença.” (YATES, 2007, p. 463). Segundo Descartes, quando se entende as causas, todas as imagens que faltam podem ser facilmente redescobertas no cérebro graças à impressão da causa. A boa ordem é aquela que conecta as imagens uma em relação à outra. (DESCARTES, *Cogitationes privatae*, 1996, T X, p. 230). Efetivamente, o repositório de imagens, antes colocado numa memória associada à imaginação, recebe de Descartes um tratamento que o situa a partir de um esquema subordinado aos princípios de causa e ordem. O cérebro é capaz de reorganizar as imagens levando em conta a série de causas e não um simples exercício envolto em truques (“(...) arte de falar, sem julgamento, daquilo que se ignora (...)” [DESCAR-

TES, *Discours de la Méthode*, 1996, T VI, p. 17]). Nessa direção, o filósofo situa a memória em um quadro de racionalização, quer a entendamos de um ponto de vista fisiológico, ou mesmo de um ponto de vista intelectual.

Tal caracterização expõe claramente a forma da memória como instrumento humano que visa ao discernimento, à atualização e à comparação. Designação cuja transmissão um dicionário pode tornar mais ampla, para além do meio acadêmico. Portanto, “não é necessário supor nenhum poder oculto, nenhuma faculdade misteriosa para explicar o fenômeno da memória.” (LANDORMY, 1902, p. 262). Estamos longe de uma arte da memória, de uma memória artificial, restrita a um grupo de sábios sob a égide do segredo, tal como descrita no dicionário:

Chamamos *memória artificial* certa arte que seguimos, associando o que temos a dizer a um número de coisas que organizamos em nossa mente, para lembrar todos os pontos com os quais queremos lidar. Alguns usaram quadros, pinturas, emblemas e outras imagens. Muret, no capítulo *De quorundam admirabili memoria*, que está em suas *Variae lectiones*, relata que um jovem da Córsega havia encontrado a arte de tornar sua *memória* surpreendente. Muret quis tirar a prova ele mesmo: ditou-lhe duas ou três mil palavras Gregas, Latinas e Bárbaras, sem qualquer relação entre as mesmas, e a maioria das quais nada significava. Logo tal estudante as repete todas sem vacilar, e na mesma ordem em que foram ditadas; descendo da primeira à última, e então subindo da última à primeira; era, disse ele, apenas um leve teste para a sua memória: pois, pretendia ainda repetir trinta e seis mil palavras com a mesma rapidez. Ele fez mais: ensinou seu segredo a um Senhor Veneziano e em muito pouco tempo o colocou em posição de realizar quase as mesmas coisas que ele.” (DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX, article mémoire, 1771).

De um ponto de vista mais geral, o *Dictionnaire de Trévoux*, embora reeditado e um pouco modificado após a interdição dos jesuítas, mostra a decadência da ordem, que já não tem os talentos que tinha no século XVII e, sobretudo, não tem mais a chance, que tinha sido dela em períodos anteriores, de viver em uma sociedade cujas estruturas de pensamento, ainda amplamente tradicionais, estavam fundamentalmente de acordo com as dela. (MORIN, 1989, p. 117-118). Sem dúvida, o léxico jesuíta banca uma leitura direta do texto de Descartes, conjugando-a, o máximo possível, a certa fidedignidade – como provam as alusões expressas. Foi relativamente cômodo sintonizar com os esquemas do pensamento clássico; sobretudo, com um pensamento como o de Descartes, no qual metafísica

e ciência se irmanam. A herança cartesiana no século XVIII distingue-se, pelo menos no estudo da memória, pela sua face científica. Falar do autor das *Meditações* é novamente referir-se a um marco da busca da verdade na ciência expressa em uma linguagem mais precisa e direta, como o faz um dicionário. Se, do ponto de vista teológico, Descartes e os jesuítas (e seus ensinamentos escolásticos) se separam, do ponto de vista fisiológico, o autor do *Discurso do Método* continua sendo uma fonte científica notável, como prova o *Dictionnaire de Trévoux*. Associar a memória ao campo orgânico permite evitar que esta faculdade se aventure em campos herméticos – inimigo comum ao filósofo e aos jesuítas.

Em síntese, em Descartes encontramos um sistema que reavaliará a memória, privando-a de atributos ocultos e classificando-a entre as potências coadjuvantes das tarefas atribuídas à razão. Todavia, a memória não é a razão. Esta, liga-se, intrinsecamente, à ciência; aquela, aos simples conhecimentos que se adquirem sem nenhum discurso da razão, e a tudo o que geralmente depende da experiência. Um homem probo, empregando seu lazer “em coisas honestas e úteis” tomará cuidado “para não sobrecarregar sua memória com o além do necessário.” (DESCARTES, Recherche de la Verité, T X, 1996, p. 503). Como sabemos, a ciência é formada por um encadeamento tão longo de consequências que, depois de termos alcançados essas verdades, não é fácil lembrarmos-nos de todo o percurso que aí nos conduziu; por isso, “é preciso atenuar a fraqueza da memória por uma espécie de movimento contínuo do pensamento.” (DESCARTES, Regula 7, 1996, T X, p. 387). Fraca, ligada à fisiologia, unida aos conhecimentos dependentes da experiência, auxiliar de alguns usos da inteligência, a memória conhece, por intermédio de Descartes, o estabelecimento dos seus limites e possibilidades. Estamos diante de uma posição cuja repercussão na Modernidade é indiscutível. “Com Descartes (...), o pensamento moderno desembaraça-se, de algum modo, do Renascimento. Ao escolher as matemáticas como modelo para a ciência, Descartes faz a ciência passar da memória à razão.” (GILSON, 1987, p.94).

### Referências

BACON, F. *Novum Organum*. Trad. de José A. R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção “Os Pensadores”).

- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- DICTIONNAIRE DE TRÉVOUX. *Dictionnaire universel françois et latin, contenant la signification et la définition tant des mots de l'une et de l'autre langue, avec leurs differens usages*. Paris : Compagnie des Libraires Associés, 1771.
- \_\_\_\_\_. *Dictionnaire universel françois et latin, contenant la signification et la définition tant des mots de l'une et de l'autre langue, avec leurs differens usages*. Nancy : Imprimerie Pierre Antoine, 1740.
- DONATELLI, M. Conarius e memória na carta de 1 de abril de 1640 de Descartes à Mersenne, *Scientiae Studia*, n°1, vol.1, mar. 2003, p. 81-86.
- DUFLO, C. Écrire la philosophie au XVIIIe siècle, *Archives de Philosophie*, Tome 78, n°3, 2015, p.395-397.
- FROESCHLÉ-CHOPARD, M-H.; FROESCHLÉ, M. Sciences et Arts dans les Mémoires de Trévoux (1701-1762), *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 48-1, 2001/1, p. 30-49.
- GABRIEL, F. *An tyrannum opprimere fast sit?* Construction d'un lieu commun: la réception française du *De Rege et regis institutione* de Juan de Mariana ( Tolède, 1599). In: FABRE, P-A et MAIRE, C. (orgs.). *Les Antijésuites*. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- GILSON, E. Commentaire historique. In: DESCARTES. *Discours de la Méthode*. Paris: Vrin, 1987.
- HARRIS, S. Transposing Merton's thesis: Apostolic spirituality and the establishment of the Jesuit scientific tradition, *Science in Context*, n°3, 1989, p.29-65.
- JOLY, B. À propos d'une prétendue distinction entre la chimie et l'alchimie au XVIIe siècle : questions d'histoire et de méthode, *Revue d'histoire des sciences*, n ° 60, 2007 (1) , p. 167-184.
- KIEFT, X. Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes, *Revue Philosophique de Louvain*, n°104 (4), 2006, p.762-786.
- LANDORMY, P. *La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes*. Bibliothèque du congrès international de philosophie, t. IV. Paris: Alcan, 1902.
- LECA-TSIOMIS, M. Des dictionnaires comme vecteurs du savoir : de Furetière à l'Encyclopédie. In: ANDRIES, L. (org.) *La Construction des savoirs XVIIIe-XIXe siècles*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2009.
- LECA-TSIOMIS, M. Dictionnaires, définitions, philosophie, *Archives de Philosophie* , n° 3, Tome 78 , 2015, p.417-432.
- \_\_\_\_\_. Les dictionnaires en Europe, *Dix-huitième siècle*, n° 38, 2006/1, p.4-16.
- MORIN, R. Diderot, l'Encyclopédie et le Dictionnaire de Trévoux, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°7, 1989. p.71-122.

- ROSSI, P. *A chave universal*. Artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz. Trad. de Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- RÉTAT, P. Article Dictionnaire. In: DELON, M. *Dictionnaire Européen des Lumières*. Paris: PUF, 2007.
- THOMAE AQUINATIS. *Opera Omnia*. Universitatis Studiorum Navarrens, 1961.
- TURCAN, I. *La réception du dictionnaire de trévoux du XVIIIe au XXe siècle*. 2012 a. Disponível em: [https://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/trevoux/affiche\\_reception.php](https://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/trevoux/affiche_reception.php)
- \_\_\_\_\_. *La série des éditions du Dictionnaire de Trévoux : conquête d'une identité dans l'histoire de la lexicographie française*. 2012b. Disponível em: [https://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/trevoux/affiche\\_serie.php](https://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/trevoux/affiche_serie.php)
- \_\_\_\_\_. *Le Dictionnaire de Trévoux : quelques explorations préliminaires*. Les Journées Internationales d'Études Lexicographiques sur le *Dictionnaire de Trévoux* 1704-1771, les 15 et 16 octobre 1999 à Trévoux. Disponível em: <http://homes.chass.utoronto.ca/~wulfric/siehlida/trevoux/>
- \_\_\_\_\_. *Présentation du Dictionnaire de Trévoux*. 2012. Disponível em : [https://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/trevoux/affiche\\_presentation.php](https://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/trevoux/affiche_presentation.php)
- UDÍAS, A. Jesuit Scientific Tradition and Ignatian Spirituality, *Lo Sguardo - Rivista di Filosofia*, n°10, 2012, p. 207-219.
- VIRGILE. *Géorgiques*. Trad. de Paul Valéry et de l'Abbé Dellile. Paris: Gallimard, 1997.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Galimard, 1964.
- WIONET, Ch. L'esprit des langues dans le Dictionnaire universel de Trévoux (1704-1771), *Dix-huitième Siècle*, n°38, 2006/1, p.283-302.
- YATES, F. A. *A arte da memória*. Trad. de Flávia Bancher. Campinas: Edunicamp, 2007.



Philippe Oliveira de Almeida (UFRJ) e Arno Dal Ri Jr. (UFSC)

## “SERVINDO AS NECESSIDADES DOS CATIVOS”: DIREITO COLONIAL NA LITERATURA UTÓPICA DA RENASCENÇA<sup>1</sup>

### Introdução

Singrando os mares em busca de novas rotas comerciais, exploradores perdem-se, e terminam por aportar em ilhas desconhecidas, ocupadas por povos de costumes *singulares*: é esse o *leitmotif* que atravessa a literatura utópica do passado e do presente. Daí que, tendo nascido no século XVI – marcado pela expansão marítima ibérica –, o gênero utópico tenha conservado, ao longo de sua história, estreita conexão com os relatos de “descobertas” de novas terras. A decadência do utopismo, entre o fim do século XIX e o início do século XX, parece estar ligada à percepção de que já não haveria mais áreas “virgens” a desbravar: até mesmo a Antártida restaria “conquistada”, desde a célebre expedição belga de 1897. As missões espaciais, iniciadas na década de 1960, estimularam uma breve retomada da literatura utópica (a série televisiva *Jornada nas Estrelas* talvez seja o maior reflexo desse fenômeno), cujos potenciais parecem ter-se esgotado no niilismo cínico e pessimista do *cyberpunk* dos anos 1980. O fato é que, aos longos dos séculos, o pensamento utópico e o ideário conquistador (cantado n’*Os Lusíadas*, o grande poema épico de Camões) desenvolveram-se em paralelo. Os romances utópicos emulam as crônicas dos navegantes europeus, valendo-se do “perspectivismo cultural” desencadeado pelo ciclo das Grandes Navegações para incitar seus leitores a pensarem em transformações radicais na forma de organização social do Ocidente (ALMEIDA, 2018). O “choque cultural” decorrente da “Era dos Descobrimentos” é o verdadeiro protagonista das utopias. Por essas razões, os romances utópicos constituem-se em testemunho relevante da evolução do Direito das Gentes. Temas como “guerra justa”, “acordos de

---

<sup>1</sup> Este trabalho começou a desenvolver-se em 2017, a partir de apresentação feita – em evento acerca da História do Direito Colonial – na Universidade de Helsínki, Finlândia. Agradecemos à CAPES por financiar a bolsa PNPd e a viagem que resultou no trabalho aqui exposto.

paz”, “definição de fronteiras”, “aquisição e atribuição de nacionalidade”, são reiteradamente abordados pelos utopistas (ALMEIDA, 2020). No entanto, são escassas as pesquisas que se debruçam sobre tais questões.

Considerando a crescente bibliografia acerca da história do Direito Colonial, cabe perguntar: como as utopias interpretam o fenômeno da colonização? Embora uma plêiade de autores tenha se dedicado à discussão acerca da associação entre as representações europeias da América e o renascimento de fábulas relativas a “mundos perdidos” (TROUSSON, 2006), poucos procuraram analisar a maneira como os textos utópicos encaram a formação de colônias, o estabelecimento de políticas mercantilistas etc. É fácil – e temerário – ver nos utopistas da Renascença e da Modernidade Clássica os precursores do mito rousseauiano do “bom selvagem”, que, em suas contradições e incongruências, terminaria por *ratificar* incursões imperialistas. Para além dessas especulações, contudo, é preciso que operemos uma leitura atenta das utopias, buscando – sem perder de vista o panorama mais amplo da *formação da ciência do Direito Internacional* (DAL RI Jr. *et. al.*, 2014) – entender como tais obras se acercaram do problema da colonização. Tomando a *Utopia* de Thomas More como ponto de referência, tentaremos, aqui, avançar nesse debate.

As Américas – e em especial a América do Sul – tornaram-se, a partir de 1492, o espaço no qual o Ocidente cristão começou a projetar seus temores e suas esperanças. O Novo Mundo, na literatura e nas artes plásticas do século XVI, foi frequentemente confundido com as terras e os lugares lendários que a imaginação europeia forjou, na Antiguidade e no Medievo: Mu Atlântida, Lemúria etc<sup>2</sup>. No clássico *As veias abertas da América Latina*, Eduardo Galeano observa: “[Na Primeira Modernidade], a América Latina era um vasto império do mal, de redenção impossível ou duvidosa, mas a fanática missão contra a heresia dos nativos foi confundida com a febre que, no calor da conquista, era causada pelo brilho dos tesouros do Novo Mundo” (GALEANO, 2011, p. 18). Céu ou inferno, território de purgação ou de enriquecimento? Lendas sobre Eldorado, a cidade feita de ouro que se situaria no interior do continente, mesclam as duas perspectivas, servindo como “propaganda de imigração” para atrair

---

2 No indispensável *História das terras e lugares lendários*, o filósofo e escritor italiano Umberto Eco procura, em diversos momentos, recuperar a trajetória dos mundos lendários associados às Américas. Trata-se de um esforço hercúleo para constituir uma “enciclopédia” desses espaços de fábula (ECO, 2013).

aventureiros. Na Renascença, é possível identificar, entre a América factual e a América imaginária, um abismo. Enrique Dussel, um dos fundadores da Filosofia da Libertação, ensina: “a América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como a matéria onde é projetado o ‘si mesmo’. Então, não é o ‘aparecimento do Outro’, mas a ‘projeção do si mesmo’: o encobrimento” (DUSSEL, 1993, p. 35). A idealização da América constituía-se em um instrumento de “negação do Outro”, que ocultava a realidade dos povos ameríndios. No correr da Modernidade Clássica, índios e negros escravizados tornaram-se o “proletariado externo” do capitalismo incipiente. De acordo com Galeano: “a economia colonial latino-americana valeu-se da maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para tornar possível a maior concentração de riqueza com que jamais contou qualquer civilização na história mundial” (GALEANO, 2011, p. 41). A distribuição internacional de trabalho que resulta deste fenômeno foi descrita por Paul Baran como *a divisão das funções entre o cavaleiro e o cavalo*. A construção de uma América mítica serviu como estímulo para que o Novo Mundo fosse estruturado de acordo com as necessidades do mercado europeu, tornando-se fonte de ouro, prata e açúcar. O romance utópico surgiu nessa conjuntura, uma das muitas representações poéticas e filosóficas do novo continente.

A utopia, enquanto gênero literário, aparece em 1516, o ano da publicação do célebre escrito de Thomas More. Produto da Era das Descobertas, o trabalho de More apresenta incontáveis referências às Grandes Navegações e à conquista da América. Rafael Hitlodeu, o protagonista da narrativa de More, é um português que teria acompanhado Américo Vespúcio em suas quatro jornadas ao Novo Continente, tendo se perdido em sua última viagem (quando ele teria, acidentalmente, encontrado, em meio ao Atlântico, a ilha de Utopia). À semelhança de Vespúcio, Hitlodeu é um navegador e um humanista, educado nos clássicos gregos e latinos. Nas palavras de More: “Ele realmente navegou, não como o marinheiro Palinure, mas como o experiente e prudente príncipe Ulisses; ou, ainda, como o antigo e filosófico sábio Platão”.<sup>3</sup> *Mundus Novus e Quatuor Navigationes* (VESPÚCIO, 2003), cartas atribuídas a Vespúcio, são citadas inúmeras vezes na *Utopia*; editados em 1504 e 1505, ambos os textos des-

---

3 Tradução nossa para: “He hath sailed indeed, not as the mariner Palinure, but as the expert and prudent prince Ulisses; yea, rather as the ancient and philosophical sage Plato” (MORE, 1912, pag. 22)

crevem o contato inicial entre europeus e indígenas, detalhando as leis, as instituições e os costumes dos habitantes das terras “recém-descobertas”. More se apropria da linguagem utilizada nesse modelo de “relato etnográfico” para tornar mais crível a sua descrição de uma sociedade perfeita. A abertura do horizonte geográfico promovida pelas Grandes Navegações foi condição de possibilidade para a criação da literatura utópica. A cidade filosófica imaginada por More insere-se em uma concepção moderna da geografia planetária, influenciada pelo desenvolvimento dos empreendimentos coloniais de Portugal e Espanha. More atuou como embaixador de Henrique VIII nos anos de 1515 e 1517; a *Utopia* foi redigida em 1515, quando seu autor encontrava-se em Flandres, representando os interesses do trono inglês em uma controvérsia com Carlos I da Espanha. Assim, o filósofo conhecia profundamente o processo de fortalecimento das monarquias absolutistas e de expansão das possessões territoriais europeias que, no século XVI, desencadeou o mercantilismo. A *Utopia* atualiza, para o contexto da conquista da América, o debate filosófico sobre a melhor forma de governo; dessa maneira, More funde a *República* de Platão e *Mundus Novus* de Vespúcio. Por essa razão, muitos comentaristas interpretam a obra de More como uma justificação ideológica do colonialismo.

O objetivo de nosso *paper* é mostrar que, embora a conclusão deste silogismo esteja (em linhas gerais) correta, baseia-se em premissas falsas. A literatura utópica (e o escrito de More, em específico) legitima a invasão da América, mas não pelas razões apontadas pelos estudiosos contemporâneos. O problema poderia ser sumarizado na seguinte pergunta: para More (e os europeus do século XVI, em geral), a América *já foi* uma utopia (Paraíso Terreno, habitado pelo “bom selvagem”, não maculado pela “civilização”), ou *ainda será* uma utopia (terra desvatada, *tabula rasa*, sujeita à ação pedagógica e à obra modernizadora da Cristandade)? O sonho utópico encontra-se no passado (autóctone) ou no futuro (colonial) do continente americano? O debate sobre as representações do imperialismo na ficção renascentista concentra-se nesse dilema. Existem dois argumentos difundidos que procuram explicar a conexão entre a literatura utópica e a colonização do Novo Mundo. Nós os chamaremos de “argumento da visão do paraíso” e “argumento do padrão para a humanidade”. Nossa análise pretende refutar ambos argumentos, que, conforme demonstraremos, se atêm a elementos extratextuais, ignorando a lógica interna do romance utópico e o tratamento por ele dado ao tema do Direito Colonial. Após, ofereceremos uma terceira via, o “argumento da produção de ali-

mentos”. Para isso, analisaremos a *Utopia* de More. Mas os argumentos que apresentaremos aqui são válidos, igualmente, para interpretar outros escritos utópicos do século XVI, como a *Cidade do Sol* de Campanella. Escolhemos o texto de More por ser o primeiro do gênero, contendo todos os elementos que caracterizam esse tipo de discurso.

## 1. Visão do paraíso

“Guitarras e sanfonas,/ Jasmims, coqueiros, fontes,/ Sardinhas, mandioca/ Num suave azulejo/ E o rio Amazonas/ Que corre trás-os-montes/ E numa pororoca/ Deságua no Tejo.../ Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal:/ Ainda vai tornar-se um imenso Portugal!/ Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal:/ Ainda vai tornar-se um império colonial!”. A canção *Fado tropical*, composta por Ruy Guerra e Chico Buarque de Holanda em 1973 (para a peça teatral *Calabar: o elogio da traição*, sobre a guerra entre Portugal e Holanda no Nordeste do Brasil) mistura materiais típicos dos trópicos e da península ibérica, para insinuar que o futuro da colônia seria fundir-se à metrópole. Os compositores brincam com noções disseminadas, nas mentalidades lusitana e brasileira, acerca da dimensão paradisíaca da América Portuguesa (o filme *Brazil*, ficção científica distópica dirigida por Terry Gilliam em 1985, explora a mesma temática). O grande historiador Sérgio Buarque de Holanda (pai de Chico Buarque) tentou fazer uma genealogia das idealizações do Novo Mundo (e da América Portuguesa, em especial), na obra *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* (2000). O autor aponta a contradição entre a América da notação realística e a América da convenção literária. Os mitos da conquista do Novo Mundo são atravessados pela recuperação de temas arquetípicos (advindos da Antiguidade e do Medievo), como as fontes da juventude, as ilhas mágicas, as amazonas e as minas de pedras preciosas. O discurso europeu acerca do continente americano baseia-se em uma fantasia geográfica. Essas quimeras (sobre os “tesouros ocultos do sertão”) foram fatores ativos da expansão colonizadora, estimulando a exploração do território em direção ao interior. Os homens do Renascimento fomentavam a crença na realidade física e atual do Éden. Quando os primeiros navios aportaram em solo americano, muitos ocidentais acreditaram encontrar-se diante do Paraíso Terrestre, a região onde, antes da Queda, Adão e Eva teriam vivido. O maracujá, ca-

racterístico do Brasil, seria o verdadeiro fruto proibido da árvore do bem e do mal, e os ameríndios seriam os descendentes das tribos perdidas de Israel. Sérgio Buarque de Holanda descreve essa associação como uma “psicose do maravilhoso”:

Presos como se achavam aqueles homens, em sua generalidade, a concepções nitidamente medievais, pode supor-se que, em face das terras recém-descobertas, cuidassem reconhecer, com os próprios olhos, o que em sua memória se estampara das paisagens de sonhos descritas em tantos livros e que, pela constante reiteração dos mesmos pormenores, já deveriam pertencer a uma fantasia coletiva. (HOLANDA, 2000, p. 201)

Inúmeras descrições do continente americano reproduzem, *ipsis literis*, as palavras utilizadas por Ovídio, nas *Metamorfoses*, para delinear a Idade de Ouro. O Novo Mundo era retratado como uma terra de clima ameno e perene primavera, com uma população abençoada pela saúde e pela longevidade. O índio (vivendo pelado, pintado de verde, em um eterno domingo, tomando banho de sol) parecerá aos ocidentais a encarnação de um modelo idílico. Essa ilusão fundamenta a colonização do *lebenswelt* indígena: se a América é o Paraíso Terrestre, então pertence por direito aos cristãos, que devem reconquistá-la. Conforme o jurista mineiro Artur José Almeida Diniz: “Os sonhos do Eldorado, das especiarias, toda essa mitologia é a ideologia do comércio internacional de nossos dias, que, por meio da Revolução Científica Internacional, assumiu características universais” (DINIZ, 1983, p. 24). Não há contradição entre, por um lado, o culto ao índio ideal e, por outro, a chacina do povo asteca e maya, o tráfico de escravos africanos e a crueldade sistemática da burocracia metropolitana, ações que pavimentaram o caminho para o moderno sistema de Direito Internacional (DINIZ, 1983, p. 62). O reconhecimento do estatuto jurídico dos povos indígenas, pela Santa Sé e pelos jusfilósofos do Renascimento Hispânico (Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Luis de Molina...) não impede as reiteradas práticas de violência e opressão (LOUREIRO, 2015). Afinal, um dos principais adágios do *Derecho indiano* era: “Eu obedeco, mas não cumpro”.<sup>4</sup> Até mesmo Padre Anchieta, “suave evangelizador das nossas selvas”, conhecido por protestar pelos direitos dos índios, escreveu que “para este gênero de gentes não há melhor pregação do que espada e vara de ferro”.

---

<sup>4</sup> Tradução nossa para: “I obey, but do not comply” (DUVE, PIHLAJAMÄKI, 2015).

Muitos intelectuais defendem que as modernas utopias seriam essencialmente secularizações do Jardim do Éden. More, católico ultramontano, teria se inspirado na *Cidade de Deus* de Agostinho para conceber sua sociedade perfeita. Logo, a *Utopia* se somaria a outras fábulas a respeito do Paraíso Terreno, para construir uma imagem milenarista da América – a sede da Nova Jerusalém, onde ocorrerá o Segundo Advento de Cristo. É por isso que Oswald de Andrade, célebre escritor modernista, define as utopias como “tardes góticas em meio das auroras da burguesia” (ANDRADE, 1978, p. 28). Não haveria diferença entre a utopia e Eldorado. No imaginário dos europeus renascentistas, a utopia seria apenas mais um motivo edênico, e, tal como os demais mitos da América bucólica, incitaria o imperialismo. Nós não concordamos com essa exegese. More mostrava-se consciente das *diferenças* entre a sua cidade filosófica e as terras lendárias da Cristandade medieval (como o reino de Preste João). Um indicativo disso é a ambiguidade subjacente ao neologismo ‘utopia’, que contém ‘eu-topos’ (“bom lugar”) e ‘ou-topos’ (“não lugar”). Ao contrário das comunidades políticas ideais do Medievo, a utopia não é um espaço sagrado, mas profano, laico. Sua organização não é um reflexo da ordem cósmica na ordem humana, mas o resultado de escolhas contingentes e reversíveis. Silvia Rodeschini observa que a utopia é “o lugar de uma alteridade imanente”, de uma “reconstrução imaginária da sociedade” (RODESCHINI, 2017, p. 33). É por isso que as utopias não apresentam milagres ou prodígios da natureza; a narrativa utópica se dedica a descrever o ordenamento jurídico e o sistema de governo do povo imaginado, as maravilhas que o engenho humano pode produzir. More não romantiza o modo de vida dos ameríndios, que descreve como “pessoas que não são menos bárbaras, selvagens e nocivas do que os próprios animais são”.<sup>5</sup> Embora se encontrem no Novo Mundo, os utopianos não se confundem com os “canibais”, pois possuem cidades e vilas, e ocupam-se do comércio e da indústria (MORE, 1912, p. 24). Diversamente dos retratos paradisíacos da América, a *Utopia* de More celebra, não o reencontro entre o homem e o meio-ambiente, mas a submissão da natureza pela cultura: a ilha de Utopia é uma enorme máquina, puramente artificial, livre de forças naturais ou sobrenaturais. More ironiza os aspectos fantásticos dos relatos de navegação: “Nada é mais fácil de ser encontrado do que ruidosos Cilias, Celenos

---

5 “Tradução nossa para: “people that be no less savage, wild, and noisome than the very beasts themselves be” (MORE, 1912, p. 93).

vorazes e Lestrigões devoradores de pessoas, bem como grandes e incríveis monstros semelhantes a estes. Mas encontrar cidadãos governados por leis boas e salutares, isso é uma coisa extremamente rara e difícil”.<sup>6</sup> More, humanista, encara com ceticismo e sarcasmo as superstições construídas em torno do Novo Mundo, que, no que diz respeito à fauna, à flora, ao clima e à topografia, diferiria pouco do Velho Mundo.

## 2. Padrão para a humanidade

Na Contemporaneidade, a racionalidade moderna tornou-se alvo de incontáveis críticas. As pretensões universalizantes da tecnociência – que entre os séculos XVI e XIX era vista como uma força de emancipação (saída da menoridade, conforme Kant) – começaram a ser interpretadas como um sintoma da ideologia do mercantilismo. Em nome da *Aufklärung*, os europeus tornaram-se “missionários da civilização em todo o mundo” (DUSSEL, 1993, p. 36). A dominação colonial era justificada pela tarefa de “livrar a humanidade do obscurantismo”. Nesse cenário, o “senso comum” europeu apresentou-se como parâmetro e critério de racionalidade. O ego cartesiano e o discurso solipsista ocultaram a irracionalidade da violência contra o Outro. As generalizações e abstrações do cientificismo caminham *pari passu* com o extermínio da diferença. Diniz ensina: “O impacto colonizador que se inicia no século XIV, partindo da Europa que vive então a sua primeira revolução tecnológica, vai erodir as sociedades tradicionais dos continentes africano, americano e asiático” (DINIZ, 1983, p. 58 e 59). O humanismo renascentista, que instituiu as bases da racionalidade moderna, também começou a ser atacado nos séculos XIX e XX. Há o homem brasileiro, o homem finlandês, o homem italiano... mas há o homem em geral? Ou o universalismo dos humanistas espelharia a sanha imperialista do pensamento ocidental? Enquanto expressão da filosofia humanista, as utopias foram acusadas de tentar impor um paradigma unívoco de organização política e social para toda a humanidade. A configuração totalizante da cidade filosófica criada por More seria uma manifestação do espírito

---

6 Tradução nossa para: “nothing is more easy to be found than the barking Scyllas, raving Celenos, and Laestrygons, devourers of people, and such like great and incredible monsters. But to find citizens ruled by good and wholesome laws, that is an exceeding rare and hard thing” (MORE, 1912, p. 25).

totalitário do europeu moderno. Nas palavras de Eric Voegelin:

A obra de More é a primeira evocação de um povo que se estabelece como o padrão para a humanidade. De novo, More não é a causa da sequência na história pragmática; mas, de novo, aqui temos o primeiro lampejo de um campo de política internacional ou intercivilizacional em que todo mundo tem uma ideia com os utópicos e se sente no direito de estabelecer os princípios de justiça para todos os outros, com a conseqüente racionalidade da guerra ao serviço do ideal. Na *Utopia* podemos observar em formação um complexo de sentimentos e ideias que nos séculos seguintes se tornarão um fator decisivo na história ocidental, e daí advém a sua verdadeira importância histórica. As atrocidades atuais do imperialismo colonial, do nacional-socialismo e do comunismo marcam o fim de uma curva, cujo começo é marcado pela atrocidade jocosa do intelectual humanista. (VOEGELIN, 2014, p. 154)

Dessa perspectiva, a *Utopia* de More seria um programa político humanista para a edificação de uma sociedade planejada. E o principal foco do autor seria a América. Na América não existiriam os limites que os humanistas encontraram na velha Europa para a implementação de uma ordem legal baseada na razão – o Novo Mundo seria um campo de possibilidades em aberto para a construção de uma nova civilização. Projetos de racionalização e modernização das comunidades autóctones poderiam criar uma “República de Índios”, sob o controle paternal de ordens religiosas (franciscanos, jesuítas...). Dussel observa: “partindo da Alteridade do índio se introduz o cristianismo, a tecnologia europeia (uso do ferro no arado e outros instrumentos agrícolas e técnicos, indústria têxtil, o cavalo e outros animais domésticos, escrita alfabética, arquitetura avançada do arco de meio ponto, etc.) e os modos de ‘polícia’ (políticos) urbana” (DUSSEL, 1993, p. 81). De fato, diversos missionários inspirados no escrito de More tentaram patrocinar aldeias “utópicas” no continente americano. O caso de Vasco de Quiroga é emblemático. Primeiro bispo de Michoacán, ele acreditava que os índios possuíam “virtudes inatas” essenciais para a fundação de uma república cristã: humildade, obediência, pobreza, menosprezo do mundo. Eles seriam como “cera mole”, a ser moldada pela Igreja (WITEZE Jr., 2016). Influenciado pelo humanismo cristão de Erasmo de Roterdã e More, Vasco de Quiroga esforçou-se para realizar uma utopia americana esclarecida (WITEZE Jr., NAZARENO, 2014).

Por esses motivos, o pacifismo propugnado pelos humanistas não entraria em contradição com o imperialismo. Segundo Claude-Gilbert Du-

bois, os utopistas condenam as guerras de conquista, mas defendem uma conversão de todos os povos à razão: “Toda utopia deveria logicamente resultar num sistema de instituição da monarquia universal: a utopia planetária. Essa é sua parte de imperialismo. Mas a utopia, tendo o melhor dos governos, só pode ser pacifista” (DUBOIS, 2009, p. 60). Discordamos, por dois fatores, de Dubois (e dos acadêmicos que acreditam que as utopias são a consequência de uma lógica homogeneizante e massificadora, e por isso colonialista): as utopias não são necessariamente pacifistas, e nem aspiram ao estabelecimento de uma monarquia universal. Como More enfrenta essas duas questões? O autor enumera diversas causas de guerra justa. É fato que o filósofo condena as guerras de conquista: os reis cristãos, em permanente conflito uns com os outros, precisam manter grandes exércitos; mas, em tempos de paz, os soldados não encontram fontes de renda, e se dedicam ao banditismo, ameaçando seu próprio reino. Para More:

“a maior parte dos príncipes tem mais prazer em assuntos bélicos e em feitos de cavalaria do que nos bons feitos e na paz; e empregam muito mais estudo em saber como, justa ou injustamente, ampliar seus domínios do que em saber como legislar e governar bem e pacificamente os domínios que já possuem”.<sup>7</sup>

Porém, há diversas ocasiões nas quais os utopianos podem e devem se envolver em conflitos com outros povos. A cidade filosófica de More, por piedade e compaixão, entra em guerra para libertar outras sociedades da tirania e de leis cruéis. Trata-se do que nós, na Contemporaneidade, chamaríamos de “intervenção humanitária”. Por outro lado, a Utopia crê na autodeterminação dos povos, e reconhece as especificidades culturais de cada comunidade. A Europa do século XVI vivenciou o surgimento do Estado moderno. A Cristandade medieval, cuja unidade era assegurada pela Igreja e pelo Império, gradualmente foi substituída por uma pluralidade de monarquias com fronteiras rigidamente demarcadas. O *Ius Commune*, Direito Comum da República Cristã, enfraqueceu-se, enquanto os *iura propria*, os ordenamentos jurídicos de cada Estado, se fortaleciam. Como

---

<sup>7</sup> Tradução nossa para: “he most part of all princes have more delight in warlike matters and feats of chivalry, than in the good feats and peace; and employ much more study how by right or by wrong to enlarge their dominions than how well and peaceably to rule and govern that they have already” (MORE, 1912, p. 29).

Lord Chancellor, More participou ativamente da modernização do sistema político e jurídico inglês, ajudando a transformar a coroa no centro do poder judicante e legiferante. A utopia de More se organiza como um Estado soberano: sua circunscrição territorial é demarcada, e sua população só se sujeita às normas por eles próprios criadas. Assim, More rejeita a ideia de uma monarquia universal – que havia sido proposta, por exemplo, por Dante, no século XIV.

O fato de humanistas – como Vasco de Quiroga – terem se inspirado em More para erigir, na América, novas organizações sociais não significa que a literatura utópica tenha nascido com uma finalidade missionária. More, em diversas passagens de seu texto, sugere que não seria possível reproduzir a estrutura jurídica e política da ilha de Utopia em nenhum outro lugar. Envolvido, por várias décadas, em atividades governamentais, More compreendia que o esforço para criar uma cultura puramente racional era vão. No período de nascimento do maquiavelismo e da *realpolitik*, nem mesmo More se atreveu a sonhar com uma utopia planetária.

### 3. Produção de alimentos

O “argumento da visão do paraíso” e o “argumento do padrão para a humanidade” erram por ignorarem o que os romances utópicos *efetivamente disseram* acerca do Direito Colonial. Para compreender a relação entre literatura utópica e mercantilismo, devemos dar atenção ao *jus gentium* imaginário concebido pelos utopistas. A sociedade perfeita pode criar colônias? Em que situações? Sob qual fundamento? A obra de More revela-se um material rico, para que aprofundemos essa discussão. Antes de tudo, é importante destacar que a cidade filosófica nasce de um ato de conquista. Utopus, um líder, estrangeiro, invadiu a península de Abraxa, transformando-a na ilha de Utopia. Há paralelos entre Utopus e Guilherme, o Conquistador, Duque da Normandia, que invadiu a Inglaterra.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> More descreve o momento de refundação da utopia: “Mas o Rei Utopus, cujo nome de conquistador a ilha leva (pois antes era chamada de Abraxa), que também trouxe o povo rude e selvagem àquela perfeição excelente em todos os bons costumes, humanidade e gentileza civil em que agora vão além de todos os povos do mundo, mesmo em sua primeira chegada e entrada na terra, obteve imediata vitória ao fazer com que o espaço de cinquenta milhas de terreno montanhoso, onde o mar não tinha passagem, fosse cortado e escavado, e assim o mar passou a contornar a terra”. Tradução nossa para: “But King Utopus, whose name as conqueror

Conforme More, a invasão teve efeito benéfico, pois civilizou a selvagem população de Abraxa. Todavia, trata-se de um evento isolado: os utopianos não caracterizam-se por conquistar territórios alheios. A decisão de utilizar a tecnociência para transformar a península em uma ilha é um indicativo da preocupação de Utopus em criar uma república autocentrada. Como o jurista brasileiro Afonso Arinos de Melo Franco (2004) observa, a Utopia constantemente interfere na política de povos vizinhos. Muitas comunidades, de forma livre e sem sujeição, elegem magistrados vindos de Utopia, por considerá-los mais virtuosos (MORE, 1912, p. 166). Essa intervenção, contudo, é indireta.

Há, na *Utopia*, uma única hipótese que legitima a dominação de novos territórios, e está ligada a um raciocínio “malthusiano” de controle populacional e máximo aproveitamento dos recursos naturais. Na sociedade perfeita de More, existe um número limitado de indivíduos por família, e de famílias por cidade. Porém, quando esse limite é ultrapassado, a fundação de colônias é autorizada. Nas palavras de More:

Mas se é verdade que a multidão em toda a ilha passa e excede o número devido, então eles escolhem de cada cidade certos cidadãos e constroem uma cidade sob suas próprias leis em terras próximas onde os habitantes tenham muito terreno baldio e desocupado, recebendo também os habitantes a eles, se eles se juntarem e confraternizarem com eles.<sup>9</sup>

Uma condição é necessária para que a nova ilha seja colonizada: “muito terreno baldio e desocupado”. Como Oswald de Andrade destaca, a obra de More é um “evangelho do trabalho ativo”, reflexo da “primeira consciência burguesa” (ANDRADE, 1978, p. 160). Diferentemente do País de Cocanha e das Ilhas da Bem-Aventura, a Utopia celebra, não o ócio,

---

the island beareth (for before that time it was called Abraxa), wick also brought the rude and wild people to that excellent perfection in all good fashions, humanity, and civil gentleness wherein they now go beyond all the people of the world, even at his first arriving and entering upon the land, forthwith obtaining the victory caused fifteen miles space of uplandish ground, where the sea had no passage, to be cut and digged up, and so brought the sea round about the land. (MORE, 1912, p. 87)

<sup>9</sup> Tradução nossa para: “But if so be that the multitude throughout the whole island pass and exceed the due number, then they choose out of every city certain citizens and build up a town under their own laws in the next land where the inhabitants have much waste and unoccupied ground, receiving also of the inhabitants to them, if they will join and dwell with them\”. (MORE, 1912, p. 109)

mas o pleno emprego. Os utopianos não “vivem segundo a natureza”, mas dentro de rígidos regimes de trabalho. More acreditava que o combate à pobreza dependia de uma política sistemática de produção de alimentos. O autor criticava a capitalização da zona rural na Inglaterra (que substituiu áreas de agricultura por pastagens para carneiros, na produção de lã voltada à exportação). A “acumulação primitiva de capital” (MARX, 1988, p. 251/285) levaria ao aumento de “abominações perniciosas”, como “a mendicância e a pobreza miserável”, “cortersãs, meretrizes, prostitutas, vadias, mulheres da vida, bordeis, vadias e afins, tavernas, cervejarias, bares, com inúmeras perversões, sensualidade, e jogos de azar, como dados, cartas, tabuleiros, tênis, bolas, argolas”.<sup>10</sup> É por isso que, na Utopia, “a agricultura é uma ciência comum a todos eles em geral, tanto homens quanto mulheres, onde todos são especialistas e astutos”.<sup>11</sup> A pecuária, a agricultura, a domesticação de animais e o cultivo de plantas são as principais preocupações do Estado utópico, que procura manter-se autossuficiente. Um excessivo aumento populacional ou uma drástica redução na produção alimentícia maculariam a arquitetura da sociedade perfeita. Desse modo, para More, tribos de coletores-caçadores (que não desenvolveram a agricultura) não tem direito ao solo que ocupam, podendo ser conquistados por comunidades de agricultores: “Pois eles fazem com que, por meio de suas leis, o solo, que antes não era nem bom nem lucrativo para ninguém, agora seja suficiente e frutífero o suficiente para todos”.<sup>12</sup> Um século depois de More, Francis Bacon apresentou argumentação semelhante. Em um de seus *Ensaio*s, o filósofo definiu a colonização como a ocupação de um “solo virgem e desabitado”, que não requer “a expulsão dos habitantes para sua substituição por outros” (BACON, 2015, p. 109). Porém, logo em seguida, Bacon discute a possibilidade de uma colônia ser fundada “em um país habitado por selvagens” (BACON, 2015, p. 111). Para o autor, selvagens *não ocupam de fato o solo*, pois não tem complexas estruturas agropecuárias.

---

10 Tradução nossa para: “bawds, queans, whores, harlots, strumpets, brothel-houses, stews, and yet another stews, wine-taverns, ale-houses, and tipping houses, with so many naughty, lewd, and unlawful games, as dice, cards, tables, tennis, bowls, quoits” (MORE, 1912, p. 42).

11 Tradução nossa para: “Husbandry is a science common to them all in general, both men and women, wherein they be all expert and cunning” (MORE, 1912, p. 99).

12 Tradução nossa para: “For they so bring the matter about by their laws that the ground wich before was neither good nor profitable for the one nor for the other, is now sufficient and fruitful enough for them both” (MORE, 1912, p. 110)

No entender de More, a terra deve ser controlada por aqueles que tem melhor condição de explorá-la. Assim, na contramão da Segunda Escolástica, More defende que a mais justa causa de guerra é a oposição de uma tribo de caçadores-coletores à colonização promovida por uma comunidade de agricultores:

“Mas se os habitantes daquela terra não querem conviver com eles, para serem ordenados por suas leis, então eles os expulsam dos limites que eles definiram e designaram para si mesmos. E se eles resistem e se rebelam, então os utopianos fazem guerra contra eles; pois consideram esta a mais justa causa de guerra, quando um povo mantém um pedaço de terreno vazio e vago, sem nenhum uso bom ou lucrativo, e mantendo outros povos alijados de seu uso e posse, desrespeitando a lei da natureza, segundo a qual a terra deveria ser nutrida e cultivada”<sup>13</sup>

More descarta os mitos medievais do Paraíso Terreno, juntamente com a crença em um papel messiânico do Ocidente cristão; além disso, rejeita a esperança humanista em um império universal da razão. Como Maquiavel e Bodin, o filósofo elaborou um sistema teórico que procurava explicar o cenário político e jurídico da Europa do século XVI, marcado por Estados independentes. Porém, na obra de More, o direito ao reconhecimento da “soberania” e da “autodeterminação” deve ser aplicado apenas entre nações “desenvolvidas”, isto é, grupos sedentários que se baseiam na produção de alimentos.

### Considerações finais

No famoso – e infame – poema *O fardo do homem branco* (*The White Man's Burden*), o escritor Rudyard Kipling enaltece a “missão civilizatória” do Ocidente, atribuindo às “raças superiores” (sic) a tarefa de, lançando-se a “guerras selvagens pela paz”, “encher a boca dos famintos e proclamar o

---

13 Tradução nossa para: “But if the inhabitants of that land will not dwell with them, to be ordered by their laws, then they drive them out of those bounds wch they have limited and appointed out for themselves. And if they resist and rebel, then they make war against them; for they count this the most just cause of war, when any people holdeth a piece of ground void and vacant to no good nor profitable use, keeping other from the use and possession of it, wch notwithstanding by the law of nature ought thereof to be nourished and relieved”. (MORE, 1912, p. 110).

fim das doenças”. Para Kipling, o homem branco teria, não o direito, mas o *dever* de subjugar outros povos, de sorte a levar para eles o Progresso (notadamente, no que diz respeito à “civilização material”, isto é, o domínio tecnocientífico sobre a natureza). “Ide, condenai seus filhos ao exílio/para servirem aos vossos cativos” – o empreendimento colonial representaria uma pena de ostracismo autoimposta, feita em benefício das populações dominadas.<sup>14</sup> Servos das necessidades de seus cativos, os europeus estariam condenados a ensinar ao resto do mundo como passar de uma cultura de caçadores-coletores a um paradigma definido pela agropecuária extensiva. Ora, vinculada às fantasias renascentistas de *transfiguração* do mundo por meio da Ciência – fantasias que culminam na Ilustração, e que são postas sob suspeita a partir do Romantismo –, a literatura utópica prenuncia a ode de Kipling à razão moderna. Para More, o tempo das Grandes Navegações já não comporta a existência de povos nômades, que vivem da caça de animais e da coletas de plantas silvestres, sem uma cultura de exploração sistemática do meio-ambiente. Se o filósofo, por um lado, condena a guerra *entre* povos agricultores sedentários, por outro, considera essencial o extermínio de sociedades organizadas em outros quadros (CLASTRES, 1988).

Como o grande crítico literário Alfredo Bosi (1992) ensina, para que compreendamos a *dialética da colonização*, precisamos atentar para o modo como as diádes que classicamente estruturam o pensamento do Norte se invertem, ao Sul. Se, acima do Equador, a pena dos humanistas celebra uma modernização emancipatória (materializada na Renascença e no Iluminismo) e condena um arcaísmo opressor, abaixo do Equador, a modernização frequentemente estrutura-se como um mecanismo de opressão colonial (que legitima o genocídio indígena e negro), e o arcaísmo (o apego às tradições locais), por vezes, revela-se a única forma possível de *resistência*. A *Utopia* de More – que condena as estratégias de espoliação dos servos, na Inglaterra, e celebra a invasão de continentes que não maximizam/racionalizam a exploração do solo – exemplifica, à perfeição, a dinâmica descrita por Bosi.

No livro *Armas, germes e aço: o destino das sociedades humanas*, o biólogo estadunidense Jared Diamond (1997) tenta compreender como a

---

<sup>14</sup> Em inúmeros escritos, Achille Mbembe tem desenvolvido – sob inspiração de autores como Freud, Fanon e Foucault – uma análise do sistema ideológico forjado para subsidiar o projeto colonial. Por todos, v. MBEMBE, 2018.

natureza molda a história, e como as diferenças entre as longas histórias dos povos dos vários continentes podem ser atribuídas a diferenças em seus meio-ambientes. O autor procura explicar as causas da desigualdade no mundo moderno: “por que a riqueza e o poder foram distribuídos dessa forma e não de qualquer outra? Por que o desenvolvimento humano avançou em ritmos desiguais nos diferentes continentes?”. Em outras palavras: por que as diferenças tecnológicas e políticas entre os europeus e os índios (como a posse de armas de aço) era tão grande? Como todos sabemos, o confronto entre o Velho Mundo e o Novo Mundo, no século XVI, representou a maior substituição populacional dos últimos 13 mil anos. O choque entre colonizadores e povos nativos, atravessado por conquistas, epidemias e genocídios, resultou na morte de 95% da população nativa da América pré-colombiana. Segundo Diamond, as três principais causas dessa desigualdade foram (a) *a tecnologia militar baseada em armas de aço e cavalos*, (b) *as doenças infecciosas endêmicas na Eurásia*, e (c) *a organização política centralizada dos Estados europeus*. Essas três causas, para Diamond, dependem da produção de alimentos. Por razões climáticas e geográficas, os europeus tiveram mais condições de domesticar animais e cultivar plantas, criando sociedades sedentárias, politicamente centralizadas, socialmente estratificadas, economicamente complexas e tecnologicamente inovadoras. Esses aglomerados urbanos também se tornaram fontes de doenças como a varíola, o sarampo, a gripe, o tifo e a peste bubônica, desconhecidas pelas tribos de coletores-caçadores. Nas palavras de Diamond: “Os povos de regiões que largaram na frente na produção de alimentos também se adiantaram no caminho que conduzia a armas, germes e aço” (DIAMOND, 1997, p. 70). A glorificação do controle populacional e do máximo aproveitamento dos recursos naturais, na *Utopia*, oferece uma justificação para a colonização da América (e de outras regiões do planeta habitadas por nômades), ao mesmo tempo em que condena as guerras de conquista travadas entre as monarquias absolutistas europeias (agricultoras). More celebra a produção de alimentos, e relega à escravidão e à morte as sociedades que não adotaram sistemas de pleno emprego e de exploração massiva da natureza. Nesse sentido, o autor apresenta uma ideologia totalmente moderna (distante das fantasias medievais sobre o Eldorado) para enaltecer o colonialismo.

## Referências

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*. São Paulo: Loyola, 2018.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Para além do sangue e do solo: aquisição e atribuição de nacionalidade nas utopias do século XIX. *Thomas Project: a border journal for utopian thoughts*, n. 3, v. 1, p. 8 a 30, 2020.
- ANDRADE, Oswald de. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- BACON, Francis. Das colônias ou fundações. *Ensaio*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- DAL RI Jr., Arno et. al. (Org.). *A formação da Ciência do Direito Internacional*. Ijuí: Editora Unijuí, 2014.
- DIAMOND, Jared. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*. Tradução de Silvia de Souza Costa, Cynthia Cortes e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- DINIZ, Artur José Almeida. *A política e o terceiro mundo: contradições econômicas contemporâneas*. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Estudos Políticos, 1983.
- DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. *Problemas da utopia*. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. Campinas: UNICAMP-IEL-Setor de Publicações, 2009.
- DUVE, Thomas; PIHLAJAMÄKI, Heikki (Eds.). *New Horizons in Spanish Colonial Law: Contributions to Transnational Early Modern Legal History*. Berlin: Max Plank Institute for European Legal History, 2015.
- ECO, Umberto. História das terras e lugares lendários. Tradução de Eliana Aguiar: Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. Apresentação para a edição de Utopia publicada pela Editora Universidade de Brasília em 1980. Em MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução de Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004. (Col. Clássicos IPRI)
- GALEANO, Eduardo. *Veias abertas da América Latina*. Tradução de Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.
- LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO. A reconstrução da subjetividade coletiva dos povos indígenas

- no Direito Internacional dos Direitos Humanos: o resgate do pensamento da Escola Ibérica da Paz (séculos XVI e XVII) em prol de um novo *Jus Gentium* para o século XXI. 2015, 327 f., enc. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da Economia Política*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. I, tomo 2, p. 251 a 285.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MORE, Thomas. *The Utopia*. New York: The MacMillan Company, 1912.
- RODESCHINI, Silvia. Política ipotética. La rappresentazione della realtà tra Utopia e Leviatano. *Scienza & Politica* – per una storia delle dottrine, Firenze, v. 29, nº. 56, p. 13 a 34, 2017.
- TROUSSON, Raymond. O mito americano: utopias e viagens imaginárias desde a Renascença. Tradução de Emerson Tin. *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, n. 3 (2006) 319 – 339.
- VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. Tradução de João Angelo Oliva, Janaína Amado Figueiredo e Luís Carlos Figueiredo. São Paulo: Planeta, 2003.
- VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*, v. IV: Renascença e Reforma. Tradução de Elpidio Márcio Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2014.
- WITEZE JR., Geraldo . A Carta ao Conselho de Índias, de Vasco de Quiroga. *More - Utopia e Renascimento*, Campinas, v. 11, p. 111-130, 2016.
- WITEZE JR., Geraldo; NAZARENO, Elias. América, lugar da utopia: de Bartolomé de Las Casas a Vasco de Quiroga. *Revista Eletrônica da ANPHLAC* , v. 16, p. 207-224, 2014.

*Karine Salgado (UFMG)*

## UTOPIA E DIREITOS HUMANOS

### Introdução

Este texto tem a pretensão de avaliar, ainda que superficialmente, os direitos humanos em articulação com a noção de utopia. Filosofia e ciência do direito, sobretudo numa história mais recente, se mostraram pouco receptivas à utopia, ignorando, assim, seu imenso potencial para uma reflexão crítica sobre o direito posto e para um exercício de busca de alternativas aos seus problemas.<sup>1</sup> A insistência na leitura do tema dos direitos humanos por uma perspectiva legalista e positivista acaba por tolher as possibilidades de resposta e, especialmente, uma visão mais ampla e reflexiva sobre o tema. A utopia serve-nos, aqui, como interessante recurso num esforço para se tentar entender, no que concerne a estes direitos, a relação entre concepção e experiência história, mas igualmente, ela se faz útil para o enfrentamento das críticas e desafios que a temática nos impõe. Admite-se, portanto, aqui, que a utopia, gênero literário que tem em Thomas Morus uma de suas principais referências, é um exercício imaginativo que não ignora a realidade, ao contrário, encontra-se em estrito diálogo com a política e a ordem jurídica posta, à medida em que ostenta imenso potencial de crítica da realidade e de propositura de alternativas.<sup>2</sup>

A perspectiva legalista leva a reflexão sobre os direitos humanos a impasses de difícil solução. Aqui, nos valeremos da discussão entre relati-

---

1 Philippe Oliveira de Almeida, em sua *Crítica da razão antiutópica*, procura trabalhar o binômio utopia/crítica como um poderoso instrumento para enfrentamento dos desafios e crises da sociedade contemporânea. “Precisamos, mais do que nunca, do pensamento utópico, para que possamos desencadear uma mudança real em relação à ordem vigente”. (ALMEIDA, 2018, 27)

2 O prof. Paulo Ferreira da Cunha lembra que “É conhecida a oposição entre ideologia e utopia em Karl Mannheim, e depois em Paul Ricoeur. A visão clássica sobre o assunto é a de que a ideologia seria algo como um discurso legitimador das forças políticas que corresponderiam à ideia poulanziana de “bloco de poder” (...) enquanto a utopia seria o discurso libertador ou liberacionista precisamente dos que não deteriam o poder.” (CUNHA, 2011, 74)

vistas e universalistas para ilustrar o quão dogmática tem sido esta análise, tolhendo possibilidades de leitura e enfrentamento de desafios relevantes à efetiva proteção da dignidade do ser humano. Diante disto, procuraremos avaliar as questões propostas em dois momentos, durante o período das primeiras declarações de direito<sup>3</sup> e, posteriormente, em nossa história mais recente, particularmente nas últimas décadas.

## 1. Breve incursão em aspectos históricos

As primeiras declarações de direitos, tanto na América quanto na França, assumem, como expressou Thomas Jefferson, o caráter de verdade auto evidente. Assim, ele anuncia na Declaração de Independência de 1776 que todos os homens são criados iguais, que foram dotados pelo Criador de direitos inalienáveis, como liberdade, vida e a busca da sua felicidade.<sup>4</sup> Antes dela, a Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia, de 1776, já havia, claramente inspirada em ideias contratualistas, estabelecido em seu artigo I:

Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança<sup>5</sup>.

3 Samuel Moyn acredita que somente após o fim de outras utopias, isto é, a partir da década de 1970, tem-se, de fato, espaço para os direitos humanos. O autor defende ser este o período de surgimento histórico desses direitos, afastando as teses tradicionais que vêm no contexto iluminista do século XVIII o seu surgimento. Sobre o tema, cf. MOYN, Samuel. *The last utopia. Human rights in history*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

4 A Constituição dos Estados Unidos da América (1787) assumiu, após emendada, o Bill of Rights de 1791.

5 Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-bom-povo-de-virginia-1776.html>, em 09/09/2019. George Mason (1725-1792) foi líder dos patriotas da Virgínia durante da Revolução Americana, assumindo responsabilidade pela Constituição e pela Declaração de Direitos da Virgínia que serviria, posteriormente, de modelo para o Bill of Rights de 1791. Membro da Convenção Constitucional, ele se opôs à previsão constitucional de manutenção da escravidão até 1808. Também desempenhou um papel fundamental na revisão da Constituição norte-americana de modo a permitir o fortalecimento

A passagem ora citada deixa evidente o impacto que a filosofia de Locke tem sobre os fundadores da nação estadunidense: a ênfase nos direitos inatos, a menção à constituição da sociedade civil, a valorização da liberdade e da propriedade. Pietro COSTA (2012, 99) nos dá notícia da divergência na qual se prendeu a historiografia nesta questão, já que uma outra vertente como alternativa de resposta para o problema da matriz cultural da revolução americana e de seus desdobramentos posteriores é igualmente oferecida: a vertente republicana, sempre presente no espectro de reflexão dos fundadores através das ideias de virtude, participação política, bem comum, etc... O autor aponta para uma leitura que faça convergir as duas respostas, já que a liberdade vem conjugada com a participação política ativa do povo. Assim, haveria, na leitura de Costa, uma “interpretação radical da herança lockiana” que entende que o povo, “fundamento necessário e suficiente da ordem política nomeia e destitui os magistrados em absoluta discricionabilidade.”<sup>6</sup> Também o prof. Antônio Carlos SANTOS (2014, 511) evidencia os traços republicanos de Locke, nomeadamente na sua Carta sobre a Tolerância, na qual elementos do republicanismo moderno podem ser identificados sem prejuízo das ideias liberais apresentadas no *Segundo tratado do governo civil*:

(...) no que diz respeito à tolerância, é possível que John Locke tenha sido o maior dos republicanos no século XVII: pensou a liberdade política e religiosa num ambiente bastante hostil, defendeu a ação política, mesmo quando o direito não nos era favorável, e possibilitou uma nova ordem política na qual a igualdade das leis permite condições constitucionais de proteção contra qualquer tipo de servidão. Liberdade religiosa, direito de resistência e supremacia do Parlamento formam assim uma espécie de tríade republicana que vai marcar o pensamento político moderno.

---

dos estados-membro em detrimento do poder central. Ele foi criado por um tio que possuía uma biblioteca com mais de 1500 exemplares e foi provavelmente lá teve acesso à literatura que o influenciaria posteriormente.

6 O autor relembra a divergência estabelecida entre Jefferson (e os antifederalistas) que dava um primado absoluto ao povo - investido de um poder inalienável - para alterar a constituição e Madison, que buscava um equilíbrio entre povo e instituições, a despeito de ambos entenderem que, em última instância, é o povo o baluarte contra a tirania. Viroli, citado pelo Prof. Antônio Carlos Santos, afirma que “o liberalismo pode ser considerado um republicanismo empobrecido ou incoerente [...]. o republicanismo é uma teoria liberal que é mais radical e consistente do que o liberalismo clássico” VIROLI, Maurizio. *Apud*. SANTOS, 2014, 510.

No contratualismo, há um esforço para se pensar uma origem para o poder que escapa às fundamentações tradicionais. O recurso à ideia de contrato social procura enfatizar exatamente a vontade humana como fundamento de origem do Estado, cuja organização dos poderes não se dá ao acaso, pela imposição de uma vontade superior ou devido a contingencialidades, mas reflete o projeto que a mente humana vislumbrou para o Estado, tal qual o fazemos através das Constituições contemporâneas.<sup>7</sup> E mais, a ideia de direitos naturais enfatiza a sua ausência de vinculação e de origem em uma vontade política. Em outras palavras, dá aos direitos naturais uma posição de precedência e superioridade ao poder constituído, franqueando-lhes a condição de limitadores da atuação do poder político. É justamente esta percepção que leva à defesa do direito de resistência.

A reivindicação do status de ser humano para todos<sup>8</sup> exalta a universalidade e reconhece a necessidade de se conferir um tratamento compatível com esta natureza. Por isso, a expressão *direitos naturais* é corrente nas declarações de direitos deste período. Veja, por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789:

“Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Tais direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.” (grifo nosso)

Lynn HUNT (2007, 27) nos dá conta da diversidade de expressões utilizadas ao longo do século XVIII: direitos naturais, direitos humanos, direitos do homem, etc... Enquanto os falantes de língua inglesa preferiam a expressão direitos naturais (Jefferson só teria começado a utilizar a expressão direitos do homem após 1789), direitos do homem se torna, a partir da década de 1760, expressão cada vez mais corrente na França, especialmente depois do Contrato Social de Rousseau. Na opinião da autora, todas as expressões buscavam uma ênfase no caráter distintivo do ser humano perante o mundo da natureza. Ao buscar esse diferencial na essência da natureza humana, a universalidade desta essência e, por via

---

7 O professor Paulo Ferreira da CUNHA (2013, 547) observa que não só os direitos humanos são a nova linguagem do direito natural, mas o Direito Constitucional (...) “acaba por ser uma positivação dinâmica de boa parte das melhores aspirações jusnaturalistas.”

8 É o que Thomas Paine no seu famoso texto intitulado *Os direitos do homem* procura enfatizar, contra Burke, ao ressaltar a identidade da natureza humana para além de qualquer outra condição.

de consequência, dos direitos, fazem-se inquestionáveis, o que explica a assertiva de Jefferson sobre a auto evidência desses direitos.

Na teoria dos direitos naturais estão implícitos alguns pressupostos e consequências importantes. Se são frutos de uma dedução racional, não se deixam determinar pelas nuances culturais e contextos históricos variados. Pela mesma razão, são universais. Por fim, não são postos pela vontade humana ou mesmo divina. Não são atribuídos por alguém que detém poder ou competência para tanto. Por esta razão são simplesmente declarados.

Essa percepção da universalidade dos direitos fica evidente nos debates da Assembleia Nacional para a redação da declaração francesa:

“Uma declaração deve ser de todos os tempos e de todos os povos; as circunstâncias mudam, mas ela deve ser invariável em meio às revoluções. É preciso distinguir as leis e os direitos: as leis são análogas aos costumes, sofrem o influxo do caráter nacional; os direitos são sempre os mesmos. (COMPARATO, 2005, 130)

Entretanto, não se pode olvidar a distância que se estabelece entre essas declarações e a efetivação desses direitos, em que pese a sua inegável relação com a realidade jurídico-política. Esse distanciamento revela alguns paradoxos notáveis como a manutenção do discurso da universalidade dos direitos naturais simultaneamente à escravidão.<sup>9</sup> Assim, tem-se proprietários de escravos que defendem a universalidade dos direitos

---

9 Algumas leituras enfatizam o papel do iluminismo para a conservação da escravidão, não vendo contradição entre o discurso filosófico e a realidade histórica, mas entendendo ser aquele legitimador desta: “o discurso da servidão não é um acidente ou desvio do propósito do discurso iluminista, mas se apresenta como uma consequência muito provável de uma razão que não reconhece outra forma de vida que não seja o seu espelho.” (ANDRADE, 2017, 307) Para Locke, a escravidão só seria admitida em casos de cometimento de crimes gravíssimos, ou ainda sob a perspectiva da lógica da guerra, em que a conservação da vida justifica a submissão absoluta. Cf. LOCKE, 2007, IV. Há uma ambiguidade em relação a autores de época, como Rousseau, Montesquieu e Voltaire que tangenciam o tema sem enfrentarem diretamente a realidade na qual estavam inseridos. “*Rousseau may have condemned classical slavery, but he remained largely silent to the ordeal of actual slaves in the colonies. In this regard, however, Rousseau was not alone. If Montesquieu’s arguments against Aristotle led him to conclude in The Spirit of the Laws that “slavery is unnatural,” he was also quick to add that in certain countries of the world, slavery was “founded on a natural reason”.* (FALAKY, 2015, 09) Há, por outro lado, ataques veementes por parte de Condorcet dentre outros. Em “*Sobre a escravidão*”, Condorcet observa que toda escravidão, ainda que voluntária, é contrária ao direito natural. A escravidão é reputada crime em sua opinião e nenhum argumento favorável, sobretudo os humanitaristas, pode ser aceito.

naturais, ou ainda, discursos inflamados em favor da verdade dos direitos naturais a despeito da exclusão não apenas de escravos, mas também de não proprietários, servos, mulheres. Por outro lado, a consciência desse distanciamento é perceptível através de várias medidas ou manifestações que servem como crítica e resposta a dificuldades enfrentadas na questão dos direitos humanos, especialmente no caso francês<sup>10</sup>, num claro esforço para encontrar seu “lugar” na realidade histórica francesa.

Neste esforço de implementação dos direitos e transformação da realidade tem-se a veemente oposição de George Mason, proveniente do estado da Virgínia, a propósito da manutenção da escravidão por determinação constitucional até 1808. Da mesma forma, tem-se a defesa dos direitos da mulher através das figuras de Olympe de Gouges (morreu no cadafalso depois de defender Luís XVI após a sua captura) ou Mary Wollstonecraft, cujo discurso enfatiza não o desejo de terem as mulheres poder sobre os homens, mas o desejo de terem poder sobre si mesmas<sup>11</sup>. O paradoxo está claramente posto por Condorcet a propósito do reconhecimento da cidadania feminina:

Non teriam eles todos [filósofos e legisladores] violado o princípio da igualdade de direito quando sem hesitar privaram a metade da raça humano do direito de participar da criação de leis através da exclusão das mulheres dos direitos de cidadania? Poderia haver prova maior do poder do hábito, mesmo entre homens ilustrados, que o de ver invocado o princípio de igualdade de direito em favor de 300 ou 400 homens, a quem ele houvera sido negado e esquecê-lo quando ele se refere a 12 milhões de mulheres?<sup>12</sup>

---

10 Há quem defenda, como é o caso de Jellinek, que a declaração francesa constitui mais uma exortação que efetiva garantia de direitos, ao contrário do que se vê nas declarações análogas, mais concentradas no oferecimento de garantias jurídicas.

11 Aqui há uma clara referência a Rousseau em Emílio, quando ele disserta sobre as diferenças biológicas entre homens e mulheres e sobre a necessidade de educação diversa frente aos papéis e deveres de cada um.

12 CONDORCET, Marques de. On the admission of women to the rights of citizenship. Trad. Alice Vickery. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/condorcet-on-the-admission-of-women-to-the-rights-of-citizenship>, em 14/09/2019. “have they not all violated the principle of the equality of rights in tranquilly depriving one-half of the human race of the right of taking part in the formation of laws by the exclusion of women from the rights of citizenship? Could there be a stronger proof of the power of habit, even among enlightened men, than to hear invoked the principle of equal rights in favour of perhaps some 300 or 400 men, who had been deprived of it by an absurd prejudice, and forget it when it concerns some 12,000,000 women?”

A despeito dos paradoxos, a declaração francesa parece ter sido capaz de produzir efeitos expressivos na realidade social francesa, do que se fazem exemplos a abolição de privilégios religiosos (1791) e a proibição de tráfico de escravos (1792).

Diante de nosso intuito, deixaremos de lado o percurso histórico em favor de um salto para o século XX, para que possamos lá averiguar a viabilidade da manutenção da leitura proposta neste breve trabalho: uma reflexão sobre a fundamentação filosófica e a experiência histórica dos direitos humanos a partir da ideia de utopia.

## 2. Desafios contemporâneos

A expressão *direitos naturais* desaparece dos textos jurídicos à medida em que se consolida o positivismo jurídico, por incompatibilidade com sua premissa primeira: a afirmação da existência apenas do direito posto, posto historicamente. Assim, prevalece a expressão direitos humanos no século XX, embora a ideia tenha conservado a reivindicação de universalidade, o que, por sua vez, remete a fundamentação filosófica semelhante àquela jusnaturalista, agora paradoxalmente rechaçada. Assim, Estados e organismos internacionais declaram seu reconhecimento a um grupo de direitos imprescindíveis para a proteção da humanidade de cada indivíduo, vale dizer, fundamentais para que todos tenham um tratamento digno. (SALGADO, 2011, 10)

O desafio histórico ainda é facilmente identificado, não apenas no âmbito interno dos Estados, mas também no cenário internacional, se se leva em conta as acentuadas diferenças culturais entre os povos. Embora nascidos no Ocidente, os direitos humanos deveriam ser para todos e, assim, demandavam reconhecimento por parte de Estados que não necessariamente viam neles a mesma carga de valor e relevância que a cultura ocidental lhes havia atribuído. É justamente neste ponto, momento em que os direitos humanos, agora não mais naturais, se encontram positivados nos ordenamentos jurídicos, particularizados perante cada povo, encarnando a mais concreta historicidade, que eles se deparam com seu maior desafio: o questionamento de sua universalidade, agravada pela negativa de recurso aos argumentos jusnaturalistas não mais admitidos, perante povos e culturas que não os criaram, não os reconheceram, ou o fizeram apenas formalmente, posto que estes direitos simplesmente não

fazem sentido ou não encontram lugar na arquitetura das tradições, valores e crenças locais.

Daí o paradoxo no qual se encontram os direitos humanos. O positivismo jurídico afastou qualquer possibilidade de recurso a uma fundamentação que aponte para a universalidade destes direitos e condicionou a sua validade à sua posituação. Por outro lado, o discurso de defesa dos direitos humanos, sobretudo em sua perspectiva mais legalista, embora não possa mais os tratar como direitos naturais, se vale de argumentação semelhante àquela do discurso jusnaturalista, esperando que estes direitos, essenciais (agora não mais naturais) a qualquer indivíduo para que receba um tratamento digno e tenha a sua humanidade reconhecida e respeitada, sejam universalizados.<sup>13</sup> Devido ao valor que expressam, eles ainda teriam o condão de transcender todas as diferenças culturais, dependendo deles um mundo mais justo.

Mas se não há universalidade, se só há construção histórica e particularidades culturais, como querer a aplicação universal desses direitos, ou ainda, como querer discutir a questão em bases de uma ideia de justo que não seja cultural e contingencial? Esta é uma pergunta que leva a um impasse e a críticas à ideia de direitos humanos, além de criar situações que expõem estes direitos a uma fragilidade ainda maior. Não seria, por exemplo, lesão aos direitos humanos de um povo pretender que este mesmo povo reconheça direitos que não são fruto espontâneo de sua cultura?

Maritain, durante a preparação da Declaração de Direitos de 1948 já ressaltava a pluralidade de fundamentações teóricas para os direitos humanos. Diante da dificuldade de se definir quais seriam os direitos ali declarados, ele asseverava que mesmo que se chegasse a um consenso sobre o conceito de direitos humanos, o desafio de definir quais seriam eles permaneceria.<sup>14</sup> A busca de uma fundamentação única, para Rawls,

---

<sup>13</sup> Habermas parte de uma concepção legalista dos direitos humanos quando os considera como direitos fortes, jurídicos, o que, de alguma forma os circunscreve a uma esfera de posituação intraestatal, mas ele não renuncia a uma visão universalista destes direitos. A saída para este estreitamento está justamente na relevância do fundamento moral destes direitos. Sem recorrer à ideia de direito natural, Habermas enfatizará a ideia de dignidade humana. A dignidade humana fundamenta a indivisibilidade dos direitos humanos. Essa é a saída buscada para o estreitamento que a visão legalista proporciona. (as lesões à dignidade produzem novos direitos): Sobre o tema, cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade* I. 2. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

<sup>14</sup> Talvez a ótica de Villey, de uma percepção do Direito Natural metodológica, ou como explica o Prof. Paulo Ferreira da Cunha, “de um Direito Natural praticamente confundindo-se com o método dialético próprio do Direito *tout court*.” (CUNHA, 2013, 553)

seria inútil, pois a diversidade de crenças é fruto do próprio direito de liberdade.

Esse impasse em relação aos direitos humanos gira, sabidamente, em torno da tensão universalismo/relativismo, escoltada da pertinente acusação de imposição europeia aos outros povos de valores e direitos que a Europa criou, numa postura reivindicatória de guia e tutora da humanidade pueril.<sup>15</sup> É assim que a questão se colocou nos debates já desgastados, mas não superados, dos direitos humanos.

De maneira intensa, o questionamento e a crítica aos direitos humanos se põem, vez que a experiência histórica parece enfatizar a abstração de um discurso alheio à realidade e sem lugar nela. Mas conceber algo que não tem lugar imediato na realidade posta seria tão ruim? Essa atitude teria o condão, como muitos quiseram, de tirar a relevância e a pertinência dos direitos humanos ou ainda, a sua utilidade, enfim, de esvaziá-los por completo?

O eurocentrismo prevaleceu com certo conforto durante a Modernidade, mas começou a enfrentar questionamentos desde o século XIX, diante da reivindicação de autenticidade e valor de outras culturas. A antropologia redescobre os povos nativos, debruçando-se sobre suas tradições e costumes, ainda que por um olhar mais curioso e atraído pelo exótico que por um desapego ao lugar de origem e seus pré-conceitos e pré-julgamentos. Assim nascem as teorias evolucionistas que estão um passo à frente do preconceito eurocêntrico que, com desprezo, não viam nas culturas dos nativos mais que pura selvageria. As diferenças culturais passaram a ser entendidas, segundo os antropólogos que se aproximam da leitura evolucionista, como estágios evolutivos pelos quais toda a humanidade passou ou passará. O século XX se inaugura com uma crítica ao evolucionismo, taxado de eurocentrista, de perfilar uma teoria cujo objetivo último é a exaltação e a justificação da cultura europeia como ápice do desenvolvimento civilizacional. Estes debates contribuem para o arrefecimento de uma visão eurocentrista - erigida à condição de universal - e, conseqüentemente, para uma valorização da diversidade cultural, que não precisa ser posta numa mesma escala evolutiva, tampouco aceita

---

15 Para Érico Andrade, o iluminismo teria um papel fundamental para esta visão: “incorporando a razão em seu discurso, os iluministas fizeram do que não é o espelho da Europa a imagem do atraso, do desumano, que precisaria, na melhor das hipóteses, ser conduzido (adestrado) para se adequar ao modelo europeu.”

comparações, dado que não tem a pretensão de ser melhor ou pior que outras culturas, mas apenas ser diferente.

Este movimento põe em xeque a ideia de universalidade, curiosamente, por uma perspectiva empirista que constata, o óbvio: a não existência de valores universais na humanidade histórica.<sup>16</sup>

Estas considerações têm impactos significativos nos direitos humanos, cuja fundamentação já combatida, em algumas hipóteses se vê ainda mais fragilizada por tentativas conciliatórias da diversidade cultural com a universalidade que não frutificaram.<sup>17</sup> Michael FREEMAN(2010) faz uma observação pertinente que, embora não dê uma resposta satisfatória ao problema do universalismo *versus* relativismo, ao menos auxilia no esclarecimento de algumas questões ainda mal exploradas. Segundo o autor, universalismo não pode ser confundido com conformismo absoluto, ao contrário, é a universalidade da liberdade que garantirá o futuro da diversidade contra a esterilização das culturas não alinhadas com o Ocidente. A observação parece pertinente porque, sobretudo sob a ótica das minorias de qualquer natureza, mas tomadas elas todas como não alinhadas com aquilo que diante de cada uma delas se apresenta como posição majoritária, veem na universalidade dos direitos humanos uma ferramenta indispensável para a sustentação das pautas que apresentam.

Se a diversidade sempre existiu e um discurso impositivo e colonialista também, se os direitos humanos são retrato e alma da cultura ocidental de um dado momento histórico, eles já deixaram de se resumirem a simples conjunto de valores ocidentais e se transformaram em instrumento de proteção contra a colonização cultural. E aqui, curiosamente, o exercício crítico a partir do utópico se aplica não apenas a povos resistentes à ideia de direitos humanos, mas, igualmente, aos seus defensores.

É da própria essência dos direitos humanos a não imposição forçada, o respeito à autodeterminação dos povos e às suas tradições, mas são igualmente eles os únicos que possibilitam às minorias, oprimidas dentro

---

16 A Sociedade Americana de Antropologia endereçou uma carta à Comissão de Direitos Humanos durante a feitura da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), alertando para a esterilização que a imposição da ideia de direitos humanos poderia provocar em culturas distantes dos valores ocidentais. É preciso dizer que na comissão havia representantes das Filipinas, Chile, Líbano e China. A Declaração foi aprovada com 8 abstenções (África do Sul, bloco socialista e Arábia Saudita). Não houve voto contrário.

17 WELLMAN (1985) defende a ideia de direitos fundamentais morais. Para além da moral, há a moralidade social de conteúdo variável. Em virtude da relevância moral, os direitos fundamentais não podem ser reduzidos a uma simples expressão da cultura ocidental.

dessas tradições, um questionamento delas. DONELLY (2017), diante da questão, tenta argumentar que nenhuma cultura é, por natureza, compatível ou incompatível com os direitos humanos. Trata-se de um esforço por se demonstrar que os direitos humanos estão arraigados na natureza humana, portanto, transcendentais a qualquer construção cultural. Por outro lado, não se pode negar as dificuldades ou eventualmente os impedimentos que algumas culturas apresentam em absorver estes valores, o que não resulta numa prova da não universalidade dos direitos humanos.

É evidente a origem ocidental do argumento da universalidade e dos direitos humanos, mas a afirmação de Donelly tem pertinência se considerarmos que as diversas culturas são todas elas mutantes por essência, traduzem valores, tradições e visões de um dado momento histórico de um povo e, portanto, não podem trazer senão impedimentos ou dificuldades transitórias, ainda que perdurem por séculos. Para os relativistas, esta leitura é correta, apenas com um reparo: também os direitos humanos são puramente históricos, contextualizados, o que nos leva a concluir que também eles seriam valores eleitos momentaneamente e, como tudo o que é histórico, serão superados e abandonados no futuro.

Boaventura de Sousa SANTOS (2001, 18) propõe uma superação do debate universalismo *versus* relativismo através de uma compreensão dos direitos humanos como direitos multiculturais. Defende uma versão mais dialógica e multicultural dos direitos humanos, embora, acreditamos, o universal ainda esteja como uma premissa para sua concepção, como se pode perceber quando o autor se refere à preocupação isomórfica.<sup>18</sup>

Os esforços da comunidade internacional para defesa da universalidade dos direitos humanos, essenciais para seu sucesso, conciliados com o respeito à diversidade podem ser vistos em algumas iniciativas de relevo. A Conferência Mundial dos Direitos Humanos, ocorrida em 1993, foi precedida por três reuniões regionais em Túnis (para a África), em San José (para América Latina e Caribe) e em Bangkok (para a Ásia). Nelas, foi reafirmada a universalidade dos direitos humanos, matizada pela necessidade de se atentar às diferenças culturais, preservando-se tradições, religiões e outros elementos próprios e relevantes à identidade de cada povo.

---

<sup>18</sup> Nas palavras do autor, “contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios políticos para distinguir política progressista de política conservadora, capacitação de desarme, emancipação de regulação.” (SANTOS, 2001, 18)

A Declaração de 1993 considera a universalidade como um debate “fora de questão”. Também ela se mostra sensível à diversidade e às minorias.<sup>19</sup>

### Considerações finais

É preciso reconhecer que o esforço para se pensar o universal é marcante na cultura ocidental – e os direitos humanos são prova disto –, mas o universal não pertence a nenhuma cultura, ele pode ser mais relevante a uma ou outra cultura, mas não é propriedade de ninguém. Se assim o fosse, já não seria universal.

O que a experiência em torno dos direitos humanos tem nos mostrado é que não houve uma planificação cultural, nos termos que imaginaram os antropólogos quando da elaboração da Declaração Universal de 1948. É fato que o mundo caminhou para algumas convergências que até apontam neste sentido, mas é preciso reconhecer que a diversidade nunca teve tanto espaço e voz quanto tem conquistado sob a égide desta Declaração. Paradoxalmente, é a força que a universalidade dá aos direitos humanos como seu fundamento o que garante aquilo que o relativismo parecia identificar e querer preservar: a diversidade cultural.<sup>20</sup>

Embora desgastado, o debate entre relativistas e universalidades a propósito da questão dos direitos humanos parece não ter solução e este empasse apenas faz concorrer para o agravamento da fragilidade deste projeto. A noção de utopia, ignorada no enfrentamento desta questão, pode apontar para a superação ou simplesmente para uma alternativa de leitura do tema.

No dizer de Philippe de ALMEIDA (2018, 28), a utopia é uma potência da realidade, são bolsões de futuro, uma metáfora da própria ideia de justiça. Na trajetória dos direitos humanos, a utopia tem papel fundamental.

O que a utopia faz é nos restituir o tempo, devolvendo a consciência de que somos

---

19 Disponível em <https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Vienna.aspx>. Acesso em 28/03/2019.

20. A convenção para Proteção de Bens Culturais em caso de Conflitos Armados (1954) determina que a lesão ao patrimônio de um povo é lesão a toda a humanidade. Neste sentido, há também um Tratado da Unesco para Proteção do Patrimônio Cultural e Natural do Mundo (1972). No Brasil, o patrimônio cultural é objeto de proteção por parte do ordenamento jurídico.

sujeitos históricos, quer dizer, capazes de intervir nos rumos da história, escolhendo as diretrizes básicas de nossa vida em comum (ALMEIDA, 2018, 320)

O não lugar da utopia faz dela um exercício imaginativo essencial para se pensar a realidade política e jurídica com vista a sua transformação. Quando se tomam os direitos humanos como uma utopia, a sua universalidade perde o efeito impositivo de uma leitura puramente legalista em favor de um não lugar privilegiado de avaliação da experiência humana. A ideia de direitos humanos, ou ainda naturais, ilustra aquilo que se pensa para além da realidade posta, um não lugar que, no limiar da impossibilidade, oferece lentes críticas à realidade histórica e lhe dá a chance de se reinventar. Longe de se desconectar do político e do contexto histórico, a utopia é um voo que permite um olhar e um diálogo privilegiado com eles. Essa é exatamente a história dos direitos humanos.

### Referências

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*. São Paulo: Loyola, 2018.
- ANDRADE, Êrico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna *kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 291-309.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 4ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.
- CONDORCET, Marques de. *On the admission of women to the rights of citizenship*. Trad. Alice Vickery. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/condorcet-on-the-admission-of-women-to-the-rights-of-citizenship>
- COSTA, Pietro. *Poucos, muitos, todos*. Trad. Luis Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2012.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. *Constituintes, ideologia e utopia*. Linhas de leitura comparatísticas luso-brasileiras. Separata (Estudos em homenagem ao professor doutor Carlos Ferreira de Almeida.) Almedina, 2011.
- CUNHA, Paulo Ferreira. *Filosofia do direito e do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2013.
- DONNELLY, Jack. *Internacional Human Rights*. Boulder: Westview Press, 2017.
- FALAKY, Fayçal. Reading Rousseau in the Colonies: Theory, Practice, and the Question of Slavery. *Small Axe*, Volume 19, Number 1, March 2015 (No. 46), p. 5-19
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade I*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

- HUNT, Lynn. *Inventing human rights. A history*. New York/London: W. W. Norton & Company, 2007.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2007.
- LOHMANN, Georg. As definições teóricas de direitos humanos de Jürgen Habermas – o princípio legal e as correções morais. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 87-102, 2013. Edição Especial.
- MOYN, Samuel. *The last utopia*. Human rights in history. MOYN, Samuel. *The last utopia: human rights in history*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- SALGADO, Karine. *Filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.
- SANTOS, Antônio Carlos. Os elementos republicanos na tolerância de John Locke. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 130, Dez./2014, p. 499-513.
- WELLMAN, Carl. *A Theory of Rights: Persons under Laws, Institutions, and Morals*. Totowa: Rowman & Allenheld, 1985.

*Antônio Carlos dos Santos (UFS/CNPq)*

## JOHN LOCKE E A UTOPIA NO *SEGUNDO TRATADO SOBRE O GOVERNO*<sup>1</sup>

“Não há nada melhor do que imaginar outros mundos”, disse, “para esquecer o quanto é doloroso este em que vivemos. Pelo menos eu pensava assim naquele momento. Ainda não compreendia que imaginando outros mundos, acabamos por mudar também este nosso”  
(ECO, 2000, p. 85)

### Introdução

Um artigo instigante de Rogers, especialista em Locke, defende a tese segundo a qual podemos encontrar os traços do sistema utopiano do século XVII inglês no estado de natureza do *Second Treatise* e em sua teoria política, enquanto ideal de sociedade, na descrição de sua sociedade civil. Rogers, infelizmente, não avança no texto, e o que é pior, conduz sua análise para uma relação necessária entre o eventual utopismo do livro de Locke a uma concepção teológica e milenarista. Se tendemos a concordar com a tese de Rogers no que concerne ao primeiro aspecto, afastamo-nos dele, frontalmente, no que diz respeito ao segundo (ROGERS, 1998). De fato, a leitura desse artigo nos encorajou a pensar sobre os elementos da utopia clássica na *magnum opus* política de Locke, sobretudo no *First Treatise*. Contudo, no *Second Treatise*, quando trata formalmente da organização política, pensamos que ali dois elementos têm forte laços com aquilo que vai desembocar no republicanismo inglês: a liberdade e a sua concepção de cidadania, o que afasta qualquer vínculo estreito com a sua teologia política e suspeitamos que ele abraça o espírito republicano. Isso, contudo, não faz dele um pensador republicano, muito embora tenha em seu *corpus* esse espírito, ou seja, um vocabulário político que evoca a separação dos

---

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer a todos os amigos que leram uma primeira versão deste texto: o Grupo de Ética e Filosofia Política da UFS, Philippi Almeida, Flávio Loque, Maria das Graças de Souza e Alberto de Barros.

poderes, a participação do povo nas decisões políticas, a preocupação com a liberdade, a tolerância, dentre outros.

Se pensarmos que a utopia se caracterizaria pelo ideal político do governo civil e que o seu núcleo conceitual estaria na passagem do estado de natureza para o social, e a sua operacionalização se encontraria no desenvolvimento do próprio estado civil, podemos sustentar a ideia de que o *Second Treatise* contém elementos herdados da concepção de utopia de Morus, ainda que apresente outras facetas no pensamento político de Locke, visto que o próprio conceito sofreu alterações. Assim, quais seriam esses elementos utópicos e em que medida eles apareceriam no *Second Treatise* de Locke?

Se for verdade que a utopia desnaturaliza as estruturas sociais e oferece alternativas ao que há de melhor em termos de convivência humana, supomos que o estado de natureza pode ser interpretado como uma chave a partir da qual os homens se preparam, do ponto de vista das regras e normas, para entrar no mundo civilizado, protegido em suas vidas, bens e liberdades do mundo social através do pacto. Portanto, trata-se de investigar o lugar que a utopia pode ocupar no *Second Treatise* a fim de que nos ajude a melhor entender a gênese da ampliação dos direitos na modernidade, por exemplo.

Não podemos ignorar os riscos e os limites dessa interpretação. Ela pode soar anacrônico e vaga, além do fato de que Locke em nenhum momento se refere à tradição utopiana. Mas, referindo-se a anacronismo em filosofia, registra Aubenque:

(...) creio, sobretudo, que esse tipo de questionamento propriamente 'anacrônico', porque ele se apoia sobre princípios que não são os do autor, mas lhe são retrospectivamente impostos, é inevitável. Peço, simplesmente, que o anacronismo seja consciente. Um anacronismo confesso já está perdoado pela metade. Controlado, ele pode se tornar fecundo (AUBENQUE, 1992, p. 17).

Assim, é importante destacar que o conceito de utopia sofre alterações, ainda no século XVII, de tal sorte que não podemos entendê-lo do mesmo modo em Morus e em Locke. Deste ponto de vista, Locke não teria qualquer vínculo com essa herança de pensamento. Também, não podemos associar de forma direta e simples, por exemplo, o fato de Morus defender em sua *Utopia* a abolição da propriedade privada e Locke, na condição de liberal, sustentar exatamente o contrário, como se os dois se

equivalessem: nesse percurso houve uma alteração no conceito de utopia, razão pela qual os dois estão se referindo a coisas distintas, embora usem o mesmo conceito.

Portanto, o objetivo deste texto é trazer à luz maiores elementos que possam clarear a relação entre a tradição utópica inglesa com o pensamento político de Locke, especialmente no *Second Treatise*. Uma questão vai norteá-lo: em que medida a utopia participa do trabalho de pensamento político de Locke? Para levarmos a cabo esta tarefa, ele contém duas partes: na primeira, será analisada, historicamente, o conceito clássico de utopia; na segunda, os elementos utópicos presentes no *Second Treatise* de Locke.

## 1. Sobre a utopia

Segundo Abensour (2016), a utopia seria uma espécie de conversão na qual o homem provocaria um desvio da ordem existente em direção a uma nova concepção de mundo. Esse movimento produziria uma virada na ordem estabelecida para outra forma de vinculação humana. Não se trata de uma simples aspiração de mudança ou evasão da realidade, mas de uma espécie de corpo de ideias que aos poucos vai sendo construído, buscando formas de ação em meio à instabilidade política, e com isso ganha vida por meio da sua transformação. A utopia exige o desprendimento de uma ordem dada em busca e adesão a uma outra, abrindo horizontes desconhecidos. Ora, em vez de pensarmos a utopia como projeto ilusório, podemos pensá-lo com um rosto ideal, mais ou menos desenhado, que passa da ordem do pensamento imaginante para o da realidade no porvir. Por essa razão ela tem uma motivação política e ética: diante do tempo presente, ela evoca um ideal de sociedade que a provoca para ação, ou ainda como um *telos*, um fim. A utopia se configura, assim, nessa passagem do possível para o real, numa nova configuração política da sociedade e das relações entre o indivíduo e a sociedade, visando o *optmo statu*. Ou, como defende Skinner, “o melhor estado de uma república (*Commonwealth*)” (SKINNER, 2002, p. 214). É sob esta perspectiva que entendemos aqui o sentido do termo utopia.

É verdade que esse conceito foi interpretado durante anos (ou séculos) como sendo caracterizado pela imaginação e impossibilidade de sua realização. Afinal, como pensar uma vida coletiva sem miséria e ambição,

perigo e pobreza, no qual não há propriedade privada ou dinheiro, cuja preocupação é com a felicidade coletiva?

Historicamente a *Utopia* é típica do gênero inventado por Morus, em 1516, mas não podemos ignorar o fato de que esse autor fundou uma tradição de pensar modos de vida em comum num ambiente muito mais saudável, assim como Bacon descreve na sua Bensalem, ou James Harrington na sua *Oceana*<sup>2</sup>, para ficarmos apenas nos ingleses. É verdade também que cada obra dessas tem a sua singularidade e, ao enquadrarmos todas elas numa moldura, certamente há aspectos que a transbordam. De qualquer modo, Moreau registra que é preciso ler o gênero pelo que de fato ele é, e não o que a tradição fez dele (MOREAU, 1982, p. 100, nota 16). Ainda segundo esse autor, a utopia apresenta uma aporia: por um lado, representa um sistema fechado, territorialmente marcado, e que se tornou um princípio ficcional, fora de todo projeto possível de realização; por outro lado, vislumbra uma socialização da existência humana, fornecida pela organização do trabalho na qual são excluídas a desigualdade e o privilégio.

Ora, como suplantar esse paradoxo? Ao que tudo indica, parece ser neste ponto que o projeto utópico se mostra mais ousado para a sua época: ele surge como o instaurador da ordem, da uniformização e normalização da vida humana em comum. Embora ele seja uma narrativa ficcional e romanceada, ele pode ser lido a partir de diferentes ângulos, sobretudo como aquele que funda o Estado organizador da sociedade e de suas instituições, como afirma o próprio Morus: “O que é raro é uma sociedade sã e sabiamente organizada. Para dizer a verdade, Rafael notou entre esses novos povos instituições tão ruins quanto as nossas, mas observou também um grande número de leis capazes de esclarecer, de regenerar as cidades, nações e reinos da velha Europa” (MORUS, 1999, p. 33-34). Ora, não poderíamos encontrar aqui um traço inovador da utopia de Morus e que Locke vislumbraria no *Second Treatise*? A ideia de que é possível *fundar* um Estado *ex nihilo* por meio da razão e que marcaria de forma tão impactante o pensamento político moderno não estaria na base de um pensamento utópico?

---

2 Ao aproximar as utopias do século XVI às do século XVII, como a de Harrington, não se quer demonstrar que sejam similares. A obra *Oceana* contém laços estreitos com a tradição utópica, mas tem características próprias. Pocock, no seu prefácio ao *Oceana*, afirma: “Ele não faz um retrato de um não-lugar ou utopia, uma ilha imaginária em mares desconhecidos, mas uma ficção ainda que instantaneamente reconhecível Inglaterra.” Ou seja, para o comentarista inglês, Harrington procura uma alternativa política após a queda da monarquia (POCOCK, 2001. p. XVII).

Em função desta perspectiva de análise, o conceito de utopia deve ser entendido não simplesmente como uma descrição metafórica, mas demonstração de um discurso filosófico-literário, portador de imenso valor, que pensa a existência de uma cidade na qual os cidadãos convivem. Para que este projeto de cidade avance, implica uma mudança social que passa por uma sociedade baseada na liberdade pela lei, e que pense o futuro, diferentemente da realidade. Segundo Macherey,

o utopista, contrariamente ao que se crê, não inventa nada, mas se contenta em ir mais além no sentido do que já se faz, por exemplo, explorando programas de transformação cujos meios são ofertados pelo progresso técnico, como a capacidade de remodelar a vontade das formas e das manifestações da vida levando a seu substrato material (...). Longe de se ater sobre seu plano da especulação pura, releva efetivamente a ordem da ação (MACHEREY, 2011, p. 89).

A interpretação clássica da utopia se concentrou, praticamente, no aspecto imaginário e irrealizável, e ocultou o fato de que ela, ao negar a realidade, pode projetar a ação no devir, num futuro, ainda que incerto. Segundo Firpo, a literatura utópica pode ser interpretada num sentido de projeto para o futuro, que pode ser redescoberto e entendido em outra época, um texto para o amanhã. Um projeto utópico, diferentemente de um manifesto político que é feito para mudanças a curto prazo, imagina a sociedade com princípios diferentes e lança possibilidades múltiplas no tempo indefinido (FIRPO, 2005, p. 237). Não podemos esquecer que *Utopos* é uma cidade que não aparece em lugar nenhum (*ou-topos*) e que, no entanto, é da ordem do melhor (*eu-topos*). Trata-se, portanto, de uma aposta, uma reflexão para a superação dos problemas reais vigentes. A crítica ao real exige que pensemos a ficção do futuro, a possibilidade de um outro mundo, quando a vida real se mostra insuportável.

O livro de Morus se apresenta assim como um “programa de racionalização dos assuntos públicos”, inaugurando uma nova maneira de gerir e conceber a coisa pública (MACHEREY, 2011, p. 121). Não é à toa que, quando Raphael Hythlodeu, experiente navegador, diz que esqueceu de perguntar onde a ilha se localizava geograficamente e que ele dá algumas coordenadas, todos nós sabemos que a tal ilha é, na verdade, a Inglaterra<sup>3</sup>.

---

3 Contudo, não podemos nos esquecer que Morus situa a ilha no meio do Atlântico,

Morton, evocando esta mesma questão, registra: “A utopia inglesa é, se quiser, a imagem refletida mais ou menos deformada, da História inglesa” (MORTON, 1964, p. 9). Ou, como afirma ainda Macherey, a utopia é “uma metáfora do presente” (MACHEREY, 2011, p. 80). Esse comentador vai mais longe, sustentando a ideia segundo a qual Morus defendia “um manifesto político”, e mais precisamente, um programa racionalista dos assuntos políticos e que os humanistas se apresentavam como sendo particularmente bem-postos para defendê-lo perante os governantes. Não podemos esquecer o que diz Morus no final de sua *Utopia*, onde registra claramente o tom paradoxal de, por um lado, saber que seu projeto seja talvez irrealizável e, por outro, desejar vê-lo nas suas cidades enquanto ação política:

Enquanto isso, embora deva-se confessar que ele é um homem muito instruído e uma pessoa que obteve um grande conhecimento do mundo, não posso concordar perfeitamente com tudo o que ele relatou. No entanto, há muitas coisas na comunidade da utopia que eu gostaria, mais do que espero, de serem seguidas em nossos governos. (MORUS, 1999, p. 147).

Ora, com essas palavras, como a utopia poderia ser entendida puramente como especulação teórica e totalmente separada dos fatos<sup>4</sup>? Não haveria aí uma dimensão da ação na medida em que suscita uma ideia de transformação da realidade na qual se estava inserido? A *Utopia*, ao pensar uma vida comum republicana, segura e feliz, não gerou outros tipos de utopias, como o fim da escravidão<sup>5</sup>, por exemplo? A utopia não poderia ser caracterizada também como inspiração para pensar o novo e a ação política a fim de que a vida comum pudesse ser mais bem vivida?

O fim da obra parece abrir espaço para o leitor continuá-la via ação política. Morus sabe da distância entre a teoria e a ação, razão pela qual entende que sua tarefa é fornecer os instrumentos necessários para um

---

próxima ao Novo Continente, e faz reiterados paralelos, em seu texto, com as cartas de Américo Vespúcio. Além disso, a primeira parte da *Utopia* é, toda ela, uma longa reflexão sobre as injustiças sociais inglesas.

<sup>4</sup> É importante destacar que a metáfora temporal, propriamente dita, surge no fim do século XVIII, quando o globo terrestre já foi todo desbravado.

<sup>5</sup> É verdade que, em *Utopia* é prevista a escravidão. Contudo, é importante destacar o que ela significa: uma pena por crimes cometidos na ilha, ou, ainda, uma pena alternativa “humanitária” para salvar pessoas que, em seus respectivos países, seriam condenados à morte.

projeto político que, embora limitado pela imaginação, possa dar uma finalidade ou direção à realidade. A utopia, assim, rompe com o real e lança múltiplas possibilidades de melhor convivência social entre os homens<sup>6</sup>. Se é verdade que sabedoria se encontra no “não lugar”, Morus mostra que ela habita entre os homens, desde que se empenhem em buscá-la<sup>7</sup>. Ao que tudo indica, se no século XVI os escritores utópicos pensavam o mundo projetando tempos melhores no futuro, em terras longínquas, – notadamente em um continente americano idealizado –, os do século XVII vão encurtar esse futuro e focar na própria terra, de tal modo que serão mais próximos da realidade.

Segundo Moraes, na produção de textos utópicos no século XVII inglês, de modo particular, no período do Protetorado de Cromwell até a Restauração, houve “uma mudança no paradigma utópico [...], uma diferença em relação ao modelo moreano: os utopistas do período revolucionário produzem uma literatura de cunho mais pragmático, não raro de aspecto panfletário e polemista” (MORAES, 2017, p. 185). Ora, nenhum movimento se organiza sem projeto de ideias que são debatidas e circuladas. Moraes é bastante incisivo quando afirma que os textos que se propagavam no período

não ocultavam seu caráter de proposta política mais imediata, como resposta muito evidente às efervescências e às reviravoltas da crise política inglesa. Assim, mais do que um exercício filosófico ou uma reflexão política generalizada, é possível relacionar ao conceito de utopia, pela primeira vez na história do gênero, o sentido de projeto (MORAES, 2017, p. 185)<sup>8</sup>.

---

6 Não podemos esquecer o título da obra: de Morus: “De optimo Reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutare quam festivus” (Do melhor estado da coisa pública e da nova ilha Utopia, um precioso pequeno livro tão bom quanto engraçado”).

7 É importante notar que o gênero utópico nasce com o impacto das Grandes Navegações, e que muitos tentarão, de fato, implementar utopias no Novo Continente. Sobre esse debate, ver: SERVIER, J. *Histoire de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1967.

8 MORAES, H. Um programa para a lei da liberdade, de Gerrard Winstanley. *Morus - Utopia e Renascimento*. N. 12, (2017, p. 185). Esse mesmo comentador sustenta que o iniciador dessa visão nova de utopia foi Bacon, à medida que forjou uma ideia de ciência baseada na cooperação entre os cientistas, desenvolvida através de técnicas e experimentos em instalações adequadas e que pudesse servir à humanidade inteira. É sabido que Bacon solicitou o patrocínio de Jaime I para a construção de seu “colégio de cientista”. Moraes é taxativo: “há um redimensionamento do tempo e o futuro longínquo e pouco plausível dos textos utópicos anteriores apresentar-se agora no horizonte do autor” (p. 185).

Então, se na base da utopia de Morus existia um ideal de um lugar perdido ou distante onde a felicidade poderia existir, mas, praticamente, seria impossível, nesta nova concepção de utopia a felicidade não só estaria situada historicamente, mas poderia ser realizada enquanto projeto.

Ora, ao que tudo indica, no século XVII, o próprio conceito de utopia sofre alteração considerável à medida que as questões políticas e jurídicas são postas em xeque para além de um ideal. Almeida sintetiza esta ideia da seguinte forma:

a *Utopia*, de Morus, a *Cidade do Sol*, de Campanella, a *Nova Atlântida*, de Bacon, *Cristianópolis*, de Andreae: todos estes lugares de fábula foram erguidos em insulas remotas, perdidas no oceano, a mais de mil léguas de distância de qualquer continente conhecido. Inúmeros fatores foram aventados para tentar explicar a insularidade das cidades filosóficas: por que os utopistas teriam lançado mão de semelhante estratégia narrativa? A fluidez e a mutabilidade da ilha parecem contrastar com a natureza sólida e estável do continente. Nos espaços imaginários delineados pelos romances utópicos, a condição geográfica constitui metáfora para figurar dilemas políticos e jurídicos (ALMEIDA, 2017, p. 59).

O que se nota, portanto, é que o próprio conceito de utopia sofreu uma forte alteração interna, razão pela qual podemos deduzir que uma variante daquele termo foi interpretada por Locke na sua obra *Segundo tratado sobre o governo*, de modo particular, na passagem do estado primitivo para o social. É verdade também que não podemos esquecer, como nos lembra Christopher Hill, que nesse período “a liberdade fervia” (HILL, 1987, p. 34) ao longo da década de 1640, em dedicação à causa parlamentar. Ela ganha corpo, preenche espaços de liberdade através de diferentes reivindicações, inclusive, religiosas. Da circulação das ideias, gerava-se a produção de panfletos, livros e textos de fluxo efêmero. É neste contexto do livre pensamento e de difusão das ideias que a ação política se realiza, provocando a mudança dos rumos do Estado. Isto quer dizer que o momento histórico propiciou a produção de novas ideias e sua disseminação a tal ponto que foi possível uma espécie de “programa pedagógico” de como poderia a Inglaterra ser governada, mesmo em tempos de intensas flutuações políticas. Deste caldo de ideias e autores surge uma espécie de movimento republicano do qual tudo indica que Locke vai ser um dos seus herdeiros.

## 2. A utopia no Segundo tratado sobre o governo

Não podemos esquecer que Locke fez parte de uma comunidade política que debatia e se engajava nos acontecimentos políticos do período, e em cuja linguagem mobilizava e encarnava um ideário comum. Nesta mesma perspectiva de análise, Ashcraft defende a ideia segundo a qual Locke fez parte de uma imensa rede de relações que se comunicava por meio de diferentes meios e níveis de consciência política, razão pela qual o *Second Treatise* teria sido fruto “do contexto de um movimento político do qual fez parte, como milhares de seus contemporâneos” e que no fundo se tratava de um manifesto político, seu fruto material. Isto implica dizer que Locke não estava só nesta empreitada e que ele fez parte desse debate em curso a tal ponto de ser caracterizado pelo comentador como “movimento” (ASHCRAFT, 1995, p. 7).

Ora, poderíamos pensar o estado de natureza do *Second Treatise* de Locke como se fosse um estágio aproximado da realidade das Colônias americanas e que o seu estado civil seria seu projeto político? Poderíamos refletir sobre este projeto político enquanto caracterizado e portador de elementos republicanos, como o conceito de liberdade? Como isso aparece no próprio texto de Locke?

O *Second Treatise* de Locke parte do pressuposto de que todos nós nascemos livres e iguais. Mas, como Robert Filmer havia defendido a ideia a partir da qual a Revelação prova que alguns homens são superiores a outros, inclusive com base nas Escrituras, Locke entendeu que era preciso primeiro, combater este princípio equivocado, aos seus olhos, para, em seguida, demonstrar que os homens nascem livres e iguais ainda que sendo artefatos de Deus. Isto implica dizer que a lei de natureza, que é a expressão da vontade de Deus estabelece os limites da liberdade natural de tal forma que ela faz reconciliar a onipotência divina com a liberdade humana: “onde não há lei, não há liberdade” (II, 57). Ora, como a razão em Locke é a “voz de Deus” no homem (I, 86), ela nos faz livres. Resulta daí, *grosso modo*, a conhecida frase lockiana; “nascemos livres, assim como nascemos racionais” (II, 61) e é esta liberdade que nos faz agir de acordo com nossa vontade racional (II, 63). É esta razão que dita as ações humanas pela consciência (II, 8) na sua relação para com os demais da sociedade. Por esta justificativa, inclusive, quando qualquer outro homem age contrariamente à razão, deve ser tratado enquanto selvagem, negando-lhe a sua liberdade porque “torna-se passível de ser destruído pela pessoa

prejudicada e pelo resto da humanidade que se juntará a ela na execução da justiça, como qualquer outro selvagem ou fera nociva com a qual a humanidade não pode ter sociedade ou segurança” (II, 172). O foco de Locke, portanto, é a crença de que a razão é o meio pelo qual podemos atingir a cooperação para a sociabilidade de forma organizada. Assim, através dessa via, os indivíduos conservam a si mesmos, mas também o resto da humanidade. Este pressuposto é fundamental para entendermos a razão pela qual o estado de natureza, embora com igualdade e liberdade, não é suficientemente seguro e que necessite pensar uma outra forma de organização social, o estado civil.

Para Locke, portanto, o estado de natureza é aquele estágio instável e impreciso da lei de natureza cujo poder se encontra nas mãos dos indivíduos e não se tem como provar, historicamente, que os homens primitivos tenham vivido em estágios necessariamente beligerantes ou em paz. Como afirma o próprio Locke: “governo é, por toda a parte, anterior aos registros históricos” (II, 101). Ora, qual seria o principal inconveniente do estado de natureza lockiano? Se neste estágio os homens viviam em liberdade e igualdade, por que dele sair? Que vantagens teriam em outra forma de organização política?

O estado de natureza de Locke apresenta como uma de suas maiores dificuldades o fato de que nele cada um é o juiz de sua própria causa. Como sustenta Locke, “que o amor-próprio os fará agir com parcialidade em favor de si mesmo e de seus amigos [...] resultará em confusão e desordem e, portanto, Deus certamente designou o governo para conter a parcialidade e a violência dos homens” (II, 13). Vemos, assim, que o estado de natureza de Locke, regido pela razão, que é a lei natural, fornece espaço para a força e o arbítrio. Ou seja, a razão não dá apenas lucidez. É verdade que isso não quer dizer que este espaço seja de guerra permanente, como muitos insistem, equivocadamente, ao relacioná-lo com o pensamento hobbesiano. Seja como for, o estado de natureza de Locke é, como o mundo de sua época compreendia a América (II, 49): uma condição comunitária, preservada, sem domínio exterior, muito embora ela possua diversas fases, desde a perfeita harmonia até o surgimento da desigualdade e necessidade de abandonar a feliz vida natural. A compreensão desse estado de natureza em Locke não deixa de trazer, mais uma vez, certa inconveniência. Por um lado, ele é caracterizado pela sociabilidade, ainda que precária e instável, conforme já registramos acima, antes mesmo da fundação das instituições. Mas, por outro lado, sendo cada um juiz de si mesmo torna

o ambiente bastante precário. O seu leitor fica, então, se perguntando: o que pensar? Valeria a pena nele continuar? Haveria margem para pensar mundos outros, ainda que, naquele momento, impossíveis?

É neste momento da obra que Locke introduz um divisor de águas em relação ao problema já posto por vários pensadores no período, mas que vai fornecer uma resposta inovadora: a discussão do tema da propriedade privada. É claro que o direito ao acesso dos bens da natureza está baseado na racionalidade humana, na Escritura da lei de autoconservação, conforme Locke demonstra (II, 25). Contudo, está evidente que o direito à propriedade cabe à humanidade, e não apenas ao indivíduo: aí reside boa parte do nó desse conceito no pensamento político de Locke, porque os bens da natureza são comuns. Mas, como explicar a passagem da situação comunal à propriedade privada? A interpretação de Filmer já conhecemos, é a do consentimento, ou seja, cada indivíduo consentia que, quando alguém achava um fruto ou coisa, aquilo passava a pertencer a quem o encontrasse. A solução de Locke, no entanto, é mais engenhosa. Para ele, “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa [...] o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele [...] qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a a ele como seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade” (II, 27). O conjunto do argumento lockiano da propriedade, como sustenta Laslatt (1960), não está no consentimento de cada um, mas nos diferentes contatos com o modo material, de forma muito particular, depois da invenção do dinheiro. É essa a base a partir da qual surge todo o problema político, ainda no estado de natureza, que vai forjar a passagem para um outro estado, o social. Por isso, sustenta Locke: “o fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a conservação de sua propriedade. Para tal fim, o estado de natureza carece de uma série de fatores” (II, 124).

### Considerações finais

É verdade que o conceito de propriedade era compreendido pelo próprio Locke de forma pouco precisa, como “vida, liberdade e os bens imóveis” (II, 123), sendo algumas destas questões vitais do esforço humano para produzir a propriedade. Seja como for, esse conceito é fundamental

para entendermos o porquê da passagem do estado de natureza, reino da liberdade e da igualdade cuja relação com Deus e com a lei natural se impõem, para o estado civil, mundo da liberdade baseado em acordos políticos humanos e jurídicos.

É inquestionável que o conceito de propriedade se tornou um dos mais polêmicos da teoria política moderna. Contudo, é praticamente uma espécie de consenso a ideia segundo a qual a própria propriedade no estado de natureza, na forma que Locke apresenta, mostra-se de alguma forma um desconforto em função de eventuais ameaças, o que leva os homens a ingressar em sociedade de uma forma a resolver todo o tipo de controvérsia da vida em sociedade (II, 89). O governo baseado nas leis e em autoridade legítima é o remédio para o mal ao estado de natureza, “pois, nos governos, as leis regulamentam o direito de propriedade, e a posse da terra é determinada por legislações positivas” (II, 50). Ou seja, mesmo que o proprietário queira, ele não tem o direito a tudo de forma ilimitada (II, 3). Além do mais, as normas sociais não acabam com aquelas da lei de natureza, como sustenta Locke, “mas, em muitos casos, apenas se tornam mais rigorosas” (II, 135). A propriedade, assim, é a pedra de toque fundamental que faz com que os homens decidam viver em comunidade de forma organizada.

Enfim, a guinada política no *Second Treatise* se opera justamente na passagem do estado de natureza para o civil, quando os indivíduos decidem livremente transferir para a sociedade o poder de cada um exercer a sua lei de natureza e, por conseguinte, de proteger a sua propriedade. Este é um dos momentos mais marcantes da obra ainda que no texto de Locke esta passagem seja narrada de forma relativamente discreta. Seja como for, é neste momento também que emerge o pacto social, instaurando-se uma autoridade terrena capaz de resolver todas as polêmicas da sociedade política graças ao consentimento de cada indivíduo pactuado. Esse mecanismo de participação de cada um que colaborou para fundar o poder político, institui também outros poderes, organizando a vida coletiva a partir de um bem comum, preservar a vida, seus bens e sua liberdade. Cada indivíduo nascido fora da comunidade pode entrar ou dela sair, mas no âmbito da coletividade, todos devem obedecer às mesmas regras e sofrer iguais restrições. Por isso, enfatiza Locke: “Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em formar uma comunidade ou governo, são, por este ato, logo incorporados e formam um único corpo político” (II, 95). O consentimento, assim, é o que torna possível a participação de cada um no

governo, representado pela figura do Estado e nas decisões que vão sendo tomadas para o bom gerenciamento do bem comum. Neste sentido, tudo leva a crer que o eventual projeto utópico vai tomando formas no corpo político organizado no estado civil, entorno da preservação da vida, da liberdade e dos bens.

### Referências

- ALMEIDA, P. Da insularidade da utopia à insularidade do estado: o monopólio da violência no Antigo Regime e na Revolução Francesa. *Morus - Utopia e Renascimento*. Campinas, 2017.
- ASHCRAFT, R. *La politique révolutionnaire et les "Deux traités du gouvernement de John Locke"*. Paris: PUF, 1995.
- AUBENQUE, Pierre. "L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? Oui et non. In : CASSIN, Barbara (Org.). *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris : Éditions Seuil, 1992, p. 17-36.
- FIRPO, Luigi. Para uma definição de utopia. In: *Revista Morus*, v. 2, nº2, 2005.
- HARRINGTON, James *Océana*, précédé de *L'oeuvre politique d' Harrington*, par J.G. A. POCOCK, Paris, ditions Berlin,1995.
- LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOCKE, J. *Le second traité du gouvernement*. Paris : PUF, 2014.
- MACHEREY, P. *De l'utopie*. Imprimerie Universitaire de Lille. Lille, 2011.
- MORAES, H. Um programa para a lei da liberdade, de Gerrard Winstanley. *Morus - Utopia e Renascimento* n. 12, 2017, p. 183-196.
- MORE, T. *Utopia*. Published by Planet eBook. Books of classic literature, books and novels, S/D, <https://www.planetebook.com/free-ebooks/utopia.pdf>
- MORTON, A. L. *L'Utopie anglaise*. Maspero, 1964.
- MORUS, T. *Utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton : Princeton,1975.
- POCOCK, J. G. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- POCOCKE, J. "England's Cato: The Virtues and Fortunes of Algernon Sidney". In : *Historical Journal*. Vol 37, n. 4, p. 915-35, 1994.
- POLIN, Raymond. Économie et politique au XVIIe siècle : l' «Océana » de James Harrington. In: *Revue française de science politique*, 2º. année, nº1, p. 24-41, 1952.
- ROGERS, Graham Alan John. John Locke's State of Nature as Utopian Ideal. In: *Anglopho-*

- nia/Caliban*, nº3, 1998. Millénarisme et utopie dans les pays anglo-saxons. p. 77-87.
- SANTOS, A. C. "John Locke e a diversidade de interpretações". *Sapere aude*. Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 469-491, ago./dez. 2017.
- SANTOS, A. Os elementos republicanos na tolerância de John Locke. *Revista Kriterion*, Vol. 55, n.130. Belo Horizonte, dez, 2014.
- SERVIER, J. *Histoire de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1967.
- SKINNER, Q. Thomaz More's Utopia and the virtue of true nobility. *Visions of politics*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Rodrigo Ribeiro de Sousa (Unicamp)

## REPÚBLICA VERSUS PATRIARCALISMO: O RECURSO À DISTOPIA EM *THE ISLE OF PINES* DE HENRY NEVILLE

### Introdução

Com a eclosão da guerra civil inglesa, em 1642, o jovem Henry Neville, que acabara de concluir os seus estudos em Oxford, partiu para a Itália para aprofundar o seu conhecimento sobre línguas e humanidades. Ao retornar à Inglaterra em 1645, elegeu-se, no mesmo ano, representante de Abingdon no parlamento, nas mesmas eleições que levaram o filósofo Algernon Sidney à casa dos comuns e formaram aquele que viria a ser chamado de “longo parlamento”. Em novembro de 1651, ainda um jovem parlamentar, Neville foi eleito membro do Conselho de Estado, sendo então um dos favoritos de Oliver Cromwell, com o qual rompeu, no entanto, quando este passou a concentrar o poder e formar um governo de uma única pessoa.

Profundamente interessado, desde a juventude, pela ação política, Neville foi um dos líderes do clube de republicanos fundado por James Harrington, o “Rota Club”, uma sociedade de intelectuais destinada a instilar e difundir ideias e princípios republicanos, que se tornou célebre na Inglaterra no final da década de 1650, na qual o autor de *A república de Oceana*, Neville e outros republicanos reuniam-se para a realização de discursos e debates sobre o governo da Inglaterra. As discussões do clube, realizadas com periodicidade diária, eram invariavelmente concluídas com votações, cujos votos eram registrados em cédulas posteriormente depositadas em uma urna, procedimento que jamais havia sido utilizado na Inglaterra anteriormente e que não era sequer conhecido dos ingleses até então (MILLAR, 1763, p. 3-4)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Além de Harrington e Neville, faziam parte do clube Cyriac Skinner, que fora aluno de John Milton, John Wildman, Charles Wolsley, Roger Coke, William Poutney, Henry Ford, Robert Wood, Henry Croone e William Petty. O próprio John Milton chegou a comparecer a algumas reuniões. O clube de republicanos durou até 21 de fevereiro de 1659, quando os membros do longo parlamento que haviam sido expurgados pelo coronel Thomas Pride, em

A proximidade entre Neville e Harrington – que dividiam as sessões do “Rota Club” – era tal que levou Thomas Hobbes a registrar, após ler *A república de Oceana*, que havia “um dedo de Henry Neville naquele bolo”, em alusão à metáfora utilizada por Harrington para apresentar sua proposta constitucional e descrever o “mistério da vida política”<sup>2</sup>.

A restauração da monarquia, em 1660, representou para Neville – assim como para todos os políticos e pensadores que defenderam a breve experiência com o regime republicano na Inglaterra<sup>3</sup> – além do fracasso de seu projeto político, a impossibilidade de defender livremente suas convicções, sob pena de serem considerados praticantes de crime de alta traição, punido com a pena de execução. Para que pudessem defender suas vidas e continuar a divulgar as ideias políticas desenvolvidas no período da curta experiência republicana inglesa (1649-1660), a maior parte dos envolvidos com o malogrado regime buscou voluntariamente o exílio.

Foi esse o caso de Henry Neville, que, com a ascensão de Carlos II tentou fugir, mas foi capturado. A despeito da derrocada do regime republicano, o autor conseguiu ser libertado após passar um breve período na prisão, tendo permanecido politicamente ativo mesmo após a restauração da monarquia, participando dos acalorados debates políticos que antecederam e caracterizaram a “crise de exclusão” por meio da publicação de traduções, panfletos e obras de natureza política. Assim, em 1674 e 1680, o autor traduziu para o inglês diversas obras de Maquiavel, que foram publicadas em Londres com o seu prefácio. É dele também a primeira tradução para o inglês da carta de Maquiavel a Zénobio de Buondelmonti, na qual o florentino realiza uma justificação de sua vida

---

1648, foram restaurados pelo general Monke, suplantando a esperança de que qualquer modelo de república pudesse subsistir na Inglaterra.

2 A metáfora do bolo refere-se à proposta de divisão das atribuições constitucionais entre órgãos diversos, que deveria ser realizada, segundo Harrington, de forma semelhante ao singelo ato de divisão de um bolo por duas meninas, em que a justiça da divisão é assegurada pelo fato de uma ser encarregada de cortar o bolo, enquanto a outra é responsável por escolher uma das duas fatias.

3 O regime da República (“Free Commonwealth”) – denominado pelos realistas como “interregno” – perdurou entre 19 de maio de 1649, quando o parlamento declarou o fim da monarquia, e 29 de maio de 1660, quando Carlos II foi restituído ao trono. No decorrer do período republicano, um novo conjunto de ideias políticas passou a ser articulado, com a explícita defesa, realizada por diversos autores políticos, de um governo republicano, dando origem ao “momento maquiaveliano” na Inglaterra, na expressão que ficou consagrada na obra de John Pocock (POCOCK, 1975).

e obra, e que fora trazida por Neville da Itália em 1645, por ocasião do retorno de sua viagem ao continente (MILLAR, 1793, p. 1-8).

### 1. O recurso à distopia em *The Isle of Pines*

Em 1668, o filósofo Henry Neville publicou o panfleto *The Isle of Pines*, que contém, em forma de distopia, uma sarcástica crítica ao governo patriarcal, e pode ser tomado como a mais ácida resposta ao *Patriarca* de Robert Filmer.

Citado frequentemente entre as obras de Neville consideradas “menores”, *The Isle of Pines* – o quinto panfleto do autor e o primeiro publicado depois da restauração da monarquia – permaneceu um longo período no esquecimento, pois foi lido das mais diversas e contraditórias maneiras desde a sua edição. De fato, o texto foi por muito tempo considerado como um simples relato de viagem ou como um precursor do gênero literário que viria a ser conhecido após a publicação do romance *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, como “robinsonade”, isto é, uma narrativa autobiográfica de um naufrago perdido em uma ilha deserta. Além disso, o texto pode ser colocado ao lado de obras como a *Utopia*, de Thomas More, e *New Atlantis*, de Francis Bacon, como uma utopia literária elaborada no contexto da era dos descobrimentos, gênero que alude invariavelmente a um discurso de origem da sociabilidade humana e do poder político.

Embora o texto tenha sido lido como uma simples obra literária de ficção, a análise do contexto de sua edição e do posicionamento político de seu autor revelam, por outro lado, ser a obra na verdade uma sarcástica crítica aos princípios do governo patriarcal, concebida por Neville como uma resposta ao *Patriarca* de Robert Filmer, que havia circulado na Inglaterra em manuscritos desde a década de 1640<sup>4</sup>, e que após a restauração passou a gozar de imenso prestígio, ao ponto de ser considerada como a doutrina oficial do poder monárquico (MORAES, 2012, p. 79-80).

Do ponto de vista de sua estrutura, o panfleto *The Isle of Pines* é composto por dois testemunhos em forma de carta, que relatam a colonização de uma ilha paradisíaca situada no Oceano Índico, cuja população

---

4 A obra de Robert Filmer foi escrita na década de 1630 e circulou amplamente em manuscritos entre os defensores da supremacia do poder real a partir da década de 1640, como conseqüência das ideias absolutistas, antes ser publicada em 1680.

descende integralmente do único homem sobrevivente do naufrágio de um navio inglês que rumava em direção às Índias Orientais no tempo do reinado de Elizabeth I, o inglês George Pine. A primeira carta contém o relato escrito por Pine, o primeiro colonizador da ilha, que servia no navio não como marinheiro, mas como contador. A segunda carta consiste no relato escrito por Henry Cornelius Van Sloetten, um navegador holandês que chega à ilha no ano de 1667, e estabelece contato com os descendentes de George Pine, em especial um de seus netos, William, que lhe entrega a carta escrita por seu avô (NEVILLE, 1999, p. 187-213).

Na primeira parte do panfleto, o náufrago fornece em sua carta informações sobre como o navio, após contornar o cabo da boa-esperança e antes de chegar à ilha de Saint Lawrence, atual Madagáscar, foi desviado por uma tempestade até uma ilha rochosa e sobre como ele e as outras quatro sobreviventes – a filha do capitão do navio, duas empregadas e uma negra escravizada – foram capazes de superar as dificuldades e estabelecer uma colônia na nova terra. O relato baseia-se essencialmente no modo como Pine povoou a ilha ao relacionar-se simultaneamente com as quatro mulheres, o que levou à constituição de uma grande família, que era formada, pouco antes de sua morte, aos oitenta anos de idade, por 1789 descendentes, dos quais 47 eram seus filhos, todos nascidos na própria ilha a partir do relacionamento do patriarca com as quatro mulheres sobreviventes (MORAES, 2012, p. 77-78).

Por meio do relato do náufrago, na primeira parte de seu panfleto, Neville descreve a ilha colonizada por George Pine como um local agradável e pacífico, bastante semelhante ao paraíso adâmico, o que se presta a identificar Pine com os patriarcas antediluvianos Adão e Noé:

Tendo assim vivido por quatro meses inteiros e não tendo avistado ou escutado qualquer povo selvagem, ou qualquer outra companhia além de nós mesmos (...) percebemos depois que o lugar é uma grande ilha, fora do alcance da visão de qualquer outra terra, totalmente desabitada e sem qualquer animal perigoso para nos atrapalhar: ao contrário, o local é muito agradável, sempre coberto de verde e cheio de excelentes frutos e grande variedade de pássaros, sempre quente, e nunca mais frio do que a Inglaterra em setembro. Assim, esse lugar (aos ser habilmente cultivado por essas pessoas) iria revelar-se um paraíso (NEVILLE, 1999, p. 190, em tradução livre).

Assim, de modo semelhante à povoação do mundo por Adão, Neville

descreve a colonização da ilha por Pine como a formação de uma grande família, composta de seus filhos, netos e bisnetos, que deram origem a quatro grandes ramos – os *English*, os *Sparks*, os *Trevors* e os *Phills* – de acordo com a descendência de cada uma das mulheres, respectivamente: Sarah English, a filha do capitão do navio, Mary Sparks e Elizabeth Trevor, as empregadas, e Philippa, a negra escravizada, que não possuía sobrenome (NEVILLE, 1999, p. 192). Ao conjunto de habitantes da ilha, Pine denominou *English Pines*, que eram por ele governados como o patriarca de sua grande família. Pouco antes de sua morte, depois de tomar as providências para que os homens de uma família se casassem com as mulheres de outras famílias “sem deixar que nenhum se casasse com suas irmãs, como tivemos que fazer anteriormente, em razão da necessidade”, Pine manifesta a sua vontade de transmitir a seu primogênito, após a sua morte, o posto de “rei e governador” de toda a ilha, nos moldes de um patriarca:

Eu não tinha mais nada agora com o que me preocupar, exceto com o lugar para onde eu deveria ir, e já estando eu muito velho, com quase oitenta anos de idade, doeí, para depois de minha morte, a minha cabine e os móveis [que restaram do naufrágio] para o meu filho mais velho, que se casara com a minha filha mais velha da minha amada esposa, a quem eu fiz Rei e Governador de todos os demais: eu os informei sobre as maneiras da Europa, e os encarreguei de preservar a Religião cristã, de manter e falar a mesma língua e não admitir nenhuma outra; pois de agora em diante alguém poderia vir a encontrá-los (NEVILLE, 1999, p. 193).

A segunda parte do panfleto contém a carta escrita pelo navegador holandês Henry Cornelius Van Sloetten, cujo navio também fora desviado para a ilha por uma tempestade, o que fez com que ele entrasse em contato com os descendentes de Pine e conhecesse a história do naufrágio e da colonização da ilha. O relato de Van Sloetten vale-se de um expediente literário de que muitos escritores de utopias lançam mão, o de enquadrar suas narrativas no relato de um viajante através do qual o contato com um mundo desconhecido e seus personagens torna-se possível (MORAES, 2012, p. 80). De fato, a descrição do navegante, para além de conter uma exposição do estado em que a ilha e a população se encontravam no momento de sua chegada, permite ao leitor conhecer a história da ilha desde a sua fundação, principalmente ao dar voz a uma narrativa de William Pine, o neto de George e “senhor” da ilha, que é representado como um “príncipe” e “governante-chefe” (NEVILLE, 1999, p. 195).

Por meio do relato de William inserido na carta de Van Sloetten, o leitor toma conhecimento, nesse sentido, de que não obstante o governo patriarcal estabelecido por George Pine tenha sido relativamente bem-sucedido durante sua vida, após sua morte, porém, com o crescimento da população, os mais fortes começaram a oprimir os mais fracos e a ilha passou a enfrentar sucessivas desordens, o que levou à rápida degeneração do governo e à “queda das boas ordenações prescritas” anteriormente:

(...) uma vez que é impossível, mas que em multidões desordenadas crescerá, o mais forte procurando oprimir os mais fracos, nenhum vínculo de religião sendo forte o suficiente para conter a natureza depravada da humanidade, ainda que entre eles as violações comecem a aumentar, e eles logo decaíram daquelas boas ordens prescritas por meu avô (NEVILLE, 1999, p. 195).

De acordo com William, a principal causa dos desmandos pode ser atribuída à “negligência em ouvir a leitura da Bíblia”, que embora fosse obrigatória pelas prescrições realizadas por George Pine, deixou de ser observada pela maior parte das pessoas, que começaram a vagar sem lei por toda a ilha sem recorrer a nenhum outro meio de instrução cristã, o que fez com que “o senso do pecado fosse completamente perdido” e levou-os a cometer “prostituições, incestos e adultérios”, de modo que aquilo que George Pine “foi forçado a fazer por necessidade” seus descendentes passaram a fazer “por licenciosidade” (NEVILLE, 1999, p. 195).

A mudança das condições de vida na ilha e a degeneração do governo patriarcal levou, assim, a uma alteração no governo, que foi promovida por Henry Pine, filho de George e pai de William. Para tanto, Henry formou inicialmente um pequeno exército, armado de paus e pedras, para capturar e punir os transgressores da lei. A campanha pelo interior da ilha foi bem-sucedida e levou à captura do mais temível dos malfeitores, John Phill, que foi julgado e condenado à morte por “diversas tiranias”, sendo então atirado ao mar do alto de um penhasco. Após a condenação exemplar e a concessão de perdão a outros transgressores, Henry estabeleceu um pequeno conselho, com o auxílio do qual instituiu novas e mais apropriadas leis, pois assim “como a semente plantada no esterco malcheiroso produz um grão bom e saudável para a manutenção da vida do homem”, também “más condutas produzem leis boas e saudáveis para a preservação da sociedade humana” (NEVILLE, 1999, p. 196-197). Por fim, para completar sua reforma, Henry instituiu um conselho com a com-

petência específica de executar as novas leis estabelecidas, composto de quatro membros, cada um dos quais provenientes de uma das diferentes tribos e designados de acordo com suas habilidades, que deveriam reunir-se anualmente para prestar contas sobre o que foi feito para a execução dessas leis.

Ainda a partir do relato de Van Sloetten, Neville descreve que após o período de estabilidade vivenciado na ilha durante o governo misto estabelecido por Henry Pine, o equilíbrio e as condições de vida na ilha voltaram a degenerar-se ao longo do governo de William Pine, conforme constata o próprio navegante holandês, no decorrer de suas explorações da ilha. Para além das precárias condições de vida da maioria da população, o holandês observa que a própria figura de William, que vivia cercado de um grande número de servos e revestido de grande pompa, em muito se aproximava da postura de um rei, em grande contraste com a simplicidade das condições em que viviam os demais habitantes da ilha. A degradação da estrutura política acarretou, assim, a irrupção, poucos dias antes da data de partida dos holandeses, de uma insurreição, deflagrada pelo estupro da mulher de um dos chefes da família dos Trevors, praticado por Henry Phill. Assim, a grande segmentação política levou à formação de facções que “colocaram sob risco de ruína o Estado como um todo”, em razão da fraca autoridade de William Pine: “*O Governador William Pine procurou resolver o assunto, mas encontrou sua autoridade fraca demais para reprimir tamanho distúrbio; pois quando as barreiras do governo são quebradas, o que há de mais vil torna-se a regra*” (NEVILLE, 1999, p. 197).

Apenas com a intervenção dos holandeses, dotados de recursos técnicos consideravelmente superiores aos dos colonos, o exército rudimentar formado por William Pine conseguiu conter a rebelião e impedir a guerra civil, após a captura de Henry Phill, que é julgado e condenado a ser lançado ao mar do alto de um rochedo, com a mesma crueldade imposta a seu antepassado John Phill, que, como observa o viajante holandês, era “a única maneira que eles tinham de punir alguém com a morte, além da fogueira”. Do relato de Van Sloetten, nesse sentido, a sociedade política estabelecida na ilha sob o governo de William Pine é descrita como bárbara, precária e decadente, a ponto de só ser salva da ruína pelo acaso de contar com a intervenção de um visitante estrangeiro, mais bem equipado e organizado.

## 2. A crítica de Neville ao patriarcalismo e a defesa do governo misto

A partir dos dois grandes relatos epistolares de *The Isle of Pines*, pode-se traçar três períodos distintos da colonização da ilha. O primeiro é caracterizado pelo estabelecimento por George Pine de uma “comunidade política árida”, fortemente baseada em princípios patriarcais. O segundo momento é marcado pelo governo misto instituído por Henry Pine, que logrou obter um adequado “balanço do domínio” ao atribuir o poder de executar as leis a uma espécie de pequeno parlamento, exatamente no momento em que a ilha passou a ser mais amplamente ocupada pela população. O último momento coincide com aquele em que Van Sloetten chega à ilha, já sob o governo de William Pine, cuja figura é em tudo semelhante à de um rei, repleto de pomposas cerimônias, mas que não possui o controle sobre os súditos e não consegue fazer com que a lei seja executada, exceto com a intervenção de um poder estrangeiro. De acordo com Susan Bruce, a estrutura política existente sob o governo de William pode ser descrita como “uma sociedade tribal fragmentada, repleta de divisões fratricidas; uma sociedade que soaria muito claramente para um leitor do século XVII como bárbara” (BRUCE, 1999, p. xli).

A distinta caracterização desses três momentos da organização político-social da ilha pode ser considerada, também, sob o ponto de vista do tratamento literário fornecido por Neville, respectivamente como uma arcadia – em que há a representação de um lugar imaginário e paradisíaco que oferece paz e tranquilidade –, uma utopia – na qual a estrutura política apropriada ao momento foi capaz de fornecer harmonia e felicidade entre os habitantes da ilha – e uma distopia – em que a degradação das condições políticas levaram os ilhéus a uma situação de degeneração e conflito (MORAES, 2012, p. 80).

O único trecho do panfleto apto a ser designado propriamente como utópico consiste, nesse sentido, na descrição do governo liderado por Henry Pine – cujo prenome não é escolhido por acaso, possuindo clara referência autobiográfica ao próprio Neville –, o qual consegue controlar as revoltas e motins que começaram a acontecer imediatamente após a morte de George Pine por meio do estabelecimento de um conjunto de leis e de um governo misto, o que permitiu que Henry Pine governasse a ilha até a sua morte, sem grandes ameaças ao bem-estar da comunidade. A instituição desse pequeno parlamento, que expressa, segundo Moraes, a ideia de uma autoridade legislativa compartilhada entre a “regra do um”,

os “poucos” e os “muitos”, presta-se, também, à introdução da ideia de contingência e necessária mutabilidade do poder político, uma vez que o grau de poder atribuído ao monarca varia ao longo dos anos e, principalmente, de acordo com as reviravoltas e circunstâncias da vida política na ilha (MORAES, 2012, p. 82).

Com efeito, em clara alusão à concepção política de Maquiavel – que fora expressada na Inglaterra por James Harrington em *A república de Oceana* e posteriormente desenvolvida pelo próprio Neville em *Plato redivivus* – o autor descreve que a degeneração sofrida no governo patriarcal de George Pine deveu-se ao crescimento da população e à nova forma de ocupação da ilha, o que ensejou uma mudança no “balanço do domínio” e exigiu uma consequente alteração do governo, promovida com sucesso pela ação de Henry Pine. Dotado de *virtù*, Henry soube assim aproveitar a *ocasião* e realizar a mudança do governo no momento em que a *fortuna* trouxe à ilha a rebelião liderada por John Phil.

Fica evidenciada em tal formulação, nesse sentido, a presença dos conceitos de *virtù*, *fortuna* e *ocasião*, centrais na filosofia política de Maquiavel, que apontam a adoção por Neville de argumentos transpostos pelos diferentes pensadores que protagonizaram o “momento maquiaveliano” de formação do pensamento republicano na Inglaterra, em especial Harrington, companheiro de Neville no “Rota Club” e sua principal referência teórica.

De fato, como explicitado por Patrícia Aranovich, a ocasião, tal qual é representada pelo filósofo florentino no poema *Dell'Occasione*, corresponde a representações que outros autores renascentistas fazem da fortuna, de modo que apenas em Maquiavel essas ideias – fortuna e ocasião – estão separadas. Como analisa a comentadora, no poema *Di Fortuna* a ocasião é representada pelo filósofo como uma donzela “descabelada e simples” que brinca entre as rodas, enquanto em *Dell'Occasione* ela é caracterizada como uma donzela com asas nos pés e os pés sobre uma bola, a reforçar a ideia de *roda*, fugidia e escorregadia, capaz de ser dominada apenas pela velocidade da ocasião. Como acrescenta Maquiavel n’*O Príncipe*, a ocasião, por sua vez, só pode ser identificada por quem tem *virtù* e, por esse motivo, é capaz de percebê-la (ARANOVICH, 2011, p. 221-230)<sup>5</sup>. Assim,

---

<sup>5</sup> A dificuldade de identificação da ocasião deve-se ao fato de ela não se apresentar muitas vezes, nem por muito tempo, como se evidencia pelo fato de ser ela representada com o cabelo no rosto e descabelada, para que não seja facilmente identificada.

da caracterização da ação de Henry Pine realizada por Neville, pode-se depreender que a força e a audácia decorrentes da *virtù* desse governante permitiram-lhe aproveitar da ocasião e domar a fortuna, evitando a degeneração do governo patriarcal pela sua transformação em um governo misto.

Além disso, da degradação moral de John Phill e posteriormente de Henry Phill pode-se observar que, para Neville – assim como para Harrington –, a corrupção do povo é a consequência e não a causa da instabilidade política, pois são os defeitos dos regimes políticos que dão origem aos defeitos morais, e não o contrário. Ao pressupor que a humanidade possui uma “natureza depravada”, conforme afirmado por William Pine no discurso dirigido ao navegante holandês, Neville manifesta, nesse sentido, uma concepção pessimista acerca da capacidade do indivíduo para a virtude e para o autodomínio, de modo que a contenção das mazelas morais necessária à estabilidade política deve ser realizada por meio do estabelecimento de boas leis e do desenvolvimento de uma forma de governo adequada às circunstâncias, em conformidade, em especial, com a distribuição da propriedade da terra existente no momento (MAHLBERG, 2009, p. 6).

Ao período de plena estabilidade política vivido sob o governo misto instituído por Henry Pine, Neville contrapõe, na sequência de sua narrativa ficcional, o período de decadência e depravação vivenciado na ilha sob o governo monárquico de William Pine, marcado pela tentativa anacrônica e inadequada de reestabelecimento do governo patriarcal fundado por George Pine, que existira na ilha nos primeiros anos da colonização. O fracasso dessa empreitada – que fica evidente pela necessidade de intervenção estrangeira para contenção da insurreição deflagrada por Henry Phil – é ocasião para Neville criticar a tentativa de restabelecimento do governo patriarcal a despeito das transformações econômicas e sociais pelas quais a ilha havia passado e de restabelecer um governo em desacordo com o balanço do domínio resultante do novo estado de coisas.

A corrupção, a desordem e a depravação descritas por Neville como características do governo de William Pine são, nesse sentido, consequências morais das ações políticas ou individuais baseadas nos princípios patriarcais aplicados de modo incompatível às necessidades contingentes da nova estrutura econômica e social da ilha, em clara analogia com o governo degenerado e fracassado de Carlos II na Inglaterra, que pretendia instituir, após a restauração da monarquia, um governo monárquico

absoluto fundado nos antiquados princípios teóricos do patriarcalismo, consolidados no *Patriarca* de Robert Filmer (MORAES, 2012, p. 83).

Essa transposição do universo ficcional para a realidade política da Inglaterra fica evidente, também, pela descrição do eficaz amparo dos holandeses para a contenção da insurreição deflagrada por Henry Phil, que salvou o governo de William Pine de um colapso decorrente de sua própria ineficiência, graças à superioridade técnica e tática dos holandeses comandados por Van Sloetten. Analisada no contexto da publicação de *The isle of Pines*, em que a segunda guerra anglo-holandesa havia acabado de ser encerrada com clara vitória dos holandeses<sup>6</sup>, a descrição da intervenção dos holandeses no governo monárquico de William Pine emerge como uma evidente denúncia de Neville sobre a fraqueza bélica e a fragilidade da política de relações exteriores da monarquia de Carlos II, para além de seu malogro político interno.

Dessa forma, para além da contraposição entre o sucesso do governo misto instituído por Henry Pine e o rudimentar patriarcalismo existente nos primeiros anos de colonização da ilha, a crítica do governo patriarcal exaltado por Filmer no *Patriarca* é engendrada por Neville em *The isle of Pines* também por meio da analogia entre o governo distópico de William Pine e o governo de Carlos II na Inglaterra, que, ao insistir na estruturação de uma monarquia absoluta fundada em princípios patriarcais, a despeito das mudanças substanciais ocorridas na distribuição da propriedade da terra no país, mostrou-se totalmente inadequado ao momento histórico<sup>7</sup>, estando assim à beira de um colapso, tal qual o governo de William Pine na ficcional ilha descrita por Neville, que só é salvo da derrocada graças à interferência dos holandeses.

Essa ideia de inadequação do patriarcalismo a uma realidade histórica baseada em um novo balanço do domínio, abordada por Neville em seu

---

6 Conflito armado travado entre março de 1665 e julho de 1667 entre a República dos Países Baixos e o Reino da Inglaterra, a segunda guerra anglo-holandesa foi marcada pela retomada das animosidades que haviam dado origem à primeira guerra anglo-holandesa, travada no período republicano como consequência do ato de navegação editado por Oliver Cromwell em 1651, e que havia sido vencida pela Inglaterra em 1654 e resultara no monopólio inglês para o comércio marítimo com suas colônias.

7 Como aponta Helvius Moraes (MORAES, 2012, p. 79), desde o século XVI, a *gentry* e o povo tinham logrado obter consideráveis porções de terra na Inglaterra, o que levou a uma redução da parcela de terra sob a propriedade do rei e da nobreza. Assim, de acordo com Harrington e Neville, uma nova forma de governo deveria abarcar a participação dos novos proprietários em detrimento do governo patriarcal, baseado na propriedade absoluta e exclusiva do monarca.

panfleto *The isle of Pines*, é retomada posteriormente pelo filósofo em sua principal obra política, *Plato Redivivus*, publicada em 1680, no ápice da “crise de exclusão”, naquele que se pode caracterizar, no longo processo de “anglicização da república”, como o “momento da supremacia popular”, no qual Neville ganha a companhia de autores como Algernon Sidney e John Locke em sua crítica ao patriarcalismo de Robert Filmer, que representará um passo fundamental para a consolidação do pensamento republicano na Inglaterra.

### Referências

- ARANOVICH, Patrícia Fontoura. Di Fortuna e a Fortuna em Maquiavel. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 18, 1/2011, p. 221-230.
- \_\_\_\_\_. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ASHCRAFT, Richard. *Revolutionary Politics And Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Matriz inglesa. In: *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 126-174.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BRUCE, Susan. *Three early modern utopias – Utopia, New Atlantis and The Isle of Pines*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. (Cambridge texts in the history of political thought). New York: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Patriarcha*. Of the Natural Power of Kings. By the Learned Sir. Robert Filmer Baronet. Londres: Richard Chiswell, 1680. Disponível em <http://oll.libertyfund.org/titles/221>.
- HARRINGTON, James. *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Oceana and Other Works of James Harrington*, with an Account of His Life by John Toland. Londres: Becket and Cadell, 1771.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ensaios políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MAHLBERG, Gaby. *Henry Neville and English Republican Culture in the Seventeenth Century – Dreaming of Another Game*. Manchester: Manchester University Press, 2009.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MILLAR, Andrew. Some account of H. Neville, In: NEVILLE, Henry. *Plato Redivivus; or, A Dialogue Concerning Government*. Londres: A. Millar, 4ª ed., 1763.
- MILTON, John. *Escritos políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The readie and easie way to establish a free commonwealth*. London, 1660.
- MORAES, Helvio. A republican's criticism of patriarchal rule in Henry Neville's The Isle of Pines. In: *MORUS – Utopia e Renascimento*, nº 8, 2012, p. 77-94.
- NEDHAM, Marchamont. *The case of the commonwealth of England*. London, 1650.
- \_\_\_\_\_. *The excellencie of a free state*. London, 1656.
- NEVILLE, Henry. *Plato redivivus or a dialogue concerning government*. London: A. Millar, 1763.
- \_\_\_\_\_. *Plato Redivivus; or, A Dialogue Concerning Government*. Gloucester: Dodo press, 2009.
- \_\_\_\_\_. The Isle of Pines. In: *Three early modern utopias – Utopia, New Atlantis and The Isle of Pines*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 187-213.
- POCOCK, John. *The machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- SANTOS, Antônio Carlos dos. Os elementos republicanos na tolerância de John Locke, *Rev. Kriterion*, vol. 55, nº 130, Belo Horizonte, dez. 2014.
- SIDNEY, Algernon. *Discourses concerning government*. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.
- STILLMAN, Peter. Monarchy, Disorder and Politics in The Isle of Pines. *Utopian Studies*, Vol. 17, nº 1, Philadelphia: Penn State University Press, 2006.



Saulo Henrique S. Silva (UFS)

## HISTÓRIA E REGICÍDIO EM JOHN MILTON

### Introdução

A concepção republicana de John Milton (1608-1674) consiste em uma das defesas mais ácidas dos direitos e liberdades dos povos que vieram a lume em seu tempo. Apesar de não ser um autor de teorias políticas completamente originais, seus textos refletem as convulsões de um contexto político bastante instável e que o tencionava para o desenvolvimento de ideias políticas cada vez mais radicais. Em *The tenure of kings and magistrates* e *A defence of the people of England* temos os reflexos do aprofundamento desse republicanismo radical com a execução do rei e a necessidade de defender o regicídio. Nessas obras, Milton pontua os elementos principais do debate político situado na atmosfera sombria compreendida entre 1649, quando Charles foi executado e Milton publicou *The tenure* em defesa da resistência à tirania, e 1651, ano em que Milton respondeu à *Defensio regia* de Salmasius com a publicação da obra *Pro populo anglicano defensio*.

Segundo pensamos, a investida miltoniana é realizada por meio de dois direcionamentos. Inicialmente, sustentar a soberania popular porque esse é o princípio fundamental por meio do qual é possível reivindicar a precedência do povo sobre qualquer governante instituído. Em seguida, contradizer a opinião dos presbiterianos que desejavam uma saída pela negociação com Carlos, em contraposição ao julgamento. O posicionamento que Milton tornara público é contrário aos defensores da negociação e em favor do julgamento do rei, seja qual fosse o resultado do mesmo. Tal opinião refletia de forma mais forte a visão do exército da república o qual argumentava que se não houvesse julgamento a guerra teria sido inútil; afinal, tantos homens mortos somente para uma negociação? Em razão disso, Milton recorre à teoria da resistência conforme defendida por grandes divulgadores escoceses, como os teólogos John Knox e George Buchanan, no século XVI<sup>1</sup>.

---

1 A influência de Calvino na Inglaterra e na Escócia foi enorme e muitos reformadores

Nesse contexto de embate de ideias teológicas e políticas, a justificativa dos presbiterianos e outros grupos religiosos com membros na Câmara dos Comuns enfatizava a distinção entre magistrados inferiores e indivíduos privados. Os magistrados inferiores poderiam resistir; os indivíduos privados de forma alguma. Além dessa distinção, os teóricos da resistência costumavam diferenciar duas espécies de tirania, pela prática e pela usurpação; apenas no caso do tirano por usurpação era admitido alguma espécie de resistência do povo. Por isso, Milton tem por objetivo eliminar a distinção entre essas formas de tirania. Seria impossível estabelecer diferenças porque ao tomar para si a comunidade o tirano degenerar-se-ia em um inimigo da sociedade. Milton alegará que não se poderia reduzir a resistência aos magistrados inferiores e nem contra os usurpadores<sup>2</sup>. Para Milton, como ocorreu com o personagem bíblico Eúde, a ação política individual possui legitimidade necessária e justificada pela espécie de autoridade instaurada com a tirania. Então, não somente os magistrados inferiores, o exército e povo também poderiam resistir a um tirano. Em razão de defender essas ideias, Milton compreendera como necessário

[...] estabelecer aqui, desde o mais remoto início, a origem dos reis, como e por que alcançam essa dignidade sobre seus irmãos, e daí provar que, convertendo-se em tirania, eles podem ser legitimamente depostos e punidos como foram a princípio eleitos (*Tenência*, p. 12).

Segundo Milton, essa espécie de confirmação ele derivara tão somente das autoridades dos mais seletos e autênticos autores da antiguidade, dos

---

das Ilhas Britânicas, como John Poynt, John Knox e George Buchanan tiveram contato direto com o pensamento teológico que vinha de Genebra. Em 1560, a bíblia genebrina foi publicada na Inglaterra e muitos protestantes radicais desejavam construir uma igreja seguindo o modelo da igreja calvinista. Uma discussão mais apropriada dessas vertentes religiosas das teorias da resistência encontra-se no artigo “Religião e sedição popular na Inglaterra seiscentista” (SILVA, 2018). Publicamos esse artigo na coletânea *Moral, ciência e história no pensamento moderno*.

2 A doutrina da resistência formulada pelos teólogos protestantes restringia o direito de resistência aos magistrados inferiores. Foi com o teólogo escocês George Buchanan (1506-1582), nas obras *Maria Scotorum Regina* e *De Iure regni apud Scotos*, que a teoria da resistência popular, não mais restrita aos magistrados inferiores, ganhou força na Escócia presbiteriana. Assim, “o principal argumento era de que se o povo teve autoridade para constituir um monarca, o povo permanecia com a mesma autoridade para destituí-lo” (BARROS, 2015, p. 132). Assim, quando responde aos entraves dos presbiterianos sobre a resistência militar ao rei, John Milton assume a teoria de Buchanan segundo a qual o povo, e não somente os magistrados inferiores, tem o direito de resistir ao tirano.

textos bíblicos, de padres e doutores da Igreja, da obra de protestantes ortodoxos, sobretudo, os presbiterianos da Escócia.

A partir desse delineamento inicial do contexto intelectual no qual o pensamento político de John Milton ganhou força e relevo, nosso objetivo é elencar os argumentos afirmados na obra *Tenência de reis e magistrados* para defender o direito dos povos julgarem governos tirânicos. Para aprofundarmos essa discussão, iniciaremos com a concepção miltoniana sobre a origem das sociedades políticas (I), em seguida, discutiremos os precedentes levantados por Milton contra o direito divino dos reis (II), ao final, trataremos do recurso à história inglesa e às tradições protestantes da Grã-Bretanha (III).

## 1. Da liberdade natural à instituição de reis e magistrados

O princípio basilar do pensamento político de John Milton diz respeito à liberdade dos homens. Segundo o pensador inglês, “mesmo um homem que nada saiba pode ser tão estúpido para negar que todos os homens nasceram naturalmente livres, feitos à imagem e semelhança do próprio Deus e tinham o privilégio sobre todas as criaturas, nasceram para dominar e não para obedecer” (*Tenência*, p. 12). Utilizando a orientação política agostiniana pela qual da corrupção original surgiu a necessidade da formação de uma comunidade para a mútua defesa da violência que brotou a partir da transgressão de Adão, é a liberdade natural que permite aos homens concordarem com um pacto de aliança comum contra as suscetíveis agressões.

Milton argumenta que a autoridade de punir e o poder da autodefesa residiam originalmente e naturalmente em todo homem individual, e as primeiras comunidades pré-políticas são alianças desses indivíduos para a autodefesa e a segurança de todos. Das primeiras alianças para a mútua defesa, as vilas, cidade e repúblicas tiveram origem. Porém, como esses ditames não estavam devidamente estabelecidos em todos os homens e adicionando o fato de frequentemente julgarem em causa própria, essa situação corroborou para o agravamento da parcialidade nas conclusões<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Como podemos perceber, Milton faz uso de princípios convencionalistas para determinar a origem das sociedades políticas. Apesar de não desenvolver uma teoria completa sobre a vida natural, argumentara que originalmente os homens viviam livres, em uma espécie de

Por conta disso, foi necessário ordenar (*ordain*) uma autoridade para impedir pela força e dispor de punições para aqueles que transgredirem o direito comum e violarem a paz. E em razão da necessária defesa e da segurança de todos, os homens “[...] transmitiram e atribuíram a um único homem cuja eminência de sua sabedoria e integridade eles escolheram de todos os demais, ou a mais de um, aos quais julgaram de igual merecimento. Aos primeiros chamaram reis; aos outros magistrados” (*Tenência*, p. 13). Para Milton, eles foram chamados por esses nomes não para se considerarem acima dos outros homens, mas sim para serem os representantes do povo, seus deputados [*Deputies*] e comissários [*Commissioners*]. A finalidade da representação é que tais delegados executem a justiça conforme o poder que lhes fora confiado [*intrusted power*]. Caso esse poder não fosse confiado a um corpo de representantes, ele permaneceria em posse dos homens, seja pelo direito de natureza seja pelo primeiro pacto pré-político.

Para Milton, essas primeiras sociedades políticas foram geralmente administradas por monarcas que detinham autoridade e jurisdição do direito civil [*civil right*] sobre todos os demais. Com o passar das gerações, esses primeiros governantes foram se corrompendo devido à absoluta centralidade do poder em suas mãos, tonando-se injustos e parciais. Por isso, apesar dos homens transmitirem [*communicate*] aquilo que podemos denominar de poderes naturais e originais, a solução para evitar o surgimento da parcialidade nos julgamentos e das injustiças nas penalidades foi instituir as leis, limitando a autoridade dos governantes, eliminando os erros e as fraquezas pessoais. Em outras palavras, a lei se impõe de forma soberana e deve regular todas as instituições do governo civil; os juramentos na coroação de reis e posses de magistrados têm origem precisamente nessa necessidade de compreender o governo sob o império da lei. Nesses termos, as atribuições de autoridade eram proferidas por meio de uma relação de fidelidade ao povo e em razão

---

estado natural. Há nessas premissas convencionalistas um pouco de Grotius, Hobbes, e antecipa Locke, sobretudo no caso dos juízos parciais serem a causa da guerra. Aliada da estratégia convencionalista, Milton emprega a tese agostiniana de que o Estado seria fruto do pecado, porque o pecado original trouxera a transgressão moral da humanidade. A liberdade natural remete a um estado de perfeição e proximidade com Deus, enquanto o pecado traz a guerra e a necessidade de proteção comum; o poder político é o “remédio” — em termos de Locke — para a guerra surgida da transgressão. Para uma Discussão mais aprofundada dessas questões, consultar “Religião e sedição popular na Inglaterra seiscentista” (SILVA, 2018, p. 73).

da confiança do próprio povo em transferir seus poderes originais a um corpo político. A atribuição de confiança e a exigência da fidelidade do governante às leis instituídas pelo povo dão origem a um novo limite, o qual corresponde à extensão das ações dos reis e magistrados segundo a compreensão de seus súditos. Isto porque, na medida em que traem a confiança neles depositada,

[...] o povo estaria desobrigado da obediência. Eles adicionaram também conselheiros e parlamentos, não para permanecerem às suas ordens, mas para estarem com ele ou sem ele, em tempos designados ou a todo tempo, quando algum perigo ameaçasse tomar conta da segurança pública (*Tenência*, p. 14).

Para Milton, o poder político de reis e magistrados não pode ser compreendido como natural ou ininterrupto, ao contrário, tratar-se de um poder derivativo, transferido, encarregado— *derivative, transferred and committed to them in trust from the people, to the common good of them a11* (*Ibidem*, p. 15). Consiste em uma espécie de transmissão estabelecida por meio da confiança do povo e para a realização do bem comum daqueles que realizaram o pacto [*covenant*].

A respeito dessa noção de contrato, Victoria Kahn, no artigo “The metaphorical contract in Milton’s *Tenure*”, defende que o entendimento do seu uso da linguagem convencional está alicerçado em quatro aspectos. Inicialmente, “Milton constrói o pacto bíblico e o contrato político em termos similares”, são revogáveis acordos que dependem do desempenho “das partes contratantes”. Além disso, os exemplos de pactos entre Deus e os judeus são precedentes para o contrato político e, sobretudo, modelos para os contratos entre os homens. Em terceiro lugar, a autora enfatiza que essa linguagem convencional consiste em uma espécie de estrutura interpretativa da profecia escritural, mas também é condicional e performativa. Assim, “*covenants, contracts* e outras metáforas constituem obrigações éticas que podem ser assumidas ou rejeitadas [...]”. Por último, “a compreensão de Milton acerca de pacto e contrato está enraizada no interesse do povo e por essa razão compatível com a estratégia consideração da razão de estado” (1995, p. 94 e 95). Como podemos perceber, derivar os fundamentos da autoridade de um ato convencional era comum no ambiente intelectual da Inglaterra seiscentista; essas ideias disputavam território ideológico com as concepções políticas absolutistas, naturalistas e patriarcalistas. Pensadores do período, como John Milton e Robert

Filmer<sup>4</sup>, disputavam versões interpretativas das obras de autores clássicos, de teólogos calvinistas e presbiterianos, jesuítas e de autores republicanos. Além de disso, era fundamental garantir precedentes bíblicos para a teoria; na primeira metade do século XVII, as narrativas das Escrituras serviam como uma espécie de pano de fundo alegórico de sustentação teórica e convencimento retórico<sup>5</sup>.

## 2. Precedentes contra o direito divino dos reis

Derivar a origem do governo civil e os mecanismos de sua limitação de teses convencionalistas é uma orientação em contradição direta com as teorias que alegavam a naturalidade do governo real e a hereditariedade da transmissão desse poder. Segundo Milton, essa forma de governo, ao

---

4 Segundo Cesare Cuttica, ao escrever contra Milton no início dos anos 50, Filmer tem em mente esse conflito da década de 20, alegando que o mesmo havia realizado seu ataque contra a monarquia seguindo os princípios que podem ser resumidos como “inicialmente e quase-republicano patriotismo expresso em 1620 por parlamentares e radicais cívicos” (CUTTICA, 2007, p. 287)

5 Diversos autores têm refletido acerca dessa divisão teórica e ideológica do pensamento inglês da primeira metade do século XVII. Entre eles, J N Figgis em *The divine right of kings* (1914) defende que “o direito divino dos reis não é diferenciado de outras teorias políticas seiscentistas em razão de sua absurdidade. A doutrina de um contrato original não era menos ridícula em teoria, e infinitamente mais explosiva em prática que as noções do direito irrevogável e da obediência passiva” (p. 1-2). Já Schochet, em *Patriarchalism in political thought*, alega que a resposta patriarcalista de Robert Filmer ao convencionalismo era justamente pautada na tentativa de mostrar que não havia liberdade suficiente que permitisse que contratos fossem feitos, sobretudo, porque os “[...] teóricos do consentimento argumentavam que cada homem deve ser o autor de sua própria obrigação” (SCHOCHET, 1975, p. 55). JP Sommerville, em *Politics and ideology in England 1603-1640*, sublinhou que entres os mais citados pensadores políticos do início do século XVII, “Calvino, Beza, Aquino, Belarmino” não eram ingleses (1986, p. 77). Sobretudo, porque o pensamento inglês do período era *parochial* estreito na compreensão das escrituras e limitado em questões seculares. Para Sommerville, havia uma grande influência das ideias do exterior, uma espécie de protestantismo internacional no pensamento político inglês que se acentuava nas questões religiosas e pode ser percebido na importância dos teólogos escoceses. Nesse ambiente, “ideias de contrato são comumente associadas com as obras de autores continentais ou escoceses, mas nenhum teórico inglês” (*Ibidem*, p. 79). Em outras palavras, o pensamento político inglês fora forjado por meio da influência das ideias de filósofos e teólogos estrangeiros que foram adaptadas às especificidades da vida política e social dos ingleses. Assim, “a teoria do governo por consentimento represente uma forte argumento contra a doutrina central do absolutismo” (*Ibidem*, p. 66). Dessa forma, a teoria do contrato foi difundida em torno do debate inglês sobre a religião e a relação entre o rei e o Parlamento, compondo aquilo que Pocock define como “*anglicization*” da república (1975, p. 361).

centralizar o poder nas mãos de um único governante hereditário, torna o súdito uma espécie de escravo do rei, podendo ser comprado e vendido. E contra a tese do direito divino dos reis, Milton alega que seria um absurdo admitir que os reis devam respostas apenas a Deus. Ao contrário dessa máxima, Milton traz à luz diversos exemplos da história sagrada e da história romana onde os imperadores se declaravam não somente responsáveis perante Deus, mas também diante das leis.

O resultado desse inquérito corresponde à seguinte conclusão que alguns intérpretes [SCHOCHET, 1975] denominam de concepção populista da *soberania* a qual, segundo Filmer<sup>6</sup>, traz consigo a tese basilar para a possibilidade de destituição dos governos,

[...] desde que a autoridade de rei ou magistrado provém do povo [...], então o povo poderá, tantas vezes quantas julgar melhor, elegê-lo ou rejeitá-lo, mantê-lo ou o depor mesmo sem ser tirano, simplesmente pela liberdade e pelos direitos que homens nascidos livres têm de se governar como melhor entender (*Tenência*, p. 19).

O exemplo dado dessa possibilidade de eleição e deposição do governante, escolha e alteração da forma de governo, segundo Milton, também encontraria provas indiscutíveis no livro do *Deuteronômio* (17, 14). A passagem é exemplar e bastante disputada por realistas e republicanos, “quando tiveres entrado na terra, que o senhor teu Deus te darás, e tiveres tomado posse dela e nela habitares e disseres: eu constituirei um rei sobre mim, como o têm todas as nações ao redor, *elegerás* aquele que o senhor teu Deus tiver escolhido do número de teus irmãos”. A esse respeito, Milton assevera que “[...] é encontrado nas Escrituras que o título e o justo direito de reinar e depor com respeito a Deus são uma e a mesma coisa: visível somente no povo e dependente apenas da justiça e do mérito” (*Tenência*, p. 23). Assim, diferentemente dos defensores do direito divino dos reis que alegam serem os reis estabelecidos pela providência divina, Milton, invertendo o argumento, defende que na verdade o direito de eleger ou

---

<sup>6</sup> Sobre isso, na obra *Patriarcha*, Filmer deixa claro já de início que não tem por objetivo tratar sobre os direitos e as liberdades existentes em outras nações, mas sim investigar de onde tem origem o princípio da liberdade natural, ou seja, aquela concepção responsável pela defesa do direito de rebelião do povo contra o poder real. Dessa forma, esclarece que seu “desejo e esperança é que o povo da Inglaterra possa e goze de tão amplos privilégios como nenhuma nação sob o céu. A máxima liberdade no mundo (se ela for devidamente considerada) é para um povo viver sob um monarca” (2004, p. 4).

depor um rei, bem como de escolher e alterar a forma de governo, é uma ação que está em acordo com os desígnios divino.

São essas as primeiras consequências que permitirá ao autor de *A divina comédia* estabelecer de forma mais precisa o significado rigoroso de *tirano* e qual o direito do povo contra ele. Inicialmente, é preciso lembrar que Milton iguala as duas espécies de tirania. Pois, caso ascenda à coroa por direito, seja hereditariamente, por eleição ou ainda pela usurpação, o tirano é a forma degenerada da figura do rei haja vista ignorar a lei e o bem comum, reinando exclusivamente para si e em benefício de seu séquito. Contra essa forma degenerada de governante, a resistência é tão legítima quanto o combate “[...] contra uma peste comum capaz de destruir a humanidade, eu suponho que nenhum homem de juízo claro necessite de outro guia que os verdadeiros princípios da natureza que traz consigo” (*Tenência*, p. 24). Esse dever de destituição do rei iníquo pode ser encontrado nas obras dos autores antigos como Sêneca, Xenofonte e Cícero, mas também está presente nas Escrituras. Na verdade, esse recurso à história e à literatura dos gregos e romanos, como às Escrituras, faz parte da metodologia argumentativa de Milton.

Seguindo esse caminho, nas Escrituras, o grande exemplo é a história de Eúde e Eglom narrada em Juízes (3, 12-23). Milton compreende que Deus inspirou Eúde contra os desmandos do rei Eglom, assassinando-o em sua própria casa. Eglom era um rei usurpador, pois conquistou o povo de Israel reinando sobre ele por dezoito anos. Entretanto, pouco importava se ele era um rei nativo ou um forasteiro usurpador porque “nenhum príncipe é nativo se não professa governar pela lei. Quando ele mesmo subverte as leis, quebrando [*breaking*] todos os pactos [*covenants*] e juramentos que lhe davam direito a sua dignidade e eram os laços e aliança entre ele e seu povo, o que o difere de um rei forasteiro ou de um inimigo?” (*Tenência*, p. 25). Nesses casos, a guerra civil defensiva do povo contra o tirano é justa e necessária porque “[...] se um inglês, esquecido de todas as leis humanas, civis ou religiosas, ofender a vida e a liberdade, para aquele que foi ofendido e para a lei em sua defesa, ainda que nascido do mesmo ventre, ele não é melhor do que um turco, um sarraceno, um pagão” (*Ibidem*, p. 26). Ou seja, a guerra justa é feita contra o tirano, não importando se o mesmo for nativo ou estrangeiro, o único caso que importa são suas ações perante a lei do país e ao povo sobre o qual ele reina. O que gera a tirania são duas violações: o desrespeito das leis e a usurpação do governo comum para o benefício próprio. Por

consequente, a confiança é quebrada e o povo pode desobedecer, resistir e recobrar a autoridade dantes confiada.

Além dos argumentos acima investigados, a concepção republicana de Milton também recorreu à história inglesa como fonte de demonstração de antigas tradições constitucionais e fez amplo uso das teses de teólogos presbiterianos como forma de contradizer e constranger os defensores escoceses do acordo com o rei, sem um devido julgamento.

### 3. O recurso à história da Inglaterra e à tradição protestante da Grã-Bretanha

Outra fonte de argumentação, além daquelas constituídas pela história sacra e as letras de pensadores antigos e modernos, é o recurso à própria história da Inglaterra. Milton segue as informações contidas na *Historia major* de Matthew Paris (1200-1259) e em livros acerca das antigas leis inglesas. Por meio desse inquérito, Milton pensava poder deduzir que sempre existiu a tradição de os barões e pares da Inglaterra julgarem os reis iníquos. Dessa forma, encontrar-se-ia

em nossa história e na história estrangeira que no princípio duques, condes e marqueses não eram títulos hereditários, vazios e fátuos, mas nomes de confiança e cargo que chegavam a termo. Essas opiniões me induzem a pensar que todo homem digno no Parlamento [...] podia, em nome do bem público, achar-se par e juiz do rei (*Tenência*, p. 30).

Milton quer mostrar que sempre existiram precedentes na Antiga Constituição onde se observava o julgamento e a punição dos tiranos. Outra fonte da história inglesa, segundo Milton a mais antiga, diz respeito à *História* de Gildas para quem, após as saídas dos romanos da Inglaterra e o povo tendo sido reinvestido [*reinvested*] do seu direito original [*own original right*], os primeiros reis cristãos britânicos foram eleitos; mas por conta de crimes cometidos contra o próprio povo, eles foram depostos e condenados à morte. Assim, existiriam

exemplos internos e antiqüíssimos de que o povo bretão depôs e condenou à morte seus reis nesses primitivos tempos do cristianismo [...], o que impede a lei temporal, embora sem texto especial ou precedente, de poder e dever segurar a espada civil

com a mesma indiferença para decepar, sem eximir, quem pratica crime capital? (*Tenência*, p. 32).

Esse retorno a precedentes tão antiquíssimos tem por objetivo assegurar que a mais longínqua tradição dos reis da Inglaterra— por volta de 446 a.C.— deve ser rememorada a uma eleição e não a uma ato da providência divina, bem como o povo sempre teve o direito de julgar e punir monarcas que cometessem crimes.

Em seguida, a discussão de Milton é direcionada para os exemplos de resistência popular entre os protestantes, especialmente os presbiterianos que naquele momento lamentavam o julgamento de Carlos em prol de uma negociação entre o rei e os revoltosos. A mudança de posicionamento dos presbiterianos geralmente é interpretada, como atesta Christopher Hill em *a Revolução Inglesa de 1640*, como o temor que eles tinham do crescimento de uma maré “[...] de democracia radical à qual podia expô-los um apelo aberto dirigido ao povo contra o rei” (1983, p. 88). De forma pontual, Milton enfatiza a posição das obras de John Knox e George Buchanan para afrontar o recuo adotado pelos presbiterianos durante as guerras civis.

Assim, após diversos exemplos retirados das obras dos clássicos da teologia protestante, Milton defende estar de acordo com os primeiros princípios dos presbiterianos segundo os quais “[...] o poder real nada mais é senão um pacto (*mutual covenant*) ou estipulação mútua entre o rei e o povo. Estes homens eram escoceses e presbiterianos” (*Tenência*, p. 35)<sup>7</sup>. Na Inglaterra, o não-conformismo era levado a cabo pelos chamados

---

7 De acordo com Filmer, o maior responsável por divulgar as ideias sediciosas do calvinismo em toda Grã-Bretanha foi o protestante escocês George Buchanan (1506-1582) que publicou uma famosa obra em latim intitulada *De jure regni apud Scotos* (1579), onde sustentava, segundo Filmer, “[...] a liberdade do povo depor seu príncipe” (*Patriarca*, p. 3). Na verdade, Buchanan defendia veementemente o direito ao povo depor um rei que se tornasse um tirano, o qual pode ser compreendido como aquele “[...] cujo poder é em todos os aspectos ilimitado, sem nenhuma limitação legal, e sem estar submetido a uma judicatura reconhecida” (BUCHANAN, 2009, p. 37). Para Buchanan, em uma evidente situação de tirania era mais do que justa a obrigação do povo depor o tirano, ainda que seja por intermédio da violência ou do seu assassinato. Mesmo refletindo os distúrbios que conduziram à abdicação de Mary da Escócia, no entanto, as implicações do *De jure* seriam largas, pois, para Buchanan, os legisladores não devem possuir poder absoluto e o povo deve salvaguardar seus interesses definindo pela lei a extensão e os limites do poder de seus governantes. Se as leis derivam do povo, os governantes que não as respeitam tornam a si mesmos fora da lei (*outside the Law*), inimigos do povo, e contra eles o povo tem, não apenas o direito, mas o dever de fazer guerra e destituí-los do poder. Apesar de Filmer não ter aprofundado as menções a número maior

puritanos, os quais se assemelhavam aos presbiterianos no que diz respeito às posições políticas. Dessa forma, assegura Milton,

na Inglaterra como na Escócia pelas bocas daquelas fiéis testemunhas comumente chamadas de puritanas, e não-conformistas, que falaram tão claramente para abater os reis e até mesmo dar-lhes punição capital, como se pode ler em vários de seus tratados, desde o primeiro reinado de Isabel até hoje (*Tenência* p. 36).

Se esse é o veredito tradicional da teologia política dos presbiterianos, aquilo que Milton estranha é a atual atitude dessa mesma sociedade religiosa contra a deposição e julgamento do rei, afinal fora feita uma guerra em que tantos morreram apenas para que houvesse um acordo? Essa pergunta de Milton permaneceu firme e foi impulsionada pela força que a obra *Tenência de reis e magistrados* obteve no contexto de guerras civis que culminou com a decapitação de Carlos I, na tarde de 29 de janeiro de 1649.

### Considerações finais

A obra de Milton foi publicada em menos de um mês após o regicídio de Carlos I e representou, conforme Eunice Ostrensky, a "tentativa de persuadir realistas, presbiterianos e levellers a aceitar o novo governo" (2005, p. 151). Diante desse quadro de acirramento da propaganda ideológica que imperava entre os defensores e os acusadores da execução do rei, Milton levou a cabo uma diversidade de argumentos com o objetivo de influenciar a audiência no amplo debate seiscentista inglês sobre as guerras civis e a instituição de uma república amparada no poder legislador. Nesse contexto, a concepção de soberania popular é empreendida contra as ideias que sustentavam a monarquia absoluta por direito divino, como se encontra nas versões elaboradas por James I, Robert Filmer e Cláudio Salmásio.

A *Tenência* deve ser compreendida como uma defesa da rebelião con-

---

de teólogos protestantes, existem muitos teólogos calvinistas da resistência bastante influentes em seu tempo. Os nomes são bem conhecidos: os exilados marianos John Knox (1514-1572), John Poynt (1514-1556) e Christopher Goodman (1520-1603), os huguenotes Theodore Beza (1519-1605) e Francois Hotman (1524-1590), além do autor do *Vindiciae contra tyrannos* e posteriormente William Perkins. Uma análise detalhada da teoria da resistência nesses autores pode ser encontrada no artigo *The use of natural law in early calvinist resistance theory* de David VanDrunen (2006).

tra a tirania e também um encorajamento para que os povos se revoltem e julguem príncipes e soberanos iníquos<sup>8</sup>. Dessa forma, Milton afirmou a tese que tradicionalmente o reino da Inglaterra foi uma monarquia mista pautada na figura do rei e do Parlamento. Além disso, defendeu que o poder de julgar fora colocado entre os próprios comuns para que eles representassem o povo. Esse é o mesmo tom adotado na resposta contra a obra realista *Defensio regia* de Salmásio, publicada em 1649. Em ambas as obras, *The tenure of kings and magistrates* e *Pro populo anglo defensio*, Milton estabeleceu a teoria da soberania popular e empreendeu uma verdadeira derrocada das ideias que sustentavam a monarquia absoluta por direito divino. No entanto, ao levantar a bandeira de seu republicanismo, da mesma forma que atacou os seus opositores, Milton também atraiu críticas e adversários. Entre eles, Robert Filmer dedicou parte de suas *Observations upon original of government* (1652) para acusá-lo de propagador da rebelião e da licenciosidade.

## Referências

- BARROS, Alberto R. G. *Republicanism inglês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.
- BUCHANAN, George. *De jure regni apud scotos*. Trad. Into english Robert Macfarlan. Colorado: Portage Publications, 2009.
- 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.
- FIGGIS, John. N. *The divine right of kings*. Cambridge: Cambridge University Press 1914.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HILL, Christopher. *A revolução Inglesa de 1640*. Lisboa: Presença, 1983.

---

8 Por conta desse teor fortemente popular e antimonarquista, a obra de Milton foi perseguida por diversos reinos da Europa. No artigo intitulado *In defende of Milton's pro populo anglicano defensio*, Leo Miller argumenta que os reinos despóticos do continente europeu recepcionou a obra de Milton como um texto eminentemente claro e efetivamente poderoso. Por conta disso, sua obra foi queimada em “[...] Paris e Toulouse. O Império do Reich a banuiu na Alemanha, especialmente enfatizando que não era para ser discutida nas universidades. Entre os primeiros atos da Restauração Stuart em 1660 estava a proclamação real de solicitar todas as cópias e queimá-las” (MILLER, 1990, p. 314).

- KAHN, Victoria. "The metaphorical contract in Milton's Tenure". In: *Milton and republicanism*. Cambridge University Press, 1995.
- MILLER, Leo. 'In defence of Milton's Pro populo anglicano defensio' In. *The society for Renaissance Studies*, vol. 4, nº 3, p. 300-328, 1990.
- MILTON, John. *Political writings*. Ed. Martin Dzelzainis. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- POCOCK, John. *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: University Press, 1975.
- OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2005.
- SCHOCHET, Gordon. *Patriarchalism in political thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- SILVA, Saulo. H. S. "Religião e sedição popular na Inglaterra seiscentista de Robert Filmer e John Milton". In: Saulo Henrique Souza Silva; Evaldo Becker; Marcelo de Sant'Anna Alves Primo. (Org.). *Moral, Ciência e História no Pensamento Moderno*. São Cristóvão: EDUFS, 2018, p. 55-84.
- SOMMERVILLE, Johann. *Politics & ideology in England 1603-1640*. New York: Longman Publishing, 1995.
- VANDRUNEN, David. "The use of natural law in early Calvinist resistance theory". In: *Journal of law and religion*, vol. 21, nº 1, p. 143-167, 2006.



*Marco Antônio Sousa Alves (UFMG)*

## A VERDADE NO PALCO DA POLÍTICA: REFLEXÕES A PARTIR DE HANNAH ARENDT

### Introdução

Qual a força do passado? E o poder dos fatos? Podemos simplesmente reescrever a história? De certa maneira, estamos sempre relendo e reinterpretando o que passou. A lida com os acontecimentos pretéritos não deve ser vista com uma mera coleta de fatos brutos, em relação aos quais temos acesso imediato. Pelo contrário, esse esforço envolve a construção de narrativas, múltiplas e conflitantes. Há um elemento claramente político nesse processo. A história não é neutra, ela não brota espontaneamente das coisas em si mesmas. O passado não toma diretamente a voz, ele precisa ser reconstruído. Trata-se, portanto, de um construto, que envolve interesses em conflito e está longe de ser um empreendimento pacífico e consensual.

Diante disso, o que podemos concluir? Devemos então reconhecer que a história não passa de uma construção, uma ficção movida por imperativos políticos? Podemos, dependendo de nossos interesses do momento, apagar fatos incômodos do passado? Até onde vai nossa liberdade em relação à história? Há algum tipo de impedimento nesse empreendimento de construção narrativa do passado? Há algum dever moral de respeito aos fatos? Há alguma restrição ontológica que impede que nossos interesses nos conduzam a uma reescrita radical da história, em direção a uma pura invenção de um passado mítico?

Para enfrentar essas questões, uma boa porta de entrada está no aprofundamento da relação entre verdade e política. Em suma, temos de colocar em questão a politização da verdade ou, em termos mais específicos, a construção política dos fatos históricos. O objetivo deste texto é refletir sobre o chamado “revisonismo histórico” e as diferentes formas de negacionismo a partir das reflexões de Hannah Arendt. Ultrapassando o contexto das experiências totalitárias do século XX, que foi o objeto privilegiado de suas análises, pretendemos traçar algumas linhas de

atualização para pensar o mundo conectado e hiperpolarizado do século XXI. Entendemos que, mais uma vez, o poder assume formas inéditas e extremamente perigosas, exigindo da filosofia um novo e difícil esforço de compreensão.

Este capítulo seguirá um percurso marcado por dois momentos. Em primeiro lugar, apresentaremos, em linhas gerais, a reflexão de Hannah Arendt sobre a experiência do totalitarismo e a relação entre verdade e política. Em seguida, nosso foco será dirigido para os fenômenos contemporâneos da hiperpolarização, da desinformação e da pós-verdade, em constante comunicação com as análises arendtianas. Nas considerações finais, chamaremos a atenção para o risco envolvido nessas formas extremas de politização da verdade, que representam uma ameaça para a democracia, a integração social e a própria existência humana.

## 1. Verdade e política em Hannah Arendt

É celebre a interpretação do totalitarismo feita por Hannah Arendt ainda no calor dos terríveis acontecimentos que marcaram a primeira metade do século XX. *Origens do totalitarismo*, publicado originalmente em 1951, começou a ser redigido em 1945, logo após o término da guerra, conformando aquela que pode ser considerada a primeira e mais importante interpretação filosófica da experiência totalitária, tanto do nazismo como do stalinismo. Nesse livro, encontramos uma instigante reflexão sobre a mentira sistemática e generalizada que caracterizava esses regimes, usando da propaganda e do terror como instrumentos básicos de manutenção no poder, com narrativas conspiratórias e um extremo anti-intelectualismo.

No prefácio da terceira parte, dedicada ao totalitarismo, Arendt (2012, p. 415) revela que o livro nasceu de uma tentativa de elaborar e articular três perguntas incômodas para a sua geração: “O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?”. E no prefácio da primeira edição da obra, datado de 1950, ela coloca claramente o tamanho do desafio que precisava ser enfrentado, no sentido de compreender algo absolutamente inédito e impensável:

Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse

próprio – forças que pareceriam insanas se fossem medidas pelos padrões dos séculos anteriores (ARENDR, 2012, p. 11).

Na sequência, Arendt estabelece um princípio para a sua reflexão, que possui uma surpreendente atualidade: nunca subestimar os perigos e a possibilidade de que a catástrofe possa acontecer. Nas palavras da filósofa:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja (ARENDR, 2012, p. 12).

Essa advertência deve ser levada a sério por nós hoje. Quem imaginaria que mais de 300 mil brasileiros morreriam de uma única doença em um período de um ano? Como pode ser o caso que, mesmo após tantas mortes, ainda pautemos nossa política de enfrentamento dessa doença em negacionismos científicos, promessas de cura milagrosas e campanhas de desinformação fomentadas pelo próprio Ministério da Saúde? Alguém poderia acreditar que o próprio presidente da república desprezaria a doença e promoveria, reiteradamente, ao longo de meses, um discurso e uma prática contra a vacinação? O que fazer diante de uma situação tão absurda? Em primeiro lugar, precisamos fazer um esforço de compreensão. Sem preconceitos. Sem lugares-comuns. Sem achar que o pior não se produzirá, que é impossível que os fatos não venham a se impor, mais cedo ou mais tarde.

Em grande medida, nossa geração também está sendo chamada a assumir um duro fardo, de encarar uma realidade inimaginável e enfrentar mais uma batalha inédita. Com o objetivo de contribuir para esse grande desafio de compreender o que está acontecendo e como isso pôde acontecer, propomos retomar um ponto específico da reflexão arendtiana, voltado para a relação entre verdade e política.

Hannah Arendt publicou, na edição de 25 de fevereiro de 1967 da

revista *The New Yorker*, o ensaio intitulado *Verdade e política (Truth and politics)*. Arendt (2003, p. 545) inicia seu ensaio ressaltando que a atividade política nunca teve na sinceridade ou na verdade uma de suas virtudes. A filósofa reconhece que não é de hoje que a mentira faz parte da política e, mais ainda, que a verdade é muitas vezes percebida como um obstáculo para os propósitos políticos, uma barreira que pode impedir a realização daquilo que desejamos ou queremos. Do ponto de vista da vontade política, os fatos podem frequentemente assumir uma dimensão incômoda, como algo a ser superado para que determinados fins sejam atingidos.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt (2012, p. 483) já tinha mostrado como a propaganda totalitária exibia um “extremo desprezo pelos fatos em si, pois, na sua opinião [do líder das massas], os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa”. No ensaio de 1967, desenvolvendo mais essa relação, Arendt (2003, p. 563) ressalta a existência de uma tensão entre aquilo que move a política, entendida como uma forma de ação transformadora sobre o mundo, no sentido de produzir o real como desejamos, e o compromisso com a verdade, com os fatos, com aquilo que simplesmente é de determinada forma, ainda que gostaríamos que fosse diferente. Em suma, a política, no seu afã transformador, tende a instrumentalizar a verdade, arrastando a ciência para o palco político.

O revisionismo histórico, com suas formas deliberadas de falsificação ou apagamento daquilo que é considerado incômodo ou indesejável, pode ser compreendido, nesse sentido, como uma ação política que, na tentativa de produzir no mundo a transformação pretendida, distorce fatos para que possam servir a determinados propósitos. Nesse caso, como esclarece Arendt (2003, p. 569), o político afirma, de maneira abusiva e perversa, o poder de produzir o real. A liberdade de construir um mundo diferente, de acordo com nossos desejos e aspirações, que deveria ser sempre projetada para o futuro, é abusivamente direcionada para o passado, no sentido de rever a história e apagar acontecimentos incômodos. Em regimes totalitários, esse esforço político de reescrever fatos tende a assumir contornos dramáticos, dando forma a uma mentira organizada e generalizada que, ainda que seja incapaz de substituir a verdade e produzir uma nova, tem a força de destruir a verdade factual, talvez de maneira irrecuperável.

## 2. A politização da verdade: hiperpolarização, desinformação e pós-verdade

Há uma frase, atribuída a Êsquilo, que diz que “na guerra, a primeira vítima é a verdade”. De fato, em meio ao conflito, a vitória adquire tamanha importância que o comprometimento com a verdade é suspenso. Ou melhor, ele é subordinado à busca pela vitória. Em suma, a verdade tende a ser instrumentalizada, utilizada como mais uma arma. A mentira, quando benéfica ao nosso lado na disputa, não é reprovada. Ao contrário, é louvada, assimilada à astúcia, à inteligência tática, em nome de uma causa maior.

Em *Origens do totalitarismo*, ao tentar entender a “cega hostilidade das massas contra o mundo existente”, Arendt (2012, p. 517) ressalta justamente a dinâmica de um mundo completamente cindido e politizado, que “funciona segundo o princípio de que quem não está incluído está excluído, e quem não está comigo está contra mim, o mundo perde todas as nuances, diferenciações e aspectos pluralísticos”. Temos, assim, uma sociedade hiperpolarizada, baseada no nós contra eles, o que teria levado as massas a uma inabalável lealdade ao líder. Mesmo diante de uma mentira descarada, essa confiança era mantida, pois a mentira tendia a ser vista como astúcia, como um movimento tático que tinha em vista a vitória final contra o grande inimigo.

Encontramos, aqui, um inquietante ponto de aproximação com os dias atuais. Vivemos hoje em um mundo que é cada vez mais polarizado, mais radicalizado politicamente e em guerra mais ou menos declarada. Obviamente que o cenário atual é diferente daquilo que vimos na primeira metade do século XX. Os instrumentos são outros. Ganha destaque atualmente a dinâmica das redes sociais, o direcionamento personalizado de informações e a conformação das bolhas digitais. Embora estejamos distantes das estratégias de propaganda próprias aos meios de comunicação de massa do século passado, podemos perceber alguns elementos comuns com a experiência totalitária: a lógica do nós contra eles e o uso da mentira de maneira orquestrada e sistemática.

No livro *Como funciona o fascismo*, Jason Stanley (2018) destaca essa aproximação de nossa experiência com o fascismo da primeira metade do século XX, destacando justamente a reativação da lógica da guerra do nós contra eles, com ênfase em aspectos como a construção de um passado mítico, a propaganda, o anti-intelectualismo e a irrealidade. Diversos

estudos voltados para a compreensão da dinâmica das redes sociais comprovam a crescente polarização que caracteriza a conformação da esfera pública brasileira nos últimos anos. Em grande medida, o comportamento das redes sociais é menos opaco do que muitos podem imaginar e já dispomos de dados mais do que suficientes para dar sustentação à afirmação de que vivemos em um ambiente extremamente polarizado e poluído por uma desordem informacional de grandes proporções.<sup>1</sup>

Gostaríamos de destacar, nesse sentido, o trabalho realizado por Pablo Ortellado e Márcio Moretto Ribeiro, com base nas 500 páginas do Facebook mais relevantes sobre assuntos políticos, curtidas por mais de 12 milhões de brasileiros (ORTELLADO & RIBEIRO, 2018a). O estudo revela uma distância cada vez maior entre dois grandes grupos de compartilhamento de informações. Em 2013, os pesquisadores identificaram seis comunidades de usuários ou *clusters*, com base nos tipos de páginas que visitavam: (1) políticos e partidos conservadores; (2) políticos e partidos de esquerda; (3) grupos anticrime de linha dura; (4) campanhas anticorrupção; (5) movimentos sociais progressistas; e (6) direitos humanos e ambientalismo. Apesar das diferenças evidentes, essas comunidades não eram tão distantes entre si e formavam um *continuum*, com bastante sobreposição. Por exemplo, brasileiros interessados em movimentos sociais progressistas (como o LGBT) também participavam das páginas anticorrupção, ou ainda os grupos contra a corrupção frequentavam e curtiam, ao mesmo tempo, as lutas ambientalistas ou indigenistas. A partir de 2014, a esquerda e a direita se separaram mais radicalmente, tanto política quanto socialmente. As seis comunidades de interesse visivelmente distintas se reorganizaram em apenas dois grandes grupos com pouca sobreposição entre si: progressistas e conservadores. O processo de impeachment da presidenta Dilma Rousseff intensificou essa separação e deu forma a uma esfera pública hiperpolarizada no Brasil, em consonância com o que também vinha sendo observado nos EUA e na Argentina a partir de 2017, após as eleições de Trump e Macri, respectivamente.

---

<sup>1</sup> Confira, nesse campo, os trabalhos desenvolvidos pelo Monitor de WhatsApp, conduzido pelo professor Fabrício Benevenuto do departamento de ciências da computação da UFMG, pelo Instituto Tecnologia e Sociedade (ITS Rio), pelo Laboratório de Estudos sobre Imagem e Cibercultura (LABIC), conduzido pelo professor Fábio Malini da UFES, e pela Sala de Democracia Digital e pelo projeto *#Observa2018*, no âmbito da Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas (FGV-DAPP).

Esse tipo de contexto é extremamente propício à extrema politização da informação e da ciência, dando forma à emergência das *fake news* e da pós-verdade. Temos, hoje, um terreno fértil para todo tipo de desinformação, discurso de ódio, teorias da conspiração e campanhas difamatórias. Em uma sociedade cindida e em guerra, produzimos “informações de combate”, voltadas para corroborar narrativas pré-estabelecidas e fortalecer uma determinada posição no campo de batalha, pouco importando a qualidade do trabalho de investigação ou de apuração dos fatos. Mais do que notícias falsas ou mesmo fraudulentas, produzidas e disseminadas dolosamente, com o objetivo de manipular ou enganar o receptor, o que temos são “mídias hiperpartidárias” fazendo circular informações em um mundo radicalmente polarizado (RIBEIRO & ORTELLADO, 2018b; ALVES & MACIEL, 2020).

Trata-se de uma ação engajada em uma guerra, uma informação que é consumida, produzida e compartilhada em razão da função que desempenha no combate, corroborando determinada visão de mundo ou enfraquecendo a narrativa inimiga. Via de regra, as chamadas *fake news* encontram seu motor não no desejo de negar a verdade, mas sim na vontade de vencer a guerra a qualquer preço, mesmo que para isso seja preciso falsear a realidade. As pessoas deixam de se perguntar se a notícia é verdadeira ou falsa. Não é isso que está em jogo. Estão ainda menos preocupadas se os fatos estão bem assentados ou se a fonte é confiável. A única coisa que importa é se a notícia favorece a minha posição no campo de batalha. Assim, produzimos e fazemos circular informações de maneira entrincheirada, usando notícias como se fossem armas.

Em contextos de grande polarização e de conflito político extremo, a tendência é a ciência ser arrastada para o palco político, muitas vezes de modo explícito. Há uma crise das autoridades epistêmicas, das universidades, do discurso dos especialistas. Afirmções científicas incômodas são, muitas vezes, desacreditadas, reduzidas a meras opiniões, ou então simplesmente silenciadas, negadas e rejeitadas como parte de um plano meramente político para enfraquecer ou derrubar um grupo do poder. O pertencimento a grupos e os imperativos de coordenação prevalecem sobre os indicadores de verdade, por mais robustos que sejam (PERINI-SANTOS, 2021). Teorias da conspiração se unem a uma insana guerra cultural, na tentativa de impor uma nova “verdade”. Uma espécie de cegueira ideológica passa então por cima de qualquer possibilidade de produção do conhecimento de maneira séria, comprometida com evidências bem assentadas e de forma relativamente desinteressada.

A desinformação se alimenta não de posições alternativas ou heterodoxas dentro do debate científico. Mais do que uma opinião minoritária, entre outras mais consensuais, o que ela propaga é um conteúdo produzido deliberadamente para embaralhar a percepção pública sobre determinados assuntos e favorecer certos interesses. Não se pretende convencer, mas sim confundir. Não se trata de um erro científico, mas sim de uma falsa ou pseudociência (*fake science*). Não uma autêntica controvérsia científica, mas sim uma negação da ciência. O erro na ciência pressupõe o interesse na busca pela verdade, o que não é o caso aqui. Estamos no domínio daquilo que Harry Frankfurt (2005) chamou de “falar merda” (*bullshit*), no sentido de um enunciado que não é propriamente falso ou mentiroso, mas sim descompromissado com a verdade e indiferente a como as coisas realmente são.

O objetivo da desinformação é a promoção política intencional da dúvida, a emissão de um ruído que não nos permite mais ouvir com clareza os argumentos em conflito, ou ainda a produção de uma poeira que obscurece nossa vista e impede que vejamos o que é relevante. Em suma, cria-se um debate onde não há debate sério algum. Coloca-se lado a lado opiniões que não se equiparam e que não possuem o mesmo estatuto. O fato de sempre haver dúvidas na ciência não significa que todo debate está aberto, que qualquer bobagem pode ser afirmada e que tudo que a ciência diz está legitimamente em questão.

Por exemplo, a defesa de que a terra é plana não constitui uma posição a ser levada em conta seriamente pela ciência há pelo menos 500 anos. Não se trata de uma teoria científica que diverge da posição dominante entre os especialistas. Não é uma posição entre outras. Simplesmente não se trata de ciência alguma. Um terraplanista não merece assento entre os astrônomos. Ao invés de contribuir para o debate, oferecendo visões críticas que podem abrir novas perspectivas e promover revoluções paradigmáticas, os terraplanistas não jogam o jogo próprio da ciência, recusando o valor de uma massa de observações, cálculos e medições que convergem na mesma direção. Trata-se de uma opinião não-científica e até mesmo anticientífica, baseada em casuísmos, preconceitos e ideologias políticas ou culturais.

Outros exemplos menos pitorescos podem ser mencionados. Isso vale para a campanha de desinformação conduzida pela indústria do tabaco contra os malefícios do cigarro e para o negacionismo climático, que nega o aquecimento global. Vale hoje para os “cientistas” que semeiam teorias conspiratórias sobre o “vírus chinês”, que menosprezam a gravidade da

doença, condenam as vacinas ou promovem falsas curas e soluções milagrosas. No domínio histórico, vale para os revisionismos que procuram apagar fatos como a ditadura militar instaurada em 1964 no Brasil ou que forçam a interpretação a ponto de afirmar que o nazismo foi um movimento político de esquerda na Alemanha.

Combinadas, a promoção ativa da dúvida e a reestruturação do modo de circulação da informação nas redes sociais produzem um efeito avassalador. O resultado é a sensação de que ninguém tem autoridade, que as opiniões perdem os filtros e desvinculam-se de qualquer justificação epistêmica. Mais ainda, os intelectuais, cientistas e especialistas tendem a ser desprezados e rejeitados, arrastados para o campo político e vistos como agentes interessados, partícipes de uma grande conspiração. Na lógica da guerra, qualquer afirmação incômoda ou desfavorável é imediatamente encarada como um ataque ou uma investida de um inimigo.

No caso do revisionismo histórico, Arendt (2003, p. 568) deixa claro que o resultado dessas ações generalizadas e orquestradas de negação ou apagamento dos fatos não é a substituição da verdade. Ela permanece lá, incomodando sempre. O que se alcança é uma espécie de ceticismo generalizado, uma recusa de se acreditar em qualquer coisa, por mais bem estabelecida que seja. Não se deixa de acreditar em uma verdade para se crer em outra. Simplesmente passamos a duvidar de tudo e a verdade deixa de ser um operador relevante na orientação de nossa ação no mundo.

Procurando entender como foi possível o sucesso das mentiras nazistas, Arendt (2012, p. 519) ressalta em *Origens do totalitarismo* que não se tratou somente de enganação, mas sim de uma “mistura curiosamente variada de credulidade e cinismo”. Quanto mais próximo da ralé, mais crédulo, quanto mais próximo da elite, mais cínico. No final de contas, a análise de Hannah Arendt destaca que o fenômeno do nazismo só foi possível porque conseguiu não propriamente convencer o povo alemão de suas verdades, mas sim porque soube explorar uma situação incompreensível e levar as pessoas a acreditarem que tudo era possível e nada era verdadeiro.

No extremo, Arendt (2012, p. 486) observa que a lógica das narrativas conspiratórias privilegiava a mera coerência sobre qualquer tipo de respeito aos fatos, por mais evidentes que fossem, de modo a promover uma “revolta das massas contra o realismo e o bom senso”. De acordo com Arendt (2012, p. 485), “o que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual

esses fatos fazem parte”. Assim, a filósofa pretende explicar como foi possível que grande parte da população alemã pareça ter acreditado em algo tão fantasioso e sem cabimento quanto a teoria da grande conspiração judaica.

Podemos transpor isso para os dias atuais. Afinal, como é possível que alguém tenha acreditado na existência da chamada “mamadeira de piroca”? Que pessoa cognitivamente funcional poderia crer em algo tão absurdo? O mesmo pode ser dito em relação ao episódio do *pizzagate*, durante a eleição de Donald Trump em 2016, que fez com que muitos acreditassem que uma pizzaria em Washington escondia uma suposta rede de tráfico de pessoas e pedofilia frequentada por altos servidores do partido democrata.

Essas mentiras, como ressaltava Arendt, não nascem do nada. Elas se nutrem de antigas superstições e preconceitos, como o antissemitismo na Alemanha ou o imaginário anticomunista e homofóbico dos grupos conservadores no Brasil e nos EUA hoje em dia. Esses preconceitos, de tão arraigados, acabam fornecendo a base que estrutura toda a compreensão da realidade. Nesse sentido, Arendt (2012, p. 497) observa que “os nazistas agiam como se o mundo fosse dominado pelos judeus e precisasse de uma contraconspiração para se defender”. Ao invés de uma teoria discutível, que demanda justificações e, portanto, possui um valor científico duvidoso, o racismo era uma certeza estruturante para o nazista, constituidora de um modo de ser e agir, uma realidade prática. Mesmo que mentiras isoladas fossem claramente desmontadas, isso não alterava o quadro geral da ficção construída e seu poder explicativo geral. Nas palavras da filósofa:

Com tais generalizações, a propaganda totalitária cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, coerente e organizado. A coerência da ficção e o rigor organizacional permitem que a generalização sobreviva ao desmascaramento de certas mentiras mais específicas (ARENDR, 2012, p. 497).

Ainda segundo Arendt, em uma passagem de grande atualidade:

Era possível fazer com que as pessoas acreditassem nas mais fantásticas afirmações em determinado dia, na certeza de que, se recebessem no dia seguinte a prova irrefutável da sua inverdade, apelariam para o cinismo; em lugar de abandonarem os

líderes que lhes haviam mentido, diriam que sempre souberam que a afirmação era falsa, e admirariam os líderes pela grande esperteza tática (ARENDDT, 2012, p. 520).

Em última instância, como destaca Arendt (2012, p. 520), o conhecimento ou o fato de estar com a razão “nada tem a ver com a verdade”. A “verdade” das afirmações do líder nada tem nada a ver com fatos, por isso podem ser desmentidos pela realidade sem problemas. Estamos imersos no campo da política, regida pela lógica da guerra, de modo que as afirmações do líder são medidas “somente pelos sucessos ou fracassos futuros”. Qualquer proposição que tenha aparentemente um valor de verdade, podendo ser verdadeira ou falsa, é imediatamente arrastada para o palco da política. Qualquer declaração de fato é imediatamente transformada em declaração de finalidade.

A direção de ajuste é, assim, invertida. Ao invés de asserções, em que aquilo que pensamos deve se ajustar a como o mundo é, as enunciações do líder funcionam como ordens ou desejos, nas quais o mundo é que deve se ajustar aquilo que é dito. Arendt (2012, p. 523) vê nessa inversão um “treino de supremo desprezo por todo fato e toda realidade”. Não importa, em suma, o que o mundo é, e sim como gostaríamos que ele fosse. Nesse contexto, a preocupação com a verdade parece. E a política ocupa todo o terreno da ciência.

### Considerações finais

Este texto corresponde a uma versão revista e modificada de uma apresentação realizada em 3 de outubro de 2019, em São João del-Rei, no âmbito do IX Colóquio Nacional de Filosofia da História e do VI Encontro Nacional do GT Filosofia e Direito da ANPOF. Naquele momento, não podíamos ainda prever como, em poucos meses, a questão da politização da verdade assumiria contornos ainda mais dramáticos com o avanço da pandemia de Covid-19 e os perigosos efeitos do negacionismo científico e das campanhas de desinformação. O Brasil, no momento de finalização deste texto, após um ano de enfrentamento da pandemia, conta com mais de 300 mil mortes confirmadas por Covid-19 e, há semanas, lidera, disparado, o macabro *ranking* mundial de casos e de vítimas. Mais do que em qualquer outro lugar do planeta, o Brasil é hoje um exemplo extremo da politização da verdade, colocando em

risco nossa frágil democracia, nosso meio ambiente, nossa integração social e nossas vidas.

Não se trata de ser ingênuo e defender a infalibilidade da ciência, mas de reconhecer que é a melhor base para fundamentar nossas ações e decisões. É absolutamente legítimo querer mudar o mundo e construir uma realidade nova, diferente. O problema não está na ação política em si, mas sim em seu abuso e direcionamento equivocado. O problema emerge quando a ação política é conduzida de forma paranoica e delirante, descolada dos fatos e das evidências disponíveis, privilegiando uma interpretação coerente em si mesma que se tenta impor ao real. Uma política baseada no negacionismo científico é uma aventura perigosa, especialmente em contextos de grave crise sanitária.

Precisamos compreender bem o processo em curso e agir para freá-lo, sem ilusões. Não temos o direito de nos enganar, de achar que o bom senso prevalecerá ou que o apego aos fatos impedirá uma deriva delirante. Catástrofes infelizmente acontecem. Estão acontecendo hoje no Brasil, com mais de três mil vítimas por dia. E não vai parar por conta própria, pelo mero desgaste natural. Não é de se imaginar que pessoas que foram sistematicamente enganadas, que têm sua visão de mundo radicalmente reestruturadas, possam, de repente, recobrar o bom senso e a atenção aos fatos e às evidências científicas. Após a experiência totalitária e as advertências de Hannah Arendt, não podemos mais nos permitir acreditar que a enormidade das mentiras levaria inevitavelmente tais movimentos à ruína. Como bem destaca Arendt (2012, p. 522), “o sistema totalitário é imune a essas consequências normais”.

Também nos dias hoje, não é de se esperar que “consequências normais” se produzam. Já faz tempo que ultrapassamos o limiar da normalidade. Ainda que o diálogo e a tentativa de convencimento tenham falhado até aqui, diante de interlocutores tão pouco dispostos a ouvir e a rever suas crenças e posições, é preciso não desistir. E cabe às Universidades dar voz às “verdades desagradáveis”. Se a ciência foi arrastada para o palco da política, será inevitável que a busca da verdade seja, imediatamente, também uma ação política. Precisamos entender a dinâmica na qual nos situamos e assumir essa luta. Concluo, nesse sentido, com as seguintes palavras de Hannah Arendt, de uma beleza ímpar:

Onde todos mentem acerca de tudo que é importante, aquele que conta a verdade começou a agir, quer o saiba ou não, ele se comprometeu também com as questões

políticas, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo (AREDT, 2003, p. 303).

### Referências

- ALVES, Marco Antônio Sousa; MACIEL, Emanuella Ribeiro Halfeld. O fenômeno das fake news: definição, combate e contexto. *Internet & Sociedade*, vol. 1, n. 1, fevereiro de 2020, p. 144-171.
- ARENDT, Hannah. Truth and politics. In: BAEHR, Peter (ed.). *The portable Hannah Arendt*. Penguin Books, 2003, p. 545-575.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FRANKFURT, Harry G. *Sobre falar merda*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2005.
- ORTELLADO, Pablo; RIBEIRO, Márcio Moretto. Mapping Brazil's political polarization online. *The conversation*. 3 ago. 2018a. Disponível em: <https://theconversation.com/mapping-brazils-political-polarization-online-96434>. Acesso em: 5 abr. 2021.
- ORTELLADO, Pablo; RIBEIRO, Márcio Moretto. O que são e como lidar com as notícias falsa. *Sur 27*, v. 15, n. 27, p. 71-83, 2018b.
- PERINI-SANTOS, Ernesto. What is "Post-Truth"?: a tentative answer with Brazil as case study. In: BIANCHI, B.; CHALOUB, J.; RANGEL, P.; WOLF, F. O. (ed.). *Democracy and Brazil: collapse and regression*. New York; London: Routledge, 2021, p. 226-249.
- STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do "nós" e "eles"*. Tradução de Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2018.



Douglas Ferreira Barros (PUCAMPINAS)

PODER ESTATAL ÀS MARGENS DA AVENIDA BRASIL:  
SOBERANIA, EXCLUSÃO E UM TIPO DE GUERRA CIVIL<sup>1</sup>

“Aquele que, na guerra civil, não tomar partido será marcado de infâmia e perderá todo direito político”. Sólon, *Constituição de Atenas* (Apud TIQQUN-Contribuição para a guerra em curso)

O objetivo do texto é compreender a relação entre soberania, exclusão e um novo tipo de guerra civil. É fartamente comentada pelos estudiosos de Foucault a análise da soberania nos cursos dos anos 1970, que estudam desde a acepção clássica desse conceito até a dominação na forma do poder disciplinar e do biopoder. São postos em questão a verticalidade da concepção moderna e destacadas as novas formas da coerção sobre os indivíduos. A exclusão é um elemento que nos põe em face da estrutura do poder e das relações que ele estabelece: avaliam-se as entranhas da soberania. O novo tipo de guerra civil, a qual não precede a instituição do soberano hobbesiano, mas está nele abrigada, é um elemento do novo estatuto do outrora poder supremo. Exclusão e guerra civil de novo tipo condensam circunstâncias de atuação concreta do poder sobre os indivíduos. Restringindo nossa análise aos temas da exclusão e da guerra civil, ilustramos nosso estudo com o que chamamos de condomínios-privados-sem-direitos, os quais constituem a territorialidade de um novo tipo de guerra civil. Os espaços fechados e privados de direitos são evocados aqui por analogia aos condomínios fechados, *barrios cerrados*, *urbanizaciones privadas*, *gated communities*. A metodologia usada é o estudo e a análise de trechos e conceitos de obras filosóficas e de bibliografia relacionada ao tema. Mostraremos ao final que, ao invés da soberania em

---

<sup>1</sup> Agradeço especialmente aos amigos e colegas de profissão Helena Esser dos Reis e Alessandro Pinsani pelas questões dirigidas à primeira versão desse texto e pela insistência no reforço do debate sobre o tema da exclusão aliado ao da violência da soberania política. O trabalho é resultado de investigação desenvolvida no âmbito do Projeto de Pesquisa financiado pelo CNPq, número: 428541/2016-0, instituição a qual também agradeço pelo financiamento.

transformação, de sua estrutura clássica até o biopoder, os condomínios-privados-sem-direitos nos permitem concluir que o poder soberano ainda se efetiva verticalmente, pela exclusão e pela guerra civil de novo tipo, em simultâneo.

## Introdução<sup>2</sup>

Fechar os acessos às comunidades<sup>3</sup>. O então governador estado do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, apresentou a medida como solução para “refrear a crise de segurança pública” (BALLOUSIER, 2019). Simples assim: barrar acesso, enclausurar comunidades por onde, segundo avaliação dessa autoridade, entraria o roubo de cargas. O perigo vindo das comunidades às margens da Avenida Brasil seria estancado com o fechamento das vias de entrada e saída: trabalhadores, comércio, estudantes, moradores ou visitantes cerceados e restritos à geografia de confinamento controlado pelo Estado em favor de interesses de empresários de cargas. Nenhum estudo embasara a decisão; ordem formulada sem qualquer justificativa

---

2 Nota introdutória: O texto resulta de pesquisa desenvolvida a partir de 2016. As referências históricas aqui se limitam aos anos 2010. As sucessivas ocupações da cidade do Rio de Janeiro pelas forças armadas do Brasil e as ações de intervenções policiais em bairros específicos em cidades várias Brasil afora têm nos motivado pensar o tema da soberania contemporânea, tomando o caso brasileiro como um caso especial dela. Quando finalizávamos esse trabalho, deu-se a tragédia Jacarezinho, em 06/05/2021. Foram barbaramente assassinados 28 cidadãos brasileiros em ação da polícia civil. Esse ato policial, segundo as autoridades estatais uma ação preventiva contra o tráfico e operação estruturada segundo os critérios regulares da segurança e da vigilância civis, é exemplo típico da guerra civil contra os pobres – expressão de Foucault –, tema de que tratamos aqui. Entretanto, optamos por dedicar futuramente um texto específico ao caso Jacarezinho, entre outros, na esteira da reflexão filosófica sobre a soberania contemporânea, tomando como referência as operações de extermínio populacional no Brasil, com a autorização e orientação do Estado.

3 Desde os anos 1970, verificam-se as publicações de relevantes estudos no Brasil acerca da segregação social, da criminalização dos pobres e sua relação com a geografia urbana da chamada criminalidade. Destacam-se, entre outros, obras desenvolvidas a partir da sociologia da criminalidade e da violência, assim como trabalhos jurídicos sobre a criminalidade, o punitivismo e o Direito Penal. Por exemplo: (SANTOS, 1977), (BATISTA, 1990), (CALDEIRA, 2000), (ADORNO & LIMA, 2019), (SOARES, 2019). Agradeço, pela advertência e pelas indicações, a Glauco Barsalini e os colegas do Grupo de Pesquisa Ética, política e religião: questões de fundamentação (CNPq). No entanto, pretendemos mobilizar nesse texto prioritariamente autores e obras largamente debatidos e aprofundados por estudiosos do tema da soberania na filosofia política contemporânea, aqui e além. Embora tais textos remetam em suas análises a outros contextos, nosso exercício de observação de fatos com instrumentos filosófico-políticos procura mostrar se e como tais obras e autores podem jogar luz sobre um fenômeno localizado no Brasil.

que atestasse coerência entre impedir o roubo de cargas e a proibição, limitação da circulação e dificuldade dos acessos de cidadãos pobres às vias de circulação nesses bairros. Limitar os acessos à população tornava tais favelas e bairro ilhas de precariedade disponíveis à repressão estatal. Em entrevista, a autoridade do estado trouxe à luz a sua fonte de inspiração para a então considerada política pública de segurança: “Esse seria um passo ‘muito importante’, segundo Witzel, que comparou a hipótese com a inspeção feita em condomínios particulares ‘é num monte de lugar’”. Os condomínios particulares constituiriam a referência para a criação dessas zonas de vigilância estrita sobre populações pobres. A reação contrária ao projeto identificou com precisão o resultado da medida para a população confinada: a deputada estadual Renata Souza (PSOL) afirmou que “o programa força um ‘apartheid no Rio’ ao ‘reduzir, ainda mais, a péssima mobilidade de quem vive nas favelas’” (BALLOUSIER, 2019).

Os bairros cercados e isolados fazem parte da urbanização das grandes e mega cidades brasileiras desde os anos 1970. Os condomínios fechados tiveram sua expansão no Brasil associada a três fatores: a) interesses das empresas imobiliárias; b) as expectativas crescentes em relação à segurança por parte dessas populações de altas rendas e c) o conforto trazido por maior isolamento em relação às agitações das metrópoles (COY, 2006, p. 121). Além de São Paulo e Rio de Janeiro, na América Latina o fenômeno das *gated communities* será observado em: Santiago do Chile, Buenos Aires, Cidade do México (BORSODORF, 2002). A separação de comunidades ricas e de classe média-alta daqueles problemas urbanos experimentados em comum aprofundaria a fragmentação das cidades e acarretaria inúmeras consequências para as estruturas espacial e econômica (MARICATO, 1996, 2000; CALDEIRA, 2000). O novo elemento “na colcha de retalhos complexa” de grandes cidades na América Latina, os *bairros cerrados* acentuaram a configuração dicotômica urbana formada pelas “ilhas de riqueza nos oceanos de pobreza” (COY, 2006, p. 122). Paralelo ao alívio das comunidades ricas isoladas restaram agravados os sinais de deterioração das condições de vida de bairros e regiões públicas integradas (COY, 2006, p. 123; IVO, 2018; LANDIM & SIQUEIRA, 2013). A cartografia da violência promovida pelo poder público veio alterar essa percepção acerca do condomínio fechado.

O estudo de Marielle Franco (2014) sobre as UPPs no Rio de Janeiro é emblemático entre as inúmeras referências acerca da formação de zonas de exceção de direito, os condomínios-privados-sem-direitos, em grandes

idades brasileiras. A pesquisa é esclarecedora desse fenômeno urbano tanto por sua compreensão do teor político que o concerne quanto pela clareza com que nos remete à reflexão sobre três temas caros à filosofia política: a soberania, a exclusão e um novo tipo de guerra civil. É clara no trabalho a preocupação com temática estudada por Foucault já no objetivo: “demonstrar que as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), enquanto política de segurança pública adotada no estado do Rio de Janeiro, reforçam o modelo de Estado Penal” (p. 11). Franco circunscreve o projeto de “substituição das conhecidas incursões policiais por um modelo de controle e ocupação de território por armas oficiais” (p. 11). O trabalho antecipa-se à tese crítica a Foucault formulada por Alliez e Lazzarato, segundo a qual, “o capitalismo e o liberalismo carregam as guerras em seu seio como as nuvens carregam a tempestade” (2016, p. 13). Franco afirma que: o projeto de segurança pública adotado no estado do Rio de Janeiro “reforça o modelo de Estado Penal, absolutamente integrado ao projeto neoliberal” (2014, p. 11; MENEZES, 2014). O diagnóstico é preciso: exclusão, geografia da violência realizada pelo estado – guerras de novo tipo – e neoliberalismo são eventos que se retroalimentam, ou podemos dizer que os dois primeiros constituem face visível e necessária, materializada sobre as populações pobres, da realização desse último. Qual exposição resumiria de maneira tão cristalina essa pista seguida por Franco quanto a declaração oficial do governo do Rio de Janeiro? Em nota enviada à Folha de S. Paulo, o governo do Rio afirmou que

a iniciativa, nos moldes da Operação Segurança Presente, terá o apoio das polícias Militar e Civil, em parceria com as empresas transportadoras, e que seu objetivo é promover ações em corredores onde ocorrem os atos criminosos para evitar que os produtos roubados sejam levados até locais de distribuição e revenda (BALLOUSIER, 2019).

Governo do Rio – promotor da operação Segurança Presente –, Polícias Militar e Civil, e transportadoras de cargas, unidos contra os criminosos e parceiros da violência, contra os habitantes dos condomínios-fechados-sem-direito.<sup>4</sup> Analisa Franco (2014) sobre as políticas de segurança: com a

---

<sup>4</sup> A referência aos bairros fechados sem direito tem sido utilizada pelo ativista político André Constantine (2021) para se referir aos bairros e favelas da cidade do Rio de Janeiro onde a população é confinada e se mantém vulnerável aos atos discricionários de operações policiais ou mesmo às ações corriqueiras supostamente voltadas à vigilância. Aos 18'11" do Programa Papo Reto, na TV 247, André Constantine refere-se às favelas como condomínios

substituição da proposta de um Estado providencial por um Estado penal “a ideia de guerra ao tráfico ou de combate à criminalidade ganha eco na casa dos cidadãos da cidade” (p. 41). Alliez e Lazzarato (2021, p.28) dizem que o quadro retrata com perfeição as guerras irmanadas ao liberalismo, nesse caso, uma guerra civil. Em benefício de uma suposta segurança e do combate à criminalidade – roubos, tráfico – a população residente e a circulante dos condomínios-fechados-sem-direito são expostas à violência praticada por policiais e outros entes estatais encarregados da repressão armada. Da forma como são produzidas as atuações, a saber, intervenção do estado sobre os focos de criminalidade que espalham violência e insegurança sobre a população, não há dúvida de que sejam eventos gestados por autoridades que incorporam a soberania. Ainda que limitado a um estado da federação, o fechamento das comunidades, no caso do estado Rio de Janeiro, a política de repressão foi inspirada em ações ordenadas pelo governo federal.

O soberano não está, e não esteve, camuflado por entes e estruturas infraestatais. Desde os anos 1990, operações de vigilância, controle e invasão de favelas contaram com a participação das forças armadas. O evento da Eco-92 contou com a vigilância das forças de segurança do exército sobre as periferias e favelas da cidade do Rio de Janeiro e outras no seu entorno. Entretanto, o ensaio geral das operações que instituíram a normalidade dos condomínios-fechados-sem-direito se deu na “Operação Rio”, em meados dos 1990. Desde lá, as ocupações e ações de repressão se concentrariam em territórios de pobreza. A militarização da segurança sobre as favelas se consolidou na ocupação do conjunto de favelas do Complexo do Alemão (BARREIRA & BOTELHO, 2013, p. 61-2), em 2010. Os apelos oficiais clamando por apoio da população buscavam eximir o Estado e suas forças pelo uso da violência. Subliminarmente estava declarado o vale-tudo a pretexto de se recuperar a cidade o Rio de Janeiro das mãos da criminalidade. Restaurar a cidade contra o crime tornou-se a senha para os habitantes das favelas de que estavam permitidos o emprego dos arbítrios do Estado e de seus instrumentos de repressão contra as suas próprias vidas.

Desde 2014, apareceram os sinais de fracasso da implantação das UPPs sem quaisquer medidas de amparo social – saúde, habitação, infraestrutura urbana e educação de qualidade. Ainda assim, em 2017, o

---

privados de direitos, campos de extermínio.

exército foi convocado para reencenar a velha história: cercar os traficantes, liberar o Rio de Janeiro da criminalidade e distribuir violências aleatórias aos cidadãos dos condomínios-fechados-sem-direitos. Foram 15 meses de ocupação, 23.500 militares à espreita do cotidiano de cidadãos, a um custo de R\$559,6 milhões de reais. Resultados? Quase nada quanto à diminuição do tráfico de drogas ou mesmo do domínio desses grupos sobre a população pobre. Prorrogada até o fim de 2018, a ocupação do Rio de Janeiro pelas forças armadas não deteve sequer o aumento da taxa de homicídios: crescimento de 7,4% em relação a 2016. Houve queda na apreensão de armas pesadas ilegais e drogas, na comparação com o segundo semestre de 2016. O estudioso alemão das intervenções militares, Christoph Harig, destacou à época que o Brasil e o Rio estavam presos havia décadas em um ciclo. “Não é irracional sugerir que um eventual fracasso das Forças Armadas na intervenção no Rio vai apenas provocar mais apelos pela militarização em vez de uma reconsideração da abordagem” (*Apud* STRUCK, 2018a), ele sentenciou.

### 1. Soberania e as novas acepções do poder

Como já antecipava o histórico de fracassos, a ocupação do exército na cidade do Rio de Janeiro – entre 2017-2018 –, produziu resultados entre pífios e duvidosos. Não se reprimiu o tráfico nem a violência foi amenizada. Apenas os danos às populações das regiões ocupadas ficaram visíveis, algumas perdas irreparáveis: vidas, prisões desnecessárias, violência distribuída a esmo sobre comunidades pobres e periféricas. Harig destacou a consequência nefasta do ciclo afirmado acima: “Mesmo quando os militares inevitavelmente não produzem os resultados esperados, as autoridades redobram a aposta” (*Apud* STRUCK, 2018b). Incrementar a aposta é a expressão que condensa dimensões da soberania, como o poder que exerce tipos variados de coação e autoridade, que pretendemos analisar aqui a partir de textos de Foucault.

Tem prevalecido, entre os estudiosos dessa obra, a interpretação do poder e suas ramificações deslocada do debate sobre o poder político central e supremo no Estado –da soberania. O poder e suas modalidades de coerção são investigados como fenômenos das instituições disciplinares, do governo sobre a vida, do biopoder. No curso do *Collège de France* de 1975-1976, o próprio Foucault (2002) defendera:

O que eu tentei percorrer, desde 1970-1971, era o ‘como’ do poder (...), isto é, apreender seus mecanismos entre dois pontos de referência ou dois limites: de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, a outra extremidade, o outro limite, seriam os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder (p. 28).

A teoria jurídico-política da soberania, diz Foucault ao expor as precauções de método na sua pesquisa sobre o poder, era aquela de que ele pretendia se desconectar. O fato de que se ligava ao direito romano fez com que tal teoria se constituísse “em torno da monarquia e do monarca” e que desempenhasse quatro papéis: fortalecer o poder régio; atuar como instrumento das grandes monarquias administrativas; operar como instrumento de luta política “em torno dos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII”; construir o modelo das democracias parlamentares (2002, p. 41-2). A teoria da soberania teria se constituído como “ideologia do direito”: organizou os códigos jurídicos na Europa do século XIX. No contexto de desenvolvimento das democracias, a soberania no século XIX foi instrumento crítico contra as monarquias e esteve lastreada pelos mecanismos da coerção disciplinar. Essa distinção das atuações da soberania é o ponto de clivagem a partir do qual alguns estudiosos de Foucault se interessam menos pela feição vertical de atuação da autoridade e mais pela estrutura do poder ramificado da coerção disciplinar. O poder se pratica, então, entre dois limites: “um direito da soberania e uma mecânica da disciplina” (p. 45).

A distinção soaria para alguns estudiosos como o atestado de desconexão definitiva entre a compreensão da soberania assentada no direito e uma teoria do poder disciplinar. Interpretações extremas dessa observação de Foucault nem mesmo aventavam a hipótese de que tais recentes dimensões de atuação do poder disciplinar pudessem manter conexões com a estrutura vertical da soberania ou que, de algum modo, metamorfo-seassem os braços do soberano, camuflando em contexto horizontal o outrora poder estruturado de cima a baixo. Interessante notar que o próprio filósofo defendesse as duas dimensões como “duas peças absolutamente constitutivas dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade” (2002, p. 47). Parecia necessário desconsiderar a importância de uma análise do poder vertical uma vez que “lutar contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar” [...] “seria o caso de ir à busca de “um direito novo,

que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania” (2002, p. 47).

Vale constatarmos a reduzida literatura interpretativa acerca da soberania em Foucault, comparada à profusão de análises dessa nova acepção do poder disciplinar, ou do governo sobre a vida, ou do biopoder. A esse respeito, Agamben destaca a aula de 5 de janeiro de 1984, quando Foucault resume em dois pontos sua estratégia de estudo do poder, fazendo um balanço de seu percurso analítico. O primeiro é o que nos interessa aqui: “substituir a história da dominação pela análise dos procedimentos e técnicas de governamentalidade” (2019, p. 259). A despeito do fato de que a nova luz foucaultiana sobre o poder tenha aberto trilhas de análise imprevistas pelos teóricos da soberania, a desatenção a esse tema contrasta com o interesse que veio readquirir o tema da soberania desde os anos 1990 – incluídos aí os estudos sobre o direito político. Exemplos desse desbalanceamento sustentam que o modelo da soberania na teoria política acarretaria deficiências no que diz respeito a uma análise de práticas de poder, em dois aspectos. Por um lado, a concepção do poder exclusivamente nos termos de limites da soberania, entendendo o poder como o poder estatal, teria falhado em reconhecer que o poder se estende além do Estado e é exercido em instituições como a família, nas relações entre médicos e pacientes, assim como em professores e estudantes, ou no local de trabalho. Erlenbusch (2015) comenta:

Em contraste com o modo repressivo do poder soberano expresso como o direito de terminar a vida, novas formas de poder começaram a surgir nos séculos XVII e XVIII, que procuraram administrar, otimizar e aumentar a vida útil. Foucault chama estas formas de poder de biopoder, que, segundo ele, se desenvolveram em duas formas principais. Historicamente a primeira forma eram as disciplinas, uma anatomo-política do corpo humano, que tinha como alvo principal a corpo do indivíduo. A segunda forma se concentrava no corpo do ser humano como espécie e, como biopolítica da população, implantou controles regulatórios para administrar os processos da vida, como a reprodução, mortalidade, morbidade, expectativa de vida e assim por diante (p. 2).

Por outro lado, as análises das novas formas de atuação do poder sobre o corpo e sobre a vida não relegaram à poeira dos tempos a soberania tradicional e a coerção sobre os povos, seja pelo direito seja pela força. Como estratégia analítica, o esforço de Foucault enfatiza que as transfor-

mações detectadas no século XIX não substituíram, mas completaram a forma de atuação do poder. Destaque-se nessa nova acepção do poder o termo completar, sem eliminar a primeira acepção da soberania, mas que vai transpassá-la e modificá-la. Retomemos as palavras do filósofo:

... esse velho direito da soberania – fazer morrer ou deixar viver – [**vai se completar**] (grifo meu) com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, vai perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e ‘deixar’ morrer (FOUCAULT, 2002, p. 287).

Mais do que investigar esse *status* do “fazer viver e deixar morrer” interessa-nos reafirmar que a soberania não está abolida na nova acepção do poder, ou mesmo que se trata de uma análise horizontal que não mantém qualquer vínculo com a soberania. É certo que Foucault se empenha para decifrar os novos contornos do poder, a disciplina sobre os corpos, o governo da vida, o biopoder. Mas não é menos importante considerar que tais dimensões completam a atuação da soberania, antes de dá-la como página virada na história das teorias do poder político, ou mesmo extingui-la de tais textos. Considerar a soberania ainda como um vetor de efetivação do poder, cujas manifestações reverberam sobre os dispositivos não supõe a negação da tese segundo a qual o poder circula em dispositivos de todo tipo: jurídicos, linguísticos, materiais, etc. Nesse aspecto nosso texto se distancia da hipótese defendida em TIQUUN:

... o poder é apenas isso. O poder não se coloca mais em face da sociedade civil e da vida como hipóstase soberana, mas coincide inteiramente com a sociedade e com a vida; ele não tem mais centro, mas é um imenso acúmulo de dispositivos nos quais estão enredados no sujeito ou, antes, como diz Foucault, os processos de subjetivação (AGAMBEN, 2019, p. 161)

A intenção teórico-analítica de TIQUUN é “fazer coincidir dois planos de análise”: dispositivos de governo e sujeito (TIQUUN, 2019, p. 196). Nossa percepção é a de que a soberania política não se manifesta como hipóstase (realidade inconfundível, tal como diziam os gregos). Mas, não é o caso de afirmar que ela não mais existe ou foi substituída pelo imperialismo dos dispositivos. A circulação do poder nos dispositivos ainda se comunica com um poder que, teatralizando a soberania moderna, tende

a concentrar sobre si uma autoridade que atualiza e autoriza uma dinâmica de coerções do poder. É um soberano pantomímico, mas que ainda mantém certa aura de autoridade suficiente – nos gestos, discursos, atos em relação aos poderes constituídos – para liberar a coerção ilegítima e ilegal do guarda da esquina, do chefe de repartição, sobre os cidadãos. A presença da autoridade soberana ainda constitui, no entanto, um vetor de concentração de poder e efetivação de coerção, cujos tentáculos se comunicam com dispositivos de todo tipo, principalmente em Estados cujos regimes de governo são democracias de frágil consolidação de direitos sociais e políticos. O fato de que se trata nos dispositivos de diferentes extensões nas quais o poder se manifesta e atua, então, a nosso ver, a análise da soberania contemporânea se completa, é acrescentada com a observação dessas distintas modulações de atuação do poder. São elas, portanto, modulações que se articulam de algum modo com a encarnação mimetizada da autoridade soberana. Os dispositivos não seriam a nosso ver um emaranhado de manifestações coativas que substituiriam ou estariam desconectados de um vetor pantomímico do soberano. Eles não são poderes que concorrem ou eliminam a soberania. E a compreensão da soberania na contemporaneidade se constitui também do estudo por acumulação ou relação dessas dimensões de atuação do poder. É nesse sentido que justificamos aqui a opção por observar a exclusão e o novo tipo de guerra civil ainda como componentes analíticos da soberania, apesar desse último elemento dizer respeito, nos textos de Foucault, também à atuação disciplinar.

## 2. Soberania, exclusão e um novo tipo de guerra civil

A análise da exclusão nos cursos do *Collège de France* vincula-se à da soberania indiretamente. No curso de 1972-1973, Foucault se volta à compreensão do fenômeno, observando as sociedades de acordo com o destino que reservam “aos vivos dos quais querem se livrar, da maneira que elas controlam aqueles que tentam escapar ao poder, como reagem àqueles que transgridem, infringem ou evitam as leis, de uma forma ou de outra” (2016, p. 3). Atento aos estudos de Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos* (1996), destaca que as sociedades se livram do indivíduo perigoso valendo-se de dois meios. O primeiro: a solução antropofágica, na qual a absorção significa a assimilação, envolve-se “a substância dessa energia”

temível; o segundo: a *antropoemia*, que exclui as forças perigosas. Crítico dessas acepções, Foucault destacará a exclusão como tática punitiva (p. 7). Mesmo que relacionada a um ato do poder localizado e não estritamente da soberania como poder supremo, a exclusão como “tática fina de sanção” refere-se ao exílio, à expulsão:

trata-se de privá-lo [o indivíduo indesejado] de sua casa, suprimir até a realidade de seu lar, como quando se queima a casa de um banido ou também – segundo um direito medieval que se prolongou por muito tempo, até nas práticas revolucionárias – [quando se] incendia o teto da casa da pessoa que se quer banir (FOUCAULT, 2016, p. 07).

A circunstância da privação que envolve a exclusão não corresponde a uma mera limitação das condições materiais. A nota que menciona o manuscrito de Foucault, na folha 8, ressalta que o banimento daquele que encarna a ameaça equivale ao ato de escorraçar, ou entregá-lo à sorte de um barco “(como alguém que já não tem terra própria, lugar onde se abrigar, alimento ou sustento ao qual tenha direito)” (p. 7, nota b). Se os gregos atenienses puniam os cidadãos com o ostracismo, o desterramento correspondia à punição que deixava o indivíduo indesejado completamente vulnerável às circunstâncias da manutenção de sua própria sobrevivência. Foucault entende esse modo de exclusão como tática do poder pela qual se procura “apagar a cidadania do infrator” (p. 9). O confisco dos bens suspende os privilégios políticos: “é impedi-lo [o indivíduo que ameaça] de deixar bens atrás de si, depois da partida ou da morte” (p. 9). Os bens a que o filósofo se referiu no manuscrito: uma casa, um nome (p. 9, nota a). Mas, é pela tática punitiva da marcação corporal que descobrimos o soberano e a soberania na antessala do sistema punitivo. A referência ao suplício de Damiens, em 1757, evoca o que seria para Foucault “o último grande confronto do rei e do povo na cena do cadafalso”, quando o soberano real podia ainda mostrar o “que podia fazer com o corpo de um homem” (p. 11).

Ora, o próprio Foucault se refere a esses procedimentos punitivos como operações dentro da esfera do poder. Seriam eles efeitos necessários da coação. A exclusão como uma tática penal, entre outras, explicita relações de poder de alguém que manda sobre um indivíduo, mais do que o índice da supremacia de um soberano. Os efeitos da exclusão, os caracteres que a qualificam como pena, ilustram quão indesejável é aque-

le indivíduo punido: dele não se pretende preservar sequer o lugar que habita, nem mesmo um solo para que habite, todo vestígio de cidadania deve ser-lhe retirado.

A condição do cidadão habitante dos condomínios-fechados-sem-direitos ilustra excepcionalmente essa acepção de banimento destacada por Foucault. O infrator é aquele a ser excluído; o indesejável, a quem a punição cabida é a eliminação de seus traços de existência, apagar os sinais de sua cidadania. Que infração teriam cometido os cidadãos habitantes dos condomínios-fechados-sem-direitos? É certo que alguns poucos entre milhares deles, tenham infringido a lei. Mas por que a punição recai sobre todos?

Como se reportasse ao contexto por que passam os habitantes de comunidades às margens da Avenida Brasil, Foucault afirma: “...uma coisa fica clara: está em curso a guerra social, não a guerra de todos contra todos, mas a guerra dos ricos contra os pobres, dos proprietários contra os que não possuem nada, dos patrões contra os proletários” (2016, p. 21). O filósofo explica a guerra civil como expediente complementar da estratégia de exclusão, uma nova demonstração da atuação do poder. A punição recobre a comunidade inteira. Mesmo os que não infringem leis são envolvidos pela sanha, pela destruição. A punição visa não somente abater os corpos. Apagar a cidadania do infrator não é um meio para liberar a comunidade de uma ameaça, mas é uma estratégia que estabelece a destruição da cidadania de alguns como um fim em si mesmo.

A geografia da exclusão se completa com a guerra civil aos pobres, “matriz geral das táticas penais” (FOUCAULT, 2016, p. 21, nota a). O texto analisava a instauração do sistema penal na França, com o *Code d’instruction criminelle* (1808) e o Código Penal (1810). No entanto, o diagnóstico de Foucault nos dá acesso a um fenômeno político-urbano-punitivo-humanitário. A armação conceitual de que ele se vale nos lança à cartografia de um tipo de violência do poder, irmanado e consequência da violência soberana, parte do cotidiano de populações pobres na cidade do Rio de Janeiro. A leitura dessa trama entre soberania, poder e exclusão nos coloca diante de um mapa das ocorrências de violações cotidianas sobre as populações pobres. Como se revisitássemos o magistral conto de Borges, no qual vemos que o mapa produzido pelos cartógrafos de determinada província ocupava toda uma cidade, Foucault nos teria fornecido os contornos das violações dos poderes sobre as populações vulneráveis.<sup>5</sup>

---

5 Ver o conto de Jorge Luís Borges (1974, p. 874): “Sobre o rigor na Ciência” (1974,

Em que tais zonas de exclusão se diferenciariam daquelas nomeadas de campo? Giorgio Agamben elege como alvo de sua crítica ao poder político soberano não somente os totalitarismos já denunciados por Arendt, dos quais faz questão de apontar seus herdeiros em nossos dias (2002, p. 44-5), mas inclui até as formas mais vistosas de democracias contemporâneas. Avançando algumas casas além do ponto onde chegara Foucault, o diagnóstico agambeniano antecipa a convergência entre a democracia na sua forma moderna e os elementos constitutivos dos estados totalitários, que terminam por gerar as “sociedades pós-democráticas espetaculares” (2002, 17-8). Esse autor não deixa de valorizar “as conquistas e as dificuldades” das democracias hoje. Todavia, ressalta um aspecto que as constitui e mostra como se tornaram permeáveis a estratégias e instrumentos de controle e opressão. Agamben refere-se à importância desmesurada dada aos discursos, práticas, conhecimentos dedicados ao controle da vida dos cidadãos por tipos variados de violência. Tal controle se acha tão sofisticado em termos técnicos e tecnológicos, que se tornaram facilmente permeáveis e assimiláveis pelos estados e instituições democráticos contemporâneos. Variadas práticas de coerção nas democracias atuais poderiam ser vistas à plena luz do dia em outrora em contextos como o do fascismo e o do nazismo. O que está em jogo no final das contas para Agamben é o uso da violência como dispositivo de dominação. Como poderiam ter internalizado tais práticas essencialmente contraditórias em relação aos princípios da legitimidade do poder democrático? O que gestou a degradação de práticas de autoridade democráticas?

Não seriam as democracias contemporâneas, segundo Agamben, réus de um equívoco criado por regimes de governos distintos ou mesmo indivíduos adversários delas? De fato, várias delas internalizaram engenhosas máquinas de poder, que contradizem o seu próprio estatuto como forma de governar e de regular as atuações dos poderes político e punitivo. Esse autor destaca que o recurso continuado por parte do soberano de-

---

p. 874): “Naquele Império, a Arte da Cartografia atingiu tal Perfeição que o Mapa de uma só Província ocupava toda uma Cidade e o Mapa do Império toda uma Província. Com o tempo, estes Mapas Desmesurados não satisfizeram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império, que tinha o Tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos Dedicadas ao Estudo da Cartografia, as Gerações seguintes não sem Impiedade entregaram-nos às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa, habitadas por animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas. (Suárez Miranda: *Viaje de Varones Prudentes*, livro IV, cap. XIV, Lérida, 1658.)”

mocrático à exceção da norma jurídica é um dos índices dessa inovação. Na prática das punições, o recurso à exceção da norma estabelecida tem se tornado a regra vigente. Por essa razão, o filósofo recupera a noção de campo como o *locus* privilegiado onde se efetiva a exceção soberana, seja ela resultante da coação do poder seja como resultado da punição legalmente autorizada, mas que excede os limites previstos na mesma lei. O campo tal como definido por Agamben nos revela o grau de degradação da autoridade nas democracias contemporâneas, desde a defesa da dominação legítima por Weber. Os campos como *locus* em que age o poder sobre a vida humana seriam, então, “o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra” (2002, p. 175). Na sua configuração espacial, o campo é “a estrutura em que o estado de exceção, em cuja decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*” (Idem, p. 177).

Como espaço em que se efetivam as medidas excepcionais, o campo se materializa como espaço de exclusão das zonas de normalidade legal, por assim dizer. O campo se regula por uma não-regra, uma não-lei, por uma determinação que remete à condição suprema do soberano de tornar suspensa, durante o tempo que lhe aprouver, a lei estabelecida. Tal suspensão ocorre em benefício do uso da violência sobre indivíduos em relação aos quais o poder desconhece quaisquer traços da cidadania legal; seriam indivíduos não-cidadãos dos quais o poder pretende solapar quaisquer vestígios de cidadania.<sup>6</sup> Como o poder no campo não se permite regular, nele não cabem os juízos sobre a legalidade e a ilegalidade. Em favor do soberano, no campo, “tudo é possível” (2002, p. 177).

Nada mais corriqueiro em democracias contemporâneas do que a reivindicação de eliminação daqueles qualificados como ameaças. Agamben destaca que nessa nova experiência se instaura um tipo de estado de natureza permanente no coração do próprio Estado. Mas, como isso seria possível, se lá no texto hobbesiano esses dois momentos são claramente separados pelo pacto e pelo contrato? Retomando o que diz Hobbes em

---

6 Quem habita o campo? Lá está o *homo sacer*, como muito bem define Agamben: “habitantes despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua” (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 178). Esta se encontra inteiramente disponível ao ato do soberano. Não por escolha dela própria, mas é a decisão do soberano, prerrogativa inerente à condição do poder supremo, afirma Carl Schmitt (Apud AGAMBEN, 2002, p. 23-4), quem lhe faz entregue ao poder supremo: vida matável, porém não sacrificável. Como no estado de natureza hobbesiano, em que cada homem é vida nua para cada homem, são todos lobos uns dos outros, o *homo sacer* está disponível para a morte violenta. Do soberano que suspende a regra, o *homo sacer* não espera outro ato senão a punição definitiva.

*Leviatã*, ele ressalta a passagem sobre o direito de punir do poder supremo, por meio do qual todas as armas e instrumentos podem ser utilizados para que a vida dos cidadãos seja conservada. Esta é tarefa insubstituível do soberano, pois, cada súdito assim o quis e o determinou ao poder supremo, a saber, que este defenda a vida do indivíduo e que este a tenha por si mesmo e a partir da proteção que lhe é dada pelo poder. Mas, segundo a perspectiva de Agamben, a instituição do poder civil, ao contrário do que se possa pensar, não implica na eliminação do estado de natureza. Como se observa no texto de Hobbes basta que o soberano viole ou queira violar a vida de um indivíduo para que o estado de natureza se instaure entre ele e o soberano. Não na proporção de uma guerra de todos contra todos, mas na relação mesma daquele que é violado em face do soberano. Nesse sentido, Agamben considera que Hobbes introduziria no Estado civil o estado de natureza. Porque ao mesmo tempo que o soberano detém o direito de proteção da vida dos súditos estes estão obrigados pelos “limites fixados pela lei natural” a resistir à violência exercitada contra sua própria pessoa. Soberano e súditos estão em guerra velada, embora desfrutem da paz explícita. A sobrevivência do estado de natureza no Estado “corresponde nos súditos à faculdade não de desobedecer, mas de resistir à violência exercitada sobre sua própria pessoa” (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 113), porque, diz Hobbes (2003),

ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito), e portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória (XIV, p. 121).

Agamben destoa da afirmação de Foucault, segundo a qual o problema da guerra civil não se relaciona com a guerra de todos contra todos (2016, p. 24). O segundo reconhece certa tradição que observa essa ligação, mas na acepção hobbesiana a guerra civil ocorre quando não há soberano. Na acepção de Foucault, a guerra civil envolve coletividades e não se trata da redução da existência humana à condição do indivíduo que resiste pela conservação da própria vida: “...a guerra civil não só põe em cena elementos coletivos como também os constitui” (FOUCAULT, 2016, p. 27). Na acepção de Hobbes, a guerra civil ocorre na exclusão do poder; em Foucault, ela é constitutiva do poder e tem a exclusão como uma estratégia de atuação deste: “a guerra civil desenrola-se no teatro do poder” (2016, p. 28). E continua:

O exercício cotidiano do poder deve poder ser considerado uma guerra civil: exercer o poder é de certa maneira travar a guerra civil, e todos esses instrumentos, essas táticas que podem ser distinguidas, essas alianças devem ser analisáveis em termos de guerra civil (2016, p. 30-1)

Não é caso aqui dedicarmos tempo para avaliar qual perspectiva acrescenta, põe ênfase no modelo desenhado por Hobbes ou o abandona em definitivo. Interessa observar como a concepção de Agamben do campo atualiza a geografia da guerra civil localizada, que mantém alguma relação, mesmo distante, com aquela estratégia de exclusão do indivíduo indesejável. Tomada como estratégia punitiva, a guerra civil em Foucault estabelece como elemento a ser excluído “o criminoso como inimigo público”. De acordo com aquele, o que era a vida conservada segundo a prerrogativa do direito civil, que emana da instituição do Estado, passa à condição de vida disponível aos atos do soberano: está excluída da moldura legal do Estado. A guerra civil foucaultiana joga luz sobre a exclusão como estratégia legal para punir e devastar a condição de cidadania do indivíduo. A guerra civil em Agamben é afirmação da exceção soberana que atua sobre qualquer indivíduo: todos se encontram disponíveis à força do poder soberano. Temos aqui uma compreensão gradativa acerca da relação entre guerra civil, exclusão e lei. Em Foucault, a exclusão é estratégia de punição legal; em Agamben, o soberano atua fora do registro da lei, na exceção, e realiza a exclusão-includente: o refém capturado pelo poder supremo encontra-se no limbo entre o campo da legitimidade civil e o fora da lei soberana. O campo da exclusão-includente em Agamben põe ênfase na atuação soberana; o território da exclusão para Foucault é aquele no qual o poder atua para punir e rejeitar o criminoso.<sup>7</sup> No segundo, o alvo da exclusão punitiva é bem preciso: o criminoso indesejável; no primeiro, ninguém escapa: todos os cidadãos estão vulneráveis à sanha e aos tentáculos da exceção soberana.

---

<sup>7</sup> Foucault é preciso: “Essa espécie de conector que constitui o criminoso como inimigo social é na realidade um instrumento por meio do qual a classe que está no poder transfere para a sociedade, na forma de júri, ou para a consciência social, por todas essas intermediações epistêmicas, a função de rejeitar o criminoso. Essa exclusão, que eu dizia não considerar função fundamental, é aquilo que a classe que está no poder quer que aquele para os quais ela aparentemente transferiu a função de julgar ou castigar façam em seus atos e em sua consciência” (2016, p. 34).

### 3. Cidades e suas ilhas de guerra: os condomínios-fechados-sem-direitos

Os condomínios-fechados-sem-direitos abrigam a exclusão tanto como estratégia de punição quanto no registro da exceção soberana. Se o “campo, e não a cidade, é o paradigma biopolítico” (AGAMBEN, 2002, p. 187), onde esta inovação perversa se produziria? Por onde se estendem seus limites se não em zonas de exceção e exclusão encravadas nas cidades?<sup>8</sup>

Recordemos que, em *Homo Sacer*, Agamben sustenta que a atuação soberana nas democracias contemporâneas tem se situado “originariamente à margem do ordenamento, [e] vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção” (2002, p. 16). Onde esse contexto do limbo, indefinição entre exclusão e inclusão da legalidade, melhor se produziria senão em zonas de exclusividade para a atuação sem limites das forças do Estado (atuação que afronta, corrói e arromba os limites da legalidade e se desenrola em contexto de punição)? Sim, a exclusão em Foucault não se refere à saída do espaço de legalidade. Mas a exclusão como estratégia punitiva do poder devasta os vestígios da cidadania. Agamben não nega essa modalidade de atuação do poder, mas não tem ilusões quanto ao fato de que se trata de um ato de captura soberana do cidadão comum para alojá-lo no limbo da exceção – dentro e fora do ordenamento.

O aspecto emblemático dos condomínios-fechados-sem-direitos é que não se trata de anomalia circunstancial, mas é, sim, uma inovação na escala das degradações por que passam as cidades. Tanto se pode afirmar que há uma relação entre o campo da exceção e a cidade como é cabível sustentar que tal relação é de complementaridade, embora isto pareça contraditório. Uma investigação sobre o estatuto dessa relação merece especial atenção.

Entretanto, é o caso aqui destacar que as democracias contemporâneas comportam em si, como constitutivas de própria dinâmica do poder e da atuação das autoridades que o encarnam, as zonas de exceção. E estas operam não a despeito do funcionamento do ordenamento legítimo em

---

8 Diferentemente da tese agambeniana da “progressiva convergência das democracias em relação aos estados totalitários” pode-se ver a perspectiva de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy (1997).

que se estrutura a cidade, mas, sim, em sintonia com essa efetuação da autoridade, inclusive para tornar mais nítidos, tangíveis, concretos os contornos do centro emissor de poder. É com essa, digamos, moldura explicativa em que o espaço da legitimidade democrática se efetiva mantendo relação com zonas de exceção no mesmo estado (cidade, cidades, ajuntamentos, Estado etc.) que se pode compreender melhor por que e como democracias modelos em nossos dias mantêm no seu interior campos de refugiados; como e por que estados democráticos podem travar guerras intraterritoriais em que a normalidade democrática convive ordenadamente, ainda que não pacificamente, com morticínios e toda espécie de aviltamentos de direitos dos civis; como, enfim, a própria cidade conserva uma geografia na qual esteja reservado o espaço no qual o cidadão dará curso a sua vida e o espaço em que o indivíduo submetido à exceção e à exclusão esteja completamente à mercê da violência do poder. É perfeita e cirúrgica a explicação do ex-secretário de Segurança Pública do estado do Rio de Janeiro, José Mariano Beltrame:

O Rio não tem guerra. Tem ilhas, onde se faz a guerra. Isso se dá quando o Estado entra e o rei [chefe do tráfico] se sente ameaçado. Aí, quando uma bala perdida acerta uma criança, não se sabe de onde veio o tiro. E não se vai saber, porque não é território do Estado. O que se ganha com a guerra? Nada. (*Folha de São Paulo*, 2019)<sup>9</sup>

Confinamento e destruição são dois termos que exprimem a degradação da autoridade ou, em termos agambenianos, a atividade produtiva da violência sobre populações excluídas no campo, nos condomínios-fechados-sem-direitos, em sociedades democráticas contemporâneas. A orientação das instituições de segurança, jurídicas, de saúde e infraestrutura preveem um novo tipo de cidade, que congrega em simultâneo as zonas de livre comércio, de direitos, de civilidade etc., e as zonas de exclusão. A dinâmica de relações (comércio, indústria, serviços, lazer), que demarca a normalidade de uma se processa sem interromper os fluxos e condições de vida cotidianos da outra (carência de serviços e de infraestrutura urbana, de moradia e de serviços públicos, violações de direitos, execuções sumárias de vidas precoces). Tal dinâmica de contextos aparentemente impossíveis constitui um novo modelo de regulação da pobreza cuja

---

<sup>9</sup> Ver também: (SILVA & MENEZES, 2019; SOUZA & BARROS, 2015).

estratégia de controle se consuma no confinamento e na destruição.<sup>10</sup>

A perversão da autoridade política quanto a seus fins de proteção da cidadania completa é intrínseca nessa nova configuração das zonas de exceção articuladas com aquelas de normalidade jurídica e democrática. Impressiona como as estruturas de exclusão e destruição dos condomínios-fechados-sem-direitos se articulam com a dominação colonial, tal como as analisa Mbembe (2016, p. 128). A fusão de guerra e política (Idem) em espaços colonizados ocorre em

zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’ (p. 132).

Nas cidades em que se dá a ocupação colonial a normalidade se estabelece em torno de “apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais” (p. 135). Essa “territorialização”, diz Mbembe, produz “fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais” (Idem). Esses imaginários permitiram, no caso das colônias, a instituição de “direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania” (Idem). Remetendo o raciocínio a Fanon, o autor explica que a divisão em compartimentos é a marca da divisão colonial. E completa: a cidade disposta como colônia “envolve a definição de limites e fronteiras internas por quartéis e dele-

---

10 A análise do sociólogo Vinícius Rodrigues (2019) acerca da condição negra em territórios da cidade do Rio de Janeiro: “O extermínio e encarceramento da **população negra e periférica** é um projeto no **Brasil** desde o término do regime escravocrata, que vai assumindo novas configurações de acordo com o seu tempo. Nunca acabou! [...] Um projeto que vem se desdobrando de várias formas na história do país e tem como alvo as pessoas em situação de pobreza, principalmente as **negras**. A **segurança pública** não pode ser tratada dentro de uma epistemologia da guerra, que é o que estamos vendo. Deveria ser tratada como decorrência da desigualdade social, do conservadorismo proibicionista e da ausência de políticas reais de diminuição da pobreza.” A certa altura o repórter pergunta: “Essa violência estatal estaria se agravando e se tornando política pública em meio à enorme crise social e econômica que aflige o Brasil?” Resposta: “Com certeza”.

gacias de polícia; está regulada pela linguagem da força pura, presença imediata e ação direta e frequente; e isso se baseia no princípio da exclusão recíproca” (Idem).

Em que diferiria esse contexto daquele que destacamos como um dos símbolos da degradação urbana em grandes cidades? O caso do Rio de Janeiro mantém ressonâncias inclusive com a estratégia colonial de confinamento de populações nos Bantustões, em pleno Apartheid, na África do Sul. O confinamento e a destruição em nossos dias se projetam para o controle da pobreza e da miséria, da qual, em nosso país, também enorme população de cidadãos negros partilha. Evocando o exemplo colonial da Palestina, “a forma mais bem sucedida de necropoder”, Mbembe recupera a noção do Estado colonial, que justifica a reivindicação de soberania e legitimidade da dominação a partir de um relato de “história e identidade”. No caso de Israel e Palestina, as narrativas sobre o direito sagrado ao território parecem ser incomponíveis, ainda que as populações vivam “entrelaçadas”. Assim, qualquer demarcação de território pela identidade, história e religião é inócua, quando não impossível (2016, p. 135). Em Gaza e Cisjordânia, duas das mais emblemáticas ocupações coloniais, realizam-se três características basilares do necropoder: a dinâmica da fragmentação territorial, o acesso proibido e expansão de assentamentos. Os efeitos imediatos desses estratagemas são o de “impossibilitar qualquer movimento e implementar a segregação à moda do Estado do *apartheid*”, a “divisão dos territórios ocupados numa rede complexa de fronteiras internas e várias células isoladas” e, por fim, mas não menos pior, causar dispersão e a segmentação em benefício do domínio de quem age compacto e unificado. Tem-se uma “ocupação fragmentada”, “assemelhada ao urbanismo estilhaçado que é característico da modernidade tardia (subúrbios, comunidades fechadas)” (p. 136).<sup>11</sup>

#### 4. Considerações finais: a vitória de Trasímaco?

Um aspecto difere a acepção mbembeniana do necropoder daquela do poder de confinamento para controle sobre os cidadãos pobres em condomínios-fechados-sem-direitos, sejam eles cidadãos infratores ou não. Em ambos os casos se trata da guerra civil contra os pobres e os

---

11 Cf. (SILVA, 2020; ROSENAU, 2007)

miseráveis. No entanto, a ocupação colonial do caso israelo-palestino é de exclusão recíproca, o urbanismo estilhaçado em que se estrutura dá origem a comunidades fechadas nos dois sentidos da guerra. O poder de confinamento para controle da pobreza, a exclusão dos condomínios-fechados-sem-direitos, torna quase impossível aquela exclusão fundada na distinção pela religião ou pela cor da pele ou por etnia.<sup>12</sup> O confinamento de segundo tipo é condição para que se mantenha a fruição regular, rotineira, constante dos cidadãos das partes livres na cidade.

A vanguarda das tecnologias securitárias de opressão tem feito as populações dessas zonas de exclusão se depararem com poderes de opressão mais incisivos do que aqueles do Estado. Ao se referir a lugares específicos da África, Mbembe parece comentar as páginas de jornais brasileiros que tratam de cidades nas quais brotam condomínios-fechados-sem-direito. Ele afirma:

Muitos Estados africanos já não podem reivindicar monopólio sobre a violência e sobre os meios de coerção dentro de seu território. Nem mesmo podem reivindicar monopólio sobre seus limites territoriais. A própria coerção tornou-se produto do mercado. A mão de obra militar é comprada e vendida num mercado em que a identidade dos fornecedores e compradores não significa quase nada. Milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores regionais, segurança privada e exércitos de Estado proclamam, todos, o direito de exercer violência ou matar. (2016, p. 139).

Ao comentar, ainda sobre a África, da conexão entre a extração de recursos naturais e as novas formas de controle e domínio sobre a população, Mbembe parece agora nos mostrar para que direção e como se encaminhará de acordo com essa vanguarda da exploração dos pobres a exploração da Amazônia e dos territórios com populações originais, indígenas e quilombolas. Vejamos:

o fluxo controlado e a demarcação dos movimentos de capital em regiões das quais se extraem recursos específicos tornaram possível a formação de “enclaves econômicos” e modificaram a antiga relação entre pessoas e coisas. A concentração de

---

12 Afirma Mbembe: “uma forma fragmentária da ocupação colonial se caracteriza por uma rede de estradas de rápida circulação, pontes e túneis que se entrecruzam na tentativa de manter o ‘princípio da exclusão recíproca’ de Fanon” (2016, p. 137).

atividades relacionadas com a extração de recursos valiosos em torno desses enclaves tem, por sua vez, convertido esses enclaves em espaços privilegiados de guerra e morte. A própria guerra é alimentada pelo crescimento das vendas dos produtos extraídos. Consequentemente, novas relações surgem entre o fazer guerra, as máquinas de guerra e a extração de recursos. Máquinas de guerra estão implicadas na constituição de economias locais ou regionais como altamente transnacionais. Na maioria dos lugares, o colapso das instituições políticas formais sob a pressão da violência tende a conduzir à formação de economias de milícia. Máquinas de guerra (nesse caso, milícias ou movimentos rebeldes) tornam-se rapidamente mecanismos predadores altamente organizados, **que taxam os territórios e as populações que os ocupam e se baseiam numa variedade de redes transnacionais e diásporas que os provêm com apoio material e financeiro** (2016, p. 141, grifo meu).

Mbembe retoma o conceito de máquinas de guerra, formulado por Deleuze e Guatarri, para explicar como a sofisticação da destruição atual causada às populações vulneráveis se transmuta em mecanismos predadores organizados. Não demorará vermos os indígenas e quilombolas pagarem taxas de ocupação da própria terra, assim como o fazem os residentes das zonas de confinamento às milícias nas grandes cidades do país. Que outro futuro poderão essas populações pobres e vulneráveis vislumbrar a não ser o de conflitos e de constante sentimento de medo da morte violenta, tal como Hobbes nos ensinou acerca do estado de natureza?

Inúmeras são as obras filosóficas que justificam a instituição do poder político como antídoto para a prática da violência entre cidadãos. Seja ela praticada por indivíduos, seja por grupos, ou mesmo por líderes que reivindicam para si a condição de senhores e donos do poder, a violência como instrumento eficaz para a dominação é tema que acompanha na história da filosofia as mais contundentes investigações sobre o sentido último da política. Sócrates nos fala muito claramente que um dos motivos mais profundos da investigação sobre a justiça está na recusa da posição de Trasímaco, segundo a qual a justiça é o direito do mais forte sobre os mais fracos (PLATÃO, 2006, L.I, 343d, p. 27). A arte da reversão desse quadro no qual a força física institui a justiça é uma das razões de ser da filosofia política em sentido pleno. Trata-se do empenho para se estabelecer o poder político legítimo, calçado sobre leis e constantemente escrutinado pela justiça.

Nas filosofias políticas críticas da tirania a conservação da vida é a balisa que ampara toda a indagação acerca da atuação do poder político, inclusive da defesa contra qualquer prática de violência. Mesmo aquela

violência considerada legítima deve ser posta em dúvida acerca dos fins a que serve. Nossa intenção aqui foi mostrar em que sentido a análise da soberania e sua relação com a exclusão e um novo tipo de guerra civil eliminam as fronteiras da legitimidade punitiva e a pura violência estatal como punição sobre as populações pobres. Ao comentar essas guerras de novo tipo destacadas por Alliez e Lazaratto, afirma Pelbart:

A população é o campo de batalha no interior do qual se exercem operações contrainsurrecionais de toda ordem que são, ao mesmo tempo e de maneira indiscernível, militares e não militares, pois são portadoras da nova identidade entre as 'guerras sangrentas' e as 'guerras não sangrentas'. É onde a paz e a guerra se tornam indistintas (2019, p. 73).

Estão rompidas as fronteiras entre a guerra e a paz. Os herdeiros do impulsivo Trasímaco têm nos feito pensar que alguns dos chamados pilares da democracia contemporânea – segurança, proteção, ordem – constituiriam nada além de ilusões. Sócrates, ao se defender contra os arroubos desse sofista defensor da justiça como a vantagem dos mais fortes, sentenciou: é impossível que da injustiça e da violência nasçam a justiça e a paz. Era então uma das perversões políticas mais danosas à república; permanece um desafio não superado em nossos dias.

### Referências

- ADORNO, S.; LIMA, R. S. (Org.). *Violência, Polícia, Justiça e Punição - Desafios à segurança cidadã*. 1. ed. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2019. v. 1. 478p.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. A propósito de TIQQUN. In: TIQQUN. *Contribuição para a guerra em Curso*. São Paulo: N-1, 2019.
- ALLIEZ, E. & LAZZARATO, M. *Guerras e Capital*. São Paulo: Ubu, 2021.
- ARENDDT, H. "O que é a autoridade?". In: *Entre o passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BALLOUSIER, A. V. "Witzel propõe fechar acesso a favelas para combater roubo de cargas no Rio". In.: Folha de São Paulo. 16/10/2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/10/witzel-propoe-fechar-acesso-a-favelas-para-combater-roubo-de-cargas-no-rio.shtml> Acesso em: 02/05/2021.

- BARREIRA, M.; BOTELHO, M. L. "O exército nas ruas: Da operação Rio à ocupação do Complexo do Alemão. Notas para uma reconstituição da exceção urbana". In: *Revista Sinal de Menos*, n. 9, 2013, p. 60-74.
- BATISTA, N. Punidos e Mal Pagos. Rio de Janeiro: Revan, 1990.
- BELTRAME, J. M. "O que se ganha com a guerra? Nada.", *Folha de São Paulo*, Caderno Cotidiano, 12/11/2019.
- BORGES, J. L. "El Hacedor". In: *Obras Completas*. Buenos Aires: EMECE, 1974.
- BORSODORF, Axel. Cómo modelar el desarrollo y la dinámica de la ciudad latinoamericana. *EURE (Santiago)* [online]. 2003, vol.29, n.86 [citado 2021-07-22], p. 37-49. Disponível em: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0250z](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250z)>
- CALDEIRA, T. P. Do R. Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.
- CONSTANTINE, A. "Entrevista". In: *Programa Papo Reto - TV 247*. Disponível em: [https://www.facebook.com/watch/live/?v=814013972796316&ref=watch\\_permalink](https://www.facebook.com/watch/live/?v=814013972796316&ref=watch_permalink) Acesso em: 30/04/2021.
- COY, M. "Gated communities and urban fragmentation in Latin America: the Brazilian experience". In: *GeoJournal*, v.66, 2006, p. 121-132. Doi 10.1007/s10708-006-9011-6
- ERLENBUSCH, V. "From Sovereignty to War: Foucault's Analytic of Power". In: *E-International Relations*. Disponível em: <https://www.e-ir.info/2015/12/12/from-sovereignty-to-war-foucaults-analytic-of-power/> Acesso em: 16/05/2021.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes 2002.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A Sociedade punitiva*. São Paulo: Martins Fontes 2016.
- FRANCO, M. *UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFF. Dissertação de Mestrado, 2014.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- IVO, A. B. L., "A criação de zonas de exclusividade no espaço público e a subsunção dos trabalhadores ambulantes no carnaval de Salvador a partir da Copa de 2014". In.: *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*. Rio de Janeiro, Vol. 11, n. 3, Set-Dez 2018. p. 474-491.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. & NANCY, J-L. *Retreating the Political*. Ed. Simon Sparks. London and New York: Routledge, 1997.
- LANDIM, L.; SIQUEIRA, R. Trajetos da violência, da segurança pública e da sociedade civil na cidade do Rio de Janeiro. Textos para discussão, 1821. Brasília: Ipea, 2013. Disponível em: [http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td\\_1821.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_1821.pdf) Acesso em: 18/04/2021.
- MARICATO, E. *Metrópole na periferia do capitalismo*. São Paulo, Hucitec, 1996.

- MARICATO, E. A cidade do pensamento único. Petrópolis, Vozes, 2000.
- MBEMBE, A. Necropolítica. In.: *Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais - UFRJ*, n.º. 32, 2016.
- MENEZES, P. V. “Os rumores da ‘pacificação’: A chegada da UPP e as mudanças nos problemas públicos no Santa Marta e na Cidade de Deus”. *Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 3, p. 665-684, 2014.
- PELBART, P. P. *Ensaio do Assombro*. São Paulo: N-1, 2019.
- PLATÃO. *República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RODRIGUES, V. “Agora as próprias democracias se encarregam de criar tecnologias de-racialização da morte. In.: *Revista IHU*, 20/11/ 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/594473-agora-as-proprias-democracias-se-encarregam-de-criar-tecnologias-de-racializacao-da-morte-entrevista-com-vinicius-rodrigues> Acesso em: 20/11/2019.
- ROSENAU, J. N. Governing the ungovernable: The challenge of a global disaggregation of authority. In.: *Regulation & Governance* (2007) 1, p. 88-97. doi:10.1111/j.1748-5991.2007.00001.x
- SANTOS, B. de S. “The Law of the Oppressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada”. In.: *Law and Society Review*, vol. 12, No.01, 1977. p. 5-126. <https://doi.org/10.2307/3053321>
- SILVA, M da S. e. “O banzo persiste: políticas da inimizade de Achille Mbembe e o mapa da violência no Brasil 2019”. In: *Violência de Estado - Controle externo da atividade policial, sociedade e sistema de justiça*. Brasília: MPF, 2020. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuuacao-tematica/ccr7/atos-e-publicacoes>. Acesso em: 28/05/2021.
- SILVA, L. A. M. da & MENEZES, P. V. “(Des) Continuidades na experiência de ‘vida sob cerco’ e na ‘sociabilidade violenta’ ” – Dossiê “crimes”, territórios e sociabilidade, *Novos Estudos - Cebrap*, São Paulo, Vol. 38, n.03, Set-Dez 2019. p. 529-551.
- SOARES, L. E. *Desmilitarizar: Segurança pública e direitos humanos*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- SOUZA, Luís Antônio Francisco de; BARROS, Rodolfo Arruda Leite de. “Sociedade punitiva, morte e guerra: Uma releitura a partir de Michel Foucault?”. *Revista Estudos de Sociologia*, vol. 20, n. 38, p. 35-56, 2015.
- STRUCK, Jean-Philippe. Exército no Rio: 25 anos de fracassos. In: *DW*, 27/02/2018 (a). Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/ex%C3%A9rcito-no-rio-25-anos-de-fracassos/a-42750301> Acesso em: 28/04/2021.
- \_\_\_\_\_, Intervenção atesta falência de instituições democráticas. In: *DW*, 22/02/2018 (b). Disponível em: <https://p.dw.com/p/2t99u> Acesso em: 11/05/2021.
- TIQUUN. *Contribuição para a guerra em Curso*. São Paulo: N-1, 2019.



## *Sobre os autores*

### **ANTÔNIO CARLOS DOS SANTOS**

É Professor Titular de Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da UFS. Foi Professor Convidado junto à Université de Paris I - Sorbonne (2017-2018). Pós-doutor em Filosofia pela Université de Sherbrooke, Canadá (2008-2009) e pela Universidade de São Paulo (2011). Doutor em Filosofia pela Université de Paris X, Nanterre (2003), em cotutela com a Universidade de São Paulo. Mestre, também em Filosofia, pela Universidade de São Paulo (1997). Foi coordenador nacional do GT Filosofia da História e Modernidade (vinculado à ANPOF). É membro do corpo permanente dos Programas de Pós-graduação em Desenvolvimento e meio ambiente (Rede PRODEMA) e do Programa em Filosofia, ambos da UFS. Foi membro do Comité Assessor da Presidência da CAPES (Portaria 104, de 9/5/2018). Foi Coordenador Adjunto e, depois, Presidente da Câmara II (Ciências Humanas e Sociais) da Área Interdisciplinar da CAPES (2013-2017). É pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa de Sergipe (FAPITEC-SE), onde já atuou por 3 mandatos na condição de membro do conselho científico. Publicou e organizou vários livros, capítulos de livros e artigos em periódicos. Em 2021, publicou pelas Edições Loyola “John Locke Político: a marca da tolerância”.

### **ARNO DAL RI JR.**

Doutor em Direito pela Università Luigi Bocconi de Milão, com pós-doutorado pela Université Paris I (Panthéon-Sorbonne) e pela Universiteit Gent, na Bélgica. Mestre em Direito pela Università degli studi di Padova. Professor de Teoria e História do Direito Internacional na Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: arnodalri@gmail.com

### **DOUGLAS F. BARROS**

Professor da Faculdade de Filosofia e docente do quadro permanente de professores do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas - Campinas - Brasil. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004) com Stage de doctorat-bolsa sanduíche - École des Hautes Études en Sciences Sociales (2001-2003). Livro mais recente: Religião e Política na obra de Giorgio Agamben (Org.) (Ed. Saber Criativo, 2020). Acerca da soberania: Julgar a República: método, soberania e crítica à liberdade no Methodus de Jean Bodin (Loyola, 2012). Atualmente, desenvolvo os projetos de pesquisa: a) Teologia Política, crítica da modernidade e suas fronteiras com o fundamentalismo político-religioso: derivações da leitura schmittiana de Hobbes (CNPq 2017-2022); e Teologia política como

estudo crítico acerca da relação entre religião, teologia e política (2020-2023). Mantenho vínculo de pesquisa com os GTs da ANPOF Filosofia e Direito e Filosofia do sec. XVII; da Soter: Espaço público e religião; da Anptecre: Religião, espaço público e laicidade; Sociedade Brasileira de Filosofia da Religião, entre outros. No exterior, mantenho vínculo com o grupo de pesquisa Religión y Política da Red Iberconceptos, no qual tenho desenvolvido pesquisa sobre o conceito de soberania no Brasil. Professor Convidado: Universidad Anáhuac Mayab - Mérida - Yucatán - México (2020). Líder do Grupo de Pesquisa: Ética, Política e Religião: questões de fundamentação (CNPq).

#### **EDMILSON MENEZES**

É doutor em Filosofia pela UNICAMP. Possui pós-doutorado, com ênfase em História da Filosofia Moderna e Filosofia da História, na Université de Paris I Panthéon-Sorbonne e na Universidade de São Paulo. Atuou como pesquisador, no âmbito da Filosofia da História, na Université Catholique de Louvain. É Professor Titular de Filosofia Moderna do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na mesma universidade. Coordenou durante vários anos o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM/ UFS), foi organizador e ex-coordenador do GT Filosofia da História da ANPOF. Publicou, entre outros, História e Esperança em Kant (EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 2000), História e Providência (EDITUS, 2006), Começo Conjetural da História Humana, de I. Kant – Tradução (UNESP, 2010). Coeditou com Marisa Donatelli Modernidade e a ideia de história (EDITUS, 2003) e com Everaldo de Oliveira Modernidade Filosófica: um projeto, múltiplos caminhos (EDUFS, 2011).

#### **FRÉDÉRIC GABRIEL**

É Diretor de Pesquisa do CNRS (Centre Nationale de la Recherche Scientifique), professor-pesquisador do Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités (École Normale Supérieure de Lyon), membro do CoNRS (Comité Nacional de la Recherche Scientifique) e secretário científico da seção de Ciências Filosóficas e Filológicas, Ciências das Artes. Diretor adjunto da “Revue de l'histoire des religions” e integrante do comitê científico da revista “ThéoRèmes”. Co-diretor, com Bernard Pouderon, das coleções “Theologie historique” e “Textes, dossiers, documents”, publicadas pelas Éditions Beauchesne. Membro da Escola Doutoral da École Pratique des Hautes Études, Paris. Seus interesses acadêmicos e científicos voltam-se para os seguintes temas: história da teologia, exegese e espiritualidade (séculos XV-XVII), eclesiologia (séculos XV -XX), usos da patrística africana tardo-antiga (séculos XVI-XVII), tentativas latino-orientais de união de igrejas, diálogos entre eclesiologias Oriental e Ocidental (séculos XV-XVIII) e história da história das religiões. Publicou, entre outros: Critique du Zèle

(Paris: Beauchesne, 2013); *Emotions de Dieu – Attributions et appropriations chrétiennes* (XVIe-XVIIIe siècle) (Paris: École Pratique des Hautes Études, 2019).

#### **KARINE SALGADO**

É mestre e doutora em Direito pela UFMG, tendo realizado o pós-doutorado junto à Faculdade de Filosofia da Universidade de Barcelona. É Professora Associada da Faculdade de Direito da UFMG, membro permanente do Programa de Pós-graduação em Direito da UFMG e Professora Visitante da Universidade de Gent. É coordenadora do Grupo Internacional de Pesquisa Direitos humanos: raízes e asas e autora de diversas publicações sobre dignidade humana, filosofia do direito e filosofia do Estado.

#### **LUIZ PAULO ROUANET**

Nascido em março de 1964, é professor Associado da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), onde atua junto ao Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME); é coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL). Doutor em Filosofia pela USP (2000), publicou os livros *Rawls e o enigma da justiça* (2002) e *Paz, justiça e tolerância no mundo contemporâneo* (2010), entre outros trabalhos. Integra o GT-Filosofia e Direito da ANPOF. É tradutor, com dezenas de livros publicados.

#### **MARCO ANTÔNIO SOUSA ALVES**

É Professor Adjunto de Teoria e Filosofia do Direito e do Estado da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD/UFMG). Doutor em Filosofia pela UFMG, com estágio de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/Paris). Mestre em Filosofia e bacharel em Direito e em Filosofia. Foi pesquisador-bolsista de pós-doutorado (PNPD/CAPES) junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. Coordenador do Grupo Filosofia, Direito, Poder (GFDP) e do Grupo SIGA (Sociedade da Informação e Governo Algorítmico). Membro do Núcleo de Sustentação do GT Filosofia e Direito da ANPOF.

#### **PENELOPE J. CORFIELD**

Foi presidenta da Sociedade Britânica de Estudos do Século XVIII (2008-10), Vice-Presidente da Sociedade Internacional de mesmo nome (2011-19), e Presidenta desta mesma instituição desde 2019. A partir de 2015, tornou-se Membro eleita da Academia Europaea, da Royal Historical Society e uma das fundadoras da International Big History Association. Fez seu doutorado na London School of Economics. Fez sua carreira acadêmica na London University, primeiro no Bedford College e depois no Royal Holloway.

É professora emérita, vinculada ao Departamento de História de Royal Holloway. Foi Visiting Fellow no Humanities Research Institute da Newcastle University (2016-19). Em várias ocasiões, foi Professora Visitante na Austrália, Hungria e Japão, bem como pesquisadora no Instituto de Estudos Avançados de Princeton e na Universidade de Oxford (Nuffield College; All Souls College). Suas pesquisas giram em torno da história social e cultural britânica, bem como das teorias da história.

#### **PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA**

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina e pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor de Filosofia do Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: philippealmeida@gmail.com

#### **RODRIGO RIBEIRO DE SOUSA**

Professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Possui graduação em Direito e em Filosofia, ambas pela Universidade de São Paulo (USP), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de doutoramento na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. É integrante do Laboratório de Estudos do Setor Público (LESP) da UNICAMP, membro do Grupo de pesquisa interinstitucional "Matrizes do Republicanismo" e do Grupo de Trabalho (GT) "Direito e Filosofia" da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Em 2021, publicou o livro "Liberdade política e liberdade religiosa: ensaio sobre a concepção republicana de John Locke" (Editora Almedina).

#### **SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA**

Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e possui estágio de Pós-Doutorado na Universidade de São Paulo. Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação (CODAP), pesquisador permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional Para Ensino das Ciências Ambientais (PROFCIAMB), ambos da UFS. É autor dos livros "Tolerância civil e religiosa em John Locke" (EDUFS, 2013) e "Os fundamentos da tolerância na modernidade" (EDUFS, 2020), organizou os livros "Moral, ciência e história no pensamento moderno" (EDUFS, 2018) e "Ética e filosofia política: interlocuções entre a modernidade e a contemporaneidade" (República do Livro, 2020). Interesses prioritários de pesquisa são: Filosofia Política inglesa seiscentista, ética ambiental e crítica da modernidade, ensino de filosofia.

TÍTULOS PUBLICADOS

AÇÃO, REPRESENTAÇÃO E O FETICHISMO DA MERCADORIA  
Gabriela Doll Ghelere

COSTUMES E POLÍTICA NO *DISCURSO SOBRE A DESIGUALDADE DE*  
JEAN-JACQUES ROUSSEAU  
Luís Fábio Guerra Spira

CALEIDOSCÓPIO: REFLEXÕES SOBRE ÉTICA E POLÍTICA  
Antônio Carlos dos Santos  
Antônio José Pereira Filho  
*Organizadores*

PERCURSOS DA INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA  
Antônio Carlos dos Santos  
Sílvia Maria Santos Matos  
*Organizadores*

MEMÓRIA, DIREITO E UTOPIA: PERSPECTIVAS MODERNAS E CONTEMPORÂNEAS  
Antônio Carlos dos Santos  
Edmilson Menezes  
*Organizadores*

*Fonte Minion Pro*  
*Papel Pólen Soft 80 g/m²*  
*Impressão*  
Fevereiro de 2022