

ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA:

**interloquções entre a Modernidade
e a Contemporaneidade**

MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO
SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA
VLADIMIR DE OLIVA MOTA (Orgs.)

Copyright ©2020

Todos os direitos reservados à editora República do Livro

Coordenação Editorial

Milton Meira do Nascimento

Capa e Diagramação

Cristiano de Almeida Correia

Ilustração da capa

Chairing the Member de William Hogarth, extraída do John Soane's Museum.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Primo, Marcello Sant'Anna A; Silva, Saulo H. Souza; Mota, Vladimir O. (Orgs.)

P951e Ética e filosofia política: interloquções entre a modernidade e a contemporaneidade.

São Paulo:

República do Livro, 2020

ISBN: 978-65-87554-01-3

1. Ética. 2. Filosofia política. 3. Filosofia da história. I. Título. Autor

Todos os direitos reservados à
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

Maquiavel: República e Comércio

Flávia Benevenuto (UFAL/UFS)

Igor Ferreira Fontes (UFS)

Ciência civil e liberdade republicana em Thomas Hobbes

Camila Moura de Carvalho (UFS)

Saulo Henrique Souza Silva (UFS)

A normatividade moral da Escritura em Spinoza, Locke e Toland

Laurent Jaffro (Université de Paris I-Sorbonne)

Bayle e a banalização do ateísmo

Jean-Michel Gros (CPGE, Poitiers)

O sistema eleitoral veneziano do Contrato Social em debate: Rousseau, Montesquieu, Voltaire

Catherine Labro (UTL Bordeaux)

Uma introdução à noção de charlatanismo na filosofia oitocentista

Danilo Bilate (UFRRJ)

Rancière e a consubstancialidade da política à arte no regime estético

Vladimir de Oliva Mota (UFS)

Breve ensaio sobre a desigualdade no Brasil contemporâneo

Evaldo Becker (UFS)

Sobre os autores e autoras

Apresentação

Este livro é o resultado de investigações que os professores integrantes da linha de pesquisa Filosofia da História e Modernidade, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS), têm empreendido. Mas é também resultado de parcerias com colaboradores de universidades brasileiras e estrangeiras.

Este esforço de oxigenação das ideias filosóficas produzidas no Brasil e de internacionalização de nossa reflexão filosófica é fundamental para que possamos aprofundar a compreensão da história do pensamento que construiu as instituições que nos fizeram ser o que somos, e que nos permitem pensar o que queremos ser no futuro. A publicação deste volume reafirma a vocação das pesquisas desenvolvidas por um conjunto de professores especializados na modernidade filosófica, bem como mostra que não estamos sozinhos, isolados, mas, ao contrário, que nossas iniciativas são desenvolvidas a partir de um diálogo frutífero com colegas de diversas universidades. Buscamos, na pluralidade de interpretações e no rigor indispensável ao tratamento filosófico das questões, fazer confluir reflexões a partir de temas caros à modernidade e à contemporaneidade.

Os capítulos que compõem este livro investigam problemas tratados pelas disciplinas Ética e Filosofia Política, em seus múltiplos aspectos e relações temáticas. Dessa forma, o capítulo de abertura apresenta parte da pesquisa que vem sendo desenvolvida no PPGF/UFS pelo mestrando Igor Ferreira e pela professora Flávia Benevenuto acerca do lugar do comércio na obra do filósofo italiano Nicolau Maquiavel. Para os autores, Maquiavel assevera que a melhor constituição para Florença seria aquela capaz de alargar suas instituições e possibilitar a ampliação da participação popular e do comércio. Em seguida, a graduanda em Direito Camila Moura e o professor Saulo H. S. Silva do PPGF/UFS investigam a ideia de ciência civil e liberdade republicana na obra do filósofo inglês Thomas Hobbes. Advogam que, na filosofia de Hobbes, os homens alienam a sua liberdade natural para obter a segurança da liberdade civil, que se exerce no interior da república.

Nos dois capítulos seguintes, aparecem as questões relacionadas à ética, que são os temas de religião, tolerância e ateísmo. Laurent Jaffro aborda como o fundo moral da Escritura é tratado por Spinoza, Locke e Toland. Segundo o professor da Universidade de Paris, a grande diversidade de soluções entre os três autores não impede que eles partilhem a mesma afirmação, a saber, que o mandamento que é válido na Escritura é de natureza moral e que está no princípio de uma moralidade social. Dando continuidade à discussão da relação entre ética, religião e política, o

capítulo do professor francês Jean-Michel Gros discute o clássico e sempre polêmico tema bayleano do ateísmo. Relacionando Pierre Bayle aos seus contemporâneos, Gros defende que Bayle mudou o tom do discurso que até então envolvia o ateu, ou seja, ateísmo e virtude sob a pena do filósofo de Carla são sinônimos, algo que contrastava com os textos dos apologistas religiosos e dos autores libertinos.

O próximo bloco de textos tem por objeto a filosofia oitocentista francesa. A professora da Université du Temps Libre de Bordeaux, Catherine Labro, analisa o problema da concepção de sufrágio político em Montesquieu, Rousseau e Voltaire. Para Labro, a divergência que opõe Rousseau a Montesquieu está assentada na teoria do *Contrato social* que o funda, bem como sobre esses estranhos propósitos de Rousseau que escandalizam Voltaire. Em seguida, o leitor encontrará outro tema que também ecoa fortemente em nossa época de mídias sócias e *Fake News*, trata-se de como a filosofia do Iluminismo enfrentou a questão do charlatanismo. Segundo o professor Danilo Bilate da UFRRJ, as questões sobre a escrita filosófica e sobre o estilo como ponto de atenção estratégica para a prática filosófica aparecem com toda a clareza sempre ou quase sempre em que o termo “charlatanismo” e suas variantes surgem nos textos de Filosofia do século XVIII.

Os textos da parte final do livro abordam o tema da relação entre estética e política, e a crise institucional que vive o Brasil, pelo menos desde 2016. Assim, o professor do PPGF/UFS, Vladimir de Oliva Mota defende que na obra do filósofo francês Rancière o regime estético, em razão da suspensão da atividade do entendimento e da passividade sensível da experiência estética, a arte se identifica à natureza da política porque, para Rancière, a política é exatamente a esfera de atividade da partilha do sensível. Por fim, o professor do PPGF/UFS Evaldo Becker encerra o livro analisando aspectos da crise brasileira com uma espécie de conclusão da discussão iniciada no primeiro capítulo. Segundo Becker, partindo das premissas modernas, é possível examinar a situação contemporânea deste país chamado Brasil, onde a desigualdade social e o desmonte dos valores tradicionalmente republicanos, como sistema público de saúde, educação e previdência social, são projetos da classe dominante.

A construção filosófica empreendida pelo pensamento moderno abarcou a totalidade do conhecimento, derrubou o edifício da cultura medieval e moldou os contornos das sociedades contemporâneas. Nesse sentido, após essa breve apresentação, o leitor está convidado a adentrar nesses temas instigantes que envolvem o ordenamento político, questões éticas e a exposição das ideias nas sociedades modernas e contemporâneas; em particular, no Brasil.

Ao fim e ao cabo, gostaríamos de agradecer a todos os colegas, brasileiros e estrangeiros, que contribuíram para esta coletânea e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que, por meio do Programa de Efetividade Acadêmica (PROEF), financiou a presente iniciativa. Na esperança de que a ciência e o conhecimento continuem a fazer parte dos planos de nossos governos, os textos aqui reunidos alertam para o fato de que um país sem ciência é um país sem consciência de si e, principalmente, sem perspectiva de um futuro melhor.

Maquiavel: República e Comércio

*Flávia Benevenuto*¹

*Igor Ferreira Fontes*²

Apesar dos muitos estudos já existentes sobre Maquiavel, o tema do comércio recebeu pouca atenção por parte de seus comentadores. Pelo fato de a principal preocupação filosófica do autor ser política (e não de ordem econômica) é compreensível que os estudos desenvolvidos a partir dos textos do florentino se concentrem nas questões próprias da filosofia política. A aproximação mais relevante entre Maquiavel e o comércio é a feita por Pocock (2003); todavia, este não se pôs a estudar características econômicas presentes na obra de Maquiavel, comparações com outros autores ou a interpretar sua defesa da prática do comércio, nem como o comércio se relacionaria com as instituições políticas. A pesquisa de Pocock se restringe a fazer uma análise linguística de como pensadores econômicos dos séculos XVII e XVIII inglês usaram o vocabulário e paradigmas maquiavelianos para se expressarem³ – contribuindo, em virtude da metodologia por ele adotada, mais a um estudo linguístico que, de fato, às atividades de comércio propriamente ditas.

Em língua portuguesa, há um trabalho, de Nilo Henrique Neves dos Reis (2010), que compara Maquiavel e David Hume, dedicando um dos capítulos de sua tese à crítica que Hume faz a Maquiavel e o acusa de se silenciar sobre o comércio. Para Hume, o silêncio do florentino sobre essa questão consistiria numa lacuna em seu pensamento político, em virtude da enorme importância que a atividade possui para o desenvolvimento das nações, e isso comprometeria muitas das observações feitas pelo florentino (DOS REIS, 2010). A crítica humeana não parece ser de todo infundada já que Maquiavel, em uma carta a Francesco Vettori, menciona o assunto: “[...] porque a Fortuna fez de

¹ Esse texto é parte do resultado de pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Professora Adjunta do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL e membro permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe – UFS. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, com estágio de doutoramento (doutorado sanduíche) pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS–Paris) e Pós-Doutorado pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP.

² Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe – UFS, com bolsa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

³ A análise de Pocock diz respeito a como esses autores descreviam o crédito na forma de uma dama que insere o imprevisível em suas atividades, valendo-se da mesma estrutura utilizada por Maquiavel para descrever a fortuna. Seu intuito era mostrar como esses autores se apropriaram da linguagem maquiaveliana e a usaram para explicar elementos econômicos do período no qual se encontravam. Trata-se, portanto, de como esses autores foram linguística e paradigmaticamente influenciados pelo pensamento político de Maquiavel, sem qualquer indicação de influências relativas a aspectos econômicos por ele desenvolvidos.

modo que, não sabendo raciocinar sobre a arte da seda e a arte da lã, nem sobre os ganhos nem sobre as perdas, me convém raciocinar sobre o estado, e é necessário ou me obrigar a ficar quieto ou raciocinar sobre isto [...]”⁴ (Lettera a Francesco Vettori 09/04/1513, p.1131)⁵.

Apesar de a carta mencionar que as questões de ordem econômica (mais especificamente, no caso, relacionadas ao comércio) seriam negligenciadas tendo-se em vista investigar as de ordem política, o comércio parece receber atenção do florentino em alguns momentos.

Ainda que não consista em um objeto sistemático de investigação nos textos do florentino, e que os temas mais relacionados aos aspectos econômicos de Florença não constituam, de fato, parte predominante dos assuntos tratados por Maquiavel, há de se considerar que, enquanto elemento constitutivo da política, o tema do comércio aparece em seus escritos. Apesar de Maquiavel ter escrito pouco sobre o comércio, não o ignora por completo, visto que ao discorrer sobre as questões políticas o autor passou por questões econômicas, e são estas que se pretende evidenciar aqui. Não se trata, no entanto, de percorrer os textos do autor identificando todos os momentos em que o tema é abordado. Não se pretende, igualmente, fazer uma genealogia do tema e, especialmente, não se pretende esgotar suas possibilidades de estudo, nem encerrar essa discussão sobre o tema do comércio. Pretende-se, ao contrário, abrir uma possibilidade para a investigação desse tema que se reconhece, de forma recorrente, como negligenciado por Maquiavel. Para tanto, parte-se da relação entre o comércio e as instituições de Florença nos tempos de Maquiavel. Dizendo de forma mais específica, parte-se da forma de governo republicana e do pressuposto de que por meio de instituições abrangentes seria possível um maior desenvolvimento do comércio, o que resultaria em benefícios de ordem econômica e de infraestrutura para a Florença. Dizendo de outro modo, pretende-se investigar, dentro da obra maquiaveliana, de que modo as instituições da República abrigariam o comércio e como este poderia, se for o caso, as beneficiar.

O comércio florentino do *trecento* ao *quattrocento*

O fim do feudalismo na Itália proporcionou um processo de urbanização na península, por meio do qual os trabalhadores do campo se deslocaram às grandes cidades tanto para trabalhar quanto para habitá-las. Nesse contexto, uma das atividades que assumiu maior destaque no período foi a mercantil, principalmente nas cidades de maiores movimentos econômicos, como Florença. O comércio de lã e tecidos era a principal atividade econômica florentina, cujo auge se deu entre o final do *duecento* e a primeira metade do *trecento*. Sua relação com o comércio é antiga: na *História de Florença*, Nicolau Maquiavel (HF, II, 2, p.659) atribui a origem da cidade à prática do comércio, pois os mercadores de

⁴ “[...] perché la Fortuna ha fatto che, non sapendo ragionare né dell’arte della seta et dell’arte della lana, né de’ guadagni né delle perdite, e’ mi conviene ragionare dello stato, et mi bisogna o botarmi di stare cheto, o ragionare di questo [...]” (Lettera a Francesco Vettori 09/04/1513, p.1131)

⁵ Procuraremos identificar, nas obras de Maquiavel, os livros e os capítulos tal como indicados pelo autor e seguidos pelos comentadores especializados de suas obras. Indicaremos a *História de Florença* por HF; os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* por D; *O Príncipe* por P; e *Discurso sobre as formas de governo de Florença* por DFG. Para as citações diretas serão usadas as traduções disponíveis das obras de Maquiavel indicadas nas referências e, para as citações de obras que não foram traduzidas, a tradução é de nossa responsabilidade; assim, para as citações diretas de *O Príncipe* será usada a tradução de Diogo Pires Aurélio, publicada pela Editora 34 e para as citações diretas dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e da *História de Florença* serão usadas as traduções publicadas pela Martins Fontes. Por fim, será ainda indicada, nas citações diretas ou indiretas, a página em que tal passagem se encontra na edição italiana usada como referência para este trabalho, a saber, a organizada por Mario Martelli e publicada pela editora Sansoni em 1971.

Fiesole, por habitarem no alto de um monte, necessitavam descer à planície para que seu comércio se tornasse mais frequentado, de modo que se alojaram na região entre os pés do monte e o rio Arno, onde construíram os primeiros edifícios. Christopher Hibbert (1993, p.24), para destacar o quanto o comércio era considerado importante na cidade, menciona que o filósofo florentino Matteo Palmieri considerava que apenas os mercadores de sucesso, aqueles que comerciavam em grande escala, eram dignos de consideração e respeito; e menciona também que um comerciante do período, Gregório Dati, chegara a afirmar que o florentino que não é mercador não goza de estima.

De fato, não são poucas as mudanças que o desenvolvimento do comércio proporcionou a Florença durante o *trecento* e o *quattrocento*. Nesses dois séculos houve um significativo crescimento nas atividades comerciais, alterando o lugar do comércio que passou a assumir um papel de destaque na economia da cidade nesse período. Essas alterações de ordem econômica acabaram por sinalizar também alterações de ordem política. De forma mais específica, pode-se afirmar que na primeira metade do *trecento* o comércio florentino quase não sofria interferência do governo (FIUMI, 1959, p.466-478; FRANCESCHI, 1993, p.865-876), cuja participação se reduzia a conferir se os instrumentos de pesos e medidas funcionavam corretamente e a garantir medidas higiênicas, o que, em suma, consistia na defesa do consumidor (*la difesa del consumatore*). Além disso, também cabia ao governo cuidar das estradas. Cabe considerar que as Artes exerceram um papel fundamental nessa tarefa, pois além de solicitarem reformas ou melhorias para favorecer o comércio elas também eram sempre consultadas pelo governo antes que este decidisse realizar alguma obra nas estradas. A administração cabia ao governo, mas, de modo geral, as medidas relacionadas a esse tema não eram adotadas sem que houvesse o aval das Artes.

Todavia, as crises ocorridas⁶ em Florença na primeira metade do *trecento* tornaram possível e necessário que o governo aumentasse sua interferência no comércio, dando início a um processo que se intensificaria até culminar naquela que normalmente se considera como a primeira manifestação de uma política “protecionista” e na restrição da circulação de mercadorias a partir do final do *trecento*⁷ (FIUMI, 1959, p.496-499; FRANCESCHI, 1993, p.896-898). Medidas políticas dessa natureza foram introduzidas até o regime⁸ perceber que estava prejudicando o comércio e decidisse por reduzir sua

⁶ Nesse período ocorreram três crises alimentares em Florença: a primeira entre 1328-1330, a segunda entre 1339-1341 e a terceira entre 1346-1347. Ademais, na década de 1340 também houve a declaração de falência por parte das grandes companhias mercantis, o colapso das finanças comunais e perturbações no sistema monetário (FRANCESCHI, 1993, p.878). A tudo isso deve-se acrescentar os efeitos da Peste Negra, responsável por reduzir drasticamente a população florentina: segundo Fiumi (1959, p.501), a brusca redução demográfica na cidade – cuja população passou de mais de 300 mil habitantes na metade do *duecento* para menos de 150 mil no começo do *quattrocento* – foi responsável por impedir o reflorescimento econômico da cidade e constitui a causa de seu retrocesso econômico. Tem-se, portanto, que além das crises alimentares que obrigaram o governo a modificar suas políticas relativas à manutenção de alimentos, a brusca redução populacional causada principalmente pela Peste Negra enfraqueceu a atividade mercantil e agravou as falências dessas companhias, resultando na decadência econômica de Florença.

⁷ Escreve Fiumi: “Nel sec. XIV si adotteranno misure di carattere nettamente protezionista. [...] Anche l’industria della lana di Firenze, si avvia sulla strada del protezionismo. [...]” (FIUMI, 1959, p.497-498). Franceschi concorda com a leitura de Fiumi, mas escolhe um evento em específico no final do *trecento* para simbolizar o início dessas medidas: “Una evidente dimostrazione di questi assunti è fornita dall’azione della *balia* del 1393, che su pressione dell’Arte della Lana e durante il gonfalonierato dello stesso Maso degli Albizzi, esponente di una famiglia da lungo tempo legata a questo settore produttivo, dette vita a quella che viene normalmente considerata come la prima manifestazione di una politica ‘protezionista’ pubblica in campo industriale. [...]” (FRANCESCHI, 1993, p.896-897).

⁸ Franceschi não nomeia os governantes, fornecendo apenas alguns exemplos de taxas que foram impostas pelos governos entre 1426 e 1431 (taxas que seguiam esse viés “protecionista”) e que foram posteriormente anuladas (ele menciona que os protestos de grupos socioprofissionais foram importantes para isso) e afirma que o regime teria se dado conta que taxas muito pesadas poderiam prejudicar as atividades econômicas.

interferência, deixando as atividades comerciais sem maiores restrições (FRANCESCHI, 1993, p.906-907).

Conforme já mencionado, o comércio era a principal atividade econômica florentina durante o renascimento, e é possível afirmar que Maquiavel tinha conhecimento da importância dessa atividade. Na *Commissione* deliberada em 05/10/1502, responsável por enviar Maquiavel ao encontro de César Bórgia em Ímola, os *Dieci* encarregaram o então secretário de buscar salvo-conduto aos comerciantes florentinos que transitassem pelos seus estados e destacam que esta questão é importantíssima, porque se pode dizer que o comércio é “[...] o estômago desta cidade [Florença], [e por isso] é necessário fazer qualquer ação, e usar qualquer diligência, para que tenha o efeito segundo o nosso desejo”⁹ (*Commissione* 05/10/1502, p.402). Ao descreverem o comércio como o estômago da cidade de Florença e, por isso, afirmarem que Maquiavel deveria se valer de todos os recursos que fossem necessários para obter aquilo que desejam em relação à expansão e segurança do comércio florentino, os *Dieci* revelam a importância que os governantes florentinos atribuíam ao comércio de sua cidade – o que é reforçado nas outras cartas desta *Legazione*, nas quais os *Dieci* constantemente perguntam a Maquiavel sobre o estado do salvo-conduto e, dessa forma, mostram que essa não era uma questão de pouca relevância.

Dentre os próprios escritos de Maquiavel é possível perceber que o autor considera a realização do comércio como uma atividade importante para um estado, sem limitá-la apenas a Florença. Em *Ritratto di cose di Francia*, a França é descrita como um estado cuja economia fortemente agrária tem por consequência um povo muito pobre que, poder-se-ia afirmar, vive em condições miseráveis. A grandeza territorial de seu estado e a comodidade proporcionada pelos rios fazem com que a França seja abundante e opulenta (*grassa e opulenta*) em recursos naturais e naquilo que se pode extrair da terra; contudo, essa abundância resulta no baixo valor dos víveres (*grasce*) e dos trabalhos manuais (*l'opere manuale*) produzidos pelos franceses, porque visto que todos os homens recolhem víveres para vender, eles não conseguem dar-lhes um fim: “[...] se em uma terra houvesse um que quisesse vender um alqueire¹⁰ de grão, não encontraria [quem o comprasse],

⁹ “[...] E dopo questo primo parlare o in questa prima audienza o da poi, ringrazierai con ogni efficacia la sua Eccellenza del beneficio conferito a’ nostri mercanti, el quale noi reputiamo conferito in noi e come cosa pubblica, della liberazione di quelli panni ritenuti a’ mesi passati ad Urbino; de’ quali ci è oggi nuova in questi mercanti, che sono stati consegnati a’ mandati loro con amorevole dimostrazione, mostrando avere ancora di tal cosa commissione particolare; descendendo da poi, quando tu ne arai buona occasione, ad ricercare in nome nostro dalla sua Eccellenza sicurtà e salvocondutto, per li paesi e stati suoi, per le robe dei nostri mercanti che andassino e venissino di Levante: la qual cosa, perché importa assai, e si può dire essere lo stomaco di questa città, bisogna farne ogni opera, e usare ogni diligenza, perché la abbia lo effetto secondo el desiderio nostro” (*Commissione* 05/10/1502, 1971, p.402).

¹⁰ No original, *moggio*. O *Dizionario completo: italiano – portoghese (brasileiro) e portoghese (brasileiro) – italiano*, de Vincenzo Spinelli e Mario Casasanta, publicado pela editora Ulrico Hoepli em 1978 sugere duas traduções possíveis para o termo: *módio* e *alqueire*. Optamos por traduzir o termo por *alqueire* porque, ao comparar as definições de *moggio* nos dicionários Treccani e Zingarelli com as definições de *alqueire* no dicionário Aurélio e no dicionário *online* Dicio, foi possível observar que em ambos os idiomas os respectivos termos significam uma antiga medida de capacidade para cereais, um valor genérico para expressar grandes quantidades, um recipiente com a capacidade de um módio romano e uma antiga unidade de medida agrária. O termo *módio*, por sua vez, não foi encontrado no Aurélio, apenas no Dicio, com dois significados apresentados: uma medida de capacidade usada pelos romanos que equivalia aproximadamente a um alqueire e uma medida agrária conhecida por *mina*. Assim, em virtude da maior correspondência entre os significados de *moggio* e *alqueire*, e pela presença de *alqueire* em mais de um dicionário, optou-se por traduzir por *alqueire* em vez de *módio*.

porque todos o têm para vender [...]”¹¹ (Ritratto di cose di Francia, p.57). As boas condições da terra da França faz com que todos os homens consigam cultivar aquilo de que necessitam e todos o tenham, culminando na abundância de tais coisas e na consequente dificuldade em vendê-las, pois todos as terão; por causa disso os povos franceses possuem pouco dinheiro e “[...] mal podem juntar tanto que paguem ao seu senhor os tributos, mesmo que sejam pequeníssimos [...]”¹² (Ritratto di cose di Francia, p.57).

A economia exclusivamente agrária dos franceses, conforme descrito por Maquiavel, culminou em um povo que vive em estado de miséria e, apesar de ter em abundância as coisas retiradas da terra, não consegue acumular dinheiro e mal é capaz de pagar os impostos, mesmo que estes sejam pequenos. Se se comparar a descrição dos franceses com a dos povos da Magna feita em *Rapporto delle cose della Magna fatto questo dì 17 giugno 1508* e em *Ritratto delle cose della Magna*, é de se notar que a diferença entre a pobreza dos primeiros e a riqueza dos segundos advém do comércio e do modo de viver conduzido por estes: os povos da Magna também produzem víveres e trabalhos manuais (*opere di mano*) abundantemente, mas diferentemente dos franceses, eles conseguem vender suas coisas e disso tirar enormes ganhos, enriquecendo com tais vendas. Somando-se a isto um modo de vida simples, no qual se gasta pouquíssimo, os povos da Magna acumulam a riqueza que ganham e vivem com aquilo que seu país produz (*sendo contenti a quello che il loro paese produce*), de modo que o dinheiro deles não sai da Magna; assim, os povos da Magna produzem as necessidades da vida em quantidades suficientes para eles próprios, gastam pouco para produzir as coisas que serão vendidas e obtêm um ganho muito maior que o que fora gasto e, quando utilizam seu dinheiro, o fazem dentro de seu próprio país.

Maquiavel critica a economia exclusivamente agrária da França e reconhece o comércio como um fator importante para a economia de um estado, como se vê em seus comentários sobre os povos da Magna. Apenas a agricultura não seria suficiente para o enriquecimento e engrandecimento de um estado, e o autor parece indicar uma preferência por uma economia que se valha também do comércio, a fim de vender aquilo que for produzido em excesso – sejam alimentos ou coisas provenientes de trabalhos manuais, como tecidos, por exemplo. Esta estratégia de conciliar agricultura e comércio poderia ser verificada em outro momento de sua obra, quando no capítulo 21 de *O Príncipe* Maquiavel defende que um príncipe estimule, em seu estado, que seus cidadãos se engajem tanto na agricultura quanto no comércio, sem excluir uma atividade ou outra:

Deve ainda um príncipe mostrar-se amante das virtudes, dando hospitalidade aos homens virtuosos e honrando os excelentes numa arte. Depois, deve assegurar os seus cidadãos de que podem exercer tranquilamente as suas atividades, seja no comércio, na agricultura ou em qualquer outra atividade dos homens; e que um não tema engrandecer a sua propriedade por temor de que lhe seja tirada, e outro abrir um negócio por medo das taxas. Deve destinar prêmios a quem queira fazer essas coisas e a qualquer um que pense, seja de que modo for, em ampliar a sua cidade ou o seu estado [...] (P, 21, p.292)¹³.

¹¹ “[...] se in una terra fussi uno che volessi vendere uno moggio di grano, non troverria, perché ciascuno ne ha da vendere [...]” (Ritratto di cose di Francia, p.57).

¹² “[...] a pena ne possono ragunare tanti che paghino al signore loro i dazii, ancora che sieno piccolissimi [...]” (Ritratto di cose di Francia, p.57).

¹³ *Il Principe*, 21: “Debbe ancora uno principe mostrarsi amatore delle virtù dando recapito alli uomini virtuosi, e onorare gli eccellenti in una arte. Appresso, debbe animare li sua cittadini di potere quietamente esercitare gli esercizi loro, e nella mercanzia e nella agricultura e in ogni altro esercizio degli uomini; e che quello non tema di ornare le sua possessioni per timore che le gli sieno tolte, e quell’altro di aprire uno traffico per paura delle taglie; ma debbe preparare premi a chi vuol fare queste cose, e a qualunque pensa, in qualunque modo, ampliare la sua città o il suo stato. [...]” (P, 21, p.292).

Maquiavel indica ver no comércio uma possibilidade de se expandir o estado e, portanto, tal atividade deveria ser estimulada em um estado que intentasse se expandir. Em Florença, por exemplo, havia um senso de orgulho cívico para encorajar a criação e desenvolvimento de manufaturas que competissem com as das cidades vizinhas. Para tal, o governo concedia isenções fiscais e facilidades a quem se dedicasse a certas atividades industriais, especialmente a da lã – um dos principais produtos comercializados pelos mercadores florentinos. Havia, portanto, um estímulo fiscal por parte do governo e outro estímulo, este na base do orgulho cívico, por parte dos cidadãos, para o desenvolvimento da própria economia florentina, para que seus produtos fossem superiores aos de outras cidades e para que a cidade crescesse mais que as vizinhas (FIUMI, 1959, p.497).

Os comentários de Maquiavel às economias da França e da Magna revelam que o florentino possuía conhecimento sobre as questões econômicas e, como se viu, enquanto secretário ele precisou lidar com assuntos que envolvessem o comércio de sua cidade. Mesmo que não fossem o tema principal de suas reflexões, as questões econômicas e o comércio não podiam ser completamente ignorados por um florentino que se dispusesse a pensar sobre a política. Maquiavel parece não apenas reconhecer que o comércio era importante para o crescimento de um estado, como também demonstra (além de possuir um conhecimento maior do que o mencionado na carta a Vettori) interessar-se minimamente pelo tema, especialmente enquanto o mesmo diz respeito aos assuntos próprios da política.

Savonarola e o comércio como corrupção da cidade

Dada a importância assumida pelo comércio em Florença, era esperado que, em alguma medida, este fosse um dos temas discutidos pelos escritores do período em seus debates políticos. O frade dominicano Girolamo Savonarola, por exemplo, em sua obra *De Politica et Regno*, condenava o comércio. Tendo em vista conservar os preceitos tomistas de uma economia agrária, parecia não reconhecer como positivas as profundas alterações pelas quais Florença vinha passando. Determinado a se opor à prática comercial por considerá-la na origem de todo o processo de corrupção, defendia a limitação do contato entre os povos como medida contra o comércio para garantir paz e tranquilidade à cidade, por entender que a agricultura seria a única atividade econômica a possibilitar a estabilidade em uma comunidade (BIGNOTTO, 1991a, p.59; 1991b, p.126). Posição diversa é a tomada por Maquiavel, o qual, como se viu anteriormente (e em especial na passagem supracitada do capítulo 21 de *O Príncipe*), afirma que ambas as atividades, comércio ou agricultura, devem ser estimuladas, sem excluir, portanto, nenhuma delas da economia de um estado.

A condenação que Savonarola faz do comércio é tanto moral quanto política. Para o frade o comércio, por ser movido por avaréza, corrompe a sociedade com venalidade, fraude e desprezo pelo bem público; além disso, os mercadores que viajam o mundo também estariam mais suscetíveis a serem corrompidos por modos estrangeiros. Ademais, os mercadores não estão familiarizados com as armas, de modo que a comunidade se tornaria dependente das armas mercenárias, as quais não possuem lealdade nem lutam por amor à pátria, no que Florença e Veneza servem de exemplos

(WEINSTEIN, 2011, p.32). Tal corrupção moral, combatida pelo frade em seus sermões, é motivo de ira por parte de Deus para com os florentinos e responsável por tornar a cidade menos espiritual, o que possui como consequência direta um estado menos forte e estável, por distanciá-lo de Deus, que é *actus purus* (SAVONAROLA, Ageu, XIII). Savonarola interliga de tal modo a corrupção moral à política que o comércio, portanto, ao corromper moralmente os homens, seria responsável por produzir problemas também de ordem política, a saber, a fraqueza e instabilidade do estado e o estranhamento dos homens às artes militares, de modo que a cidade passaria a depender de exércitos mercenários, os quais são pouco leais e lutam apenas por dinheiro, não por amor à pátria. A proibição do comércio serviria para evitar tais problemas e a agricultura, por lidar com a aquisição de alimentos diretamente da natureza, não daria ocasião para a venalidade nem para a fraude e possibilitaria a condução de uma vida simples, mais conforme ao bem viver cristão¹⁴.

Apesar de compartilhar da opinião de Savonarola quando este afirma que os exércitos mercenários lutam por dinheiro e por isso são pouco leais, Maquiavel não concebe o comércio como a causa do uso desse tipo de armas. No capítulo 12 de *O Príncipe*, após discorrer sobre as armas mercenárias, Maquiavel (P, 12, p.276) passa a tratar, no final do capítulo, sobre a origem de seu uso, e responsabiliza a Igreja: com a queda do Império Romano e a fragmentação da Itália em diversos pequenos estados, dominados pelos nobres e pela Igreja, os cidadãos se desabituarão a utilizar as armas e passaram a pagar uma quantia em dinheiro para que forasteiros combatessem, o que se tornara prática comum na península ao longo dos anos. E quanto ao motivo que levaria os cidadãos a se tornarem estranhos às artes militares, Maquiavel responsabiliza principalmente a religião cristã: ao comparar os romanos com os italianos de seu tempo, o autor entende que o cristianismo os tornou menos amantes da liberdade e das coisas mundanas; ademais, a nova religião exige força mais para suportar certas ações que para realizá-las, de modo que os homens se enfraqueceram e se acovardaram, por causa de uma religião que pensa mais em suportar ofensas que em vingar-se e que é interpretada mais pelo ócio que pela *virtù*¹⁵ (D, II, 2, p.149).

Se, por um lado, Maquiavel, se aproxima de Savonarola naquilo que diz respeito à pouca fidelidade e ao perigo do uso de armas mercenárias, se distancia dele no que tange as causas desse uso. Desse modo, enquanto o secretário florentino atribui essas causas à Igreja (e, em parte, à religião cristã), depositando nelas a responsabilidade pela presença dos exércitos mercenários na Itália; Savonarola as identifica ao comércio. Maquiavel, nesse aspecto, não se omite de tratar a questão do comércio. Ele rejeita o argumento do frade dominicano e investiga o tema do uso das tropas mercenárias, sem nele identificar relações diretas entre as deficiências desse tipo de tropa e a questão do comércio. Conclui suas análises sobre o tema da constituição de tropas defendendo a necessidade de tropas próprias. O faz não por identificar qualquer relação ao comércio, mas pelas características intrínsecas à sua composição específica (p, 12). Dizendo de outro modo, conclui pela defesa de tropas próprias sem sequer mencionar o comércio, quando discorre sobre esses exércitos. Não estabelece, portanto, nenhuma associação entre o comércio e (a possível corrupção das) tropas mercenárias. Ademais, deve-se mencionar que a corrupção à qual Maquiavel se refere diz respeito

¹⁴ Como se pode ver no sétimo, décimo terceiro e vigésimo terceiro sermões sobre Ageu, Savonarola defende a adoção de uma vida voltada para a simplicidade, caridade e humildade, isto é, uma vida na qual tem-se apenas o necessário para a subsistência, a fim de se voltar para a espiritualidade. É essa a vida que o frade entende que deve ser a do cristão e que, no *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*, ele chamará de bem viver cristão.

¹⁵ Sobre os perigos do ócio, segundo Maquiavel, cf. D, I, 1; HF, V, 1 e VII, 28.

à corrupção política e, portanto, ao corpo institucional. Nesse sentido, diferentemente de Savonarola, Maquiavel não parece estar diretamente interessado na corrupção moral. Assim como ocorreu no caso das armas mercenárias, o comércio também não é mencionado por Maquiavel ao discorrer sobre a corrupção das instituições de um estado, de modo que, igualmente, não há nenhuma associação entre comércio e corrupção do corpo político. Maquiavel, portanto, não associa o comércio ao uso de armas mercenárias nem à corrupção do corpo político. Opõe-se a Savonarola ao tratar essas questões.

República e Comércio

Embora as críticas que Maquiavel faz a Savonarola sejam fundamentais para compreender seu posicionamento em relação às atividades comerciais e à prática do comércio como ela vinha se desenvolvendo em Florença, definitivamente não são as únicas fontes para se tratar o assunto. Um texto de caráter distinto das principais obras políticas de Maquiavel assume lugar de relevância e não poderia deixar de ser mencionado. O *Discurso sobre as formas de governo de Florença* foi escrito entre o final de 1520 e meados de 1521. O texto se insere no debate político-institucional que ocorria no momento: com a morte de Lorenzo, duque de Urbino, em maio de 1519, os Medici ficavam sem herdeiros legítimos disponíveis para governar Florença; assim, em virtude de uma possível extinção dinástica, começou a se desenhar no horizonte a necessidade do estabelecimento de uma nova forma de governo para a cidade. Maquiavel, então, é encarregado de elaborar um projeto de reforma para Florença, um projeto de uma nova forma de governo que seria apresentado ao papa quando estivesse pronto; o *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, portanto, não pretende ser um trabalho teórico como o foram *O Príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, mas um projeto político no qual Maquiavel retoma muitas das teses defendidas em seus escritos políticos anteriores, atribuindo-lhes uma configuração político-institucional (PANCERA, 2010). Considerando que Maquiavel não abandona, em seu projeto institucional, as teses defendidas em seus escritos políticos (ao invés disso, ele as retoma); e que ele assume em suas obras uma postura favorável ao comércio, espera-se que, em seu projeto de reforma, Maquiavel tenha pensado em um modelo institucional que favoreça a atividade e a permita desenvolver-se livremente.

No *Discurso sobre as formas de governo de Florença* Maquiavel considera que a causa da instabilidade político-institucional de Florença fora as sucessivas variações que a cidade sofrera em seu regime a partir de 1393. Dessa forma, o início das constantes mudanças nos regimes políticos florentinos coincide com o surgimento dos regimes aristocráticos, os quais emergiram com a ruína dos governos das corporações e se caracterizavam pela restrição da participação das *corporações de ofícios menores* no governo e pela escolha de membros ligados ao grupo hegemônico para as principais funções das *corporações de ofícios maiores* (PANCERA, 2010).

A escolha de Maquiavel para a data de início dos regimes oligárquicos¹⁶ pode ser vista como cautelosa e simbólica. O autor tem em mente a *balìa* de 1393, a qual marcou em definitivo o fim

¹⁶ No parágrafo anterior se usou o termo *aristocráticos* para se referir aos regimes florentinos por ter sido o termo usado por Pancera em seu texto; todavia, Franceschi e Fiumi se referem a esses mesmos regimes como *oligárquicos* – por isso que, nesse parágrafo, optou-se por seguir a nomenclatura destes últimos. Esse procedimento se fez necessário para se manter a fidelidade aos termos usados pelos autores citados.

dos governos das Artes e representaria o início consolidado do regime oligárquico em Florença; contudo, a perda de influência das Artes e as interferências nelas se iniciaram algumas décadas antes, ainda em meados do *trecento*. Conforme já mencionado, na primeira metade do *trecento* ocorreram crises em Florença que obrigaram o governo a ampliar sua interferência na economia, e um dos resultados dessa mudança de política é o estatuto de 1355, o qual deu maior autonomia de elaboração normativa e coerção jurídica às Artes maiores, além do direito destas interferirem nas Artes menores. Ademais, o estatuto de 1355 também estabelecia uma maior atuação da autoridade central na vida econômica e, com isso, uma posterior redução no poder de influência das Artes (FRANCESCHI, 1993, p.882-883).

Todavia, foi a partir de 1382, ano da queda do “regime das Artes”, que houve um rápido desenvolvimento da concentração do poder nas mãos da oligarquia. Esta, além de transferir competências dos campos das finanças e da política externa ao executivo, também foi responsável por esvaziar a autonomia corporativa das Artes e manipular o sistema eleitoral para manter a elite consular no poder, de modo que as Artes maiores fossem controladas pelas famílias mais influentes (FRANCESCHI, 1993, p.882-889). Os oligarcas, portanto, foram gradativamente se assenhoreando do governo florentino e tomando medidas que beneficiassem seus interesses e lhes garantissem a manutenção do poder, recorrendo a medidas extraordinárias para tal. A segunda metade do *trecento* se caracteriza como um momento de paulatina redução da liberdade política, a qual acompanha, por sua vez, um processo semelhante de redução na liberdade econômica:

A esse ponto podemos perceber que entre constituição social e política e política econômica existe uma ligação que não é de todo ocasional. Na medida em que a ordenação constitucional restringe a sua espiral, passando de uma base democrática a governos de formação burguesa e depois a oligarquias parciais, a política econômica, de uma ampla aceção livre-cambista¹⁷, se desenvolve, por meio de uma série de medidas restritivas e protecionistas, a formas de caráter intervencionista (FIUMI, 1959, p.499, tradução nossa)¹⁸.

A *balìa* de 1393 representa, portanto, a conclusão do processo de transformação do regime das Artes em regime oligárquico; com ela pode-se dizer que há o início do regime oligárquico propriamente dito, não mais uma espécie de estágio de preparação a ele. Maquiavel, então, mostra-se prudente ao estabelecer o início desse regime em 1393 porque, se tivesse antecipado seu começo, seria possível questionar se o regime era de fato oligarca ou se as instituições eram de fato restritas; com sua escolha, o autor poderia evitar tais questionamentos e teria um evento que pudesse indicar para o começo desse novo regime.

Em contraposição ao modelo aristocrático, uma forma de governo republicana, com instituições abrangentes, devolveria ao comércio a liberdade que o governo aristocrático lhe tirou e permitiria o desenvolvimento da atividade, a qual, por sua vez, possibilitaria o desenvolvimento

¹⁷ No original, *liberista*. Seguimos aqui a tradução do termo sugerida pelo já citado *Dizionario completo: italiano – portoghese (brasiliano) e portoghese (brasiliano) – italiano*, de Vincenzo Spinelli e Mario Casasanta. Optamos por seguir esta tradução a fim de evitar possíveis confusões e anacronismos com o significado do termo *liberal* adotado a partir do século XVIII e em especial pelas mudanças sofridas em seu significado no século XXI, de modo que *livre-cambista* se adequaria melhor na passagem citada.

¹⁸ “A questo punto ci possiamo rendere conto che tra costituzione sociale e politica e politica economica esiste un nesso che non è affatto occasionale. A mano a mano che l’ordinamento costituzionale restringe la sua spirale, passando da una base democratica a governi di formazione borghese e poi a oligarchie di parte, la politica economica, da un’ampia accezione liberista, si evolve, attraverso una serie di provvedimenti restrittivi e protezionisti, verso forme di carattere interventistico” (FIUMI, 1959, p.499).

econômico, artístico e de infraestrutura, como ocorrera antes em Florença. Essa percepção das instituições republicanas como possíveis condições de possibilidade para se consolidar um regime político em Florença coerente com suas características tanto mercantis como artísticas, não era uma exclusividade da proposta de Maquiavel. De fato, havia entre seus contemporâneos outras propostas republicanas para Florença, sendo a maior parte delas inspirada no modelo de Veneza, modelo do qual Maquiavel procura se afastar.

As possibilidades postas nesse debate em torno de um melhor modelo de República para Florença acabam por explicitar que, mesmo dentre propostas de uma forma republicana de governo, há diferenças substanciais. Um dos maiores pontos de divergência entre elas parece se dar em torno da abrangência das instituições¹⁹. Dizendo de forma mais explícita, na maior ou menor inclusão daqueles que não eram patrícios nas decisões da cidade. Dizendo de outro modo, o que se pode notar a partir desse período de grandes transformações em Florença é que a defesa de uma forma republicana para o governo de Florença (por parte de seus intelectuais) não encerra o debate em torno da melhor forma de governo para a cidade. Ao invés disso o intensifica, ainda que o restrinja ao tema da melhor forma republicana de governo.

Maquiavel aparece como um ator importante nesse debate²⁰, especialmente por se opor aos modelos republicanos de caráter mais aristocrático que pareciam ganhar mais expressão em seu tempo. Além do *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, texto em que esses aspectos institucionais são expostos claramente por Maquiavel, os primeiros capítulos dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* – texto escrito anteriormente – já evidenciavam os principais aspectos do tratamento que o autor confere ao tema da melhor forma de governo, sendo justamente nesta obra que os fundamentos das questões constitucionais foram edificados por ele. Maquiavel rejeita todas as constituições simples, partindo do pressuposto da superioridade de uma constituição mista. Defende não uma constituição mista qualquer, mas uma mistura já efetivada na história, espelhando-se na Antiga República de Roma. De acordo com ele,

[...] aqueles que prudentemente ordenam leis evitaram cada um desses modos por si mesmos e escolheram algum que tivesse um pouco de todos, por o julgarem mais firme e estável; porque, quando numa mesma cidade há principado, optimates e governo popular, um toma conta do outro²¹ (D, I, 2, p. 80).

Ao apontar a constituição dos romanos como a melhor forma de governo já efetivada na história Maquiavel procura aproximar-se de suas principais características para pensar uma constituição para Florença. Ao fazê-lo, ao invés de procurar conciliar as características de sua proposta com a constituição de Veneza em seu tempo, corroborando os elogios de outros autores republicanos da época, afasta-se do modelo constitucional da sereníssima Veneza. Associa esse último às características de constituições que pressupõe o fechamento da comunidade política, a exemplo das *poleis* helênicas como Esparta nos tempos da constituição de Licurgo. A constituição de Veneza assume grande destaque nos tempos de Maquiavel e é nesse modelo que muitos de seus

¹⁹ Tratamos desse debate em torno das instituições republicanas e, especialmente dos autores retomados no período do Renascimento (tais como Políbio e Tito Lívio) no artigo: “Maquiavel e a Tradição republicana”.

²⁰ Tratamos especificamente desse assunto no artigo: “Maquiavel: das teorias das formas de governo a um governo misto republicano popular”.

²¹ “[...] quelli che prudentemente ordinano leggi, conosciuto questo difetto, fuggendo ciascuno di questi modi per sé stesso, ne elessero uno che partecipasse di tutti, giudicandolo più fermo e più stabile; perché l’uno guarda l’altro, sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati, e il Governo Popolare” (D, I, 2, p.80).

contemporâneos se inspiram para pensar uma constituição republicana para Florença. Quentin Skinner nos ajuda a compreender a relevância da constituição de Veneza nos debates de então. Afirma que “Dos vários centros nos quais as ideias republicanas continuaram a ser debatidas e celebradas no final da Renascença, foi Veneza o que exibiu o mais duradouro apego aos tradicionais valores de independência e autogoverno [...]” (SKINNER, 1996, p. 160). Não se trata de especificar esse debate em torno do modelo constitucional da República de Veneza, apenas compreender o lugar central que ele assume. Acompanhando o argumento de Skinner,

[...] os próprios venezianos tendiam a afirmar que deviam sua combinação de liberdade e paz à estabilidade conferida por sua forma mista de governo republicano. Isso significava que, à medida que os teóricos florentinos iam se animando mais e mais pelo êxito do modelo de Veneza, sua curiosidade tendia a resultar na proposta de que também Florença adotasse a constituição veneziana composta de um Doge, um pequeno Senado de *ottimati* e um *Consiglio Grande* de feições democráticas (SKINNER, 1996, p. 191, grifos do autor).

Esse grande conselho de caráter democrático não seria tão amplo a ponto de acolher institucionalmente uma larga participação de plebeus. Em outras palavras, o modelo republicano de Veneza, embora misto e capaz de comportar em suas instituições partes distintas da comunidade política, não seria tão amplo quanto havia sido a constituição dos antigos romanos. Opondo-se a tais características mais restritivas que caracterizavam Veneza, Maquiavel propõe um modelo de república que propiciaria maior participação do povo nos assuntos públicos de Florença. Sua voz, no entanto, não é acompanhada por outros florentinos de seu tempo, que, em sua maioria, defendiam os resultados colhidos pela sereníssima Veneza.

Na contramão de seus contemporâneos, Maquiavel verte luz sobre a inclusão da plebe pela instituição do tribunato da plebe em Roma. Recupera alguns dos trechos que até então se faziam negligenciados na obra de Tito Lívio e parte do exemplo histórico de Roma para defender tanto os conflitos que são constitutivos de um governo livre quanto a participação direta da plebe como o elemento que tornou aquela república completa e capaz de efetivar sua hegemonia. Descreve os passos da consolidação da constituição dos romanos. Em um primeiro momento:

[...] ao constituírem imediatamente dois cônsules para ficarem no lugar dos reis, na verdade depuseram em Roma o nome, mas não o poder régio: de tal forma que, como só tivesse cônsules e senado, aquela república vinha a ser mescla de duas qualidades das três acima citadas, ou seja, principado e *optimates*. Faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular: motivo por que, tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo se descreverão, o povo sublevou-se contra ela; e assim, para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte, e por outro lado, o senado e os cônsules ficaram com tanta autoridade que puderam manter suas respectivas posições naquela república. [...]” (D, I, 2, p.81).

Em um segundo momento, após muitos tumultos que são observados de forma diligente pelo florentino, a constituição dos romanos é completada pela instituição dos tribunos. A inclusão da plebe nas decisões da república tornou sua constituição completa. Mais que isso: capaz de garantir a liberdade dos romanos. Assim, enquanto seus contemporâneos defendiam modelos de constituições mais fechadas, como a de Veneza, Maquiavel vislumbra a partir da antiga república dos romanos uma alternativa mais ampla e que, para ele, seria mais capaz tanto de alcançar a

²² “[...] ordinandovi subito due Consoli che stessono nel luogo de’ Re, vennero a cacciare di Roma il nome, e non la potestà regia: talché, essendo in quella republica i Consoli e il Senato, veniva solo a essere mista di due qualità delle tre soprascritte; cioè di Principato e di *Ottimati*. Restavale solo a dare luogo al governo popolare: onde, sendo diventata la Nobilità romana insolente per le cagioni che di sotto si diranno, si levò il Popolo contro di quella; talché, per non perdere il tutto, fu costretta concedere al Popolo la sua parte, e, dall’altra parte, il Senato e i Consoli restassono con tanta autorità, che potessono tenere in quella republica il grado loro. [...]” (D, I, 2, p.81).

grandeza quanto de garantir a liberdade. Sob esse aspecto a defesa do comércio parece ser uma consequência direta do posicionamento do secretário sobre o tema da melhor constituição.

A participação do povo nas decisões da república significaria que os comerciantes e praticantes de outras artes que não estivessem entre os patrícios também poderiam deliberar; isto, em última instância, permitiria a redução do controle oligárquico sobre as Artes e sobre a condução da política econômica da república. Em outras palavras, a inclusão do povo nas instituições possibilitaria a diminuição do controle exercido pelos grandes sobre as Artes e sobre as decisões de ordem econômica da república. Para Maquiavel, o alargamento da República poderia lhe trazer grandeza e esse parece ser efetivamente o maior valor que o florentino percebia na constituição dos antigos romanos. As características dessa constituição que foi capaz de conquistar quase o mundo todo conhecido (e já havia impressionado Políbio) eram de uma República capaz de ampliar-se. Essa abertura era, acima de tudo política, caracterizada especialmente pela capacidade de conquista. No entanto, uma vez efetivada em Florença, reverberaria também na ampliação de outros aspectos da República incluindo o comércio. Desse modo, aos olhos de Maquiavel, a melhor constituição para Florença seria aquela capaz de alargar suas instituições e possibilitar a ampliação da participação popular. A esse alargamento da república se seguiria, conseqüentemente, o aumento da liberdade no comércio, em um processo reverso ao que se deu em Florença durante o *trecento* e o *quattrocento*.

Referências Bibliográficas

- BENEVENUTO, F. Maquiavel e a tradição republicana. **Prometheus**, n.30, 2019, p.89-108.
- BENEVENUTO, F. Maquiavel: das teorias das formas de governo a um governo misto republicano popular. In: BENEVENUTO, F. (org.). **O Renascimento da República**. Maceió: EDUFAL, 2015.
- BETTARINI, F. I fiorentini all'estero ed il catasto del 1427: frodi, elusioni, ipercorrettismi. In: **Annali di Storia di Firenze**: VI, 2011. Firenze: Firenze University Press, 2011, p.37-64.
- BIGNOTTO, N. Introdução a Tratado sobre o regime e governo da cidade de Florença. In: SAVONAROLA. **Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença**. Trad. Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991b, p.115-129.
- BIGNOTTO, N. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Edições Loyola, 1991a.
- DOS REIS, N.H.N. **Hume e Machiavelli: fronteiras e afinidades**. 2010. 315f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- FIUMI, E. Fioritura e decadenza dell'economia fiorentina. **Archivio Storico Italiano**, Firenze, v.117, n.4 (424), p.427-502, 1959.
- FRANCESCHI, F. Intervento del potere centrale e ruolo delle arti nel governo dell'economia fiorentina del trecento e del primo quattrocento. Linee generali. **Archivio Storico Italiano**, Firenze, v.151, n.558, Disp.IV (ottobre-dicembre), p.863-909, 1993.
- FRATIANNI, M.; SPINELLI, F. Italian city-states and financial evolution. **European Review of Economic History**, Cambridge, v.10, p.257-278, 2006.
- HIBBERT, C. **Ascensão e queda da casa dos Medici**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LARIVAILLE, P. **A Itália no tempo de Maquiavel: Florença e Roma**. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- MACHIAVELLI, N. **Tutte le opere**. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1971.
- MAQUIAVEL, N. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- MAQUIAVEL, N. **História de Florença**. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.
- MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.
- PANCERA, G. *Introdução ao* Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici. In: ADVERSE, H. (org.). **Maquiavel: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.45-58.
- POCOCK, J.G.A. **The Machiavellian Moment**. 2. ed. With a new afterword. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- SAVONAROLA, G. Aggeus, Sermon VII. In: BORELLI, A.; PASSARO, M.P. **Selected writings of Girolamo Savonarola: religion and politics, 1490-1498**. Trans. Anne Borelli and Maria Pastore Passaro. New Haven/London: Yale University Press, 2006, p.139-150.
- SAVONAROLA, G. Aggeus, Sermon XIII. In: BORELLI, A.; PASSARO, M.P. **Selected writings of Girolamo Savonarola: religion and politics, 1490-1498**. Trans. Anne Borelli and Maria Pastore Passaro. New Haven/London: Yale University Press, 2006, p.151-162.
- SAVONAROLA, G. Aggeus, Sermon XXIII. In: BORELLI, A.; PASSARO, M.P. **Selected writings of Girolamo Savonarola: religion and politics, 1490-1498**. Trans. Anne Borelli and Maria Pastore Passaro. New Haven/London: Yale University Press, 2006, p.163-175.
- SAVONAROLA, G. **Del reggimento degli stati di fra Girolamo Savonarola con due opuscoli del Guicciardini e l'apologia di Lorenzo de' Medici**. Pisa: Niccolò Capurro, 1818.
- SKINNER, Q. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- WEINSTEIN, D. **Savonarola: the rise and fall of a Renaissance prophet**. New Haven/London: Yale University Press, 2011.

Ciência civil e liberdade republicana em Thomas Hobbes²³

Camila Moura de Carvalho²⁴;

Saulo Henrique Souza Silva²⁵

Introdução

Este texto tem como objetivo investigar a teoria política da origem da autoridade política conforme concebida pelo filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679). A filosofia civil hobbesiana é fundamental para a construção da realidade teórica e histórica do Estado Moderno. Assim, buscamos compreender esse processo através da relação entre a concepção de autoridade política e em que consiste a liberdade na república.

Essa orientação está centrada na concepção do filósofo segundo a qual o Leviatã é formado por um conjunto de homens. A partir dessa tese, Hobbes compara os membros (a formação) de nosso corpo com as instituições da vida pública. A tese do Leviatã traz consigo a ideia de um poder amparado na coletividade, o seu significado político é traduzido por República ou Estado – *Civitas* – e se assemelha ao homem enquanto um organismo. Uma figura representativa de toda a multidão, que possui força, é projetada para garantir a segurança e, conseqüentemente, a conservação da vida de seus súditos. A liberdade, por sua vez, corresponde à ausência de impedimentos e o estado de natureza à condição de irrestrita liberdade (*Lev.*, XIV); enquanto a república é a restrição da ampla liberdade pela imposição de lei civis (*Ibid.*, XXI). Essa relação é desenvolvida com base no pensamento mecanicista²⁶ hobbesiano que compreende o movimento dos corpos naturais (filosofia natural) e dos corpos políticos (filosofia política). Em outras palavras, a argumentação de Hobbes tem uma forte base de filosofia natural, sem a qual não podemos compreender o seu funcionamento²⁷, “pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice?” (HOBBS, 2008, p. 11). A partir da análise do pensamento mecanicista do autor, que compara a estrutura do corpo humano com a vida pública, pudemos avançar para a instituição do Estado.

²³ Este texto é uma versão modificada dos relatórios de pesquisa desenvolvidos no projeto “A construção do Estado Moderno: autoridade política e liberdade republicana”, com bolsa PIBIC-COPES/UFS, no período de 2018 a 2019.

²⁴ Discente do curso de Direito na Universidade Federal de Sergipe (UFS), São Cristóvão, Sergipe. E-mail: camilamoura@academico.ufs.br.

²⁵ É professor do Colégio de Aplicação (CODAP/UFS), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF/UFS) e do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências Ambientais (PROFCIAM/UFS). E-mail: saulohenrique01@gmail.com.

²⁶ Seu pensamento é mecanicista no sentido de que ele entende a natureza das coisas a partir de sua submissão aos processos mecânicos, isto é, entende o funcionamento do Leviatã, por exemplo, de maneira mecânica, ordenada; como um organismo.

²⁷ SILVA, L. C. S. “Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática”. In: Evaldo Becker, Marcelo de Sant’Anna Alves Primo, Saulo Henrique Souza Silva (Orgs.). **Moral, ciência e história no pensamento moderno**. São Cristóvão: Editora UFS, 2018.

Esta investigação possui dois movimentos gerais. Inicialmente, busca compreender o momento situado antes e durante o surgimento da república, como é sugerido pelo próprio autor, por meio da investigação acerca da primeira parte da obra *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), a qual tem o homem e o estado de natureza como objetos centrais. Em seguida, procura estabelecer as características da liberdade na *Commonwealth*, termo pelo qual Hobbes pretende designar a ideia de república e a extensão de seu poder.

Aspectos iniciais da ciência civil hobbesiana

No livro *Razão e retórica na filosofia de Hobbes* (1996), Quentin Skinner examina a aspiração central da filosofia civil de Hobbes, a saber, a de transformar o estudo da teoria moral e política numa disciplina científica. Em suas obras de filosofia civil, Hobbes enfatiza que o seu objetivo fundamental é constituir uma *scientia civilis*. Assim, pretendemos analisar a fundamentação da ciência civil de Hobbes, mais especificamente no que diz respeito à construção da autoridade política e a dimensão da liberdade na república.

Segundo Skinner, o termo “ciência civil” é empregado pela primeira vez por Hobbes em *Elementos da lei natural e política* (1650), anunciando ele ter descoberto as verdadeiras bases de uma ciência da justiça e da política. Essa afirmação é semelhante àquela feita em *Do cidadão* (1642), na qual o autor diz ter provado os verdadeiros princípios de uma ciência da justiça. É em *Leviatã* (1651) que ele reafirma a tese da ciência da justiça natural, declarando que a filosofia moral equivale a uma *scientia* da virtude e do vício, se entendida corretamente. Como se pode perceber, a filosofia civil diz respeito à política e à justiça enquanto fundamentação da *commonwealth* e aplicação das leis civis²⁸.

Quando Hobbes iniciou sua empreitada, em 1590, já circulava a concepção de uma ciência civil segundo a qual existiam dois fatores indispensáveis: um deles é a razão, faculdade que nos permite desvendar a verdade; o outro é a retórica, arte que nos permite expor a verdade com eloquência. Assim, os primeiros textos de Hobbes revelam uma absorção da cultura retórica do humanismo renascentista. Entretanto, ao se debruçar sobre esse tema, tratou de extrair suas próprias conclusões a partir das concepções dos humanistas. Dessa maneira, em *Elementos e Do cidadão*, Hobbes objetiva desacreditar e substituir o ideal renascentista de união entre razão e retórica, e, portanto, entre a ciência e a eloquência. Passando dessas formulações de 1640 para o *Leviatã* (1651), é possível notar uma mudança no pensamento hobbesiano. Em outras palavras, o autor apoia, em grande medida, a análise humanista das relações entre razão e retórica, que outrora procurou contestar e superar. Hobbes admite que para a razão prevalecer é preciso complementar e implementar suas descobertas por meio das artes retóricas e, por isso, *Leviatã* é considerada uma contribuição importante para a arte renascentista da eloquência, buscando ampliar as descobertas da razão e da ciência (Cf. SKINNER, 1997).

²⁸ O estudo dos corpos políticos e o domínio da justiça, às vezes compreendidas de maneira geral como a ciência ou filosofia civil, são investigações particulares, mas que se encontram na existência do Estado. No quadro das ciências que se encontra no cap. IX do *Leviatã*, Hobbes estabelece que a ciência do justo e do injusto é uma das consequências últimas da filosofia natural porque deriva das qualidades naturais dos homens. Já a política ou filosofia civil seria uma consequência dos acidentes dos corpos políticos, que são artificiais (uma discussão mais detalhada do modo com esse tema é trabalhado entre as linhas interpretativas da filosofia hobbesiana encontra-se em A. P. Martinich. *Hobbes*, 2005).

A explicação para essa mudança de pensamento aparece, sugerido pelo próprio Hobbes, em *Behemoth* (escrita em 1668, mas somente publicada em 1682, três anos após a morte do filósofo) com justificativa na história das guerras civis. Skinner destaca que no *Leviatã*, Hobbes está se dirigindo a um novo público, mais amplo e menos instruído. Como um dos argumentos para essa mudança de atitude entre *Elementos* – direcionado à elite – e *Leviatã*, está o fato que, exatamente nos anos em que foram escritos, Hobbes vivia em exílio na França. Nessa obra, a concepção hobbessiana de ciência civil deve ser compreendida como constituinte de uma espécie de ciência geral dividida em duas partes; a filosofia natural é consequência dos acidentes dos corpos naturais e a filosofia política ou civil que é consequência dos acidentes dos corpos políticos. Apesar de ser uma forma plausível de interpretar sua posição inicial exposta em *Elementos*, Skinner pontua que muitos dos comentaristas enfatizam que depois Hobbes acentuou diferenças entre os métodos do que hoje chamamos de “ciências naturais” e “ciências humanas”²⁹. Por exemplo, enquanto na ciência civil basta possuir um conhecimento das definições e de suas consequências, nas ciências naturais é necessário não só isso, mas também trabalhar com hipóteses. Outra distinção já fora introduzida em *Do cidadão*, segundo Skinner,

ali nos é dito que, enquanto as ciências naturais adotam um procedimento puramente *mecanicista* e antiteleológico, os corpos artificiais investigados pelos cientistas das matérias civis são tais que continua a ser inescapável examinar também as *finalidades para as quais eles são criados* (SKINNER, 1997, p. 20).
[Destaques nossos]

Essa última distinção pode ser entendida, inclusive, como uma das razões pelas quais, em *Leviatã*, primeiro é analisado o homem separadamente. Hobbes acabou fazendo uma distinção entre os métodos das ciências naturais e morais. No *Leviatã*, ele chegou à conclusão de que, nas ciências morais, os métodos do raciocínio demonstrativo precisavam ser suplementados pela eloquência levando-o a fornecer não só uma nova exposição de seus princípios teóricos, mas também a colocá-los sistematicamente em prática. Por conta disso, Skinner se refere ao *Leviatã* como uma obra em que o ideal humanista de uma união entre a razão e a retórica é não apenas defendido, mas sistematicamente realizado³⁰, isto é, como um livro de retórica. Por retórica hobbessiana do *Leviatã*, Skinner entende o emprego da palavra como o próprio Hobbes entenderia: utilizada com o objetivo de descrever um conjunto característico de técnicas linguísticas oriundas dos elementos principais das teorias clássicas e renascentistas sobre a eloquência escrita. Ressalte-se que em *Do cidadão*, por exemplo, apesar de ter sido escrito em um momento histórico no qual o discurso retórico ganhou espaço, era um texto antirretórico e nem por isso deixou de ser considerada a mais importante obra de teoria política do início dos anos 1640.

O surgimento e a finalidade da república

²⁹ Apesar de no contexto hobbessiano ainda não existir o termo “ciências humanas”, Skinner (1997, p. 20) utiliza o termo “ciência civil” como sinônimo. Sendo este, portanto, um exemplo de sua técnica da redescritção retórica, que será melhor analisada nos comentários seguintes. Vale mencionar que, a rigor, as ciências humanas surgem apenas no século XIX e Hobbes estava situado no século XVII. No capítulo IX de *Leviatã* intitulado “Dos diferentes objetos de conhecimento”, que está situado dentro da primeira parte (“Do homem”) da obra, Hobbes divide o conhecimento em duas espécies: o conhecimento de fato e o conhecimento das consequências de uma afirmação para outra, essa última consiste na própria ciência.

³⁰ Essa realização sistemática é efetivada com a ideia da conversão da plena soberania em utilidade prática defendida por Hobbes ao final da segunda parte (“Da República”) de *Leviatã*. Isso pode ser concretizado buscando-se evitar, por exemplo, as causas de dissolução da República mencionadas pelo filósofo inglês, que abordaremos oportunamente.

Em *Leviatã*, a partir do momento que os homens introduzem restrições sobre si mesmos para que seja possível viver em república, temos o que Hobbes chama de causa final, finalidade e desígnio dos homens, que é, em suas palavras, “a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (HOBBS, 2008, p. 143). Em outros termos, o fim último dos homens é a conservação de sua própria vida e, para isso, é preciso sair do estado de guerra pela busca da paz e estabelecimento de um contrato. Desse modo, sem um poder coercitivo, que através do medo da coerção das leis civis e de castigos obrigue os cidadãos a cumprir os pactos sociais, é impossível superar essa condição de guerra de todos contra todos. Esse poder coercitivo se refere à própria instituição de uma autoridade política. Nas palavras do autor,

e os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando o poder fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros (Ibid., p.144). [Destques nossos]

Não é sem razão que a passagem acima aparece nesta obra. No frontispício de *Leviatã*, a figura representativa do Estado concentra em suas mãos a espada, simbolizando o poder temporal, mundano; e o cajado, o poder espiritual, religioso. Além disso, o *Leviatã* é formado pela resignação de parcela de liberdade de cada pessoa. Assim, é possível inferir que a centralização do poder no Estado é necessária para a garantia de uma soberania plena. O frontispício é, pois, um componente essencial da obra em questão. Sendo assim, a finalidade da república é a segurança individual, já que cedendo parcela de sua liberdade, os homens objetivam assegurar a própria vida e o Estado se compromete a garantir isso. É importante destacar que com a instituição da república todos os direitos naturais deixam de valer, permanecendo apenas um de maneira indissolúvel: o direito de preservar a própria vida, que irá fundamentar uma espécie de teoria da resistência em Hobbes³¹. É o que acontece quando, havendo somente os pactos, sem o uso da força pelo Estado para assegurar o seu cumprimento, o cidadão confia apenas em sua própria força para se proteger devendo utilizar-se dos meios necessários para tanto. Assim, o direito natural mais voltado ao indivíduo tende a ser substituído por outro mais limitativo, que se impõe soberanamente com validade para toda a sociedade política. Esse direito, por sua vez, é emanado pelo Estado. Desse modo, a liberdade republicana é assim chamada, pois, com o surgimento da República, passa a ser o Estado o detentor da força e, conseqüentemente, da punição nos casos em que suas normas forem desrespeitadas. Neste ponto, é possível notar um caráter duplo da liberdade republicana: ao mesmo tempo em que tem origem para possibilitar o viver sem a preocupação de morte violenta, a liberdade na *commonwealth* também está voltada para o Estado, pois é ele que agora detém o monopólio do uso da força para assegurar a paz.

Ainda falando sobre a finalidade da república, tratando mais especificamente sobre a questão do consentimento entre os homens, Hobbes pontua que se houvesse a possibilidade de os homens

³¹ O polemista seiscentista Robert Filmer (1588-1653) enfatizou essa abertura para a resistência na obra de Hobbes. Em *Observations concerning the originall of government* (1652), ao discutir passagens que compreende como sediciosas em Hobbes (Cf. *Leviatã*, capítulos XIV e XXI), Filmer argumenta que “essas últimas doutrinas são destrutivas para qualquer governo, mesmo para o próprio *Leviatã*. Por essa razão, qualquer biltre ou vilão pode assassinar seu soberano se o soberano por meio da força o açoitar ou o colocar no tronco, desde que a flagelação pode ser entendida como ferimento e colocar no tronco como aprisionamento” (2004, p. 195). Uma discussão mais detalhada dessa questão encontra-se em Yves Zarka (1995) e Saulo Silva (2015).

chegarem a um acordo entre si não haveria necessidade da existência de um poder superior. Inse-
 re neste ponto o fato de que Hobbes, ao tratar das principais barreiras à construção de uma ciência
 civil, observa que é comum a discordância entre os homens quanto ao que se deve chamar bem e
 mal, liberalidade e prodigalidade, valentia e temeridade. Estendendo os exemplos para outros
 conceitos trabalhados em *Leviatã*, aparecem os termos justo e injusto, por exemplo. Com isso,
 Hobbes tem em mente o uso de uma técnica retórica específica, chamada por Skinner de
 “redescrição retórica³²”, na qual, ele mesmo a partir de seu postulado do estado de natureza,
 estabelece os conceitos centrais no desenvolvimento de suas ideias. Esses conceitos são estabelecidos
 exatamente para dar utilidade prática a sua teoria,

pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das
 outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente
 conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem
 seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição (HOBBS, 2008, p.
 145).

Questionando-se sobre a possibilidade de os homens viverem em harmonia sem necessidade
 de nenhum poder coercitivo, Hobbes utiliza como exemplo criaturas como as formigas e abelhas
 que vivem socialmente. Se debruçando sobre esse comportamento, ele responde que a humanidade
 está envolvida em competições pela honra e o acordo vigente do homem é artificial através do pacto;
 já para aquelas criaturas não há distinção entre o bem comum e o individual, elas não dispõem do
 uso da razão e seu acordo vigente é natural.

A única maneira de constituir um poder comum é conferir toda força e poder a um homem
 ou assembleia como representante dos próprios cidadãos, estes devem se reconhecer como autores
 dos atos que o seu soberano praticar, ficando submetidos às vontades e decisões dele. A partir dessa
 transferência de direitos, o Estado instaurado é o civil, chamado também de república, *Leviatã*,
commonwealth ou *civitas*, pelo próprio Hobbes. É importante mencionar que todos esses termos
 designam e apontam para a finalidade do Estado: o termo “república” do latim *respublica*, significa
 “coisa pública”; *commonwealth* é a comunidade dos bens; e *civitas* (em latim) se refere à união legal
 de um corpo de civis. Observe-se que todos esses termos fazem referência à consecução de um
 interesse comum, coletivo, e não dos próprios interesses, ambições ou tendências dos governantes.
 Dessa maneira, a pessoa a quem foram confiados os direitos se torna digno de poder soberano e
 todas as demais pessoas lhe devem obediência e, por assim dizer, são seus súditos.

É essencial destacar que nosso objetivo com esse trabalho é estudar o pensamento hobbesiano
 sob o viés considerado mais incomum, que é o de juspositivista³³, conforme o juízo de Leo Strauss.
 No Direito, o termo “jusnaturalismo” se refere ao direito natural, que, por sua vez, é universal,
 imutável e inviolável, no qual as leis são impostas a todos que estão em um estado de natureza. Como
 veremos, Thomas Hobbes organiza sua teoria em torno desse estado natural. Em decorrência disso,

³² Com fundamento em seu contextualismo linguístico e histórico, a redescrição retórica é a forma de mudança
 conceitual adotada por Skinner com o objetivo de descrever a ação de um novo jeito. Assim sendo, o autor entende que
 o pensamento político deve ser analisado a partir do contexto histórico e linguístico no qual estava situado, de modo
 que os conceitos e suas respectivas mudanças devem ser investigados tendo em vista os conflitos nos quais os autores
 estavam envolvidos. Isso significa dizer que a técnica da redescrição propõe uma perspectiva histórica para a
 interpretação de problemas normativos e legitimadores da mudança conceitual a partir da perspectiva linguística.

³³ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*: introdução e tradução de Miguel Morgado. Lisboa, Portugal: Edições 70,
 2009.

existe uma linha interpretativa que rejeita³⁴ a compreensão de Hobbes como um teórico essencialmente juspositivista, termo que diz respeito ao pensamento de que direito e justiça só existem através de normas positivadas, isto é, normas escritas emanadas pelo Estado; é o direito positivo formado por leis formais que compõem o ordenamento jurídico. Outro ponto que merece destaque é que jusnaturalismo e juspositivismo não são antagônicos, pois o direito positivo deve estar, em certa medida, adaptado aos princípios do direito natural. Apesar da disputa teórica existente em relação ao uso desses termos sobre a teoria hobbesiana, buscaremos aqui argumentar em favor do ponto de vista das implicações contemporâneas do pensamento de Hobbes e não da sua contemporaneidade. Isso significa dizer que não se trata de atualizar o pensamento do autor, mas sim de compreender como a sua filosofia influi no desenvolvimento da sociedade política.

Diante de tantas críticas à sua abordagem, Skinner salienta que não se trata de atualizar o pensamento do filósofo, nem tampouco de deixá-lo preso à sua época, mas sim situar a teoria e prática hobbesianas da ciência civil no contexto intelectual em que ela foi formada com vistas a extrair o que pode ser aproveitado hoje da filosofia de Hobbes. Além disso, também advogamos que Hobbes não está defendendo o absolutismo ao utilizar os termos “soberano” e “súditos”, mas o faz, como esclarece Skinner, por estar situado em um contexto histórico marcado por inúmeras guerras, pelo próprio absolutismo monárquico inglês; fatos como esses repercutem no contexto conceitual apresentado na obra de um autor. No caso de Hobbes, a construção do Estado Moderno enquanto uma proposta filosófica de governo e de realização da justiça é uma resposta às convulsões políticas de sua época. A partir dessa orientação geral, analisemos a definição hobbesiana de *commonwealth*:

[...] uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns (HOBBS, 2008, p.148).

Da instituição da república derivam todos os direitos e faculdades daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido. Como consequência dessa instituição, a partir desse contrato social estabelecido entre os próprios homens que criam o Estado e que conferem a este todos os poderes que possuíam no estado de natureza, temos que é impossível desfazê-la, pois quem se opor ao soberano será punido por ele. Caso exista rebelião, isso implica em condição de retorno ao estado de guerra. Ao ter sua liberdade limitada a partir do momento em que é concedido ao Estado parcelas desta, todos passam automaticamente a autorizar as decisões do soberano, e, por isso, há que se falar em uma autoridade política instaurada. Um exemplo do papel alienatório³⁵ da autoridade política perante os súditos está ligado à noção de propriedade: a propriedade é organizada mediante submissão às leis civis, não sendo possível haver propriedade na ausência da soberania política. Isso justifica a própria compreensão de que a ideia de propriedade nasce com o surgimento da república. Assim, antes de concordar ou discordar das decisões do soberano, os homens devem ter em mente que qualquer posicionamento pode levar de volta para o estado de natureza colocando em risco, por exemplo, além da própria vida, a sua propriedade.

³⁴ Em contraposição a esse pensamento, temos de maneira exemplar Leo Strauss, defensor da tese de que, na verdade, Thomas Hobbes estabelece a necessidade do direito positivo. Resumidamente, Strauss se coloca como defensor da tese de um Hobbes antinaturalista.

³⁵ MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

Merece destaque a classificação de Hobbes sobre as diversas espécies de república para que possamos fazer um comentário sobre os momentos de corrupção, assim denominados por ele. De acordo com o filósofo, são apenas três as formas de república: monarquia, aristocracia e democracia, sendo que as formas de tirania e oligarquia representam os dois primeiros quando se encontram em um estado detestável; a anarquia significa ausência de governo e ocorre quando os homens se sentem prejudicados pelo governo democrático. Já na monarquia, o interesse pessoal do governante é o mesmo que o interesse público e não há como o soberano enriquecer ou ser glorioso senão com os súditos. Hobbes destaca que a democracia e a aristocracia, por sua vez, propiciam uma forma de corrupção que diminui as riquezas do governo; enquanto que a monarquia, por ser menos inconstante é a melhor forma de governo. Esta é uma das passagens que pode ser utilizada em favor dos que afirmam haver no pensamento hobbesiano uma defesa da monarquia como forma de governo em seu caráter absoluto. Na verdade, Hobbes, analisando a partir de determinados requisitos, pôde concluir que a monarquia é a melhor das espécies de república, mas em momento algum ele defende que seja a única forma de governo possível. Em relação aos aspectos das formas de governo ou das diversas espécies de república (como menciona o autor), o filósofo inglês pontua que:

a diferença entre as repúblicas consiste na diferença do soberano, ou pessoa representante de todos e cada um dos membros da multidão. E como a soberania ou *reside em um homem* ou em uma *assembleia de mais de um*, e que em tal assembleia ou todos têm o direito de participar, ou nem todos, mas apenas certos homens distintos dos restantes, torna-se evidente que só pode haver três espécies de república. Pois o representante é necessariamente um homem ou mais de um, e caso seja mais de um a assembleia será de todos ou apenas de uma parte. Quando o representante é um só homem, a república é uma Monarquia. Quando é uma assembleia de todos os que se uniram, é uma Democracia, ou governo popular. Quando é uma assembleia de apenas uma parte, chama-se-lhe Aristocracia. Não pode haver outras espécies de governo, porque o *poder soberano pleno* (que já mostrei ser indivisível) *tem* que pertencer a um ou mais homens, ou a todos (HOBBS, 2008, pp. 158-159). [Destques nossos]

Significa dizer que, ao tratar sobre as formas de governo, Hobbes as diferencia com base na localização da figura do poder soberano de maneira que possa assegurar a soberania plenamente. Isso significa dizer que a concentração do poder em uma república não é uma faculdade para que a soberania seja assegurada, mas sim um elemento primordial, uma verdadeira *conditio sine qua non*. Além disso,

a diferença entre essas três espécies de república não reside numa diferença de poder, mas numa diferença de conveniência, isto é, de capacidade para garantir a paz e a segurança do povo, *fim para o qual foram instituídas*. Comparando a monarquia com as outras duas, impõem-se várias observações. Em primeiro lugar, seja quem for o portador da pessoa do povo, ou membro da assembleia que dela é portadora, é também portador da sua própria pessoa natural. Embora tenha o cuidado, na sua pessoa política, de promover o interesse comum, terá mais ainda, ou não terá menos cuidado de promover o seu próprio bem pessoal, assim como o da sua família, seus parentes e amigos. E, na maior parte dos casos, se porventura houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal, preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão. Disso se segue que, *quanto mais intimamente unidos estiverem os interesses públicos e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público*. Ora, na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação dos seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso os seus súditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra seus inimigos (*Ibid.*, pp. 160-161). [Destques nossos]

A partir disso, entendemos que independente da espécie de república, o fim para o qual ela é instituída sempre será o mesmo: a garantia da paz e a segurança do povo. Outrossim, Hobbes direciona à conclusão de que a monarquia seria a melhor forma de governo já que o interesse pessoal

do soberano convergiria com o interesse público. Os homens podem instaurar qualquer forma de governo, mas o autor demonstra predileção pela monarquia, como tantos outros de seu tempo, com a justificativa de que esta última tem o interesse público como objeto. Em outras formas de governo, como aristocracia ou democracia, haveria um distanciamento dos interesses comuns e seriam mais propícias para a chamada corrupção do corpo político. Esse exemplo se encaixa em dois modelos diferentes de corrupção desenvolvidos em *Elementos da lei natural e política* (1650): a corrupção do gênero humano, do corpo natural; e a corrupção do corpo político. A corrupção do corpo político, diz respeito à corrupção das instituições e se caracteriza pelo pior momento da sociedade política, pois a degeneração desse corpo leva à revolução no âmbito da forma de governo. Esses “momentos de corrupção” se destacam pela coexistência de extrema liberdade e autoridade. Este é apenas um dos exemplos de quando o homem, não se sentindo controlado pelo Estado, age em benefício próprio, ignorando uma causa social maior. Segundo o filósofo inglês, este desejo baseado na liberdade de agir a partir de interesses privados é imutável.

No *Leviatã*, o filósofo insiste na ideia de que é pequeno o poder das ciências e, por isso, as descobertas feitas por elas precisam ser complementadas pela força da eloquência para que o seu ideal da plena soberania se efetive. Hobbes acredita que a maioria das pessoas é menos movida pela força da razão do que pelo sentimento que percebe de seus próprios interesses pessoais. Fazendo novamente um comparativo entre as já mencionadas obras, segundo Skinner,

em contraste com o otimismo dos *Elementos* e de *Sobre o cidadão*, o filósofo insiste ainda, no *Leviatã*, em que, quando as exigências da razão entram em choque com o interesse das pessoas, estas não apenas se recusam a aceitar o que é ditado pela razão, como também fazem todo o possível para questionar ou eliminar até mesmo as mais claras provas científicas, caso estas se afigurem passíveis de afetar seus interesses de maneira adversa (SKINNER, 1997, p. 571).

Esse entendimento do interesse pessoal como um poder maior do que a razão e capaz de derrubá-la denota um momento de corrupção do corpo político e raramente é encontrado na literatura política inglesa anterior à década de 1640.

Um ponto central para o ceticismo hobbesiano refere-se à capacidade que a razão tem de nos mobilizar. Em outras palavras, alguns autores insistiram na ideia seguinte: o que movia os príncipes e as personalidades públicas não era a razão, nem tampouco a paixão, mas o sentimento da paixão que o interesse lhes dá. Em decorrência disso, Skinner diz que a razão de Estado é na verdade a razão do interesse. Tal afirmação abre a possibilidade para um choque entre a razão e o interesse, sendo que este prevalece de maneira geral. Em termos práticos, o interesse do soberano comprometido com a sua finalidade é a conservação da paz para assegurar a vida dos súditos. No entanto, esse interesse pode acabar sendo o interesse privado do soberano que constituiria na corrupção do corpo político, já mencionada. Para que se mantenha a soberania da razão, Hobbes propõe que devemos encontrar meios de suplementar suas descobertas com a arte da persuasão, com a força da eloquência. Essa orientação que reconhece a união entre razão e retórica decorre das ponderações sobre as causas da guerra civil inglesa que o fez reconsiderar suas teses sobre o lugar da retórica no debate público. Tal explicação é posta pela primeira vez em *Leviatã* (1651), mas é em *Behemoth* – um conjunto de diálogos que ele redigiu na década de 1660 sobre as causas e o curso da revolução – que Hobbes indica de maneira mais completa o que o levou a mudar de opinião sobre as relações entre a razão e a retórica e, conseqüentemente, sobre a ideia de uma ciência civil. Em *Behemoth* dois grupos são responsabilizados pelas catástrofes da guerra civil inglesa de 1640,

especialmente os presbiterianos e os democratas da Câmara dos Comuns. Nesta obra, os argumentos já enunciados no *Leviatã* sobre a impossibilidade de a razão e a ciência superarem o poder do interesse são reforçados. Assim, a primeira conclusão de Hobbes é que diante do interesse e da ignorância, a razão e a ciência têm pouca chance de serem ouvidas. A revolução inglesa aparece como uma vitória do poder irracional e da retórica neoclássica sobre o reduzido poder da ciência e da racionalidade. Desse modo, Skinner entende, valendo-se do pensamento de Hobbes, que para a razão se sobressair do erro, ela terá de utilizar-se da linguagem eloquente.

Tendo em vista a coexistência de liberdade e autoridade nos momentos de corrupção, de acordo com Hobbes, liberdade ou independência significa ausência de oposição, de impedimentos. Assim, a liberdade indica que o homem pode fazer o que tiver vontade. O filósofo inglês aponta ainda que a liberdade e o medo são compatíveis, dando, inclusive, o seguinte exemplo: “quando alguém atira os seus bens ao mar por medo de fazer afundar o seu barco, apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser” (HOBBS, 2008, p.180). A partir dessa situação narrada por Hobbes, é possível realizar uma interpretação à luz do tema desta investigação: quando alguém cede parcela de sua liberdade por medo do estado de natureza, o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser.

Apesar desse exemplo hobbesiano já pressupor a instituição da república, essa interpretação analógica esclarece de maneira salutar as bases da construção do Estado Moderno: com a existência de uma autoridade política que regula a conduta humana, e, portanto, cria certos impedimentos, a liberdade do indivíduo fica limitada, condicionada ao poder coercitivo e legislador do Estado. Desse modo, todos os atos praticados pelos homens frente ao Estado se dão por medo da coerção da lei, estando, nesta última hipótese, sujeitos a serem punidos caso cometam alguma transgressão. Ora, se a liberdade é a ausência de impedimentos, com o nascimento do Estado, que agora regula o comportamento humano, a liberdade deixa de existir? A resposta está relacionada com a própria noção de liberdade republicana, pois a partir da instituição da *commonwealth* passa a existir não qualquer tipo de liberdade, mas sim uma liberdade republicana, isto é, o indivíduo é livre na medida em que cede parte de sua independência e direciona a finalidade da autoridade política; e o Estado é livre ao passo em que regula a liberdade dos indivíduos e exerce sua autoridade política³⁶.

Existe uma passagem de *Leviatã* em que Hobbes afirma que a liberdade tratada pelos antigos pensadores gregos e romanos é a liberdade do soberano e não a dos indivíduos, sendo a primeira idêntica à liberdade caso não houvesse leis civis nem república porque trata das relações entre os soberanos. Além disso, nessa situação internacional, o filósofo dá a entender que as nações vivem numa condição de guerra perpétua:

a liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a da república, que é idêntica à que teria todo homem se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de república [...]. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra os seus vizinhos a toda a volta (HOBBS, 2008, p.183).

³⁶ Uma discussão mais ampla do modo como Hobbes compreende a liberdade na república foi levada a cabo por Skinner em *Hobbes e a liberdade na republicana* (2010).

Dessa forma, a liberdade republicana se dividiria em duas: a liberdade republicana em relação ao soberano e a liberdade republicana em relação ao súdito. Hobbes destaca ainda que “todos os homens são *por natureza* igualmente livres” (HOBBES, 2008, p. 185) [Destques nossos]. Essa afirmação endossa ainda mais o nosso entendimento de que a liberdade que passa a surgir com a república, não é qualquer liberdade, mas uma liberdade adequada à vida civil. Pode parecer óbvia tal explicação em decorrência do próprio termo “república” que acompanha a palavra “liberdade”. No estado de natureza, o homem era livre; com o surgimento da *civitas*, a liberdade é determinada pelas leis positivas e por suas punições. A necessidade e a liberdade também são compatíveis, pois foi utilizando-se de suas liberdades e de suas necessidades, que os homens instituíram o Estado, juntamente com as leis civis. Em outras palavras, com a necessidade de proteger a própria vida, os homens empregaram sua liberdade natural para que, cedendo ao Estado, obtivessem liberdade republicana. É justamente por essa necessidade que os súditos cedem essa parcela ao Estado. Por isso, o conceito hobbesiano de liberdade é sempre negativa, isto é, não é uma liberdade afirmativa, mas sim ausência de impedimentos.

Os súditos são autores dos atos do soberano, isto é, lhe outorgaram poderes para regular a vida e tudo que o Estado fizer estará em seus direitos, de modo que a liberdade dos súditos está somente vinculada àquilo que o soberano permitiu ao regular suas ações. Isso não significa dizer que há uma limitação do poder do soberano. É importante destacar que Hobbes cria uma diferenciação entre o soberano e o representante político, o primeiro é o próprio Estado e o segundo é por ele instituído. A limitação existente se dá em face do representante político, que possui poderes limitados pelo soberano e o homem pode protestar contra os decretos desses representantes da assembleia representativa – e não dos atos do Estado, pois a este outorgou poderes –, assumindo o risco de a conservação da paz ser prejudicada. A liberdade republicana consiste em cada um fazer aquilo que está em conformidade com as leis civis. Trata-se de uma semelhança com o estado natural, mas que agora é regulada por um poder soberano.

A partir do surgimento do Estado quase todos os direitos naturais deixam de valer, permanecendo apenas o direito de proteger a própria vida na hipótese de o soberano não cumprir com a sua parte do pacto, situação em que temos a volta da liberdade por natureza de todos os homens. Além de todo súdito ter o direito de defender a sua vida, possui também a liberdade de não testemunhar algo que possa prejudicar a si mesmo; e de fazer aquilo que a lei mantém silêncio, ou seja, o que não é proibido, é permitido. Sobre esses casos em que os súditos estão dispensados da obediência ao seu soberano, Hobbes entende que

[...] a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. Porque o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma da república, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela o seu movimento (HOBBES, 2008, pp. 188-189).

A partir dessa passagem, entende-se que sem a soberania não há Estado, sendo ela exercida através da liberdade republicana e da autoridade política. O estudo do homem de maneira isolada na primeira parte (“Do homem”) de *Leviatã* em conjunto com o pensamento mecanicista hobbesiano também explica essa relação de dependência, pois os súditos também são parte determinante do poder estatal.

Outro exemplo em que a liberdade republicana em relação ao súdito aparece condicionada é no caso da propriedade. Como já mencionado, a noção de propriedade surge com o advento do Estado, já que antes disso tinha-se apenas a frágil e incerta compreensão de posse. A justificativa está no fato de que a nutrição de uma república se resume na quantidade e distribuição das matérias-primas necessárias à vida e a abundância desses materiais depende do trabalho e de Deus, segundo Hobbes. Ligado a isso, o trabalho do homem é um bem que pode ser trocado por benefícios e a distribuição dessa nutrição estatal constitui, por sua vez, a noção de propriedade. De acordo com o autor,

a distribuição das matérias-primas dessa nutrição é a constituição do *meu*, do *teu* e do *seu*. Isto é, uma palavra, da propriedade. E em todas as espécies de república é da competência do poder soberano. Porque onde não há república, conforme já se mostrou, há uma guerra perpétua de cada homem contra o seu semelhante, na qual cada coisa é de quem a apanha e conserva pela força, o que não é propriedade nem comunidade, mas incerteza [...]. Visto que a introdução da propriedade é um efeito da república, que nada pode fazer a não ser por intermédio da pessoa que a representa, tal propriedade só pode ser um ato do soberano, e consiste em leis que só podem ser feitas por quem tiver o poder soberano (HOBBS, 2008, p. 211) [Destaques do autor].

É limitação à liberdade na república o entendimento hobbesiano de que a propriedade de um súdito não exclui o domínio do soberano, mas apenas de outros súditos, ou seja, apenas o soberano pode, quando julgar necessário, usufruir da propriedade. Passemos então à investigação sobre o estabelecimento e a extensão das leis civis.

As leis civis

Todos que são membros de um Estado estão obrigados a respeitar as leis civis, pois sua validade é de caráter geral e obriga que as ações das pessoas estejam em conformidade com a vontade do soberano; tanto é que aquele que ordena tem o nome de *persona civitatis*, que significa a pessoa da república. Hobbes define a lei civil da seguinte maneira:

a lei civil é para todo súdito constituída por aquelas regras que a república lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente da sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal, isto é, do que é contrário à regra (HOBBS, 2008, p. 226).

Tais leis são prescritas e é ordenada a sua observância pelo Estado, de modo que ele é o único legislador dessas normas. No entanto, o Estado não é uma pessoa e, por isso, é na figura de seu representante, de seu soberano que está atribuída a função de legislar. Como o soberano não está sujeito a nenhuma lei, pois ele possui o poder absoluto instituído na forma de autoridade política, ele tanto pode editar as leis civis como revogá-las. Assim, o soberano é livre da sujeição, já que cada homem lhe conferiu poderes para agir da forma que bem entender. Apesar de não se sujeitar a ninguém, nem tampouco às leis civis, o soberano deve zelar pelo cumprimento do pacto firmado com a comunidade. Até porque, se não o fizer, estará sujeito a rebelião de seus súditos. Sobre esse assunto, Hobbes afirma que

o soberano de uma república, seja uma assembleia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis. Como tem o poder de fazer e revogar as leis, pode, quando lhe aprouver, libertar-se dessa sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas: por consequência, já antes era livre. Porque é livre quem pode ser livre quando quiser. Além disso, a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar; logo, quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado (2008, p. 227).

Ainda sobre as leis civis há que relacioná-las com a lei de natureza³⁷ porque com o surgimento da república ela se institui de fato. Antes da instituição da república, e ainda no estado de natureza, a lei de natureza é praticamente nula, pois os homens só a obedecem quando desejam, quando têm vontade: o que existe é o medo da morte violenta e não das sanções decorrentes da lei. Reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza. A liberdade natural do homem pode ser limitada e restringida pelas leis civis, com a finalidade de impedir que o homem cause danos a outros, sendo também, portanto, finalidade das leis de natureza. Em relação à lei civil e à lei natural elas não são de diferentes espécies segundo Hobbes, mas são, na verdade, diferentes partes ou formas de expressão da lei: a lei civil é escrita, é uma instituição humana; e a lei natural não é escrita, faz parte dos corpos naturais, regula os astros, a matéria e também pode ser observada pelos homens. Segundo o filósofo inglês,

a lei de natureza e a lei civil contém-se uma à outra e têm igual alcance. Porque as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição de simples natureza não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituída a república elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens da república, portanto também leis civis, na medida em que é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes (HOBBS, 2008, pp. 227-228).

Em decorrência disso, as leis civis escritas recebem sua força e autoridade da vontade do Estado, isto é, da vontade do soberano. Assim sendo, a lei é uma ordem obrigatória a todos os súditos, pois todos concederam poder e autoridade através do pacto para o soberano. Hobbes pontua que no caso de um Estado vir a dominar outro e o soberano do Estado dominado decidir governar com as mesmas leis com as quais era governado antes, essas leis serão as leis civis do Estado vitorioso e não do Estado subjogado. Neste ponto é possível notar que esta seria uma hipótese excepcional de sujeição da autoridade política.

As leis podem ser divididas em naturais e positivas. As leis naturais ou morais são as que têm sido leis desde sempre, por exemplo, as virtudes morais da justiça e da equidade. As positivas são as que se tornaram leis pela vontade do poder soberano e podem ser divididas ainda em humanas (distributivas ou penais) e divinas (restritas às repúblicas cristãs ou teocracias). As leis humanas distributivas determinam os direitos dos súditos, enquanto as penais determinam a punição a ser imposta aos que desrespeitarem a autoridade política estatal. A partir do momento em que um súdito desrespeita uma lei civil, pode ser aplicada a ele uma punição, que nas palavras do filósofo inglês: “é um dano infligido pela *autoridade pública*, a quem fez ou omitiu o que pela mesma autoridade é considerado *transgressão da lei*, a fim de que assim a vontade dos homens fique mais disposta à obediência” (HOBBS, 2008, p. 262-263) [Destaques nossos]. Dessa definição retiramos duas constatações primordiais: a primeira está no uso do termo “autoridade pública”, o que indica uma vinculação entre a autoridade política e a sociedade, ou seja, o soberano dotado e no uso de sua autoridade política deve estar voltado para a comunidade dos bens, para a *respublica*, que é a própria coisa pública, o interesse coletivo; e a segunda informação é o próprio conceito de crime que é possível vislumbrar quando se fala em “transgressão da lei”. Um crime “é um pecado que consiste em cometer (por atos ou palavras) algo que a lei proíbe, ou em omitir-se de algo que ela ordena”.

³⁷ Em *Leviatã*, uma lei de natureza é uma regra geral, estabelecida pela razão, através da qual se proíbe ao homem realizar tudo que possa acabar com sua vida ou que possa impedi-lo dos meios necessários para preservá-la.

(HOBBS, 2008, p. 247). Do conceito de crime, Hobbes traz à tona também o conceito de pecado como algo que não só transgredi a lei, como também manifesta desprezo pelo legislador. O filósofo diz ainda que todo crime é um pecado, mas nem todo pecado é um crime, caracterizando uma controvérsia arraigada pela própria retórica de seu tempo.

Como toda construção pressupõe uma desconstrução, existem coisas que podem enfraquecer ou levar à dissolução do Estado. Hobbes chama essas coisas de enfermidades, que por sua vez podem desencadear umas às outras, uma delas é contentar-se com menos poder do que é necessário para a manutenção da paz e da segurança da república. Isso ocorre geralmente quando os súditos exigem que o soberano cumpra as suas promessas, e, neste caso, podem ser apoiados por países estrangeiros. Tal apoio pode, inclusive, dissolver oficialmente um Estado se o país estrangeiro obtiver vitória em uma guerra externa ou interna. Outra enfermidade crucial é não instituir leis civis que determinem as ações dos indivíduos. O problema disso é que o Estado acaba comprometendo a sua própria finalidade que é a de proteger os súditos, e estes últimos, tendem a discutir as ordens estatais passando a, conforme julgar conveniente, obedecê-las ou não, enfraquecendo assim a autoridade política. Note-se que em todos esses casos o soberano acaba agindo contra o seu dever de modo que renuncia a direitos essenciais à soberania. A própria omissão do Estado na garantia da paz é um exemplo disso, mas diferentemente dos súditos o soberano não pode se submeter às leis civis e ser punido, por exemplo. Disso decorre outra causa de dissolução do Estado: o soberano estar submetido às leis. Por fim, outro motivo é a divisão do poder soberano, o que nos leva ao caso do representante político nomeado pelo soberano. Indiretamente, tal nomeação pode levar à dissolução da república, pois os atos do representante perante a assembleia podem ser contestados pelos súditos caso se sintam insatisfeitos, o que, por sua vez, vislumbria um retorno ao estado de natureza.

Considerações finais

Para situar a teoria e a prática hobbesianas da ciência civil no contexto intelectual em que ela foi formada, Skinner oferece uma exposição do que considera ser o conceito central da teoria política do autor: a ciência civil. A partir disso, primeiramente, mostra até que ponto a concepção hobbesiana da *scientia civilis* sempre foi moldada pelas relações cambiantes do filósofo aos pressupostos e ao vocabulário das teorias clássicas da eloquência. A tese de Skinner é de que, no final da década de 1630, quando Hobbes desenvolveu pela primeira vez suas ideias sobre a ciência civil foi contra a faceta humanista do pensamento que ele procurou se posicionar. Particularmente, resgatou o conceito de justiça da situação de risco em que foi deixado pelos retóricos. Assim, Hobbes almejava questionar a abordagem dialógica do raciocínio moral e político e substituí-la por uma ciência civil plenamente demonstrativa. Isso significa dizer que não se tratava apenas de desenvolver uma teoria da origem contratual do Estado, mas também de explicitar meios para viabilizar o seu sucesso. Nesse sentido repousa a relevância de nossa investigação: Hobbes demonstra exatamente como desenvolver a construção de um Estado Moderno a partir dos fundamentos da autoridade política e da liberdade republicana através do que chama de “soberania plena”.

A preocupação dominante de Hobbes, como ele próprio reitera, é a garantia da paz. Assim, a melhor maneira de assegurá-la é por meio de um compromisso permanente com a justiça e com as demais virtudes sociais, devendo os homens não apenas agir virtuosamente, mas também

cultivar esse caráter sob pena de incorrer no risco de punição ou de retorno ao estado de natureza. Diferentemente do reiterado estereótipo de Hobbes como criador de uma teoria moral egoísta, Skinner procura defender que em sua essência ele é um teórico das virtudes, cuja ciência civil é centrada em evitar os vícios e manter as virtudes sociais para assegurar a preservação da paz. Isso explica porque ele pensa na filosofia moral como “a ciência da virtude e do vício” e, mais especificamente, como “a ciência do que é bom e do que é mau na conversação e na sociedade humana”.

Como segundo ponto para explicitar sua abordagem, Skinner se concentra no envolvimento mutável de Hobbes com o humanismo. Estabelecendo uma visão particular do desenvolvimento intelectual hobbesiano, Skinner estabelece três episódios principais: primeiro, Hobbes imbuu-se de uma compreensão retórica da *scientia civilis*; depois, se dedicou a repudiar esta abordagem; e por último, defendeu sua compreensão inicial. É no *Leviatã* que esse reflexo de se apropriar do que outrora havia descartado fica evidente, mais do que isso: essa obra representa o apogeu de colocar os preceitos de sua teoria em prática. Apesar de inicialmente ter abandonado a retórica em favor da ciência, Hobbes acabou fundamentando sua ciência civil numa combinação das duas. Destaque-se que o filósofo inglês se dirige categoricamente aos soberanos para que leiam sua obra e saibam como assegurar a soberania de um Estado. O motivo é intuitivo: dar solidez à sua teoria, pois para ele não faz sentido nem tampouco seria possível a instituição de uma república sem a autoridade política e a liberdade republicana, estas compreendidas como primordiais para manter a soberania de um Estado.

A terceira afirmação de Skinner sobre sua abordagem diz respeito ao fornecimento de uma nova análise das características retóricas do *Leviatã*, na qual o autor de *Razão e retórica* se atém muito mais nas técnicas linguísticas, como o uso de modo sistemático dos recursos dos teóricos da eloquência para transmitir ironia e ridicularização quando se refere aos escolásticos, por exemplo. Skinner destaca três concepções rivais sobre o caráter da argumentação moral e política, nos interessando a terceira e última que diz respeito à visão associada ao humanismo renascentista, segundo a qual se deve sempre escutar a outra parte. Assim, no debate moral e político, o modelo a ser seguido deve ser o de um diálogo juntamente com a postura apropriada de negociar discordâncias. Em resumo, trata-se de chegar a um entendimento e resolver as disputas através do diálogo. Levando em consideração tais aspectos, é possível notar que se trata de uma solução ao postulado hobbesiano do estado de natureza, que, por sua vez, só pode ser superado a partir da instituição da autoridade política e liberdade republicana, basilares da construção do Estado Moderno.

A concepção hobbesiana de ciência civil exposta em *Elementos da lei natural e política* e em *Do cidadão* é baseada na convicção de que o raciocínio científico detém um poder intrínseco de nos persuadir das verdades que descobre. De maneira diversa, o *Leviatã* declara que as ciências têm um poder reduzido e retorna ao pressuposto humanista de que, para conseguirmos lograr êxito em convencer os outros a aceitarem nossos argumentos, temos de complementar as descobertas da razão com a força mobilizadora da eloquência. Essa constatação de Skinner é muito importante para a compreensão da construção do Estado Moderno. Portanto, a partir do momento em que é concedida parcela de liberdade ao Estado, tem-se a origem da autoridade

política, que, por sua vez, devendo ser delimitada, garante, ou melhor, visa garantir liberdade republicana.

Referências Bibliográficas

FILMER, Robert. **Patriarcha and other writings**. Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política**: tratado da natureza humana, tratado do corpo político. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**: de Hobbes até Locke. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARTINICH, A. P. **Hobbes**. New York: Routledge, 2005.

SILVA, L. C. S. “Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática”. In: Evaldo Becker, Marcelo de Sant’Anna Alves Primo, Saulo Henrique Souza Silva (Orgs.). **Moral, ciência e história no pensamento moderno**. São Cristóvão: EDUFS, 2018.

SILVA, Saulo H. S. “Robert Filmer, Thomas Hobbes e a polêmica entre a vertente contratual e a patriarcal da fundação da autoridade política”. In: Carvalho, M.; Freitas, J. de; Santos, A. C. dos. **Filosofia do Século XVIII**. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 25-36, 2015.

SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. São Paulo: UNESP, 1997.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: Unesp, 2010.

STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

ZARKA, Yves Charles. **Hobbes et la pensée politique moderne**. Paris: PUF, 1995.

A normatividade moral da Escritura em Spinoza, Locke e Toland

*Laurent Jaffro*³⁸

(Université de Paris I-Sorbonne)

Qual é a força moral da Escritura, na interpretação que dão filósofos que, em torno da Idade Clássica e das Luzes, atacam a autoridade da revelação? Se a crítica da revelação, bem longe de esvaziar a Escritura da substância de seu ensinamento moral, procede simultaneamente a uma dessacralização³⁹ do texto sacro e a uma moralização de seu conteúdo, é preciso se perguntar qual é o tipo de normatividade moral suportada então pela Escritura.

Na origem desta questão, há uma surpresa. Os filósofos que alguns dizem “radicais” ou “heterodoxos” (Spinoza, Toland, e já, sob certos aspectos, Hobbes) atacaram a revelação adotando uma estratégia que consiste em conceder ou mesmo em afirmar o caráter moral do ensinamento da Escritura, até mesmo em reduzir o núcleo de racionalidade da Escritura a este ensinamento moral. Especialmente, eles descobriram na Escritura uma moralidade social, de vocação universal, distinta da moralidade política ou do direito positivo. Podemos dizer então que a heterodoxia religiosa e metafísica se exprime através de uma ortodoxia moral. O problema teológico-político é substituído pelo que proponho chamar de a “questão teológico-social ou teológico-moral”.

A minha questão é a seguinte: qual tipo de normatividade conceder à Escritura⁴⁰, se esta porta uma mensagem moral que, enquanto racional em seu fundo, não é comunicada racionalmente, e se as teorias tradicionais do mandamento divino não permitem dar conta? Não mais do que não podem dar conta as diversas formas de realismo moral que estavam associadas à religião natural e que a demolição da religião natural – certamente muito desigualmente desenvolvidas nos três autores que me ocupam, Spinoza, Locke, Toland – desconstruiu com ela ao menos de maneira parcial. Quando se sustenta que a Escritura é uma história, até mesmo uma fábula, e não a palavra de Deus e que se mantém, entretanto, que nela há alguma coisa de verdadeiro, de justo e que merece ser obedecido, a saber, seu ensinamento moral, como compreender a origem, o valor, a forma e o alcance desse ensinamento? Particularmente, em um contexto no qual não somente as teorias do mandamento divino que são objeto de suspeição, mas também as formas de realismo moral, que elas se inspiram em Platão, Aristóteles ou nos estoicos?

Neste período que corre do último terço do século XVII até o início do século XVIII e que foi denominada uma “crise da consciência europeia”, o debate sobre a obediência religiosa e a resistência política se desloca. A discussão entre o filósofo e a autoridade teológico-política permanece muito conflitante, mas a abordagem histórico-crítica da Escritura Santa e o

³⁸ Tradução de Marcelo de Sant’Anna Alves Primo, professor de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS.

³⁹ No original, “dédivinisation” (N. do T.)

⁴⁰ No decurso desse estudo trataremos a Escritura de maneira muito genérica, sem entrarmos jamais, senão alusivamente, no detalhe dos livros que a compõem.

desenvolvimento da argumentação em favor da tolerância modificam profundamente, ao menos nos filósofos, a relação com a autoridade escriturária. Simultaneamente, a questão da normatividade da Escritura tende a se separar da questão da obediência ao príncipe. A ideia de um conteúdo moral e social prevalece sobre o conteúdo teológico-político.

Mas é também durante o horizonte contemporâneo que se coloca esta questão da normatividade moral. Se ser spinozista em relação à Escritura é pensar, simultaneamente, que a sua fiabilidade enquanto relato está sujeita à caução e que ela contém, ainda assim, alguma coisa de válido, a saber, esses bons conselhos de justiça e de caridade, quem não é spinozista hoje? Certamente, os que pensam que o ensinamento da Escritura não é simplesmente social, que ela promete e exige algo mais do que o amor puramente humano. Mas os outros, todos que pensam que as religiões do livro não seriam senão impostura se elas emitissem o que se chama muito curiosamente de uma mensagem moral? É a esse spinozismo difuso que eu endereço a questão: concedamos que o núcleo da Escritura seja um pequeno conjunto de normas morais fundamentais, como a Regra de ouro resume (*Mt 7, 12*); neste caso, de que maneira essas normas são pensadas na Escritura, porque é preciso obedecer-lhe e como fazer que elas sejam dignas de serem obedecidas?

Eu vou buscar respostas a essas questões em três autores, Spinoza, Locke, Toland, que têm posições bem diferentes, mas que a comensurabilidade permite a comparação. Toland não se situou, ao mesmo tempo, como herdeiro e crítico, em relação aos dois primeiros? Permanecerei, entretanto, muito alusivo sobre a concepção que Toland tem da moral e não entrarei senão superficialmente na hermenêutica spinozista ou na teoria moral de Locke. Começarei reconstituindo o quadro dominante que permite pensar a normatividade na Era Clássica, a do voluntarismo, e servir-me-ei, em seguida, para situar as teorias de Spinoza e de Locke.

A teoria voluntarista da normatividade

A normatividade é a capacidade de um dispositivo para determinar uma ação conforme a uma regra dada. Esta definição é muito vaga e suficientemente ampla para convir a diversas concepções da normatividade. A maneira que o dispositivo determina uma ação conforme à regra não é sempre uma incitação suficiente: é possível que um dispositivo seja normativo sem que ele constitua por si mesmo uma incitação suficiente (basta pensar no código de trânsito). A determinação da ação pelo dispositivo normativo pode variar da simples recomendação até a motivação direta. Além disso, o dispositivo pode ser concebido como mais ou menos rico: sob sua forma extrema, o dispositivo normativo pode consistir na própria regra, isto é, pode carregar a regra com todo o peso da normatividade; mas é igualmente possível fazer incidir o acento sobre adjuvantes tais como as sanções (recompensa e punição) ou, ainda, de uma maneira muito diferente, sobre disposições subjetivas para seguir uma regra ou em dar-se uma regra.

No contexto do voluntarismo teológico que constitui um modelo importante na Era Clássica, o dispositivo normativo se apresenta basicamente sob o seguinte aspecto:

1. Existe tal regra.

Para existir esta regra deve ter sido causada. As regras não são acontecimentos da natureza, nem leis no sentido de leis da natureza, mas leis no sentido de mandamentos que, enquanto tais, tem a sua causa em uma vontade. É porque:

2. A causa desta regra é a vontade de um legislador (de qual natureza for).

Além disso, esta regra é uma injunção ou uma interdição que exige agentes envolvidos que realizem tal ação ou que não realizem tal ação de um tipo determinado.

3. A regra é comum aos agentes envolvidos no sentido que ela vale para uns e para outros. A este respeito, é muito difícil pensar uma interdição que não valesse senão para um único indivíduo. Seria uma simples repulsão subjetiva. A interdição tem alguma coisa de política, ou ao menos de coletivo por essência.

4. A regra exige uma obediência da parte dos agentes envolvidos, o que supõe incitações à obediência. Essas incitações podem consistir em disposições subjetivas variadas ou então em determinantes psicológicas ligadas à perspectiva de sanções.

Convém notar que, no contexto do voluntarismo teológico, as incitações consistem somente nos determinantes psicológicos ligados à perspectiva das sanções. Nesta concepção, a lei é causada pela vontade de um legislador que toma cuidado de impô-la na perspectiva de sanções. Esse dispositivo comporta as seguintes suposições:

5. O agente é capaz de se representar, isto é, de imaginar as sanções.

6. É a mesma pessoa que se representa essas sanções, realiza ou não realiza a ação exigida pela regra e que é, finalmente, positivamente ou negativamente sancionada.

É porque pode-se dizer que a teoria voluntarista da normatividade moral supõe, ao mesmo tempo, uma vontade pessoal do lado do produtor da norma e uma identidade pessoal do lado do agente envolvido.

A rejeição spinozista da teoria voluntarista da normatividade

Para Spinoza, a psicologia que é associada à teoria voluntarista que está sendo exposta pode corresponder a uma situação humana muito particular, caracterizada por uma deficiência cognitiva ou, então, ela pode corresponder a uma situação vizinha, que tem a sua especificidade, a propriamente política de um povo sob o comando de um legislador.

A situação de deficiência cognitiva é a situação de Adão. Convém nos reportarmos aqui ao capítulo IV (“De Lege Divina”) do *Tractatus theologico-politicus*. A Escritura conta que Deus proibiu Adão de comer o fruto proibido e que ele, contudo, comeu o fruto. Baseando-se nesse exemplo, somos fortemente tentados a fazermos de Deus o autor de um dispositivo normativo segundo o modelo voluntarista: Deus quis uma regra (a regra que proíbe comer o fruto) que ele ajustou à perspectiva de sanções (revelando a Adão o que ocorreria se ele transgredisse a regra). Adão transgrediu as regras e sofreu as consequências desta transgressão. Para Spinoza, esta descrição é faltosa. Não é uma descrição correta do decreto divino, mas somente da representação defeituosa que Adão tem desse decreto. O decreto divino é uma verdade e uma necessidade eterna que Adão não representa a si como tal, adequadamente, mas que se representa defeituosamente com uma lei no sentido de um mandamento quisto por um legislador:

Adão também não percebeu esta revelação como uma verdade eterna e necessária, mas como uma lei, isto é, como uma regra instituída, acompanhada de pena ou de proveito, não em razão da

natureza e da necessidade da ação realizada, mas em razão somente do prazer e do mandamento absoluto de algum príncipe⁴¹.

A falta da representação de Adão é, aliás, necessidade pelo fato que Deus não lhe revelou a “necessidade da consecução” entre a ação e as suas consequências. É por esta razão que Adão se representa de maneira voluntária a punição – ele crê que Deus quis puni-lo porque ele transgrediu uma proibição – enquanto que a ação e a suas consequências não repousam sobre um dispositivo normativo, mas sobre uma necessidade – que escapa ao conhecimento de Adão.

Na sequência desse texto, Spinoza dá imediatamente o segundo exemplo de “falta de conhecimento”, o dos Hebreus em relação ao Decálogo. Os dois exemplos são apresentados como perfeitamente paralelos: do mesmo modo que Adão por uma falta de conhecimento representou para si a necessidade da produção divina como uma normatividade segundo o modelo voluntarista, do mesmo modo os Hebreus e particularmente Moisés, representaram para eles mesmos como uma lei entendida segundo o modelo voluntarista o que é, na verdade, uma necessidade eterna. Entretanto, parece-me evidente que, na economia global do *Tractatus*, esse segundo exemplo tem uma especificidade: o contexto não é mais somente de falta de conhecimento, mas também o da comunidade política. Moisés percebeu que lhe foram reveladas verdades eternas, não como verdades eternas, mas como “*praecepta*” e “*instituta*”⁴², isto é, como regras prescritas e quistas por um legislador divino, porque esta maneira de comunicar as verdades eternas convinha à situação na qual Moisés se encontrava ele mesmo como legislador humano.

A economia do capítulo IV é límpida: Spinoza se opõe à tradição e, em particular, à Maimônides a propósito do conhecimento de Adão e do conhecimento de Moisés (especialmente afirmando que a classe dos profetas a qual pertence Moisés condiz à classe dos políticos⁴³), a fim de melhor afirmar a excepcionalidade de Cristo que, ele, escapou à deficiência cognitiva que a representação voluntarista da normatividade está profundamente associada. Eu não desenvolverei o exame da estratégia que Spinoza adota aqui, porque o meu objeto não é de comentar o *Tractatus*, mas simplesmente de situar a concepção que Spinoza tem da normatividade moral.

Presentimos doravante que não se saberia dar conta da normatividade em geral (e então também da normatividade moral se a distinguirmos da normatividade política), segundo o modelo voluntarista, sem supor seja uma falta de conhecimento, seja um contexto no qual o moral e político são confundidos. Não posso demonstrar esse ponto no detalhe, mas questiono somente que se tenha como óbvio que, para Spinoza, os casos de Adão (ignorante) e de Moisés (ignorante e político) não são simplesmente exemplos, mas os dois principais tipos de situações nas quais certas causas nos levam a adotar uma representação voluntarista da normatividade.

⁴¹ BARUCH SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, 4, in ID., *Opera*, hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg 1925, 4 voll. (repr. Heidelberg 1972), vol. III, p. 63: “Unde factum est, ut, Adamus illam revelationem non ut aeternam et necessariam veritatem perceperit, sed ut legem, hoc est, ut institutum, quod lucrum aut damnum sequitur, non ex necessitate et natura actionis patrae, sede ex solo libitu et absoluto império alicujus principis”. Tradução francesa por J. Lagrée e P. F. Moreau, *Traité théologique-politique*, Paris, 1999 (*Oeuvres*, III), p. 195.

⁴² Cf. BARUCH SPINOZA, *ibid.*, 4, ed. Gebhardt cit., p. 64.

⁴³ Spinoza aqui contradiz os capítulos 39 e 40 do *Guia dos Perplexos*, nos quais Maimônides sustenta que a lei de Moisés não é uma lei política.

O ensinamento moral de Cristo: qual estatuto normativo?

De fato, esse ponto deveria ser nuançado. Certamente, a situação de Cristo é inteiramente diferente da de Moisés e de Adão na medida em que Cristo “res revelatas vere et adequate percepit”⁴⁴, percebeu as coisas reveladas em verdade e adequadamente. Mas não se saberia negar que aconteceu a Cristo de “prescrever” essas coisas reveladas, isto é, de ele mesmo apresenta-las ao povo normas instituídas, como mandamentos. Deve-se então bem distinguir entre a adoção da psicologia voluntarista de uma parte e, de outra, o uso tático desta psicologia. Cristo não se representa os decretos divinos segundo o modelo voluntarista da normatividade, diferindo de Moisés ou Adão. Mas ele faz um uso da psicologia voluntarista quando adapta o seu ensinamento ao povo. Então, é essencial sublinhar que a alguns (seus discípulos capazes de saírem das representações imaginárias) Cristo ensinou as verdades eternas enquanto verdades eternas sem nenhum recurso ao modelo voluntarista; igualmente – e é ainda mais importante – é preciso destacar que o núcleo do ensinamento de Cristo – o ensinamento moral transmitido com o Sermão da Montanha – não tem necessidade, para ser entendido, de ser mascarado ou adaptado a uma psicologia voluntarista.

Chego à questão decisiva: se considerarmos como garantido que o núcleo do ensinamento de Cristo é moral e que este ensinamento, a despeito do uso que ele fez da psicologia voluntarista pode ser dado sem nenhum recurso a esta psicologia, pela simples razão que a obediência moral e a obediência política não se superpõem (Cristo não é um legislador político) e que a cláusula de deficiência cognitiva não joga (o ensinamento moral é simplíssimo, e imediata e completamente compreensível), de que maneira então é transmitido? De que maneira, sobretudo, tem uma força normativa?

A resposta é encontrada na natureza do ensino moral. O mandamento de justiça e de caridade, em uma palavra, o mandamento de amor, é de tal natureza que é imediatamente inteligível – não tem necessidade, para ser comunicado, de apoiar-se sobre representações imaginárias. Além disso, a propriedade notável de ser infalsificável e de não supor a fé nos relatos históricos que, eles, são falsificáveis ao menos no detalhe de suas circunstâncias. Antes de tudo, lembremos uma tese hermenêutica maior (que opõe notadamente Spinoza à Louis Meyer): convém não confundir o “verum sensum” e a “rerum veritas”⁴⁵. O verdadeiro sentido ou ainda o “sentido do discurso” é o que uma proposição significa na Escritura e é impossível determina-la sem esforçar-se para reconstituir o que era a intenção do autor⁴⁶, e sem ter em conta para isso contextos do enunciado e da enunciação. O verdadeiro sentido da Escritura se fixa então somente pela Escritura (pela “história da Escritura”). A verdade das coisas, ou ainda, a “verdade do discurso” é o que estabelece uma proposição filosófica suficientemente justificada (uma “história universal da natureza”⁴⁷). À exceção de certas passagens filosofantes – tudo o que na Escritura é de ordem da sabedoria no sentido pagão do termo – a Escritura não contém esse gênero de proposições e o intérprete da Escritura não se ocupa da verdade das coisas. Bem mais, ele comete uma falta metodológica maior se subordina o estabelecimento do “verdadeiro sentido” ou “sentido do discurso” à “verdade das coisas” ou “verdade do discurso”.

⁴⁴ BARUCH SPINOZA, *ibid.*, 4, p. 65.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 7, p. 100.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 15, p. 185.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 15, p. 185.

Essas coisas são bem conhecidas. Entretanto, há uma outra exceção que as passagens filosofantes (que, aliás, se são suscetíveis da verdade da coisa, o são também de sua falsidade!): é simplesmente o ensinamento moral, pelo qual não tem lugar distinguir entre verdade do discurso e verdade da coisa. Mesmo se a Escritura fosse uma impostura na maioria de suas partes, esta impostura teria o mérito de transmitir ensinamentos morais verdadeiros. Esta tese, que permite salvar a Escritura no momento mesmo em que a sua autoridade é destruída, é no centro do capítulo 12 sobre a palavra de Deus. Isso a que se resume toda a Escritura, a saber, “*Deum supra omnia amare et proximum tanquam seipsum*” (“amar Deus acima de tudo e o próximo como a si mesmo”)⁴⁸, não pode ser falsificado. Por quê? Por diversas razões, ao mesmo tempo de ordem ontológica e de ordem epistemológica. Antes de tudo, porque é o “fundamentum” de toda a Escritura e, mais ainda, da própria religião. Se é retirado ou mudado esse fundamento, a Escritura é totalmente mudada. Logo, é ao contrário o que ela ensina em toda parte – é mesmo um ensinamento comum aos dois Testamentos. Ei-lo por razões ontológicas. Por razões epistemológicas, trata-se de uma parte da clareza, da evidência desse ensinamento; de outra parte, do fato que o “fundamento” é também universal no sentido que, independentemente da Escritura, a prática humana, mesmo a do criminoso (que supõe a noção de crime realizando-a), a estabelece e a confirma.

Em suma, a Escritura nos chegou corrompida em seu detalhe, mas não em seu fundamento. Se olharmos mais de perto, o argumento completo é que ela não é corrompida em seu fundamento, não porque este teria sido transmitido com cuidado, mas porque esse fundamento é incorruptível. Não é a Escritura que nos chegou sem corrupção mas, mais exatamente, “a totalidade da lei divina universal que ensina a Escritura”⁴⁹, a que se acrescenta o essencial dos relatos históricos – o corrompido, é o resto: circunstâncias detalhadas de um relato, milagres, matérias especulativas. A incorruptibilidade não se atém à autoridade divina nem à fidelidade ou fiabilidade dos redatores e transmissores, mas à natureza da coisa transmitida: um ensinamento moral verdadeiro que permanece verdadeiro mesmo em meio ao falso; um ensinamento moral tão simples e tão claro que cada um pode restabelecê-lo por si mesmo se ele é deformado em uma apresentação, como por um tipo de capacidade de correção automática. O “verdadeiro sentido” do discurso e a verdade da coisa se conjugam aqui, simplesmente porque a falsificação da mensagem moral saltaria aos olhos. Spinoza o afirma explicitamente:

Uma coisa é compreender a Escritura e o pensamento dos profetas, uma outra compreender o pensamento de Deus, isto é, dizer a verdade mesma da coisa. Mas isso não pode ser dito para as passagens que tratam da religião verdadeira e da verdadeira virtude⁵⁰. Devo mostrar que o meu exame trata do estatuto do mandamento do amor e não da questão da salvação pela obediência. O mandamento do amor é imediatamente inteligível, infalsificável e suscetível da verdade das coisas. A questão da salvação é um ensinamento da Escritura e é então, antes de tudo, relativo à verdade do discurso porque esta lição é tirada da Escritura

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 12, p. 165.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 163: “Quia alud est Scripturam et mentem prophetarum, aliud autem mentem Dei, hoc est, ipsam rei veritatem intelligere, ut ex eo, quod in cap. II de prophetis ostendimus, sequitur. Quod etiam in historiis et miraculis locum habere ostendimus cap. VI. Atqui hoc de locis, in quibus de vera religione et vera virtute agitur, minime dici potest”. Tr. fr. cit., p. 441.

somente (ver o capítulo 13). Esta distinção é capital, porque somente ela permite compreender em quê Spinoza é moralmente cristão sem sê-lo religiosamente.

O que é completamente notável na maneira que Spinoza apresenta a normatividade especificamente moral é que ele não hesita em conservar no ensinamento moral a sua forma prescritiva (“amar Deus acima de tudo e o próximo como a si mesmo”), no momento mesmo em que lhe fornece um regime conceitualmente excepcional em relação ao regime com um das prescrições. O mandamento do amor é da ordem das verdades de evidência e não das normas políticas ou então das normas religiosas imaginárias.

Naturalmente, o mandamento do amor é suscetível de se tornar uma norma política e também uma norma religiosa se for retomado, sob uma forma necessariamente modificada, por um legislador – é o que aconteceu na história humana. A prática da justiça e da caridade, que é o verdadeiro conteúdo, moral, da religião, não adquire força de lei senão sob a autoridade do Estado⁵¹. Os ensinamentos morais de Moisés são então prescrições e mesmo proibições, mas porque são mandamentos políticos. Uma proibição não tem efetividade e sentido senão sob a condição da existência política. Cristo ensina a dar a outra face porque não é legislador; a piedade mais elevada é a piedade para com o Estado: devo então, se é útil ao Estado, levar à justiça um ladrão que levou a minha túnica, ao invés de dar-lhe, em nome do amor, meu casaco⁵². É preciso regrar a prática da piedade sobre a utilidade pública: a mensagem universal de Cristo, enunciada por aquele que não era um legislador político, deve ser reconsiderada quando é colocada em relação com a obrigação política.

Neste caso, é claro que Spinoza pode se dispensar de precisar o estatuto da normatividade moral enquanto ela não é retomada na normatividade política. O que chamei seu regime conceitualmente excepcional, visto que a moralidade é caso de legislação política normalmente e que ninguém pode se autorizar com o exemplo apostólico⁵³. Contudo, no parêntese apostólico – o cristianismo primitivo – o regime do mandamento do amor não é o de uma norma política e é de regime especial que a Escritura dá conhecimento aos seus leitores. Esse regime especial da normatividade convém a uma situação em que a religião não é pregada por reis, mas por particulares e, quem mais é, no contexto da desobediência política, ou mais exatamente de assembleias privadas, reunidas contra a vontade do poder político (“*viri privati qui invitis iis, qui imperium tenebant et quorum subditi erant, privatis ecclesiis concionari*”⁵⁴).

Vale a pena assinalar que é o tipo de sociabilidade – sodalidade⁵⁵ ou pequeno grupo – que John Toland fará não mais uma exceção, mas a norma da organização social, como se o cristianismo primitivo pudesse ser ressuscitado.

⁵¹ Cfr *ibid.*, p. 230.

⁵² Cfr *ibid.*, p. 232.

⁵³ Cfr *ibid.*, pp.233-234.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁵⁵ No original, “sodalité”. Uma sodalidade é uma associação romana (Império romano). O termo latino *sodalitas* foi retomado por grupos associados à Igreja católica (N. do T.)

A normatividade moral da Escritura segundo John Locke e o modelo voluntarista

Locke está de acordo com Spinoza sobre o fato que o coração do ensinamento da Escritura é moral. Segundo os *Some Thoughts Concerning Education*, a Escritura em seu todo, mas especialmente o novo Testamento, é um dos melhores “discursos de moralidade”⁵⁶. O ponto de acordo com Spinoza é aqui notável – mas poderíamos dizer também que o acordo é completo com Hobbes, ao menos sobre o fato que o Sermão da Montanha e, em particular, a Regra de Ouro é um resumo perfeito de toda a moral (a despeito da diversidade das interpretações que são dadas desta regra por esses filósofos), um resumo suscetível de ser compreendido pelo homem mais simples de tão claro⁵⁷. A simplicidade e a clareza extremas do Evangelho, o fato que ele está ao alcance do homem iletrado precisamente porque o seu conteúdo essencial é moral, é uma afirmação constante de *The Reasonableness of Christianity* e é mesmo a sua conclusão.

Igualmente, não há dúvida de que Locke distingue o caráter moral do ensinamento crístico do caráter político de sua retomada nas legislações positivas. E Locke acentua mesmo essa diferença entre o moral e o político visto que, para ele, existe um reino propriamente moral que rege as relações sociais entre os homens independentemente de sua obediência ao príncipe. Mais do que isso, a organização em pequenos grupos, a seus olhos, não é limitada ao parêntese apostólico, mas é ainda viva através do pluralismo eclesial que se mantém na Grã-Bretanha.

No entanto, a maneira que Locke dá conta da normatividade moral da Escritura diverge profundamente da de Spinoza. Para dizer as coisas de maneira abreviada, basta assinalar que Locke mantém no todo a teoria voluntarista da normatividade moral que foi exposta no início deste estudo. A posição meta-ética de Locke frequentemente foi caracterizada como um relativismo. De fato, é um relativismo diferente do de Spinoza. Para este último, as noções de bom e de mau são relativas à utilidade dos agentes envolvidos, que esses agentes sejam individuais ou coletivos, e confundem-se então com o bom e o mal no sentido natural, não moral desses termos. Para Locke, a busca do prazer e o esforço para evitar a dor bastam para dar conta do que é bom ou mal *naturalmente*, mas a definição do que é bom ou mau *moralmente* depende da relação entre a ação e outra coisa, isto é, uma regra. A conformidade à regra é chamada retidão moral⁵⁸. A regra pode ser de diversos tipos. A lei divina (ou ainda “law of nature”) é a regra eterna que fixa universalmente a significação do “bom” e do “mau” morais. No entanto, os agentes reais não têm necessariamente necessidade de se reportarem a essa regra nem mesmo de ter conhecimento para agir moralmente. É porque, se o fundamento ontológico da normatividade moral se encontra então na lei de natureza e, por conseguinte, na vontade do legislador divino (segundo o esquema do voluntarismo exposto

⁵⁶ Cfr. JOHN LOCKE, *Some Thoughts Concerning Education*, §185, ed. por J. W. Yolton – J.S. Yolton, Oxford 2000, p. 239. Cfr também ID., *Some Thoughts Concerning Education and Study for a Gentleman*, *ibid.*, p. 321: o Novo Testamento basta para tomar um “conhecimento completo da moralidade”.

⁵⁷ Cfr. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, 15, ed. por C.B. Macpherson, Harmondsworth 1968, p. 214: “And thought his may seem too subtle a deduction of the laws of nature, to be taken of by all men; whereof the most part are too busy in getting food, and the rest too negligent to understand; yet to leave all men inexcusable, they have been contracted into one easy sum, intelligible, even to the meanest capacity; and that is, *Do not that to another, which thou wouldst not have done to thyself*”.

⁵⁸ Cfr. JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, 28, 14, ed. por P.H. Nidditch, Oxford 1979, pp. 357-358.

precedentemente), o fundamento psicológico da normatividade moral, no homem, pode ser diferente e ser encontrado no interesse bem compreendido ou simplesmente no conformismo social, isto é, nas regras de um outro tipo em vez da lei de natureza. Precisar-se-ia aqui comentar no detalhe o texto seguinte:

I grant the existence of God is so many ways manifest, and the obedience we owe him so congruous to the light of reason, that a great part of mankind give testimony to the law of nature; but yet I think it must be allowed, that several moral rules may receive from mankind a very general approbation, without either knowing or admitting the true ground of morality; which can only be the will and law of a God, who sees men in the dark, has in his hand rewards and punishments, and power enough to call to account the proudest offender. For God having, by an inseparable connexion, joined virtue and public happiness together, and made the practice thereof necessary to the preservation of society, and visibly beneficial to all with whom the virtuous man has to do; it is no wonder, that every one should not only allow, but recommend and magnify those rules to others, from whose observance of them he is sure to reap advantage to himself. He may, out of interest, as well as conviction, cry up that for sacred, which, if once trampled on and profaned, he himself cannot be safe nor secure⁵⁹ [Eu admito que a existência de Deus se manifesta de muitas maneiras, e a obediência que devemos a ele tão congruente à luz da razão, que grande parte da humanidade presta testemunho da lei da natureza; mas acho que deve ser permitido que várias regras morais recebam da humanidade uma aprovação muito geral, sem conhecer ou admitir o verdadeiro fundamento da moralidade; que só pode ser a vontade e a lei de um Deus, que vê homens no escuro, tem em suas mãos recompensas e punições, e poder suficiente para chamar a conta do ofensor mais orgulhoso. Por Deus ter, por uma conexão inseparável, unido virtude e felicidade pública, e tornado a prática necessária para a preservação da sociedade, e visivelmente benéfica para todos com quem o homem virtuoso tem que fazer; não é de admirar que todos não apenas permitam, mas recomendem e ampliem essas regras para os outros, de cuja observância deles ele certamente colherá vantagens para si mesmo. Ele pode, por interesse e convicção, clamar pelo sagrado, que, se uma vez pisoteado e profanado, ele próprio não pode estar seguro ou protegido].

O essencial, para o meu argumento, é notar que a lei de natureza fornece o fundamento da moralidade do ponto de vista da demonstração da moralidade; mas esta demonstração da moralidade (que supõe a demonstração da existência da causa da lei de natureza, então de Deus enquanto seja o legislador) não é requerida para dar conta psicologicamente da normatividade moral. As motivações da obediência às regras morais não se encontram sempre na perspectiva das sanções, mas com frequência simplesmente na utilidade da sociedade e mesmo do indivíduo. Locke responde de algum modo à Spinoza, que tinha criticado a teoria voluntarista colocando-a no plano da psicologia, enquanto seu uso situa-se no plano dos fundamentos ontológicos da moralidade.

Em Locke, a teoria voluntarista é, entretanto, por vezes psicológica; é o caso quando ela se aplica à conduta moral dos agentes que tomam a revelação como guia— e neste caso, uma crítica de estilo spinozista é plausível. O ponto deve reter toda a nossa atenção, pois é precisamente o caso de uma conduta moral fundada sobre uma revelação da regra pela Escritura que nos interessa, visto que se trata de determinar o estatuto da normatividade moral da Escritura em Locke. No capítulo

⁵⁹ *Ibid.*, I, 3, 6, ed. cit., p. 69.

XIV de *The Reasonableness of Christianity*, Locke afronta duas objeções que o levam a respostas aparentemente contraditórias: 1) Quem da humanidade não conheceu a lei revelada? Locke responde que pela razão ela tem acesso à lei de natureza. 2) Se é possível ter acesso à lei de natureza pela razão, qual necessidade então da revelação? Esta segunda objeção é a ocasião de precisar o estatuto da normatividade moral da Escritura. Locke dá indicações que podem ser reunidas sumariamente:

1. O argumento principal é que a moral filosófica ou teórica (ou ainda, demonstrativa) é destinada aos filósofos, não ao povo. Logo, o Evangelho traz uma mensagem “simples e inteligível” que basta amplamente e que é mais eficaz do que outra instrução. É possível que seja para esse gênero de razão que o próprio Locke tivesse dúvidas sobre o projeto de ética demonstrativa que está na origem do *Ensaio*.

2. Várias vezes Locke retoma “a condição de obscuridade e de ignorância” ou “de obscuridade e de erro” na qual os homens se encontram “em relação ao verdadeiro Deus”⁶⁰. Esta condição exige a luz viva da revelação.

3. A moral filosófica é um conjunto de conselhos, mas não tem a força de uma lei⁶¹. Logo, não pode aí ter lei sem legislador e sem obrigação sem a perspectiva de sanções em uma condição futura. A religião dos pagãos e a sua moral eram, contrariamente, separadas – os pagãos tinham, talvez, conhecimento da moralidade, mas não da moralidade enquanto um conjunto de prescrições, uma lei:

Be the cause what it will, our Saviour found mankind under a corruption of manners and principles, which ages after ages had prevailed, and must be confessed, was not in a way or tendency to be mended. The rules of morality were in different countries and sects different. And natural reason nowhere had cured, nor was like to cure the defects and errors in them. Those just measures of right and wrong, which necessity had any anywhere introduced, the civil laws prescribed, or philosophy recommended, stood on their true foundations. They were looked on as bonds of society, and conveniencies of common life, and laudable practices. But where was it that their obligation was thoroughly known and allowed, and they received as precepts of a law; of the highest law, the law of nature? That could not be, without a clear knowledge and acknowledgement of the law-maker, and the great rewards and punishments for those that would or would not obey him. But the religion of the heathens, as was before observed, little concerned itself in their morals. The priests, that delivered the oracles of heaven, and pretended to speak from the gods, spoke little of virtue and a good life. And, on the other side, the philosophers, who spoke from reason, made not much mention of the Deity in their *Ethics*.⁶² [Seja como for, nosso Salvador encontrou a humanidade sob uma corrupção de maneiras e princípios, que séculos após séculos prevaleceram e devem ser confessados, não eram de maneira ou tendência a ser consertados. As regras da moralidade estavam em diferentes países e seitas diferentes. E a razão natural em nenhum lugar havia curado, nem era como curar os defeitos e erros neles. Essas justas medidas do certo e do errado, cuja necessidade havia sido introduzida em qualquer lugar, as leis civis prescritas ou a

⁶⁰ Cf. ID., *The Reasonableness of Christianity*, 14, ed. por J.C. Higgins-Biddle, Oxford 1999, p. 145.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 152.

⁶² *Ibid.*, pp. 154-155.

filosofia recomendada, mantinham-se em seus verdadeiros fundamentos. Eles eram vistos como laços da sociedade, conveniências da vida comum e práticas louváveis. Mas onde foi que a obrigação deles foi amplamente conhecida e permitida, e eles receberam como preceitos de uma lei; da lei mais alta, a lei da natureza? Isso não poderia ser, sem um conhecimento e reconhecimento do legislador, e as grandes recompensas e punições para aqueles que o obedeceriam ou não. Mas a religião dos pagãos, como foi observado anteriormente, pouco se preocupava com sua moral. Os sacerdotes, que libertaram os oráculos do céu e fingiram falar dos deuses, falaram pouco de virtude e de uma boa vida. E, por outro lado, os filósofos, que falaram da razão, não fizeram muita menção à Deidade em sua *Ética*].

Essa passagem é, no fundo, a argumentação que nós já vimos no *Ensaio*⁶³, mas completamente mudada: o *Ensaio* afirmava que o homem pode ser moral sem ter acesso ao fundamento na lei de natureza e saber que ela é o efeito de um legislador; aqui é dito que aquele que é moral sem o acesso – revelado – à lei de natureza não conhece a moralidade como lei, mas somente como prática, e lhe falta alguma coisa. Uma comparação completa entre os dois textos permitiria também mostrar que o que subsiste da moralidade quando ela é desatrelada de seu fundamento na lei de natureza é a moralidade social, isto é, a moralidade enquanto útil à sociedade.

Para resumir, podemos dizer que Locke se apoia sobre a teoria voluntarista como *psicologia* quando se trata de dar conta da normatividade moral *no caso da Escritura*. Na Escritura, a normatividade moral se apresenta então sob a forma da lei, enquanto esta é um efeito de um legislador e é acompanhada de sanções, etc. O que Spinoza apresentava como um imaginário totalmente deslocado quando se trata de compreender os decretos divinos e bastante inútil quando se trata de compreender o *documentum* moral, Locke, ao contrário, estima que é a marca de uma moral junta à religião. Um ponto de acordo entre Locke e Spinoza, entretanto, é que a moral que é recomendada pela Escritura é distinta da política. Em Spinoza, esta distinção é bastante virtual (ela é atual à época de Cristo e de seus primeiros discípulos) visto que, historicamente, a obediência política tende a recobrir a normatividade moral; em Locke, esta distinção é atual e é mais forte, pois a vida da sociedade tende a se distinguir da submissão ao governo.

Normatividade moral da Escritura e moral social segundo John Toland

É interessante completar este exame por uma breve incursão na obra de Toland, que, sobre esta questão, explora tanto Locke como Spinoza. Quando se trata de dar conta do fundamento da moralidade, então da lei de natureza, Toland adora citar uma passagem de Cícero que conhece graças à Lactância:

Est quidem vera lex ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet [...]. É uma lei verdadeira, a reta razão, conforme à natureza, difusa em todos os seres, constante, eterna, que nos chama a nossos ofícios por mandamentos e nos afasta dos crimes por interdições; para o virtuoso, os seus mandamentos e as

⁶³ Cf. *supra*, na nota 19 [nota 22 na presente tradução].

suas interdições jamais são vãos, mas para o vicioso os seus mandamentos e interdições são sem efeito⁶⁴.

Pode-se sem dificuldade supor que esta compreensão da lei de natureza, de estilo estoico, é incompatível com o modelo voluntarista da normatividade. Não é certo, entretanto, que Toland tenha necessidade, para aí subscrever, de aderir à forma de realismo moral bastante profunda que a acompanha tradicionalmente. Trata-se, sobretudo, da tese segundo a qual a moralidade pode se construir através da acumulação das noções naturais, entre as quais são encontradas as “noções naturais de Deus”⁶⁵. O importante, para meu propósito, é observar que temos com Toland uma maneira de dar conta da moralidade que se distingue tanto da concepção lockeana como da concepção spinozista. Simultaneamente, o acordo com os dois mestres é manifesto sobre os pontos seguintes:

1) O ensinamento de Cristo é essencialmente moral e permanece a esse respeito facilmente inteligível:

When Jesus Christ, the most resplendent sun of sanctity, justice, and knowledge, began to disperse those thick clouds of ignorance which from the Jews and Gentiles had much obscured the perfect truth, he engaged his principal followers in the noble task of rescuing men from the tyranny of custom, fraud, and force. And (instead of superstitious practices, introduced by the foolish and improved by the crafty; instead of unintelligible theories, calculated as much for the authority of some as for the subjection of others) he fixed the true notion of one God, and declared how he becomes propitious to rebellious man; he taught repentance and remission of sins; he enjoined Faith in himself as the Messiah and deliverer; he brought life and immortality to light and settled morality upon its just and natural foundation⁶⁶ [Quando Jesus Cristo, o sol mais resplendente de santidade, justiça e conhecimento, começou a dispersar aquelas densas nuvens de ignorância que, dos judeus e gentios, haviam obscurecido muito a verdade perfeita, ele engajou seus principais seguidores na nobre tarefa de resgatar homens da tirania do costume, fraude e força. E (em vez de práticas supersticiosas, introduzidas pelos tolos e aprimoradas pelos astutos; em vez de teorias ininteligíveis, calculadas tanto pela autoridade de alguns como pela sujeição de outras), ele fixou a verdadeira noção de um Deus e declarou como ele torna-se propício ao homem rebelde; ele ensinou arrependimento e remissão de pecados; ele ordenou a fé em si mesmo como o Messias e libertador; ele trouxe vida e imortalidade à luz e estabeleceu a moralidade sobre seu fundamento justo e natural].

2) Esta moralidade é social, em um sentido de “social” que é distinto da obediência política e que concerne diretamente à natureza do liame entre os indivíduos:

Nothing can be wiser, plainer, truer, and consequently more divine, than what Christ and his apostles have proposed about the means of reconciling God to sinners, of purifying the mind, and rectifying the manners, of illuminating the understanding, guiding the conscience, and directing particular duties, of confirming the hopes of recompense to the good, and denouncing the dread

⁶⁴ MARCUS TULLIUS CICERO, *De Republica*, III, 22. Essa passagem é citada, via Lactância (*Instituições divinas*, VI, 8), em JOHN TOLAND, *Nazareus* (1718), Carta I, ed. por J. Champion, Oxford 1999, p. 179).

⁶⁵ JOHN TOLAND, *La Constitution primitive de l'Église chrétienne/ The Primitive Constitution of the Christian Church*, 6, precedido de *L'ecclésiologie de John Toland* par L. JAFFRO, Paris 2003, p. 177.

⁶⁶ *Ibid.*, 2, p. 147.

of punishment to the bad, of propagating mutual love, forbearance, and peace among all mankind, of cemeting, maintaining, and supporting civil society⁶⁷[Nada pode ser mais sábio, mais claro, mais verdadeiro e, conseqüentemente, mais divino do que o que Cristo e seus apóstolos propuseram sobre os meios de reconciliar Deus aos pecadores, de purificar a mente e retificar as maneiras, de iluminar o entendimento, guiar a consciência, e dirigir deveres específicos, de confirmar as esperanças de recompensar o bem e denunciar o pavor de punir o mal, de propagar amor mútuo, paciência e paz entre toda a humanidade, de cimentar, manter e apoiar a sociedade civil].

Esta apresentação é muito parcial⁶⁸. Trata-se simplesmente de mostrar que Toland faz parte dos autores pelos quais a substância da moral se encontra na Escritura, especialmente no Novo Testamento, e que esta substância é social. Apesar de a sua concepção do fundamento da moral difira tanto da de Locke como da de Spinoza, ele estima como eles que:

1) o princípio de moralidade é muito clara e simplesmente formulado em certas passagens da Escritura;

2) a moralidade coincide com o interesse da sociedade, entendido como o interesse das relações entre os indivíduos e especialmente das associações livres, e é a esse respeito distinto da sociedade política.

Conclusão

Convém sustentar duas teses a propósito do problema da normatividade moral da Escritura à época de sua secularização.

Tese da instabilidade: o estatuto da normatividade moral da Escritura é manifestamente instável. Ela segue um regime ambíguo que é difícil de situar em relação ao modelo voluntarista. Esta instabilidade tem como efeito uma grande diversidade de soluções, diferenças importantes entre nossos três autores sobre esta questão; e ela tem como causa a dificuldade mesma que há em pensar a normatividade de uma parte do relato no momento mesmo em que a fiabilidade do relato é atacada, em que a crença no relato é abalada.

Tese do acordo: a grande diversidade de soluções entre nossos três autores não impede que eles partilhem a mesma afirmação, a saber, que o mandamento que é válido na Escritura é de natureza moral e, mais particularmente, que está no princípio de uma moralidade social e não somente de uma moralidade política. A lei do amor é uma lei social, porque ela recomenda uma prática associativa que difere genericamente do que é exigido através da obediência política. O acordo incide sobre o fato que o interesse da sociedade, distinto do interesse do príncipe, coincide com o ensinamento moral da Escritura. O que parece novo neste período crítico da história intelectual da Europa moderna não é a afirmação do conteúdo moral da Escritura, mas o duplo contexto no qual o conteúdo moral é afirmado, a saber, o ataque contra a autoridade sacra da

⁶⁷ *Ibid.*, p.149.

⁶⁸ Para uma discussão detalhada, ver L. JAFFRO, *John Toland and the Moral Teaching of the Gospel, in Philosophy and Religion in Enlightenment Britain. New Case Studies*, ed. por R. Savage, Oxford 2012, pp. 77-89.

Escritura e a descoberta de um reino propriamente social⁶⁹. As duas teses vão juntas: a instabilidade permite explicar as divergências que subsistem a despeito de um acordo tão notável.

Ao fundo desta investigação sobre as concepções da normatividade moral no fim da Era Clássica, eu não escondo que há uma interrogação geral, e talvez inocente, que é possível formular assim: se a “mensagem” moral não advém nem da vontade de Deus nem da ordem (providencial) da natureza, de onde pode vir? – Do homem, dirão. Mas se é uma mensagem endereçada ao homem pelo homem, por que esta mediação da Escritura? Porque o homem é um animal supersticioso, não? Um animal que se conta histórias. Mas então, por que a mensagem moral seria à parte das histórias que o homem se conta através da Escritura, por que seria de outra maneira senão elas? Por que a mensagem moral não seria tão supersticiosa como o resto da Escritura?

Não creio que Spinoza, Locke, Toland, nem seus seguidores do século XVIII sejam levados verdadeiramente nessa direção. Eles preservaram a normatividade moral da Escritura, de diversas maneiras – nesse sentido, estão bem longe de tê-la destruído. Por mais “radicais” que sejam eles, não são niilistas a respeito da moral, permanecem, em graus diversos, moralistas. Mas se jamais se enganaram sobre este ponto, se a moral é também uma fábula destinada a tornar o homem obediente e a preservar a ordem, então a controvérsia mais séria não é entre os moralistas e os teólogos, mas entre dois tipos de niilistas em matéria de moral, aos antimoralistas teólogos, (penso em particular nos agostinianos, em Blaise Pascal, em Jonathan Swift) e os antimoralistas anti-teólogos (cujo melhor exemplo é sem dúvida o Marquês de Sade), isto é, entre os que estimam que a moral não é nada fora da religião e os que estimam que ela não é nada porque a religião não é nada.

⁶⁹ Sobre a passagem do problema teológico-político, em sua forma tradicional, à questão contemporânea da moral social, permito-me remeter à L. JAFFRO, *La divinisation du social*, in *Modernité et sécularisation*. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss, Actes du Colloque (Paris, 8-9 octobre 2004), éd. M. Foessel – J.F. Kervégan – M. Révault d’Allones, Paris 2007, pp. 145-153.

Bayle e a banalização do ateísmo

Jean-Michel Gros

(CPGE, Poitiers)⁷⁰

A contribuição essencial de Bayle à questão do ateísmo não poderia escapar a seus contemporâneos. Com efeito, ele se manifestava por um fenômeno imediatamente perceptível a todos: uma mudança de tom no discurso que então envolvia o ateu, mudança de tom que certamente contrastava com o dos apologistas religiosos, mas, do mesmo modo, com o dos libertinos do início do século. Ou, para dizer a coisa de outra maneira e mais em seu próprio estilo, Bayle mudou o que poderia ser chamado de o “gosto” pelo ateísmo. Pois, como ele mesmo sublinha, no domínio religioso mas, em geral, no registro das convicções, tudo é questão de gosto: na nota C do artigo “Nicole”, ele escreve a esse propósito que o gosto aí “convém ser demonstrado”.⁷¹ Logo, o ateísmo é ainda em seu tempo o objeto de um desgosto, isto é, de um fascínio e de uma repulsa que impedem toda análise a seu respeito a sangue frio.

Qual é então a natureza dessa mudança de gosto ao qual aspira Bayle concernente ao ateísmo? Eu queria mostrar que ela consiste em uma *banalização* dele e do ateu ao mesmo tempo. Com efeito, o que é um ateu em seu tempo? Em uma palavra, é um *monstro*. Esse termo retorna incessantemente. Um monstro ao olhar de Deus e de seus servidores, mas também no plano da sociedade e da moral. Pode ser mais ainda, é uma *quimera*, de tanto deter nele caracteres contraditórios. O mais simples então – e é a solução a mais correntemente recebida pelos apologistas religiosos – é dizer que o ateu não existe, que o ateísmo é uma postura e uma impostura. O ateu é concebido como um ser de má fé, uma espécie de hipócrita ao avesso. Em resumo, o ateísmo é uma atitude inconcebível para todo ser dotado de razão. O ateu então é um insensato como enuncia um salmo de Davi bem conhecido: “O insensato diz em seu coração que Deus não está”.

Mas, pelo fato mesmo, crê-se poder acreditar triunfar facilmente: bastará reduzi-lo ao silêncio, ao silêncio de seu coração precisamente, para verificar que aí não está. Como diz Gianluca Mori: “O Ateísmo, no século XVII – mas também no século XVIII – compete ao não-dito”.⁷² O ateu necessariamente se esconde e então é fácil argumentar com sua discrição obrigada para negar

⁷⁰ Texto traduzido por Marcelo de Sant’Anna Alves Primo, Professor de Filosofia no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe e Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na mesma instituição.

⁷¹ Fórmula interessante por várias razões: com efeito, é na segunda parte do século que o “gosto” torna-se a faculdade de avaliação das produções do espírito, particularmente em matéria de arte, além de sua acepção primeira: sentido pelo qual se percebe os sabores. Esta “revolução do gosto” começa com Baltasar Gracián, *L’Homme de Cour* (1647) e *La Pointe et l’art du Génie* (1648) e se prolonga na França com o padre Dominique Bouhours, *Les Entretiens d’Ariste et Eugène* (1671) e *La Manière de bien penser dans les ouvrages d’esprit* (1687). Até então, como testemunha Boileau, a norma do belo permanece racional: “Nada é belo como o verdadeiro”. Esta revolução do gosto pode assim ser considerada como a invenção da estética: contudo, a apreciação da beleza é questão de sensibilidade. A audácia de Bayle é de transpor no domínio do debate das ideias essa nova função do gosto. Há aí uma atitude cética – se as ideias são questão de gosto, é que elas variam com as épocas, as modas ou o temperamento dos indivíduos – mas também de tolerância – ao gosto ocorre uma demonstração impossível e dificilmente pode ser o objeto de uma discussão.

⁷² Gianluca Mori, “L’athée et le masque”, em *Libertinage et philosophie au XVIII^e siècle*, n°5 (*Les libertins et le masque: simulation et représentation*), Publications de l’univ. de Sain-Étienne, 2001, p. 171-187.

a sua existência. Mas, como o que é da ordem do preconceito não tem coerência, o discurso apologético apresenta, ao mesmo tempo, esse ateísmo impossível e seus representantes improváveis como um perigo permanente e extremo. E, pela primeira vez, esses últimos, aos quais negavam no momento a existência, tornam-se legião: assim, o padre Mersenne conta cinquenta mil, só em Paris. E a quem apontariam então uma contradição nessa última estimativa, responderão que esta turba não é composta senão de “pseudo-ateus” que, tais quais, não menos nefastos para serem falsos. E acrescentar-se-á, a prova de que o ateísmo não é de fachada, é que na hora da morte seus adeptos reencontram, em pânico, o caminho da igreja.

Quando se tenta reunir em um todo as proposições contraditórias desse discurso dominante sobre o ateísmo, resulta-se em uma coisa que se assemelha ao que Freud tinha caracterizado, em *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, como sendo o “raciocínio do caldeirão”. Isto é, o raciocínio pelo qual o mutuante de um caldeirão se justifica, perto do proprietário deste, de tê-lo entregado com um buraco. Este mutuante indelicado pretende: 1) que não emprestou caldeirão; 2) que o caldeirão já tinha um buraco antes de ser emprestado; 3) que o entregou intacto e sem buraco. Em sua versão apologética, esse raciocínio do caldeirão aplicado ao ateu resulta: 1) não há ateu; 2) há e, cada vez mais, há em toda parte; 3) se há, são falsos ateus.

Para simplesmente mostrar que o que vem a ser afirmado não é gratuito e nem abusivo, eu vou me contentar com alguns exemplos e, antes de tudo, com o capítulo XVI, “Dos espíritos fortes”, dos *Caractères* de La Bruyère.⁷³ Este começa por dar uma definição desses espíritos fortes:

Chamo de mundanos, terrestres ou grosseiros, aqueles que o espírito e o coração são presos a uma pequena porção desse mundo que habitam, que é a terra; que não estimam nada, que não amam nada além disso: pessoas tão limitadas que o que elas chamam de suas possessões ou de seu domínio, que se meçam, que contem os acres, e que mostrem seus limites⁷⁴.

Logo, esses espíritos são o que se chamaria presentemente de “materialistas”, isto é, ateus. Mas, de fato, são o contrário do que eles pretendem: longe de serem fortes, eles são fracos, mais exatamente a sua indocilidade é uma fraqueza. Daí esse raciocínio extremamente confuso:

O dócil e o fraco são suscetíveis de impressões; um recebe boas, o outro más, isto é, que o primeiro é persuadido e fiel, e o que segundo é teimoso e corrompido. Assim, o espírito dócil admite a verdadeira religião e o espírito fraco não admite nenhuma ou admite uma falsa. Logo, o espírito forte ou não tem religião ou se faz uma religião. Então, o espírito forte é o espírito fraco⁷⁵.

Compreenda quem puder, mas para extrair o que se esconde sob o que parece uma petição de principio, eis a versão pascaliana, mais simples e mais constrangedora:

Nada acusa mais uma extrema fraqueza de espírito que não conhecer qual é a infelicidade de um homem sem Deus. Nada constata mais uma má disposição do coração do que não desejar a verdade das promessas eternas, nada é mais fraco do que esbravejar contra Deus⁷⁶.

Finalmente, um tal ateísmo não é senão uma simples afetação mundana: é um vício na moda. Dito de outro modo, não há nada sob esta fanfarronice:

⁷³ Jean de La Bruyère, *Les Caractères*, cap. XVI: “Des esprits forts”, Paris, 1946, Librairie Hachette.

⁷⁴ Éd. Citada, §3, p. 477.

⁷⁵ *Ibid.*, §2, p. 477.

⁷⁶ Blaise Pascal, B. 216; L. 984; S. 781.

Há homens que esperam sendo devotos e religiosos que todo o mundo se declare ímpio e libertino: será então o partido do vulgar. Saberão afastar-se. A singularidade lhes apraz em uma matéria tão séria e tão profunda. Eles não seguem a moda e o lugar comum senão nas coisas de nada e nulas [...]77.

Além do que é, então, uma questão de esnobismo, o ateísmo é ainda a marca do vício sem, aliás, que La Bruyère precise o liame entre essas duas características. Assim, o impensável do impensável é que possa existir um ateu virtuoso:

Eu queria ver um homem sóbrio, moderado, casto, equitativo, pronunciar que não há Deus. Ele falaria ao menos sem interesse, mas esse homem não se encontra de modo algum78.

Citação que explicita vagamente o que então passa por um truísmo: os ateus não o são somente porque eles encontram em sua descrença um “interesse”: satisfazer seu capricho do momento. E é porque, aliás, quando esse interesse fútil não pesa mais diante de um outro mais premente, isto é, como vimos, a angústia de uma condenação eterna à beira da morte, eles abandonam esta atitude criminal:

Precisar-se-ia provar e examinar muito seriamente antes de se declarar espírito forte ou libertino a fim, ao menos, e segundo os princípios, de acabar como se viveu. Ou, se não sente a força de ir tão longe, resolver viver como quer morrer79.

Tudo no ateu é então caso de fingimento social:

Dois tipos de pessoas florescem nas cortes e aí dominam em diversos tempos, os libertinos e os hipócritas: aqueles alegre e abertamente, sem arte e sem dissimulação; os últimos finamente, por artifícios, pela cabala80.

A conclusão desse belo raciocínio se dá em dois momentos. Primeiramente:

O ateísmo não é nada81.

Segundo momento, um pouco em contradição com o primeiro: mesmo se o ateísmo não é nada, os ateus existem, mas podem ser somente monstros:

É uma grande questão se aí se encontram tais. E, quando fosse assim, isso prova somente que existem monstros82.

Esse tipo de discurso ver-se-ia em Mersenne, em sua *Impiedade dos deístas, ateus e libertinos deste tempo, combatida e refutada ponto a ponto por razões tiradas da filosofia e da teologia, junto à refutação do Poema dos Deístas*83.

Enfim, há a sua versão mais virulenta sob sua aparente desordem, no Padre Garasse:

Chamo de libertinos nossos beberões, moscas de tavernas, espíritos insensíveis à piedade, que não têm outro deus senão o seu ventre, que estão envolvidos nesta maldita confraria que se chama *confraria das garrafas* [...] É verdade que estas pessoas não creem de maneira alguma [em certa medida] em Deus, odiando huguenotes e toda espécie de seitas, têm algumas vezes instantes luminosos e alguma pequena que lhes fazem ver a miserável condição de sua alma: temem e apreendem a morte, não são de todo embrutecidos no vício, imaginam que há um inferno, mas, de resto, vivem licenciosamente, lançando a gurma como jovens potros, gozando do benefício da idade e imaginando que em suas velhices Deus os

77 *Les Caractères, op. cit.*, cap. XVI, §5, p. 478.

78 *Ibid.*, §12, p. 480.

79 *Ibid.*, §7, p. 478-480.

80 *Ibid.*, §26, p. 485.

81 *Ibid.*, §16, p. 481.

82 *Ibid.*, §15, p. 480.

83 Marin Mersenne, *Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie, ensemble la réfutation du Poème des Déistes*, Paris: 2005, Honoré Champion.

receberá na misericórdia e, por isso, são bem nomeados quando chamados de libertinos: porque é como se dissessem aprendizes do ateísmo⁸⁴.

Bayle vai responder ponto a ponto a este total disparate de argumentos contraditórios. Mas, antes, ele vai se perguntar porque e como um tal deboche retórico pôde se impor sem que se pressinta o pouco de coerência.

Uma primeira razão, que é essencial, é que se evitou sair da abstração mais estreita em um tal debate: assim foram comparados os cristãos tais como eles deveriam ser aos ateus tais como imaginavam que eles fossem ou o que seriam se existissem. Mais exatamente, porque a abstração não é, nela mesma, uma fonte de erro. Trataram especulativamente uma questão que tinha dimensões práticas e questões concretas de grandes consequências. Dito de outro modo, o espírito partidário o venceu sobre o raciocínio e, sobretudo, sobre a experiência. Bayle explicita na *Continuação dos Pensamentos diversos*⁸⁵ as modalidades deste desvio intelectual:

Desviam-se muito menos nas matérias puramente especulativas do que nas que são compostas de especulação e de prática. Mas que dispartes não encontramos nestas últimas e, principalmente, quando um sistema contém lugares-comuns! Não sendo todos igualmente importantes, e uns causando mais impressão do que outros, cultivam-nos com muita desigualdade e, quando foram admitidos uma vez certos corolários não querem de modo algum abandoná-los, ainda que eles combatam o que foi estabelecido em outras passagens.

Como então fazer face a essas divagações partidárias? Antes de tudo, pelo recurso à experiência: “Eu sempre chamarei a experiência”⁸⁶, escreve assim no §145 dos *Pensamentos diversos sobre o cometa*. Não é que a experiência tenha resposta a tudo, mas que, mesmo no caso em que ela fica muda, incita ao menos à prudência e à suspensão do juízo. Por exemplo, seria temerário invocar o consentimento universal a respeito da existência de Deus enquanto que zonas inexploradas subsistem nos mapas-mundos. Do mesmo modo, como não podemos sondar os corações, será sempre abusivo pretender que todos os ateus são impostores.

Mas a experiência pode também nos dar respostas conclusivas e, em particular, sobre a existência do ateísmo: não temos necessidade de esperar, com efeito, que todas as zonas cegas do planisfério estejam cheias, conhecemos no momento povos ateus como, entre muitos outros, os selvagens do Canadá⁸⁷. Por sua vez, a história, grande provedora de experiências, revelou-nos plenamente que certos ateus preferiram morrer mártires do que renegarem as suas convicções.

Será o mesmo para a questão de saber se o ateísmo conduz necessariamente à corrupção dos costumes. Basta, para colocar abaixo mil divagações dogmáticas, um exemplo factual contrário: o modo de vida dos epicuristas da Antiguidade, por exemplo:

Que não nos digam depois disto que pessoas que negam a providência e que estabelecem como seu fim último a sua própria satisfação, não sejam de forma capazes de viver em sociedade, que são necessariamente traidoras, enganadoras, envenenadoras, ladras, etc. [...] Uma verdade de fato, como a que Cícero atestou, não refuta cem volumes de raciocínios especulativos? Eis a seita de Epicuro, na qual

⁸⁴ François Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'État et aux bonnes moeurs, combattue et renversée par le père Garassus*. Paris: 1624, p. 37.

⁸⁵ Pierre Bayle, *Continuation des Pensées diverses*, §CXLIX, em *Oeuvres diverses*, La Haye, Compagnie des Librairies, 1737, t. III, p. 401a.

⁸⁶ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Nizet, 1984, p. 34.

⁸⁷ *Continuation des Pensées diverses*, op.cit., §LXXXV.

a moral prática sobre os deveres da amizade não é de forma alguma desmentida durante muitos séculos: e veremos que, em lugar de as seitas mais devotas serem repletas de querelas e de parcialidades, a de Epicuro gozava de uma paz profunda⁸⁸.

E, mais perto de nós, Spinoza não nos ofereceu um exemplo brilhante de renúncia aos prazeres e às vaidades do mundo?

Sendo assim, uma outra exigência metodológica é ainda requerida para sair do engodo das ideias recebidas: é preciso saber de que se fala exatamente quando se estatui sobre as características do ateísmo. Pois, até o momento, preferiram misturar a seu respeito, isto é, praticar o amálgama. É preciso então, antes de qualquer coisa, esclarecer o conceito de ateísmo: onde começa? Há muitos tipos?

É preciso então distinguir, segundo Bayle, os ateus de prática dos ateus especulativos. Os primeiros parecem reforçar, em seu comportamento, o preconceito comum: permanecem persuadidos da existência de Deus, mas seus vícios e/ou o medo que eles têm da condenação faz com que prefiram, por uma conduta de má fé, esconder o rosto e esquecer o que sabem. A sua existência então não coloca em causa a afirmação comum de que um ateísmo autêntico não existe. Em compensação, os ateus especulativos negam a existência de Deus lucidamente. O ateu especulativo era então a besta negra do discurso apologético ordinário, e é também porque era essencial a esse discurso negar que um tal ateísmo de pensamento jamais tenha existido. Bayle resume a situação na *Continuação dos Pensamentos diversos*:

O segundo problema que eu vejo na vossa objeção é que supondes como um fato certo que todos os ateus são daqueles nomeados práticos. Estes ateus são persuadidos que há um Deus, mas vivem como se não acreditassem que tenha e tratam de afastar de seu espírito a persuasão da existência divina. Ela os incomoda no gozo de seus prazeres criminais, pois eles quereriam crer que Deus não existe e esforçam-se para aí chegar. Eles se atordoam algumas vezes, dormem e endurecem a sua consciência, mas ela se revela de tempos em tempos e eles jamais conseguem afastar a impressão de Deus que a natureza gravou em seu coração [...]. Eis o retrato que nos dão ordinariamente dos ateus de prática. Nomeiam de ateus especulativos os que não são de modo algum persuadidos da existência de Deus. Não negar-vos-ei que muitos autores dizem que não há ateu desta segunda classe [...].⁸⁹

A vantagem de uma tal denegação é que ela preservava o estatuto “natural” de uma presença irrecusável da ideia de Deus no homem. Ver-se-á ainda em Descartes: ser homem é ter, antes de que qualquer outra, um ideia de Deus em seu espírito. Compreende-se então porque todo o esforço de Bayle será ao contrário de atestar a existência de ateus especulativos.

A Antiguidade, segundo ele, dá múltiplos exemplos de ateus especulativos declarados: Diágoras, Epicuro, Lucrecio, Plínio, Estratão, etc. Mas, de fato, poder-se-ia mesmo afirmar que todas as filosofias da Antiguidade tendiam à irreligião ao menos quando eram consequentes com elas mesmas e/ou não colocavam máscaras para se proteger da repressão. Assim, Bayle escreve no parágrafo CV da *Continuação dos Pensamentos diversos*:

Por este exemplo do sistema de Heráclito podereis julgar facilmente que todos os sistemas dos antigos filósofos sobre a natureza de Deus conduziam à irreligião e que, se todos os filósofos não caíram nesse abismo [o ateísmo], foram devedores à falta de exatidão que os impediu de raciocinar

⁸⁸ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, artigo “Épicure”, nota D.

⁸⁹ *Continuation des Pensées diverses*, §XCIX, *op.cit.*, p. 332b.

consequentemente. Eles saíram de sua rota, atraídos, aliás, pelas ideias que a educação tinha imprimido em seu espírito e que o estudo da moral nutria e fortificava⁹⁰.

Isto já faz muitos ateus especulativos, pois não são somente ateus especulativos que são envolvidos pela suspeita de irreligião, mas os filósofos em sua totalidade, todas épocas confundidas. No artigo “Takiddin”, nota A, Bayle afirma ironicamente:

A respeito do fato, contento-me em dizer que sempre se suspeitou dos filósofos não terem religião. Os antigos retóricos, após ter dito que entre as proposições prováveis, umas eram fundadas sobre o que ocorria quase sempre, e as outras sobre a opinião ordinária, alegavam estes dois exemplos: as mães amam os seus filhos; os filósofos não creem que existam deuses.

Poder-se-ia certamente ver aí somente uma piada, mas para Bayle, a relação entre filosofia e ateísmo é algum tipo de princípio. Somente se pode filosofar, com efeito, recusando-se a se deixar encerrar em um quadro preestabelecido e intangível de questionamento. É o que distingue o percurso do filósofo do teólogo. Deste fato, há uma espécie de ateísmo “funcional” ou “metodológico” próprio à filosofia que pode ser enunciado assim: nenhuma questão é tabu para quem se pretende filósofo, aí compreendida a da existência de Deus. Bayle então inverte o preconceito dominante: este postulava que não se podia pensar em ateu – podia perturbar-se para não enfrentar a questão de Deus, mas não fazer do ateísmo um objeto de reflexão nele mesmo. Ele coloca, inversamente, que só é possível pensar emancipando-se dos dogmas constrangedores e indecíveis⁹¹, tais como os compostos pela religião. Ele define então, na Resposta às questões de um provincial,⁹² um tipo de progressão no ateísmo que percorre de fato todas as atitudes filosóficas possíveis:

Vejas por aí que, para ser não teísta ou ateísta, não é necessário afirmar que o teísmo é falso. Basta vê-lo como um problema. Chega-se mais adiante quando se se atrela ao outro partido como a uma coisa bastante provável para aí poder aderir sem imprudência. Chega-se mais adiante ainda quando se afirma que o sistema dos cristãos sobre a natureza de Deus é impossível. Aí é o cúmulo da impiedade, mas os graus inferiores àquele não deixam de ser um ateísmo. Todos os corpos verdadeiramente frios não o são igualmente.

Isto sendo esclarecido, Bayle enfim vai alargar a noção de ateísmo em múltiplas direções, pois pode sê-lo, ao menos, de dois modos: por falta, se jamais ouviram falar de Deus, mas também deliberadamente e positivamente, se se recusam a crer no que nos ensinaram sobre Deus:

Se dividires os homens entre os que são persuadidos da existência divina e os que não são persuadidos, faríeis duas classes que compreenderiam todos os homens sem exceção. [...] a primeira dessas classes poderia ser subdividida em várias outras, segundo as diferentes ideias que fazem da natureza divina. Pode-se também subdividir a segunda classe e dividi-la entre os que não examinaram a questão e os que a examinaram. Os primeiros estagnam na ignorância, jamais foram instruídos na religião e é aí que se chama ateísmo negativo. É o tipo de ateísmo do qual os Antilhanos, os Canadenses foram culpados. Quanto aos que compararam em seu todo o teísmo e o ateísmo, podem ser subdivididos em diversas

⁹⁰ *Continuation des Pensées diverses, op. cit.*, p. 322b. Ele tinha escrito uma página antes: “É manifesto que se Heráclito teve alguma religião, não o foi em consequência de seu sistema, mas, antes, devido ao que ele tinha inteiramente abandonado, porque todo homem de bom senso que teria posto como princípio que Deus é a terra, o mar e as outras criaturas, concluiria sem balançar que todo culto de religião é inútil e impertinente”. Esta nota explícita a citação dada no texto, mas nos lembra também que, para Bayle, o ateísmo se confunde com a recusa de um Deus providencial. Sem o dogma de uma solicitude de Deus com suas criaturas, aí não pode haver culto. Com efeito, pouco importa que se professe: deus, natureza, etc. A referência de Epicuro a deuses indiferentes não altera em nada, para Bayle, o ateísmo de seu sistema. Mesma coisa certamente para o de Spinoza.

⁹¹ No original, “indécidables” (N. do T.)

⁹² *Réponse aux questions d'un provincial*, III, capítulo XIII, em *Oeuvres Diverses, op. cit.*, p. 932b.

maneiras, ainda que sejam todos culpados do ateísmo positivo: uns não decidem sobre nada, os outros decidem pelo ateísmo⁹³.

Já é possível tirar um primeiro balanço do que foi assim obtido: sendo simplesmente “negativo”, o ateísmo reagrupa povos inteiros. Esta primeira forma de ateísmo, por falta de alguma maneira, estava alhures, pode-se ao menos supô-lo, a situação original da humanidade. Sendo “positivo”, concerne a todos que interrogam, duvidam ou negam o fato de que haja um Deus. Este ateísmo positivo, vimos também, divide-se ele mesmo em um ateísmo “prático”, mas ainda e, sobretudo, em um ateísmo “especulativo”.

Uma conclusão lógica então se impõe: a religião, segundo uma fórmula espantosa de Bayle, pode ser dita “acidental ao gênero humano”. Então, que se pode afirmar que o homem é, por essência, um animal racional, não se saberia dizer, da mesma maneira, que é um animal religioso. O que reconhecem, aliás, mas sem confessá-lo, os apologistas religiosos que buscam sempre “provar” o consenso universal sobre a afirmação da existência de Deus pelo testemunho de todos os povos da terra:

Se a religião era um atributo essencial à espécie humana, não seriam necessárias viagens nem relatos de viagens para poder dizer verdadeiramente que todos os povos reconhecem a divindade, sempre reconheceram e sempre a reconhecerão. Somente seria preciso, para estar bem assegurado desta proposição universal, considerar a ideia que se tem do homem. Ver-se-ia claramente esta verdade sem servir-se da indução, como se vê sem esta via que os homens são animais racionais. Mas, porque a religião é acidental a nossa espécie, como parece do que se supõe que um homem é privado de religião, não se deixa de conhecer que a essência, ou que a definição do homem, lhe convenha ainda totalmente. Não se pode estar assegurado, sem servir-se da indução, que todos os povos da terra dão seu consentimento à existência divina⁹⁴.

Entretanto, atendo-se aí, a banalização do ateísmo permaneceria insuficiente: sendo admitido que o ateu existe é, com efeito, por isso frequentável? Pascal, novamente, pode nos servir de testemunho:

Quem desejaria ter como amigo um homem que discorre dessa maneira? Quem o escolheria entre os outros para comunicar-lhes seus problemas? Quem teria recurso a ele em suas aflições? E, enfim, a qual uso da vida poder-se-ia destiná-lo?⁹⁵

É sempre aparentemente possível culpar o ateísmo. Mesmo negativo ele pode, com efeito, ser considerado como uma sequência do pecado original.

Começa então a segunda ofensiva de Bayle: após ter estabelecido a existência numerosa de ateus, ele vai operar uma banalização *moral* do ateísmo. Para este fim, ele vai lançar uma curiosa estratégia: mostrar que cada um de nós, qualquer que seja sua convicção íntima age, se comporta e até mesmo pensa como ateu. Dito de outro modo, o ateu não é o outro: o ateísmo é fato para todos, ao menos na maior parte de sua existência. E, insiste Bayle, não somente isso não é grave, mas é mesmo, frequentemente, um fator positivo tanto do ponto de vista do comportamento social como da ação pessoal dos homens. E se é assim, é que, antes de qualquer coisa, a religião, contrariamente ao que ela pretende, só tem pouca influência, em todo caso benéfica, sobre a vida das sociedades como sobre a dos indivíduos⁹⁶.

⁹³ *Ibid.*, p. 932a.

⁹⁴ *Ibid.*, II, capítulo XCVI, p.693b.

⁹⁵ B. Pascal, *op.cit.*, B. 194; L 427; S. 681.

⁹⁶ Bayle prova ainda o pouco de influência das religiões de um modo diferente do desenvolvido aqui: ele mostra, evidentemente pretendendo somente falar das religiões pagãs, que os homens mantiveram uma moral na história não graças, mas a despeito das religiões. Estas dando o triste exemplo do deboche de seus deuses. Se os homens tivessem

A demonstração de tudo isso se dará em dois momentos: tratar-se-á, em um primeiro momento, de mostrar que as sociedades de ateus são ou seriam possíveis, em seguida que, sobre o plano individual, a moral é racional e, enquanto tal, autônoma face à religião. Equivale a dizer que, em todos esses domínios, pensamos e agimos como se Deus não existisse.

A argumentação de Bayle nesses domínios é bem conhecida e eu lembrarei simplesmente o que vai no sentido do tema aqui debatido, precisando de passagem o que Bayle aí traz de verdadeiramente novo.

Com efeito, a viabilidade de uma sociedade de ateus não é, enquanto tal, uma afirmação nova. Encontraríamos elementos em La Moth Le Vayer. Somente, nos libertinos, a argumentação é voluntariamente curta e isto porque ela toma as coisas ao contrário do que fará Bayle.

Tomemos antes de tudo, deste fato, o argumento em sua versão libertina. La Mothe Le Vayer nos diz a grosso modo: se os homens fossem espontaneamente virtuosos, então não teríamos necessidade de religião, mas como são maus, ela é um mal necessário:

Se fosse possível, diz [Políbio], formar uma república que fosse composta somente de homens sábios e virtuosos, é preciso confessar que todas essas opiniões fabulosas dos deuses e dos infernos seriam completamente supérfluas. Mas, visto que não há Estados em que o povo não seja tal como nós o vemos, sujeito a toda sorte de desregramentos e de más ações, é preciso se servir para reprimi-lo dos temores imaginários que a nossa religião imprime e dos terrores pânicos do outro mundo, que os Antigos tão prudentemente introduziram para isso, que elas não podem ser contraditas hoje senão por razões temerárias, ou que não estão no bom uso da razão⁹⁷.

Bayle vai simplesmente refutar o argumento libertino, livrando-nos pelo fato mesmo de muitas antigas aporias teológico-políticas: ele vai nos dizer que é *porque* os homens não agem segundo os seus próprios princípios, morais ou religiosos, e são então descrentes e imorais em sua vida cotidiana, que uma sociedade pode passar sem religião:

É que o homem não se determina a uma certa ação antes do que em outra pelos conhecimentos gerais que ele tem do que deve fazer, mas pelo julgamento particular que ele possui de cada coisa, quando está a ponto de agir. Logo, esse julgamento particular pode estar bem conforme as ideias gerais que tem do que se deve fazer, mas frequentemente não está. Ele se acomoda quase sempre à paixão dominante do coração, à inclinação do temperamento, à força dos hábitos contraídos e ao gosto ou à sensibilidade que tem por certos objetos. O poeta que fez dizer a Medeia, eu vejo e aprovo o bem, mas faço o mal [Ovídio, *Metamorfoses*, I, 7], representou perfeitamente a diferença que se encontra entre as luzes da consciência e o julgamento particular que nos faz agir⁹⁸.

Neste pé, não terá nenhuma diferença entre o ateu ordinário e um cristão igualmente comum. O que permite esta conclusão:

Vê-se, neste momento, o quanto é aparente que uma sociedade de ateus praticaria as ações civis e morais como as praticam as outras sociedades, visto que ela punisse severamente os crimes e que atribuisse honra e infâmia a certas coisas⁹⁹.

Somente, tal qual, a fórmula é enganosa e participa de uma discreta arte de escrever, porque Bayle quer de fato que se entenda outra coisa: não é que uma sociedade composta de ateus seria

sido a imitação de seus deuses, não teriam tido, por exemplo, nenhum sentimento de pudor. É preciso então que a moral seja independente das religiões visto que ela se manteve malgrado elas (*Continuation des Pensées diverses*, §CXXX).

⁹⁷ *Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins dont il nous reste quelques ouvrages*. Éd, das *Oeuvres* de François de La Mothe Le Vayer, 1681, t. III, p. 36.

⁹⁸ *Pensées diverses*, §CLXXII, t. II, p. 102.

⁹⁹ *Ibid.*, §CLXXII, t. II, p. 102.

possível, mas que ela já existe, que todas as sociedades são todas ateias e desde sempre. Em outros termos, que vivemos em sociedades ateias, isto é, que a religião jamais é constitutiva da vida social:

Mostrei-vos que, independentemente da religião, há no gênero humano um princípio suficiente para manter as sociedades na mistura de confusão que a experiência nos mostra¹⁰⁰.

Fórmula que, certamente, pode nos parecer óbvia e que, no entanto, não ousaram fazer suas, nem Rousseau, nem Voltaire ou mesmo Montesquieu, enquanto Bayle a recusa sob múltiplas formas, com um júbilo que prefigura o de Mandeville:

Os sermões mais patéticos e que abrem o mais sensivelmente os infernos aos blasfemadores, têm menos força do que a ameaça de uma multa¹⁰¹.

Conheceis a máxima que um homem desonesto pode ser um bom cidadão. Ele rende serviços que um homem honesto não é capaz de render¹⁰².

A insistência de Bayle sobre a ineficiência da religião mostra que o seu reconhecimento é essencial à constituição de uma tolerância civil, isto é, ainda a toda evolução para um uma sociedade e um Estado laicos. Com efeito, enquanto tanto o Estado ou quanto o príncipe ficam persuadidos do caráter indispensável de uma religião, eles não podem aceder à ideia de sua necessária neutralidade em matéria de religião.

Bayle então deu todo o lugar ao ateísmo na vida social. Mas, vimos, a um ateísmo que não se distinguiu por sua moralidade. O ateu era como todo mundo, ou todo mundo era ateu, desde que se tratasse de seus interesses, de suas paixões ou preconceitos sociais.

Então, porque ele desenvolve paralelamente a esta temática de uma sociedade banalmente a, mais incerta, do ateísmo virtuoso?

Se nos ativésemos a suas afirmações mais ostensivas, o que faria juntar essas duas temáticas seria a proposição, já utilizada para apoiar a ideia da possibilidade de uma sociedade de ateus, que o homem não age segundo os seus princípios. Mas, com a temática do ateu virtuoso, esta proposição deve funcionar inversamente por assim dizer, perdendo deste fato muito de sua pertinência: pois, tanto se compreende facilmente que um cristão possa esquecer, no fogo de sua paixão, seus princípios religiosos, como pode ser duvidoso diante da ideia que um ateu não teria outro princípio senão a satisfação de seus prazeres esquecesse, como por inadvertência, esta visão primeira para levar, infiel a ele mesmo, uma vida de ascese e virtude. Certamente, Bayle nos dá exemplos (Epicuro ou Spinoza), mas é o preço de uma certa habilidade¹⁰³ ou, ainda, de uma certa arte de escrever. Ele não pode ter esquecido, com efeito, que levando a vida que foi a sua, nem Epicuro nem Spinoza não tinham transgredido ou colocado entre parênteses os seus princípios: ao contrário, eles se comportaram em plena conformidade com seus pensamentos filosóficos profundos. Se então Bayle nos parece aqui um pouco sinuoso é que, mais uma vez, ele sabe que depara de frente com os preconceitos mais tenazes e que deve avançar um pouco mascarado.

Como restabelecer então o pensamento profundo de Bayle sobre esta questão?

¹⁰⁰ *Continuation des Pensées diverses*, §CXX, *op.cit.*, p. 355b.

¹⁰¹ *Ibid.*, §CXXXVIII, p. 386b.

¹⁰² *Ibid.*, §CXXIV, p. 361b.

¹⁰³ No original, "rouerie" (N. do T.)

Antes de qualquer coisa, é preciso insistir sobre o fato que as duas problemáticas, a da sociedade de ateus e a do ateu virtuoso, não se situam no mesmo plano: a primeira concerne aos costumes, a segunda à moral. No nível dos costumes, os homens esquecem certamente o que eles sabem em matéria de moral, mas isso deixa intacta a questão do conhecimento que eles podem ter dos princípios morais que eles colocam entre parênteses. A questão colocada pelo ateu virtuoso é assim a da natureza e da origem deste conhecimento pessoal, íntimo de alguma maneira, da moral: um tal saber se adquire com a educação, como o fazem os usos próprios aos costumes? Será em consequência variável segundo o tipo de educação recebida ou é de ordem racional e, enquanto tal, acessível igualmente a todos? Não se trata então de saber se um ateu comportar-se-á concretamente melhor do que outro, mas se pode, por ele mesmo, aceder ao conhecimento dos mais elevados princípios morais e, independentemente da religião e de seu doutrinamento. Dito de outro modo, a questão é: a moral não é ela senão uma simples emanção de uma tradição cultural particular e, através dela, de uma religião qualquer que seja ou, contrariamente, ela é autônoma perante toda doutrina religiosa?

A resposta que será dada a essas interrogações é essencial para Bayle: há, com efeito, possibilidade de fundar uma teoria *filosófica* da tolerância. E, em consequência, uma espécie de divisão do trabalho se instaura entre as duas temáticas que envolvem o ateu e o ateísmo: a temática da sociedade de ateus permite pensar a tolerância *civil*, seja a neutralidade religiosa do Estado; a do ateu virtuoso assegura a fundação filosófica da tolerância concebida, esta vez, como um princípio de vida pessoal.

Sem entrar nos detalhes, lembremos somente que para que uma relação de tolerância possa se estabelecer entre os indivíduos, é preciso que, para além das divergências doutrinárias, frequentemente radicais em matéria de religião, um princípio possa ainda reuni-las. Logo, um tal princípio, por definição, não pode vir da religião: ela é a origem do problema e não pode ser ao mesmo tempo a solução. O princípio suscetível de reunir os homens deve ser universal e as religiões são irreversivelmente divididas.

Somente então uma moral fundada sobre um princípio racional pode ainda estabelecer um liame entre homens que, aliás, tudo dividem: mesmo se tudo os opõem, eles podem, entretanto, reconhecer e respeitar o valor moral da *sinceridade* de suas convicções disparatadas. E, uma vez sendo admitida, pode-se estabelecer sobre a sua base os direitos da consciência errante.

Para isso, ainda é preciso que os primeiros princípios da moral, como os da lógica ou da matemática, sejam dados a todos os homens diretamente pela razão. E, sendo assim, novamente, mas por razões quase opostas às precedentes, o homem religioso não terá nenhum privilégio sobre o ateu. O ateu então poderá ser virtuoso, como o crente, ao menos no sentido que lhe é permitido, como para cada um, de aceder aos princípios morais mais elevados:

É preciso convir que os ateus podem estar persuadidos que há na virtude uma beleza, uma honestidade *intrínseca* e natural e no vício uma deformidade e desonestidade semelhantemente *intrínseca* e natural[...]. Se ele percebe uma vez esta verdade, aí permanecerá, pois seja que a natureza aja com liberdade e inteligência ou sem liberdade e sem inteligência, cada coisa deve ter necessariamente o que lhe é essencial. Todo homem que conheceu a essência do círculo assegurará sem hesitar que, se existe algum círculo, é uma figura na qual todas as partes da circunferência são igualmente distantes do centro. Que esse círculo se produza a si mesmo, que ele tenha sido feito por algum golpe do acaso ou segundo leis naturais, sem direção ou pela vontade de uma causa inteligente, tudo remete à mesma coisa a respeito deste ponto, que é uma figura redonda, etc. Logo, desde que um ateu pode aperceber-se que as verdades da moral são fundadas na natureza

mesma das coisas e não nas fantasias do homem, ele pode se crer obrigado a conformar-se às ideias da reta razão como a uma regra do bem moral distinto do bem útil¹⁰⁴.

Algumas observações para concluir.

Para tirar um pouco o ateu desta banalidade humana, demasiado humana, na qual se encontra agora inscrito, poderíamos nos engajar nas vias mais arriscadas, assim como o próprio Bayle nos sugere. Este vai, com efeito, se dedicar a uma discreta apologia do ateísmo, no sentido que poderia ser uma escolha humana que vai prevalecer sobre qualquer outra.

Antes de tudo, não somente o ateu é, como vimos, capaz de um reto julgamento moral, mas cada vez mais o único capaz de uma moral no sentido pleno do termo. Com efeito, não há pureza moral senão para o ateu, o crente sempre podendo ser suspeito de subordinar a sua boa ação a considerações de interesses, não sendo senão as da salvação. Bayle, por exemplo, insiste, contrariamente à opinião corrente, sobre o desinteresse do ateu na nota R do verbete “Epicuro”:

Pois é certo que, negando a providência de Deus e a imortalidade da alma, priva-se de mil doçuras e de mil consolações; não o é de modo algum por motivos de interesses, por amor próprio, por apreço à volúpia, que Epicuro escolheu a hipótese filosófica que ele ensinou.

Mas há algo mais grave. Se a religião não é apta para adocicar os costumes, ela é muito capaz de leva-los às piores violências: pode transformar um homem ordinário em fanático com tudo o que isto implica. Bayle mostra assim que lá onde um “spinozista” seria freado por sua consciência ou pela simples consideração da opinião pública, um homem animado por um zelo religioso não conhecerá nenhum freio em suas empreitadas de erradicação da heresia:

Em segundo lugar, deveis considerar que as consciências apoderadas por um falso zelo religioso, não podem ser freadas pelas instâncias que freariam um spinozista. A razão, o respeito pelo bem público, a honra humana, o horror pela injustiça o impedirão muito frequentemente de prejudicar o seu próximo. Mas um homem que se persuade que exterminando as heresias ele avança no reino de Deus e que ganha um grau mais alto de glória no paraíso, após ter sido admirado na terra, coberto de louvores e de presentes, como o protetor da verdade; um tal homem, digo, lançará aos pés todas as regras da moral e, bem longe de ser refreado pelo remorso, sentir-se-á impelido por sua consciência a se servir de toda sorte de meios para impedir que blasfemem o santo nome de Deus e para estabelecer a ortodoxia sobre as ruínas da heresia e da idolatria. Que devastações isso não causa em uma sociedade![...] e é certo que tal homem, que não teria sido senão mediocramente vingativo se não tivesse uma religião, torna um tigre quando um falso zelo se apodera de sua consciência¹⁰⁵.

Vamos então até o limite das constatações precedentes: se a moral ateia se constata não somente autônoma perante a religião, mas mesmo mais autêntica do que toda moral religiosa, uma sociedade plenamente ateia não seria ela preferível às sociedades que conhecemos, isto é, compostas de crenças mais ou menos consequentes com eles mesmos, mas sempre capazes de cair de repente no pior dos fanatismos? Mesmo se, formulada assim, uma tal interrogação não tem sentido para Bayle, do fato que a religião é inextirpável de uma sociedade uma vez que “ela se apoderou de todos os seus habitantes pela educação”¹⁰⁶, entretanto, ele coloca essa questão, razoavelmente inquietante, de tempos em tempos, sob formas paradoxais e irônicas. Por exemplo, ele imagina que se a peste esvaziasse os habitantes da Inglaterra, melhor seria repovoá-la com uma “colônia de spinozistas”¹⁰⁷, isto é, precisamente de ateus especulativos. Mas o que revela, sem dúvida, a posição profunda de

¹⁰⁴ *Ibid.*, §CLII, p. 410a-410b.

¹⁰⁵ *Réponse aux questions d'un provincial*, III, capítulo XX e XXIX, *op. cit.*, p.955b e 985a.

¹⁰⁶ *Réponse aux questions d'un provincial*, III, capítulo XVII, *op.cit.*, p. 947a.

¹⁰⁷ *Continuation des Pensées diverses*, III, §XX, *op.cit.*, p. 954a.

Bayle, se encontra na *Resposta às questões de um provincial* onde ele retoma, para refutá-la, uma imagem do pastor Jacques Bernard. Este quis, com efeito, mostrar que o ateísmo era uma falta, um vazio existencial que só a religião podia preencher. Uma sociedade de ateus seria, sempre segundo o pastor Bernard, um lugar deixando os seus habitantes famintos, como uma hospedaria não oferecendo a seus clientes a possibilidade de se recuperarem. Bayle, cruelmente, lhe retorque que é preciso às vezes preferir o jejum ao envenenamento:

Conheceis a armadilha que Sr. Bernard armou aos seus leitores: se representais um homem que na entrada de uma vila advertiria os estrangeiros que eles não têm de escolher senão entre duas hospedarias, na qual uma tem todas as comodidades da outra e mais a comodidade particular que dão de comer, não há ninguém que com este aviso preferisse a hospedaria onde não se come. Mas se soubessem que todas as carnes da primeira dessas duas hospedarias estão envenenadas, achar-se-ia melhor alojar-se na segunda, porque o jejum, geralmente falando, é um mal menor do que o veneno¹⁰⁸.

O sentido do apólogo assim revisitado por Bayle é límpido: mais vale o ceticismo, a suspensão do juízo que, concernente à questão de Deus, equivale ao ateísmo, do que dogmas religiosos mortíferos que envenenam os corações e dividem as sociedades.

Última observação: porque Bayle pôde, entre os primeiros e com uma tal radicalidade, assim desdiabolizar¹⁰⁹ o ateísmo? Por que também, o que é a mesma questão, mas inversamente, foi tão pouco entendido não somente por seus contemporâneos, mas por leitores do século seguinte?

Já observei que nem Rousseau, Montesquieu e Voltaire o seguiram nessas diferentes asserções que concernem ao ateísmo. A ideia de uma religião necessária à fundação e ao funcionamento mesmo de uma sociedade resta, para o bem dos filósofos das Luzes, intacta, ainda que tenham sido leitores de Bayle.

Esta surdez dos grandes representantes das Luzes, ao menos das Luzes “moderadas” francesas, é ainda mais espantoso que Bayle tenha insistido sobre o fato que não dizia nada de particularmente novo afirmando que um ateu podia ser acessível aos sentimentos morais: à sua maneira, Grócio¹¹⁰ ou Pufendorf já o tinham escrito antes dele. Assim, na *Continuação dos Pensamentos diversos*, apoia-se em sua autoridade:

Eles [os epicuristas] encontraram as ideias dos deveres unicamente nas luzes da razão e sem nenhuma relação com deuses ociosos. É o que fizeram outros ateus. Grócio e Pufendorf disseram [Grócio, *De jure belli et pac.*, 1. II, cap. 20; Pufendorf, *De jure naturae et gent.*, 1. III, cap. 4] com muita razão que, a respeito da moral, é precisamente a mesma coisa negar a Providência ou crer que não há Deus. Eu mostrei isso muito amplamente¹¹¹.

O que é que une Grócio, Pufendorf e Bayle, permitindo-lhes pensar a autonomia da moral perante a religião, elemento central de uma reabilitação ou banalização do ateísmo e é o que os diferencia, do mesmo modo, dos Voltaire ou Montesquieu? Sem dúvida, a sua cultura reformada.

Sem nos estendermos nessa questão, podemos simplesmente lembrar que vários elementos da doutrina reformada favoreciam este reconhecimento da autonomia da moral: a retomada da

¹⁰⁸ *Réponse aux questions d'un provincial*, III, §XXIX, *op. cit.*, p. 986a.

¹⁰⁹ No original, “dédiaboliser” (N. do T.)

¹¹⁰ Ver a esse respeito o “Discurso preliminar” do *Direito da guerra e da paz*, §XI: “Tudo o que viemos a dizer teria lugar de algum modo, quando mesmo se concedesse, o que não pode sem um crime horrível, que não há Deus ou, se há um, que não se interessa pelas coisas humanas” (éd. 1724, p. 10). Se há um direito “natural”, é que não depende de uma injunção religiosa.

¹¹¹ *Continuation des Pensées diverses*, §CXLIV, *op. cit.*, p. 396a.

proposição de São Paulo segundo a qual a salvação vem dá fé, ela mesma dom da graça, mas não depende das obras; a doutrina da predestinação que, também, invalidava a ideia de uma retribuição, etc. Então é importante, para concluir, sublinhar assim a via discordante que Bayle introduziu na história da filosofia francesa e o solo no qual ela se originou.

Não nos resta menos, e é o que permite também a comparação com Grócio e Pufendorf, que o mérito de Bayle permanece inteiro: somente ele soube em seu tempo, e mesmo entre os seus correligionários, extrair todas as consequências dessas premissas intelectuais em curso na religião reformada. E o fazendo, ele pôde pensar, contra ela, a possibilidade de uma saída da religião não desembocando em um caos social, mas em uma sociedade laica e uma moral racional.

O sistema eleitoral veneziano do Contrato social em debate: Rousseau, Montesquieu, Voltaire¹¹²

Catherine Labro

(UTL Bordeaux)

“Não me detenho aqui na maneira de recolher os votos. Ela não é difícil de ser regulada em uma assembleia composta por cerca de trezentos membros. Consegue-se fazê-lo em Londres, em um Parlamento muito mais numeroso; também em Genebra, onde o Conselho geral é ainda maior e onde tudo está envolto em desconfiança; até mesmo em Veneza, no Grande Conselho composto de aproximadamente mil e duzentos nobres e onde o vício e a velhacaria se acomodam em seu trono. De resto, discuti essa maneira no *Contrato social*; para quem quiser dar algum valor a meu sentimento sobre algo, é lá que se deve buscá-lo”. (J.-J. Rousseau, *Considerações sobre o governo da Polônia, Édition thématique du Tricentenaire des Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Genève, Slatkine, Paris, Champion, 2012, t. VI, p. 767-768).

De setembro de 1743 a agosto de 1744, Rousseau foi secretário do embaixador de Veneza, o conde de Montaigu. Foi nesta época – lembra ele nas *Confissões* – que, tendo a ocasião “de notar os defeitos desse governo tão vangloriado”¹¹³, o filósofo veio a elaborar o projeto das *Instituições políticas*.

Entretanto, a experiência veneziana de Rousseau é pouco manifesta em sua obra política. O *Contrato social* não foge a regra. Uma das poucas referências¹¹⁴ feitas à experiência veneziana encontra-se no capítulo 3 do livro IV, onde Rousseau aborda o problema das eleições. O autor consagra, nesta ocasião, todo um parágrafo à eleição do doge de Veneza. Tal exemplo, extraído do cerne das instituições venezianas, visa a um objetivo bastante preciso: tornar evidente a complexidade deste ato político que é a eleição, complexidade não percebida por Montesquieu. O julgamento de Rousseau é condicionado por sua teoria política, permitindo-lhe opor-se a seu “ilustre” predecessor em matéria de direito político.

Leitor não menos ilustre do *Contrato social*, Voltaire não compreendeu o objetivo de Rousseau. Constata apenas a falsidade das elucubrações de Rousseau sobre a eleição do doge de Veneza. Rousseau refere-se a esta eleição a guisa de confirmação do princípio segundo o qual o melhor meio de eleger chefes é o sorteio numa democracia e, numa aristocracia, a escolha, princípio este igualmente partilhado por Montesquieu.

O exemplo da eleição do doge de Veneza, longe de destruir, confirma essa distinção: essa forma combinada convém a um governo misto. É um erro considerar o governo de Veneza como uma verdadeira aristocracia. Se lá o povo de modo algum participa do governo, a nobreza se faz de povo.

¹¹² Tradução de BANDERA, Mauro Dela, Professor de Filosofia da Universidade Federal do Acre (UFAC), Rio Branco, AC – Brasil.

¹¹³ *Édition thématique du Tricentenaire des Œuvres complètes de J.-J. Rousseau* (24 volumes), Genève, Slatkine, 2012 Paris, Champion, t. II, p. 543. Doravante, abreviado em *ET-OC*.

¹¹⁴ Sobre as outras críticas lacônicas relacionadas ao exemplo veneziano no *Contrato social* e, de maneira mais geral, sobre a iniciação à arte política nas *Expedições de Veneza*, ver minha introdução à edição das *Expedições de Veneza (ET-OC IV)*, bem como o artigo de Antoine Hatzenberger: «Correspondance diplomatique de Jean-Jacques Rousseau. L’initiation à l’art politique dans les *Dépêches de Venise*» nos *Archives de Philosophie* 2015/2 (tome 78), p. 323-342.

Uma multidão de pobres *barnabotes* jamais se achegou a qualquer magistratura, e de sua nobreza só conserva o inócua título de Excelência e o direito de assistir ao Grande Conselho¹¹⁵.

Ao que Voltaire replica em suas *Ideias republicanas*:

Tudo isso é de uma falsidade revoltante. Eis a primeira vez que foi dito que o governo de Veneza não era inteiramente aristocrático: tal afirmação é uma extravagância à verdade, passível de ser severamente punida no Estado veneziano. É falso que os senadores, a quem o autor se atreve a chamar pelo depreciativo termo barnabotes, nunca tenham sido magistrados; eu lhe citaria mais de cinquenta pessoas que tiveram os mais importantes cargos¹¹⁶.

O julgamento de Voltaire é peremptório. É a oportunidade de declarar o *Contrato social* como um texto indigno dentre os que tratam dos princípios do direito político. O autor do *Contrato social* raciocina contra o direito positivo dos governos estabelecidos; Voltaire descreve o governo de Veneza como uma aristocracia, e a extravagância de Rousseau o faz passar por algo que vai muito além dessa evidência.

Meu propósito será mostrar que Rousseau, longe de pensar os princípios do direito político em detrimento do direito positivo dos governos estabelecidos, ao contrário, deve a seu penetrante estudo – como mostra o exemplo veneziano que ele desenvolve – a necessidade de pensar as leis fundamentais que o governam segundo um rigor maior do que tem sido feito por seus diversos predecessores até aqui, ou seja, os teóricos do direito natural, mas também e, sobretudo, Montesquieu, a quem aqui se visa. Para fazer isso, devo me remeter sucessivamente ao ponto de divergência que opõe Rousseau a Montesquieu, assentado na teoria do *Contrato social* que o funda, bem como sobre esses estranhos propósitos de Rousseau que escandalizam Voltaire: “É um erro considerar o governo de Veneza como uma verdadeira aristocracia. Se lá o povo de modo algum participa do governo, a nobreza se faz de povo”.

Antes de circunscrever o ponto de divergência relativo à eleição que opõe Rousseau a Montesquieu no capítulo 3 do livro IV do *Contrato Social*, convém debruçar sobre o ponto de convergência entre eles, uma vez que tal entendimento é de suma importância na compreensão da soberania rousseauísta e no jogo regulado das instituições que ela implica. Rousseau concorda com Montesquieu ao admitir que o sorteio está para a natureza da democracia assim como a eleição para a aristocracia. Dito isto, ambos têm em mente este duplo fenômeno: por um lado, a distribuição imparcial e equânime que o sorteio confere à eleição dos magistrados democráticos, por outro, a seleção dos representantes distintos de seus eleitores e percebidos como superiores na eleição da magistratura aristocrática¹¹⁷. Assim, ambos se inscrevem firmemente na pura tradição republicana, segundo a qual o efeito democrático do sorteio e o efeito aristocrático da eleição não dizem respeito às condições e às circunstâncias nas quais o método por sorteio e o por eleição são utilizados, e sim ao próprio fato do sorteio e da eleição enquanto tal.

Uma vez sublinhada a convergência deste ponto de vista, há ocasião para ensejar o questionamento desta miscelânea sobre a qual enfatizam a nomeação de magistrados nas repúblicas democráticas e aristocráticas. Se o sorteio é uma lei que deriva diretamente da natureza do governo democrático e se a eleição é uma lei que deriva diretamente da natureza do governo da aristocracia, como é possível que a eleição tenha sido utilizada na democracia ateniense e que as instituições

¹¹⁵ *ET-OC V*, éd. de Simone Goyard-Fabre, p. 582. Os barbanotes são os nobres desafortunados de Veneza.

¹¹⁶ Voltaire, *Mélanges*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 512-513.

¹¹⁷ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 174.

aristocráticas venezianas tenham recorrido ao sorteio? As respostas dadas por nossos autores para essa dificuldade também não se contradizem. Eles partilham, além de uma definição comum da natureza da democracia, a convicção de que ela é impossível. Se a democracia é, em absoluto, esse governo onde, segundo Montesquieu, “o povo que tem o poder soberano deve fazer por si mesmo tudo o que ele pode bem fazer”¹¹⁸, e onde, segundo Rousseau, “o poder executivo está unido ao poder legislativo”, logo, “jamais existiu verdadeira democracia, e jamais existirá”¹¹⁹.

É importante dar corpo a estas considerações de Rousseau e de Montesquieu, que estruturam a reflexão sobre as eleições, em função de seus respectivos postulados. Entre aqueles do segundo *Discurso*, está a desigualdade natural entre os homens. Decorre desse princípio que as instituições civis, se quiserem alcançar a justiça social, devem levar em conta essas desigualdades naturais (diferença de idade, de saúde, de força corporal e das qualidades do espírito) através de procedimentos antiniveladores – isto é, respeitando as diferenças de cada um, acautelando-se em mitigar as desigualdades civis relativas às diferenças de fortuna (riquezas, honrarias, poderes). Portanto, Rousseau, no capítulo 4 do Livro III, ao afirmar que a melhor constituição é aquela em que o poder executivo está junto ao legislativo e que, não obstante, não é nada salutar que aquele que faz as leis também as execute, quer dizer com isso uma coisa extremamente simples, a saber: que na hipótese – excluída desde o início em seu segundo *Discurso* – de um governo que por ventura consiga reduzir a desigualdade civil e, portanto, estivesse mais próximo da melhor constituição possível, aquele em que o executivo e o legislativo fossem apenas um, ainda assim não seria desejável que o executivo e o legislativo estejam reunidos, em virtude das diferenças existentes entre as idades, as forças do corpo e as qualidades do espírito. Se a verdadeira democracia não existe, a culpa não reside nem na depravação civil em que certas sociedades vivem, nem em uma depravação natural do homem. A verdadeira democracia não existe entre os homens em função de um traço específico de sua natureza, um traço amoral, físico e natural, ou seja, a diferença que existe entre suas qualidades naturais e físicas. Ela os impede de alcançar essa igualdade de bens, de costumes, de máximas e de fortuna que seria susceptível, se os homens fossem diferentes do que são, a ensejar vantajosamente o sufrágio por sorteio. Para que o sufrágio por sorteio seja absolutamente vantajoso, seria necessário, de fato, que não houvesse no seio dos homens essa desigualdade natural observada em seu meio. Sem essa condição, o sorteio é desvantajoso. Para Rousseau, isso constitui um fato, ou melhor, um fato da natureza.

Também não há verdadeira democracia para Montesquieu porque o povo, segundo o autor, não pode bem fazer tudo o que deve fazer; há coisas que estão fora do seu alcance, por isso, ele deve nomear ministros para fazê-las. Com efeito, o povo tem a capacidade natural de eleger seus ministros, mas ele não poderá, diz Montesquieu, “conduzir um negócio, conhecer os lugares, as oportunidades, os momentos e aproveitar-se disso”¹²⁰. Montesquieu não funda esta inaptidão sobre a ordem natural tal como Rousseau o faz, mas antes “sobre essa sequência contínua de escolhas surpreendentes que fizeram Atenienses e Romanos”¹²¹. Assim, ele invoca dois fatos históricos

¹¹⁸ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. de Robert Derathé, Paris, Garnier, 1973, livro II, cap. 2, p. 15.

¹¹⁹ *ET-OC V*, p. 537.

¹²⁰ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livro II, cap. 2, p. 16.

¹²¹ *Ibid.*

extraídos das políticas romana e ateniense que provam que o povo tem consciência de que não pode bem fazer tudo o que deve fazer:

Em Roma, embora o povo tivesse o direito de conferir cargos aos plebeus, todavia não conseguia decidir-se a elegê-los; e, ainda que em Atenas fosse possível, pela lei de Aristides, escolher magistrados entre todas as classes, nunca aconteceu, diz Xenofonte, que a arraia miúda postulasse aqueles que pudessem ser do interesse de sua salvação ou de sua glória¹²².

Tais fatos atestam a capacidade natural do povo de discernir o mérito e de portar sua escolha sobre as elites naturais. De fato, não há democracia verdadeira, pois existe uma aristocracia natural fundada tanto sobre o talento quanto sobre as camadas superiores da sociedade desenhadas pelo nascimento, fortuna e prestígio. A aristocracia natural e civil torna a eleição por sorteio problemática e faz com que o povo repugne em recorrer a ela quando dotado da potência legislativa.

Contudo, se a desigualdade natural e a desigualdade civil, segundo Rousseau, se juntam à aristocracia natural e à aristocracia civil, segundo Montesquieu, elas não podem ser igualmente justificadas pelo sufrágio via eleição. Na perspectiva d'*O Espírito das leis*, as considerações sobre as eleições na democracia supõem a internalização da desigualdade civil pelo povo, hipótese que é, em contrapartida, excluída no *Contrato Social*. De fato, Montesquieu não distingue a aristocracia natural fundada apenas em talentos, o que justifica o uso do sufrágio pelas eleições nas democracias, da aristocracia civil fundada no prestígio, nascimento ou fortuna. Nos exemplos que ele oferece sobre a aptidão do povo em discernir o mérito daqueles a quem ele confia sua autoridade, essa aptidão se exerce sobre diversos elementos: o de puro valor pessoal – quando o povo elege um general que ele sabe já ter ido a muitas guerras, o que releva ao mesmo tempo virtude e status social, ou ainda, quando elege um juiz em virtude de seu sucesso e honestidade – e o que foi, por fim, simplesmente herdado – como aquele que elege um pretor por sua magnificência e sua riqueza¹²³.

Segundo Rousseau, se a capacidade do povo em discernir o mérito pessoal é sempre comprometida pelas desigualdades civis, tais desigualdades, de acordo com Montesquieu, entram inteiramente na aprovação ou negação popular.

Sublinhado esse ponto de divergência, Rousseau e Montesquieu não extraem a mesma consequência do mesmo princípio: a democracia é, por natureza, um governo onde “o povo [...] é, em certos aspectos, o monarca; em outros, ele é súdito”¹²⁴. Este governo não existe entre os homens conforme seu princípio, pois mesmo quando o povo acende ao poder soberano, tanto a consideração de suas qualidades morais e físicas quanto as medidas que historicamente tomou nessas ocasiões mostram que a perfeita coincidência entre o súdito e o monarca é indesejável e nunca foi razoavelmente considerada pelo próprio povo. Essa descentralização, comum aos nossos dois autores, e que os faz considerar a democracia do ponto de vista da natureza do homem e dos fatos da história política, leva-os a introduzir um princípio de realismo quanto às leis que derivam da natureza do governo democrático; estas leis devem contar com a não coincidência do monarca e do soberano, da potência executiva e da legislativa. No rol destas leis estão aquelas sobre a eleição. A concepção que eles têm de eleição encontra-se, por conseguinte, no meio termo entre a lei e o fato, entre o possível e o real.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, p. 101.

¹²⁴ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, éd. de R. Derathé, Paris, Garnier, 1973, livro II, cap. 2, p. 14.

Interpõe-se aqui um problema: como, em virtude de sua concepção comum de democracia, Rousseau diverge de Montesquieu sobre o sufrágio condizente com a natureza da democracia, ou seja, o sufrágio por sorteio? O primeiro objeta ao segundo que as razões enunciadas para justificar o sufrágio por sorteio em uma democracia não são verdadeiramente razões, a saber, que “o sorteio [...] é uma maneira de eleger que não aflige ninguém, e deixa a cada cidadão uma esperança razoável de servir a pátria”¹²⁵. As razões aqui invocadas por Montesquieu e contestadas por Rousseau são de ordem igualitária. Elas se inscrevem na pura tradição republicana. Segundo Montesquieu, duas propriedades tornam o sorteio necessário em uma democracia. Por um lado, não humilha ou desonra aqueles que não foram selecionados (“não aflige ninguém”), pois eles sabem que o acaso poderia facilmente lhes contemplar. Portanto, impede a inveja e o ciúme dos que foram nomeados magistrados. Por outro lado, o sorteio está de acordo com o princípio da igualdade, uma vez que dá a cada cidadão “uma chance razoável de exercer uma função pública”¹²⁶. A extensão dessas considerações sobre o sorteio será ainda mais relevante quando encaradas do ponto de vista do modelo institucional a que Montesquieu se refere, a saber, Atenas.

A democracia ateniense confiou aos cidadãos escolhidos por sorteio a maioria das funções que a assembleia do povo não exercia. Com exceção dos magistrados civis, militares e financistas, submetidos às eleições, as demais magistraturas em Atenas foram atribuídas por sorteio. O sorteio garantia uma certa justiça, pois dava a chance de acessar a magistratura a qualquer cidadão que se sentisse capaz de exercê-la. Por seu sistema de rotação, o sorteio não apenas tornava as relações de comando reversíveis, como as derrubava¹²⁷. Nada indica, na objeção endereçada por Rousseau a Montesquieu, que ele considera falsas as razões de seu interlocutor, mas certamente ele as considera laterais, incidentais e secundárias. Segundo Rousseau, o sufrágio por sorteio é da natureza da democracia por razões muito mais essenciais, muito mais fundamentais do que a reversibilidade do poder. Ao que parece, em parte é em virtude de Montesquieu negligenciar essas razões no parágrafo do *Espírito das leis* que precede suas considerações sobre o sorteio, presentes no capítulo 1 do livro II, que Rousseau, em seu capítulo sobre a eleição, considera suas ponderações como incidentais.

De fato, Montesquieu faz com que a lei fundamental de dar o sufrágio (seja pelo sorteio, seja pela eleição) advenha da lei fundamental que consiste em dividir aqueles que têm direito a ele. O sufrágio por sorteio ou por eleição depende da maneira pela qual o legislador dividiu o povo em classes¹²⁸. É fácil conceber a repercussão que tais proposições podem ter para o autor do *Contrato Social*, um defensor do caráter inalienável da soberania. Se o legislador divide o povo em classe para eleger seus chefes – sendo legislador o próprio povo – ele não pode mais proceder a nenhum ato de legislação livre e autônoma referente à eleição de seus chefes, justamente porque aliena seu poder legislativo de eleger a um pequeno número de cidadãos. Nessa perspectiva, a função equalizadora do sorteio, a que Montesquieu elogiou os méritos, não pode mais funcionar. Parece, assim, do ponto de vista do grande princípio do *Contrato Social*, ou seja, do caráter inalienável da soberania, que a função equalizadora do sufrágio por sorteio é para a democracia uma razão de ser muito menos

¹²⁵ *ET-OC V*, p. 581.

¹²⁶ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, p.100.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁸ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livro II, cap. 2, p. 16.

essencial, bem menos fundamental do que a função legislativa sem a qual o sufrágio por sorteio perde sua própria função equalizadora.

O inconveniente quando se coloca a função equalizadora do sorteio na reversibilidade do poder, tomando isso como seu traço característico, é que não se especifica de qual poder se fala. Ora, de acordo com Rousseau, o sorteio não tem a mesma função equalizadora em sua prática dentro da estrutura do poder legislativo e em sua prática no interior do poder executivo. O exemplo de Atenas testemunha o fato de que a maioria das funções não exercidas pela assembleia do povo é confiada aos cidadãos escolhidos por sorteio. É dentro dos estritos limites do poder executivo que o sufrágio por sorteio revela suas virtudes equalizadoras. Elas são assim manifestadas em funções subalternas perante a função legislativa, privilégio exclusivo do povo. Órgãos do governo, as magistraturas não são identificadas ao povo, elas permanecem como instâncias outra que não a *demos*, e são percebidas como tais pelo próprio povo¹²⁹. Algo diametralmente oposto ocorre quando o sufrágio por sorteio é implementado no âmbito da função legislativa, como na República censitária de Roma, onde a iniciativa das leis foi dirigida pelos magistrados que convocaram a assembleia do povo dividida em classes. Nesta assembleia, as classes dominantes tinham um peso preponderante e recorreram ao sorteio para determinar qual centúria entre as classes possuidoras votaria primeiro. Como Bernard Manin aponta:

A escolha por sorteio da centúria prerrogativa [a que votava em primeiro lugar] fazia aparecer o resultado de seu voto como um presságio (*omen*) e uma indicação dos deuses. Este voto inaugural era considerado não somente como um signo anunciando ou prefigurando objetivamente o resultado final, mas também como uma injunção que a religião civil prescrevia para seguir. A decisão da centúria prerrogativa exercia um efeito cascata sobre as votações seguintes [...]. Diferentemente dos atenienses, os romanos não utilizavam o sorteio devido a suas propriedades igualitárias. Na República censitária de Roma, o sorteio tinha sobretudo o efeito de agregar vozes e favorecer a coesão política, tanto no seio das classes possuidoras quanto em todo o povo, em virtude de sua neutralidade e da interpretação religiosa que lhe era conferida¹³⁰.

Portanto, o ponto que opõe Rousseau a Montesquieu sobre a importância do sorteio na democracia não é a reversibilidade do poder que ele confere, é mais precisamente o primado da generalidade da lei no exercício do poder sobre sua execução, lugar por excelência em que se opera a reversibilidade do poder. Sem este primado conferido à generalidade da lei na democracia, o sufrágio por sorteio perde imediatamente sua função equalizadora. Este é exatamente o sentido da proposta de Rousseau ao ponderar:

Se considerarmos que a eleição dos chefes é uma função do governo e não da soberania, veremos por que o expediente do sorteio está mais na natureza da democracia, na qual a administração é tanto melhor quanto menos multiplicados são os atos.

Em toda verdadeira democracia, a magistratura não é uma vantagem, mas um fardo oneroso que não se pode, com justiça, impor mais a um particular que a outro. Só a lei pode impor essa carga a quem o sorteio indicar, pois, neste caso, sendo a condição igual para todos, e não dependendo a escolha de nenhuma vontade humana, não há aplicação particular que altere a universalidade da lei¹³¹.

Se o sufrágio por sorteio é um princípio de justiça na democracia, é menos porque os que obedecem hoje devem comandar amanhã e vice-versa, do que porque os que votam as leis devem ser mantidos à distância de sua execução, a fim de que cada cidadão seja conduzido a querer para

¹²⁹ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, p. 28-29.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹³¹ *ET-OC V*, p. 581.

outros o que ele gostaria para si. Que o povo exerça ao mesmo tempo a função legislativa e executiva desencadeia, de fato, na democracia, um risco maior: “As decisões do povo em sua qualidade de soberano podem ser influenciadas e deformadas pelas opiniões particulares que ele por ventura venha a assumir no exercício de seu governo”¹³². O sorteio resolve este problema. Assim, em Atenas, quando os magistrados são designados por sorteio, o povo tem apenas uma decisão a tomar: estabelecer que os magistrados sejam selecionados pela sorte. Esta decisão é uma regra geral que ele pode adotar, prescindindo a necessidade de intervir posteriormente enquanto governo a fim de eleger os indivíduos particulares a quem vai confiar as magistraturas. De outro modo, em uma democracia eletiva como a de Roma, o povo deve intervir em dois níveis. Primeiramente, para adotar a lei instituindo a eleição e regulando suas modalidades, depois, enquanto governo, para eleger os indivíduos particulares a quem pretende confiar as magistraturas. A decisão do povo soberano arrisca ser contaminada pela perspectiva da decisão¹³³.

Portanto, a propriedade fundamental que faz do sorteio o método de seleção apropriado para Rousseau é que ele designa os magistrados sem a intervenção de nenhuma vontade particular. Sua análise se articula com os conceitos e com os princípios particulares elaborados no *Contrato Social* segundo uma lógica impecável, e tanto sua divergência de ponto de vista em relação a Montesquieu quanto suas referências à tradição antiga apenas tornam essa lógica mais expressiva. A partir de então, a objeção de Voltaire a propósito do governo veneziano e da eleição de seu doge se revela amiúde ultrajada, tanto do ponto de vista dos princípios gerais do *Contrato social* quanto do direito positivo dos governos – o de Veneza em particular – que Rousseau conhece bem.

Rousseau recorre à eleição do doge para mostrar que a grande diferença entre a natureza do governo democrático e a do governo aristocrático está, para o legislador, na maneira de exercer o poder executivo: o primeiro o delega, o segundo o administra ele mesmo. Observa-se a esse respeito o caráter indireto da formulação de Rousseau: “O exemplo da eleição do doge de Veneza, longe de destruí-la, confirma tal distinção: essa forma combinada convém a um governo misto”¹³⁴. Ele se rebela falsamente contra a objeção que invocaria a eleição do Doge de Veneza para destruir a distinção entre governo democrático e governo aristocrático. Daí advém a questão de entender como essa eleição pode constituir, na tradição política, uma objeção a essa distinção.

Sabe-se que a eleição do doge em Veneza ocorria, como Jean Georgelin observa, “da maneira mais estranha que se possa imaginar”¹³⁵. O sufrágio por sorteio, através de bolas ou cédulas, se realizava segundo um longo e complexo processo para escolher entre os magistrados do Grande Conselho que nomeariam o doge:

A eleição do doge se faz com um zelo e uma indústria admiráveis para evitar todas as brigas e intrigas que por ventura possam ocorrer nessa ocasião. Temos o Grande Conselho ou Assembleia dos Nobres, no qual admitimos apenas aqueles que têm pelo menos trinta anos de idade. Depois de contar aqueles que atingiram essa idade, pegamos o mesmo número de bilhetes ou pequenas bolas, dos quais apenas trinta são dourados e os demais são brancos. Esses bilhetes são colocados em um vaso para esse fim, cada nobre tira um. Os trinta que tirarem as bolas douradas se reúnem em outra sala onde são reduzidos a nove, tirando cada um uma bola das trinta que foram preparadas, dentre as quais há apenas nove douradas. Os cavalheiros que tiraram as nove bolas douradas elegem 40, que são reduzidos a doze pelo

¹³² Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, p. 71.

¹³³ *Ibid.*, p. 71.

¹³⁴ *ET-OC V*, p. 582.

¹³⁵ Jean Georgelin, *Venise au siècle des Lumières*, La Haye, Paris Mouton et EHSS, 1978, p. 582.

mesmo artifício das bolas douradas; estes 12 elegem 25, que posteriormente se restringem a 11, e são esses onze cavalheiros que elegem os 41 indivíduos que constituem os eleitores do Doge. Todo esse grande circuito dá a quase todas as famílias nobres o prazer de fazer parte da eleição do príncipe. Com a nomeação desses 41 eleitores, o Grande Conselho se reúne novamente para aprová-lo; uma vez aprovado, os 41 eleitores se fecham no palácio de San Marco para proceder à eleição e não saem de lá enquanto não tiverem um doge eleito [...]; dos 41 votos, é necessário ter 25 para ser eleito Doge¹³⁶.

Ora, a propósito desta mesma eleição veneziana do doge, Voltaire escrevera em seus *Essais sobre os costumes* de 1756 o seguinte:

De todos os governos da Europa, o de Veneza era o único regrado, estável e uniforme. Ele tinha apenas um vício radical que não era um aos olhos do senado, é que lhe faltava um contrapeso ao poder patricio e um encorajamento aos plebeus. O mérito nunca pôde em Veneza levantar um simples cidadão, como na antiga Roma. A beleza do governo da Inglaterra, uma vez que a câmara dos comuns participa da legislação, consiste nesse contrapeso e nesse caminho sempre aberto a honras a quem é digno; mas como o povo sempre é submetido, o governo dos nobres é estabelecido com mais firmeza e as discórdias civis mais afastadas. Não há medo da democracia, conveniente apenas a um pequeno cantão suíço, ou Genebra¹³⁷.

Ao contrário de Rousseau, Voltaire, nesta passagem, é atraído pelo caráter hereditário e fechado do Grande Conselho, em virtude disso ele vê no governo de Veneza uma pura aristocracia, ao passo que faz de Genebra, por motivos geográficos, o modelo da democracia. Nesta relação, o propósito de Voltaire, longe de destruir a distinção entre o governo democrático e o governo aristocrático, tal como Rousseau teme em sua passagem, apenas a mantém com mais força do que nunca. Assim, à primeira vista, o medo manifestado por Rousseau não parece ecoar neste excerto do *Ensaio sobre os costumes*. Não obstante, se concentrarmos nossa atenção as proposições de Voltaire que, nesta passagem, se referem à Inglaterra, e se adicionarmos a nota de Jean Quentin Beuchot destinada a explicá-las, veremos que ele destrói diretamente a distinção feita por Rousseau e Montesquieu quanto à natureza dos governos democráticos e aristocráticos, a saber, o sufrágio por sorteio e o sufrágio por eleição. A nota de Beuchot é a seguinte:

Se entendermos por democracia uma constituição na qual a assembleia geral de cidadãos faz imediatamente as leis, é claro que a democracia é adequada apenas para um pequeno Estado; mas se entendermos uma constituição na qual todos os cidadãos, divididos em várias assembleias, elegem deputados encarregados de representar e levar a expressão geral da vontade de seus constituintes a uma assembleia geral que então representa a nação, é fácil ver que essa constituição é adequada para grandes estados¹³⁸.

Ao contrário de Rousseau e Montesquieu, que afirmam ser o sufrágio por eleição intrinsecamente aristocrático e o sufrágio por sorteio intrinsecamente democrático, Voltaire considera que o efeito aristocrático ou democrático de um governo se deve às circunstâncias e condições, históricas ou geográficas, em que o método eletivo e o método por sorteio são utilizados. Pode haver um uso democrático da eleição, como testemunha, aos seus olhos, o governo da Inglaterra. As observações de Rousseau sobre a eleição do doge visam rejeitar esse ponto de vista. Esta eleição mostra que, mesmo que os mais altos cargos da magistratura permaneçam em Veneza nas mãos das famílias mais eminentes, tal restrição não impede o efeito democrático do sufrágio via sorteio que, por sua vez, intervém não para selecionar os magistrados, mas aqueles que os elegem. A eleição do doge mostra, nesse caso, que todas as famílias nobres, mesmo as mais desafortunadas,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 582.

¹³⁷ Voltaire, cap. CVI do *Essais sur les mœurs, Œuvres complètes*, éd. Adrien Jean Quentin Beuchot, Nouvelle édition, Paris, Garnier, 1878, t. XII, p. 172.

¹³⁸ Voltaire, chap. CVI de *l'Essais sur les mœurs, Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1878, p. 172.

demonstram satisfação ao participar deste processo eletivo. O governo de Veneza, longe de ser uma pura aristocracia, se revela de fato um governo misto, ao mesmo tempo aristocrático e democrático. Ele é aristocrático no sentido de que o Grande Conselho é ao mesmo tempo hereditário, fechado e incluindo apenas uma fração da população, mas é democrático no sentido de que, dentro do próprio Grande Conselho, apenas uma fração do corpo de cidadãos que legislam tem acesso às magistraturas. Fiel aos seus grandes princípios do *Contrato social*, e desejoso de que a natureza da democracia repouse no caráter inalienável e indivisível do soberano em sua função legislativa, Rousseau tira as consequências do ponto de vista do direito positivo do governo de Veneza: esse governo tem um belo ser aristocrático, uma vez que o Grande Conselho inclui apenas uma parte da população, a nobreza, e, nesse âmbito restrito da população, a função legislativa não coincide com a função executiva; se a primeira é obra de todos os nobres, mesmo os mais desafortunados, a segunda é reservada a um pequeno número, eleito de acordo com o princípio combinado de sufrágio por sorteio e sufrágio por eleição.

Portanto, quando Rousseau afirma que em Veneza “a nobreza é povo”, ele diz muito menos do que Voltaire o faz dizer, e o que torna suas palavras ridículas, a saber: nenhum barnabote fez parte de alguma magistratura importante. Ele apenas insiste que entre as famílias aristocráticas que participam do Grande Conselho e, portanto, do poder legislativo, aqueles que não têm um tostão não são, via de regra, detentores de uma magistratura que lhes permita ocupar as posições mais importantes conferidas pela função executiva, aquela dos “grandes sábios”. Se essa afirmação é invalidada por J. Georgelin em sua investigação sobre a participação de famílias nobres venezianas no exercício do poder¹³⁹, não deixa de ser verdade que Rousseau, através de seu exemplo da eleição do doge, se interesse pelo princípio de seleção introduzido na função executiva do governo veneziano apenas na medida em que permite garantir à função legislativa sua unidade e autonomia. Assim, a exclusão dos barnabotes das altas magistraturas venezianas, tal como supunha Rousseau, conta menos do que sua participação na função legislativa que confere um caráter democrático ao governo veneziano. Em 1743, Rousseau mostra-se sensível em seu despacho na qualidade de secretário da embaixada ao rei, datado de 23 de novembro.

Desde a última carta que tive a honra de escrever à SUA MAJESTADE no dia 16 deste mês, soube que o senador eleito no *prégadi* [senado] do treze é um Sr. Bragadin, tendo triunfado sobre um Sr. Contarini e que, apesar de pertencer à mesma família dos outros Bragadins, tem tão poucos bens que é colocado quase no posto daqueles nobres que aqui se chamam Barnabotes¹⁴⁰.

Aos olhos de Rousseau, se o governo veneziano é democrático, é porque todos os membros do soberano estão autorizados, sem distinção de riqueza, honra e poder, a legislar; se é aristocrático, é porque apenas uma parte dos nobres, os mais ricos, os mais honrados e os mais poderosos tem acesso a esse “fardo oneroso” que são as magistraturas.

O exemplo veneziano do livro III do capítulo 4 do *Contrato social* é complexo porque serve para refutar tanto a tese de Montesquieu sobre a razão da natureza democrática do sufrágio por sorteio, quanto aquela de Voltaire cujo escopo é reduzir a nada a distinção republicana clássica – ainda perceptível na época de Rousseau e Montesquieu – entre o caráter democrático do sufrágio

¹³⁹ J. Georgelin, *Venise au siècle des Lumières*, p. 647.

¹⁴⁰ *ET-OC IV*, éd. de Catherine Labro, p. 100. A partir desse fato político, nota-se o caráter desqualificante que assume para um candidato, que pretende ser senador, seu pertencimento a uma família de quase barnabotes.

por sorteio e o caráter aristocrático do sufrágio pela eleição. A natureza democrática do sorteio não se deve à distribuição por igual do poder que ela produz – objeta Rousseau a Montesquieu –, mas à capacidade do soberano de legislar à distância de toda briga ou de todo interesse particular. A partir de então, as desigualdades de fortuna, riqueza e poder são de menor importância quando praticadas no seio do governo. Mas elas passam a comprometer a democracia tão somente se imiscuem na função legislativa. Segue-se que toda a ideia voltairiana de dividir os cidadãos em várias assembleias “elegendo deputados encarregados de representar e levar a expressão geral da vontade de seus constituintes a uma assembleia geral que então representa a nação” – referente ao modelo inglês – é para o autor do *Contrato social* uma heresia. As desigualdades de fortuna, riqueza e poder são então introduzidas no seio da assembleia legislativa e, assim, comprometem definitivamente toda possibilidade de fazer uma justa aplicação da lei no próprio seio do governo democrático. A eleição do doge contradiz ao mesmo tempo a tese de Montesquieu e Voltaire: a Montesquieu, ela mostra que, para um nobre veneziano, a verdadeira honra consiste menos em dispor de uma magistratura do que em designar aqueles a quem ele a reserva; a Voltaire, ela ensina que uma coisa é delegar o exercício do poder a poucos, outra é alienar a capacidade de legislar, dividindo-a em várias assembleias. Se os nobres venezianos delegam a uma pequena margem de sua classe o exercício do poder, eles permanecem soberanos, como testemunha sua eleição do doge, uma vez que legislam independentemente de qualquer consideração sobre fortuna, poder e riqueza.

Uma introdução à noção de charlatanismo na filosofia oitocentista¹⁴¹

Danilo Bilate¹⁴²

*Uma ideia falsa exige uma expressão obscura.
O erro claramente exposto é logo reconhecido como
erro.
Ousar exprimir transparentemente suas ideias é estar
seguro de sua verdade.
Em nenhum caso, os charlatões escrevem claramente.
(Helvétius, De l'homme, Section 8, chapitre XVII, Note b).*

1.

Charlatão, charlatanismo, charlatanaria – são mais do que três palavras, são unidades fluídas que marcam uma transição cíclica em ida e volta. Passando pelo meio (sofistas, impostor, pedante...), chega-se à partida: *ciarlare*. Acompanhando esse trajeto, é a questão clássica da retórica que se desenha no mapa – essa questão relegada, cujo esquecimento pode ser explicado precisamente por essa investigação. A retórica, a arte da eloquência, reflete sobre o *ex-loqui*, o falar para fora, o falar para outro. “Mas há muita diferença entre um fluxo de boca e a verdadeira eloquência; *aliud loquentia, aliud eloquentia*”, escreve La Mothe La Vayer no século XVII, para completar: “um charlatão tem muito mais dificuldade em se calar do que um grande Orador¹⁴³”. A língua espanhola talvez seja a única, ou mais do que as outras do Ocidente contemporâneo, que reconhece a raiz italiana *ciarlare* sempre presente no charlatão, ao defini-lo como aquele que fala muito. Nem o “quack” dos ingleses, a lembrar.;; os barulhos repetitivos de um pato, oficializa esse sentido essencial.

Os dicionários do XVIII século darão à palavra “charlatão” o sentido de falso médico, de vendedor de drogas, de bufão, de enganador. Por sua etimologia, eles seguirão a posição de Ménage, que afirmou que a palavra veio “de *Ciarlatano*, que significa a mesma coisa que *Cerretano*, e que foi formada de *ciarlare*, que significa *falar muito* [...]”¹⁴⁴. Seu sinônimo mais iminente, segundo os textos filosóficos e literários do mesmo século, é o de impostor ou sofista.

2.

¹⁴¹ Este texto é uma tradução aumentada da comunicação “Le problème philosophique du charlatanisme” realizada no congresso da Société Internationale d’Études du XVIIIème Siècle (SIEDS) em Edinburgh, em julho de 2019.

¹⁴² Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFRRJ. Atualmente é pós-doutorando na Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, bolsista CAPES.

¹⁴³ La Mothe le Vayer, *D’un mauvais déclamateur*. (Lettre LXXXIII) dans ses **Œuvres**, tome 6, partie 2, Dresde, M. Groell, 1758, pp. 284-285.

¹⁴⁴ *Dictionnaire étymologique, ou Origines de la langue française* de Gilles Ménage. Paris: J. Anisson, 1694. Posição que, com poucas alterações, é repetida por outros dicionários como *Trévoux*, *Litttré*, *Dictionnaire historique Le Robert* e *Trésor de la langue française*.

O erudito Mencke pronuncia dois discursos que são os primeiros e os mais conhecidos a abordar diretamente o charlatanismo como problema. Esses discursos se tornam logo muito conhecidos e difundidos, tendo sido traduzidos para o francês, por exemplo, pouco tempo depois de sua publicação no original, já no início do século XVIII. O autor associa o termo “charlatão” aos sofistas e aos impostores,¹⁴⁵ encontrados entre os historiadores, lógicos, moralistas, matemáticos, filósofos, médicos, juristas e teólogos. Segundo Mencke, o charlatanismo generalizado, portanto, em todas as práticas doutas, poderia ser encontrado nos títulos pomposos para nomear os eruditos, nos títulos dos livros, na fertilidade dos autores, nas dedicatórias dos livros, na procura por antagonistas prestigiados, no excesso de promessas descumpridas, na bibliomania, nas disputas sobre insignificâncias ou na vaidade de saber muitas línguas.¹⁴⁶ Finalmente, segundo Mencke o charlatanismo só é possível porque há um público, o “mundo”, que deseja ser enganado (*Mundus vult decipi*), restando ao charlatão apenas concluir *ergo decipiatur*, isto é, “então, enganemos”¹⁴⁷.

A ligação entre charlatanismo e a atividade erudita será observada também pelos enciclopedistas. Nesse sentido, eles aproximarão o charlatanismo do pedantismo, o primeiro se distinguindo do segundo pela presença da impostura, da enganação, da mentira. De fato, para o artigo “Charlatanismo”, Diderot escreve:

[...] nessa acepção geral, a charlatanaria é o vício daquele que trabalha para ser valorizar, ou a si mesmo, ou as coisas que a ele pertencem, através de qualidades simuladas. É propriamente uma hipocrisia de talentos ou de estado. A diferença que há entre o pedante e o charlatão é que o charlatão conhece o pouco de valor que lhe cabe, enquanto que o pedante tira partido de bagatelas que ele toma sinceramente como coisas admiráveis.

Ora, Diderot acrescenta ao mesmo artigo que “para que o pedante seja um charlatão é preciso, ao mesmo tempo, que ele tenha má fé”. Com efeito, Jaucourt escreve para o artigo “Pedante” que esse é “um homem de uma presunção tagarela, que fátiga os outros pela exibição que ele faz de seu saber, de qualquer gênero que seja, e por afetação de seu estilo e de suas maneiras”. E Diderot ele mesmo, com Louis, escrevem para o artigo “Impostura”:

Todas as maneiras possíveis de que se abusa da confiança ou da imbecilidade dos homens, são todas *imposturas*. Mas o verdadeiro campo e sujeito da *impostura* são as coisas desconhecidas. A estranheza das coisas lhes dá crédito. Menos elas são sujeitas ao nosso discurso ordinário, menos tem-se o meio de combatê-las.

O artigo “Filósofo”, escrito por Dumarsais e Venel, nos oferece uma distinção chamativa entre o “verdadeiro filósofo” ou “nosso filósofo”, sempre no singular, e invariavelmente no plural os “falsos filósofos” ou os “filósofos ordinários”. O plural parece indicar a multiplicidade das aparências face ao ideal necessariamente único, como o modelo platônico. Essa coincidência acompanha também, não por acaso, a separação socrática entre os sofistas e os verdadeiros filósofos, bem como entre a *doxa* e a *épistème*. Mesmo D’Alembert e Diderot, no artigo “Filosofia”, distinguem “o conhecimento das opiniões” e “a verdade Filosofia, que é o fruto da reflexão”. Além

¹⁴⁵ Johann Burkhard Mencke, *De la charlatanerie des savans*. Trad. Duran. Haia: Jean van Duren, 1721, Parte II, pp. 142 e 154, respectivamente.

¹⁴⁶ Ibidem, parte I, pp. 17, 35, 45, 48, 59, 68, 74, 101 e parte II, p. 137, respectivamente.

¹⁴⁷ Ibidem, parte I, p. 14 e parte II, p. 222, respectivamente.

disso, no Salão de 1765, Diderot redesenha a alegoria da caverna do muito conhecido livro VII da *República* de Platão, colocando os charlatães como os responsáveis por iludir os prisioneiros¹⁴⁸.

De resto, os enciclopedistas não relacionam a demarcação entre a falsa e a verdadeira filosofia ao problema do estilo, mas, como veremos, fora do grande dicionário das Luzes, a relação pode ser encontrada de modo direto. Efeito das circunstâncias ou não, o fato é que Jaucourt escreve para o artigo “Estilo” que “a claridade da arrumação das palavras e dos pensamentos é a primeira qualidade do *estilo*” e que um “*estilo* que é *obsuro* e que não tem absolutamente nenhuma claridade, é o maior vício da eloquência”.

3.

A estranha escolha do *obscurum per obscuris* é reprovada por quase todos, senão todos, os pensadores das Luzes francesas. Os antifilósofos excetuados, o mais ácido crítico da obscuridade, entre os “filósofos”, é Voltaire. E, como sempre, sua causticidade contrasta enormemente com Rousseau. As Luzes francesas parecerão tomar o partido voltairiano, mas nem ele, nem o genovês será o vitorioso, porque as influências desse último desaparecerão sob as ruínas escolásticas do outro lado do Rhin, ruínas essas travestidas como as orgulhosas e pretensas novas profundeza e sistematização filosóficas.

“O que é a filosofia? O que contém os escritos dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ao escutá-los, não se os toma por uma trupe de charlatães gritando cada um de seu lado em uma praça pública: ‘Venham a mim, apenas eu não engano?’”¹⁴⁹. Essas fortes palavras de Rousseau parecem identificar o charlatanismo com a filosofia *inteira*. Talvez não devamos encontrar aqui uma simples confrontação entre a verdadeira filosofia e a sofisticada – ainda que provavelmente tenha sido essa a intenção do autor – mas uma defesa de sua própria posição como sendo *a única* correta, porque ele, ele não seria como todos os outros. Se essa leitura é correta, Rousseau, em resumo, provou de seu próprio veneno. Ao contrário, os “filósofos”, sobretudo Voltaire, esforçar-se-ão em mostrar a caducidade dessa pretensão que consiste apenas em recusar a força maior da filosofia, a saber, a dúvida: a dúvida radical própria ao filósofo ignorante que se estende, pois, até aquele mesmo que duvida.

Não obstante, a conjuntura é mais complexa. É claro, é verdade que Rousseau se aproxima, provavelmente sem o desejar, dos antifilósofos, precisamente por generalizar, como eles, seus ataques contra “a” filosofia. De modo surpreendente, os antifilósofos atacaram com frequência tanto Rousseau, quanto todos os outros “filósofos”, mas esses, ao mesmo tempo, criticam também o genovês. A situação não se deixa ver claramente. Mas nossa hipótese é a de que o nome “Rousseau” pode ser mais ou menos reconhecido como uma fronteira muito mal estabelecida entre o discurso moralista antifilosófico e o discurso dos “filósofos”.

¹⁴⁸ Denis Diderot, *L'antre de Platon*. In : Œuvres complètes, volume X. Eu agradeço a Stéphane Pujol por ter me indicado esse texto.

¹⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Segunda parte.

4.

Primo, leiamos alguns dos “filósofos”. Com efeito, não é mero acaso se Voltaire critica o estilo empolado das novas palavras e longos repertórios que escondem “nadas”, isto é, que não têm conteúdo relevante, logo após sugerir o charlatanismo de Rousseau no poema *Os dois séculos*¹⁵⁰. Igualmente, Helvétius dá recomendações de retóricas características da tradição humanista e, ao fazê-lo, cita Rousseau como um exemplo de maus procedimentos. Helvétius estava então elogiando a face patética que ele considera necessária aos textos filosóficos para ganhar a atenção do leitor, quando ele contrabalança essas observações pelo reconhecimento de um certo limite a ser respeitado visando a verdade, mesmo se o ultrapassando, poder-se-ia manter uma certa elegância estilística. É somente nesse contexto preciso que Rousseau pode ser criticado por Helvétius. O genovês exageraria o “brilhante” da expressão, o que consistiria em um “esconde-idiotice”¹⁵¹. Essa posição parece muito próxima da de Voltaire quando ele falava do “estilo empolado” para dar o ar de “gigantesco” em *Os dois séculos*.

Secundo e por fim, leiamos alguns dos “antifilósofos”. É claro que seus alvos são múltiplos. Os poemas satíricos de Clément são um bom exemplo: “E eu não poderia sem que se incomodem, / Dos charlatães de espírito desmascarar a estupidez?”¹⁵². E ele escreve também: “M... mesmo parece já um pouco bárbaro. / Não se sofrerá mais esses duros e secos autores, / Charlatães da cena, inflamados declamadores, / Cuja musa, ao mesmo tempo selvagem e pedantesca, / Grita seus frios sermões em um francês tudesco, [...]”. É importante notar aqui o sintagma final: Clément parece atento a um ponto que nos parece crucial, a saber, a germanização das Luzes ou ainda a eliminação mesmo do espírito delas pela mudança do centro geográfico da filosofia europeia. O “francês tudesco”, aparentemente considerado como “bárbaro” se opõe ao “velho gosto esquecido”, o que parece denotar um certo mal-estar com o limite ultrapassado do neoclassicismo pelo novo movimento nascente, o romantismo.

Todavia, a crítica antifilosófica não se restringe a uma questão estilística. É bem ordinário o medo moralista que distingue os bons ou verdadeiros e os maus ou falsos filósofos. Assim, por exemplo, escrevendo sobre Rousseau, abade Marc declara: “Esses princípios detestáveis não podiam deixar de ter sobre os costumes uma influência perniciosa e de acelerar sua perda” e que, hoje, “a libertinagem é erigida em princípios de Filosofia”¹⁵³. Trata-se aí de uma obra abertamente religiosa, que fala dos “desvios”, portanto, que distingue o verdadeiro do falso filósofo por um critério moral – e não mais epistêmico como entre os enciclopedistas. O que simboliza o caos do cenário histórico em questão é que o abade Marc elogia o estilo claro de Rousseau¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Voltaire, *Les Deux siècles*, 1771. Salvo indicação contrária, todos os poemas satíricos do século XVIII, como esse, foram retirados do site: <https://satires18.univ-st-etienne.fr/>

¹⁵¹ Claude-Adrien Helvétius, *De l’homme*, (1758) Seção 8, cap. XVII, De la clarté du style. In : *Œuvres complètes*, Tomo 3. Londres: [s.n], 1777.

¹⁵² Clément, *Satire III*, que aparece pela primeira vez em 1775, mas será publicada com todas as outras em *Satires* par M. C***. Paris: Marchands de nouveautés, 1786. Ver também a *Satire V*, que aparece pela primeira vez em 1772, a *Satire VI* e a *Satire X*, que tem como título *Le Trésor de Melpomène*, de onde tiramos a próxima citação.

¹⁵³ Christophe Marc, *Les égarements de la philosophie, pour servir de supplément au livre intitulé “Le déisme réfuté par lui-même”, ou Lettres à M. Rousseau de Genève, sur les erreurs philosophiques répandues dans ses écrits*. Amsterdam: M.-M Rey, 1777, p. 28 e p. 29.

¹⁵⁴ *Ibidem*, Primeira carta, p. 56.

Além disso, é evidente que para o ataque moralista esse filósofo não é o único a merecer esse digno privilégio. Esses ataques mais amplos têm sem dúvida como principal exemplo a célebre obra satírica *Os filósofos* de Palissot. Desde seu início, o charlatanismo é associado aos filósofos, quando Marton diz sobre eles: “Todos charlatães hábeis, e adutores agradáveis / Felizes de presidir na Sociedade / De levar aí seus erros, e fazendo vaidade”¹⁵⁵. A palavra serve bem claramente para fundar uma cisão entre os verdadeiros e os falsos filósofos. É assim que se deve compreender as palavras de Damis: “Eu não tomo como tais [filósofos] um monte de Charlatães, / Que se vê sobre o palco animando os passeantes, / Que penduram uma medalha em sua Filosofia: / De todos esses importantes minha razão desconfia”¹⁵⁶.

O século das Luzes é o momento de virada, quando a antifilosofia consegue desenhar a imagem do filósofo como o obscuro, como aquele que se utiliza de grandes palavras para dizer coisas simples. A inversão é surpreendente. A luz se transforma em conservadora: “Eu me distanciaria, se preciso, contigo, na confusão tenebrosa dos sistemas obscuros do filosofismo, desde que nós reencontremos juntos o fio feliz da luz conservadora”, como o diz Saint Clair.¹⁵⁷ Como essa virada foi possível? É que a crítica moralista aproveita do estabelecimento progressivo da ideia de charlatanismo que distinguia antes o verdadeiro do falso filósofo, para englobar todos aqueles que se consideram e que são considerados como filósofos, mas que são “libertinos” no sentido de livre pensadores, que assumem ou ao menos flertam com o materialismo, a antirreligião e o relativismo dos costumes e que, perigosos como Sócrates, poderiam seduzir a inocência de seu público. Tudo considerado, a antifilosofia acusa os filósofos das Luzes de serem sedutores e corruptores por sua maneira de escrever e isso explica a morte lenta do respeito devido à retórica.

Nem todos os contemporâneos dos enciclopedistas atacam sem distinção todos os “filósofos”. Ao menos Cerutti, ao escrever o interessante *Retrato do charlatanismo* de 1784, faz falar o charlatanismo ele mesmo, como um personagem, e por sua fantasmagórica boca reconhece como um de seus “amigos” Rousseau e como seus antípodas Molière, no século precedente, e Voltaire à época das Luzes. O elogio feito a Voltaire não é de modo algum indevido. Efetivamente, Voltaire vai muito mais longe que Molière, pois ele não apenas ridiculariza o charlatanismo como esse o fez, mas também constrói uma crítica séria contra o sectarismo através da sustentação da importância da claridade estilística própria ao projeto humanista de compartilhamento de conhecimento. Essa defesa se insere em um pensamento antimetafísico vigoroso que mostra como a obscuridade é aliada de uma idealidade perigosa, porque falsa.

5.

“Coloquemos no fim de quase todos os capítulos de metafísica as duas letras dos juízes romanos quando eles não entendiam uma causa: *N. L., non liquet*, isso não está claro”¹⁵⁸. Para Voltaire, a claridade é uma virtude das mais importantes para os filósofos. A expressão latina *non liquet*, elogiada como útil para identificar os escritores honestos, não é uma censura, mas

¹⁵⁵ Charles Palissot de Montenois, *Les philosophes*. Paris: Duchesne, 1760, Primeiro ato, primeira cena.

¹⁵⁶ Ibidem, Ato II, Cena 5. Os mesmos elementos de crítica estão presentes em um outro exemplo, menos conhecido que a obra de Palissot, a saber, a longa sátira *Satire sur la fausse philosophie, de 1778, cujo autor é desconhecido*.

¹⁵⁷ M. de Saint-Clair, *Les égarements d'un Philosophe ou la vie du chevalier de Saint Albin*. Genève: Régnauld, 1786, p. 70.

¹⁵⁸ *Dictionnaire philosophique*, artigo “Bem (Tudo está)”. Paris: Gallimard, 1994, p. 106.

simplesmente a apologia severa do dizer claramente. Ora, em última instância, o obscuro não diz nada e se a metafísica é obscura, ela também não consegue comunicar suas ideias. Ademais, os metafísicos são frequentemente prolixos, mesmo quando só sabem pouco ou nada.¹⁵⁹ A verbosidade dos compiladores, “charlatães” que não raciocinam,¹⁶⁰ se afasta do mais senso comum. Além disso, os doutos falam geralmente em um “tom afirmativo”¹⁶¹, desprezado por Voltaire, porque para ele a filosofia ensina acima de tudo a eficácia da dúvida. Mas Voltaire vai ainda mais longe: segundo ele, essa firmeza aliada à obscuridade é a raiz do surgimento das seitas. E é justamente o erudito sectário que se encontra afastado do senso comum e da evidência dos sentidos, como Cândido, esse “jovem metafísico totalmente ignorante das coisas desse mundo”¹⁶². Portanto, só resta a esses filósofos, incapazes de promover a ação com seus conceitos hiperbólicos, a celebração deles mesmos. É por isso que esses acólitos valorizam, de modo bizarro, a “metafísico-teologo-cosmolonigologia” que ensinava Pangloss¹⁶³ e pela boca de quem Voltaire ridicularizava. Trata-se aí, é claro, de uma crítica contra o excesso de sutileza retórica e de complexidade estilística.

Se o discurso, ao mesmo tempo obscuro e assertivo é propício à formação de seitas, contudo a obscuridade pode fazer nascer também a discordância: “Nós estamos de acordo sobre dois ou três pontos que nós entendemos, e nós disputamos sobre dois ou três mil que nós não entendemos”¹⁶⁴. Com efeito, para aquele que não faz parte de uma seita e, pois, não compartilha seu modelo discursivo, a compreensão permanece irrealizável. Dessa discordância pela incompreensão nasce a politização da verdade: de cada lado os asseclas se arrogam o direito e o acesso à verdade: “Toda seita, de qualquer tipo que seja, é o agrupamento da dúvida e do erro. Scotistas, tomistas, reais, nominais, papistas, calvinistas, molinistas, jansenistas são apenas nomes de guerra”¹⁶⁵. Contra adversários que eventualmente acusam a inacessibilidade do discurso, o contra-ataque é sempre o mesmo: “Essa decisão não se entende muito bem; mas ela é apenas mais sublime”.¹⁶⁶ A verdade é compreendida como etérea, “sublime” sendo um adjetivo tanto elogioso quanto hipócrita para mascarar o insondável. A obscuridade é, assim, dignificada, elogiada, desejada, talvez porque sem ela nenhum poder pode ser conquistado. Nesse sentido, o senso comum é visto como fraco e acusado como superficial, frívolo, simplório.

Sim, nós bem o sabemos, a sublimação do discurso é um tipo de pedantismo. Mas o que importa de fato é que ela consiste nessa credulidade na abstração, nessa idolatria da sutileza que – sincera ou não, pouco importa – sustenta toda a metafísica: “Pobre pedante, você vê uma planta que vegeta e você diz *vegetação* ou mesmo *alma vegetativa*. [...] Mas, por favor, o quê você entende por essas palavras? Essa flor vegeta, mas há um ser real que se chama *vegetação*?”¹⁶⁷. Para dizer o que não existe realmente, é preciso inventar palavras e, de invenção em invenção, constrói-se um

¹⁵⁹ É por isso que Voltaire escreve que Zadig “sabia da metafísica o que se dela soube em todas as épocas, isto é, muito pouca coisa” (*Zadig*, Cap.1, Paris: GF-Flammarion, 1994, p. 71).

¹⁶⁰ Referindo-se explicitamente aos “charlatães”, Voltaire menciona Calmet que “muito compilou, e que nunca pensou” (*Dictionnaire philosophique*, artigo “Circuncisão”, p. 196).

¹⁶¹ “Esse Descartes sobretudo, depois de ter fingido duvidar, fala de um tom tão afirmativo do que ele não entende absolutamente” (*Le philosophe ignorant*, Quinta dúvida. Paris: GF-Flammarion, 2009, p. 33).

¹⁶² *Candide*, Cap.2. Paris: GF-Flammarion, 1994, p. 151.

¹⁶³ *Candide*, Cap.1, p.148.

¹⁶⁴ *Micromégas*, Cap.7. Paris: GF-Flammarion, 1994, p. 63.

¹⁶⁵ *Dictionnaire philosophique*, “Seita”, p. 474.

¹⁶⁶ *Dictionnaire philosophique*, “Concílios”, p. 203.

¹⁶⁷ *Dictionnaire philosophique*, “Alma”, pp. 46-47.

imenso monte caótico de palavras sem conexão com o mundo físico. O pedante, para seu próprio prejuízo e de seus eventuais seguidores, se distancia do são senso comum.

6.

Ademais, o diagnóstico feito pelos autores do século XVIII não é diferente dos séculos anteriores. O charlatanismo, o pedantismo ou a impostura são maus procedimentos nascidos da vaidade humana. É ela que sustenta o sectarismo e sua opção seja pela abstração, seja, em consequência, por um discurso hermético. Evidentemente, a vontade de participar de uma seita é uma espécie de vaidade pueril e pode ser explicada pela procura por prestígio. É nessa perspectiva que o filósofo luso-brasileiro Matias Aires diz que a qualidade das letras é infelizmente indiferente, o ponto sendo que elas “cresçam na quantidade”¹⁶⁸. De fato, há por vezes uma presunção desmesurada que poder-se-ia considerar como um tipo de megalomania que pode ser a causa da vontade de tudo dizer e de tudo explicar – e não é acaso se Sade classifica como uma “espécie de charlatanismo” a “pretensão em tudo saber”, da qual, além de tudo, “os idiotas e os provincianos não deixam nunca de ficar estupefatos”¹⁶⁹. Não se trata de outra questão quando Montesquieu fala, através de seu personagem Rica, do furor por escrever:

O furor da maior parte dos franceses é de ter espírito, e o furor daqueles que querem ter espírito é o de fazer livros. [...] Eu te escrevo sobre esse assunto, ***, porque eu estou indignado com um livro que eu acabo de deixar, que é tão grande que parecia conter a ciência universal; mas me quebrou a cabeça sem ter me ensinado nada¹⁷⁰.

Voltando a Matias Aires, esse afirma que as letras “não avultam pelo que são, mas pelo que soam; regulam-se pelo aparato, e não pela sustância; estimam-se pelo que parecem, e não pelo que valem”, em suma, o crucial para o público é que o texto “escandalize”¹⁷¹. Esse processo de impressionabilidade não sendo simplesmente uma primeira etapa de aproximação por persuasão, ele é mesmo um processo de autenticação, isto é, um tipo de dignificação provocada por um poder visando a submissão do leitor: “a singularidade da pompa, não só autoriza, mas autentica; não só leva a si a nossa atenção, mas também a nossa submissão; não só nos faz obedecer, mas crer”¹⁷². Efeito de propaganda, a pompa requer com frequência um discurso exagerado, extravagante, excêntrico. Dessa maneira, “o saber embaraçar mais, é o mesmo que saber mais; o aplauso não segue a quem tirou a dificuldade, mas a quem a pôs”¹⁷³. E isso produz da parte do público, para usar da palavra sadiana, um verdadeiro estupor, que podemos adjetivar de fanático, e que Matias Aires nomeará como respeito religioso: “As coisas vãs necessitam de uma certa escuridade, que as esconda, porque como se estimam, só porque se imaginam estimáveis, se se deixam conhecer, perdem-se; a ignorância do que elas são, é o que as conserva, e atrai a si um respeito religioso”¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Matias Aires da Silva de Eça, *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*, §127 (reeditado, por exemplo, em São Paulo, pela Martins Fontes, em 1993).

¹⁶⁹ Marquês de Sade, Carta à sua esposa do início de junho de 1780 (in *Lettres à sa femme*, organização de Marc Buffat. Arles: Actes Sud, 1997, p. 146).

¹⁷⁰ Baron de Montesquieu, *Lettres persanes*, Carta LXVI.

¹⁷¹ Matias Aires da Silva de Eça, *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*, §127. Ver também o §128.

¹⁷² *Ibidem*, §129.

¹⁷³ *Ibidem*, §132.

¹⁷⁴ *Ibidem*, §139.

7.

Vemos, assim, que o charlatanismo pode ser considerado como um problema “filosófico” e, apesar de não ordinário e mesmo quase totalmente ignorado, possui relevância teórica, sobretudo porque em torno dele giram, como satélites, várias questões filosóficas menos esquecidas. Questões estéticas ou retóricas, elas dizem respeito ao modo como se deve escrever filosofia, comunicar filosofia, em uma palavra: que dizem respeito ao que seja propriamente filosofar.

Todavia, tais questões nunca se estruturam em um *corpus*, em torno de uma espinha dorsal institucionalizada. A velha retórica, como disciplina filosófica, ocupava esse papel; mas ela, moribunda, morre aos poucos, sendo talvez impossível localizar com precisão a data de seu óbito. O interessante para nós, e o que nos moveu a escrever esta pequena introdução ao tema, é que as questões sobre a escrita filosófica e, pois, sobre o estilo como ponto de atenção estratégica para a prática filosófica, aparecem com toda a clareza sempre ou quase sempre em que o termo “charlatanismo” e seus variantes surgem nos textos de Filosofia. E isso especialmente no século XVIII, antes de sua banalização completa – e conseqüente empobrecimento de sentido— no século posterior. Que tenhamos aí a passagem do neoclassicismo para o romantismo, a morte completa da retórica e do humanismo renascentista, bem como a preponderância de prestígio à filosofia germânica “profunda” e “sistemática”, é algo que deveria chamar a nossa atenção, a nós, historiadores da Filosofia, interessados em seu porvir.

Referências bibliográficas

- AIRES, Matias. **Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- CLÉMENT. **Satires par M. C*****. Paris: Marchands de nouveautés, 1786.
- DIDEROT, Denis. L’antre de Platon. In: *Œuvres complètes*, volume X. Paris: Garnier, 1875-1877.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien. De l’homme. In: *Œuvres complètes*, Tomo 3. Londres: [s.n], 1777.
- MARC, Christophe. **Les égarements de la philosophie, pour servir de supplément au livre intitulé “Le déisme réfuté par lui-même”, ou Lettres à M. Rousseau de Genève, sur les erreurs philosophiques répandues dans ses écrits**. Amsterdam: M.-M Rey, 1777.
- MÉNAGE, Gilles. **Dictionnaire étymologique, ou Origines de la langue Française**. Paris: J. Anisson, 1694.
- MENKE, Johann Burkhard. **De la charlatanerie des savans**. Trad. Duran. Haia: Jean van Duren, 1721.
- MONTESQUIEU, Baron de. **Lettres persanes**. Paris: Le livre de poche, 2006.
- PALISSOT, Charles. **Les philosophes**. Paris: Duchesne, 1760.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques Rousseau. **Discours sur les sciences et les arts**. Paris: Flammarion, 2018.
- SADE, Marquis de. **Lettres à sa femme**. Organização de Marc Buffat. Arles: Actes Sud, 1997.
- SAINT-CLAIR, M. de. **Les égarements d’un Philosophe ou la vie du chevalier de Saint Albin**. Genève: Régnauld, 1786.
- VAYER, François de la Mothe le. D’un mauvais déclamateur. In: *Œuvres complètes*, tomo 6. Dresde: M. Groell, 1758.

VOLTAIRE. **Les Deux siècles**. 1771. Disponible en: <https://satires18.univ-st-etienne.fr/>

VOLTAIRE. **Candide**. Paris: GF-Flammarion, 1994.

VOLTAIRE. **Micromégas**. Paris: GF-Flammarion, 1994.

VOLTAIRE. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Gallimard, 1994.

VOLTAIRE. **Zadig**. Paris: GF-Flammarion, 1994.

VOLTAIRE. **Le philosophe ignorant**. Paris: GF-Flammarion, 2009.

Rancière e a consubstancialidade da política à arte no regime estético

Vladimir de Oliva Mota¹⁷⁵

Introdução

Este trabalho se propõe relacionar arte e política, a partir das reflexões de Jacques Rancière, com o fim de demonstrar as razões pelas quais, para esse filósofo, a política é consubstancial à arte no regime estético, pois considera que a propriedade da arte, nesse regime, não é extraída da indistinção pretendida da arte ao modo de vida de uma comunidade, nem da conformidade da obra a uma ideia específica ou a padrões de representação, mas aquela propriedade é extraída de sua participação a um *sensorium* específico, a uma certa forma de apreensão do sensível, ou seja, a uma revolução estética que provocou uma nova partilha do mundo comum cuja efetividade, por sua vez, é compreendida pelo noção de “jogo” que Rancière recupera de Schiller.

Com efeito, no regime estético da arte, em razão da suspensão da atividade do entendimento e da passividade sensível da experiência estética da obra de arte, ocasionada pelo seu *sensorium* específico e efetivada pelo “jogo”, a arte se identifica à natureza da política porque, para Rancière, política é exatamente a esfera de atividade da partilha do sensível. Assim, a política é consubstancial à arte no regime estético porque ambas “reafirmam uma mesma função ‘comunitária’: a de construir um espaço específico, uma forma inédita de partilha do mundo comum”. (RANCIÈRE, 2004, p. 35) Para tal, é preciso articular algumas categorias da relação arte e política em Rancière, a saber, as noções de: “política”, “partilha do sensível”, “estética da política”, “regimes de identificação da arte”, “aparência livre” e “jogo”. Dessa forma, torna-se possível compreender como a arte, no regime estético, em razão do regime específico do sensível no qual se insere, constrói espaços e relações a fim de reconfigurar um tecido sensível comum, como a arte, nesse regime, ocupa um lugar no qual as relações entre os corpos, as imagens, os espaços e os tempos são redistribuídos no comum, enfim, como política e arte são, no regime estético, consubstanciais.

Estética da política e política da estética

Rancière define política como: “[...] a esfera do comum que só pode ser litigiosa” (RANCIÈRE, 2018, p. 29). O que isso significa? Significa que, para Rancière, política não diz respeito ao que habitualmente é associado a esse termo – seja harmonização de uma ordem social, seja melhoria das regras institucionais, seja decodificação da dominação, seja fundação de uma comunidade utópica, seja exercício ou luta pelo poder etc –, mas política diz respeito a uma certa divisão das ocupações que se inscreve numa configuração comum do sensível. Por essa divisão das ocupações, Rancière se refere ao compartilhamento, à distribuição das identidades e dos lugares,

¹⁷⁵ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Professor do Curso de Artes Visuais e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

dos espaços e dos tempos, do visível e do invisível, do barulho e da palavra. Por configuração comum do sensível, o filósofo se refere àquilo que é colocado em comum, ao ordenamento do tecido social na qual aquele compartilhamento se efetiva, isto é: o compartilhamento dos modos de fazer, o compartilhamento dos modos de dizer e o compartilhamento dos modos de visibilidade configuram o tecido social, o comum do sensível. Política é, diz Rancière: “a partilha de uma esfera particular da experiência, de objetos colocados como comuns e originários de uma decisão comum, de sujeitos reconhecidos como capazes de designar esses objetos e argumentar a respeito deles”. (RANCIÈRE, 2004, p. 37) A política é o conflito acerca da existência desse espaço, da designação de objetos concernentes ao comum e de sujeitos capazes de uma palavra comum. A pergunta política por excelência é: qual a possibilidade de mundo? Política é uma abertura a um outro mundo possível.

A política ocorre quando indivíduos “identificados” se unem sob um “nós” que não tem parte na configuração do sensível; a política se constitui, então, no desvio das identidades impostas, na transformação das identidades como experiência de um litígio com o fim de reconfigurar o sensível. Explica Rancière:

A política consiste em reconfigurar a partilha do sensível que define o comum da comunidade, em nela introduzindo novos sujeitos e objetos, em tornar visível o que não era visto e fazer ouvir como falantes os que eram percebidos como animais barulhentos (*Ibid.*, 2004, p. 39-39).

À divisão dos lugares, das identidades, dos espaços dos tempos etc, e à configuração do sensível no qual ocorre esse compartilhamento, Rancière denominou de “partilha do sensível”, isto é, um sistema de evidências que revela, simultaneamente, duas coisas: por um lado, aquilo que é colocado em comum, a existência mesmo desse comum, dessa comunidade e, por outro lado, aquilo que é colocado como compartilhamento, a separação, a distribuição de modos de fazer, de modos de ser e de modos de dizer, os lugares e as partes respectivas. A repartição das partes e dos lugares funda-se na partilha de espaço, de tempo e de tipos de atividades, essa repartição determina a maneira como o comum se presta à participação e como os indivíduos tomam parte nessa partilha. Isto é:

A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter essa ou aquela “ocupação” define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum etc. (RANCIÈRE, 2009, p. 16).

Sendo a partilha do sensível, como explica Rancière, “um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência”, (*Id. Ibid.*, p. 16) há, portanto, um lastro estético por sob a política, há uma “estética da política”. Importante aqui não confundir “estética da política” com “estetização da política”. A “estetização da política” designa a encenação do poder, a captura da política por uma vontade da arte, ou a mobilização das massas, isso sempre existiu exatamente porque há uma dimensão estética inerente à política.

A “estética da política” diz respeito à existência de uma estética na base da política, uma codificação do sensível; há, portanto, uma “estética primeira” que, por analogia ao sistema kantiano, Rancière considera “como um sistema das formas *a priori* determinando o que se dá a sentir” (*Id. Ibid.*, p. 16). Todavia, ressalta o filósofo, essas formas – revisitadas por Foucault – são sempre historicamente determinadas não no sentido em que elas existem em tal ou tal período histórico,

mas no sentido em que “elas são produtos de tensão e de conflito [...]. Uma partilha do sensível é sempre um estado de forças” (RANCIÈRE, 2015, p. 157-158).

Considerando que a política se efetiva na forma de um litígio, de um dissenso; a política é fruto desse dissenso, a falta de concordância está em seu cerne. Por dissenso entende-se não o conflito de ideias e sentimentos, mas a falta de acordo de sentido a sentido, “[...] o conflito de vários regimes de sensorialidade” (RANCIÈRE, 2012, p. 59). A política é a atividade que se ocupa, exatamente, da reconfiguração do sensível, do que se vê, do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e dizer etc; isso leva Rancière a seguinte constatação: “Esse trabalho de criação do dissenso constitui uma estética da política” (RANCIÈRE, 2004, p. 39). Isto é, o dissenso constitui uma estética da política porque o dissenso é o litígio que rompe com a configuração do sensível, provocando a sua reconfiguração, provocando o que Rancière chamou de “subjetivação”: a produção de modos de fazer, de modos de ser e de modos de dizer que passam a ser identificados, gerando uma nova visibilidade, uma nova estética primeira.

A política é assunto de sujeitos, ou melhor, de modos de subjetivação. Por *subjetivação* entenda-se a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação, portanto, vai de par com a reconfiguração do campo da experiência (RANCIÈRE, 2018, p. 49).

Em Rancière, a relação política e arte insere-se mais exatamente na relação entre essa “estética da política” e a “política da estética”. Considerando a estética da política, como foi dito, o trabalho de criação do dissenso, gerando a reconfiguração do sensível; a política da estética, diz o filósofo, é “o modo pelo qual as próprias práticas e as formas de visibilidade da arte intervêm na partilha do sensível” (RANCIÈRE, 2004, p. 39). Ou seja, a política da estética consiste no dissenso ocasionado pela intervenção da arte. Essa política da estética tem uma lógica, a saber: a de uma política da arte, que consiste na suspensão das coordenadas “normais” da experiência sensorial.

Arte e política são duas formas da partilha do sensível suspensas em um regime específico de identificação, isso significa que “nem sempre há política, mesmo que sempre haja formas de poder; da mesma maneira, nem sempre há arte, mesmo que sempre haja poesia, pintura, escultura, música, teatro ou dança”. (*Ibid.*, p. 40) Ou seja, arte e política estão ligadas “[...] como formas de presença de um corpo singular em um espaço e um tempo específicos” (*Id. Ibid.*, p. 40).

Regimes de identificação da arte

A arte está ligada a um certo tipo de procedimento ou de instituição necessária para identificar uma coisa como pertencente ou não ao universo da arte. Esse procedimento ou instituição de identificação, Rancière nomeou de “regimes de identificação das artes”. Trata-se de um quadro histórico e polêmico no qual se definem regimes de identificação da arte, isto é: “regimes de percepção e de pensamento, separando certas atividades reconhecidas como artes, belas-artes ou *arte* (RANCIÈRE, 2015, p. 158). Trata-se de divisões, de maneiras de contrastar entre as múltiplas atividades das artes, de as assinalar a um certo meio sensível. Essas divisões dizem respeito a “um tipo específico de ligação entre modos de produção das obras ou das práticas, formas de visibilidade dessas práticas e modos de conceituação destas ou daquelas” (RANCIÈRE, 2009, p 27-28).

É preciso aqui fazer duas breves e importantes observações acerca dos regimes da arte afim de evitar incompreensões. Primeira: não são as obras que revelam regimes de arte diferentes, mas,

ao contrário, são os modos de produção e prática, de percepção e de pensamento que revelam as obras; é possível haver modos de produção e prática, de percepção e de pensamento revelando regimes de arte diferentes de uma mesma obra. Segunda: as obras de arte não são em si políticas ou não políticas, pois o que diz respeito à arte é uma esfera de experiência própria, e não leis e propriedades do objeto. Dessa forma, a política da arte também depende do regime da arte.

Rancière examina as mutações históricas que sofreram essas divisões nos modos de produzir ou praticar, de perceber e de pensar a experiência sensível e constata que é possível distinguir, na tradição ocidental, três grandes regimes de identificação, a saber: o regime ético, o regime poético (ou representativo) e o regime estético. À solução do problema aqui proposto, é preciso, portanto, identificar em qual desses regimes a política é consubstancial à arte e por qual razão isso se dá.

No regime ético, o que se chama hoje arte não é identificada enquanto tal, não é autônoma, mas assimilada às maneiras de ser da comunidade. Nesse regime, as imagens são objetos de dupla questão: quanto a sua origem (seu teor de verdade) e quanto ao seu destino (o uso que têm e os efeitos que induzem). Ou seja, as imagens são julgadas em função de sua verdade intrínseca e em função de seus efeitos sobre o modo de ser dos indivíduos e sobre o modo de ser da coletividade; por isso, a esse regime, o filósofo nomeou de “ético”. Exemplifica Rancière: “a dança é aí um ritual ou uma terapia, a poesia uma forma de educação, o teatro uma festividade cívica etc” (RANCIÈRE, 2015, p. 158). Trata-se de saber nesse regime, portanto, no que o modo de ser das imagens concerne ao *ethos*, isto é, à maneira de ser dos indivíduos e à maneira de ser da coletividade.

A referência utilizada para formular esse regime é Platão e sua conhecida polêmica contra os simulacros. Para o filósofo grego, não faz sentido a distinção entre arte e política porque a imagem deve condicionar cada indivíduo ou grupo ao seu lugar na sociedade; a imagem, portanto, não deve modificar o fim de cada um ou de cada grupo no comum, mas consolidar os modos de ser da vida coletiva. A crítica de Platão à representação baseia-se na consideração da representação como falsidade – em relação à realidade ideal – e os efeitos catastróficos dessa representação para os cidadãos. Platão propõe, contra a arte da representação, diz Rancière, a “coreografia”, isto é: uma arte direta, imediata da comunidade, a cidade mesma que se reuni, canta e dança sua própria unidade, uma arte que não se distingue do modo de vida de uma comunidade; o regime ético revela, repete-se, um modo de arte que se identifica ao modo de ser dessa comunidade. Conclui Rancière acerca da política na polêmica inaugurada por Platão que sugere, em oposição à mentira da mimesis teatral, a “boa mimesis”, a saber: “a coreografia da cidade em ato, movida por seu princípio espiritual interno, cantando e dançando sua própria unidade. Esse paradigma designa o lugar da política e da arte, mas para logo depois subtrair a arte e a política juntas” (RANCIÈRE, 2012, p. 56). Pois a arte perde sua autonomia e a política sua característica litigiosa.

No regime poético ou representativo, as artes ou as belas-artes, como se denominava na idade clássica, são identificadas a partir de sua maneira de fazer – por isso a denominação desse regime de “poético” – que, por sua vez, ergue-se como critério de classificação desse fazer e da sua apreciação como imitações benfeitas. A referência ao “representativo” decorre da perspectiva de que é a representação ou a mimesis, que organiza as maneiras de fazer, ver e julgar. Assim, esse regime obedece ao princípio mimético, explica Rancière: “um princípio pragmático que isola, no domínio geral das artes (das maneiras de fazer), certas artes particulares que executam coisas específicas, a saber, imitações” (RANCIÈRE, 2009, p. 31). Dessa forma, o regime representativo dá uma certa

autonomia às artes, pois as liberta do julgamento sobre a verdade. Não se trata de uma exigência que obriga às artes a fazerem cópias parecidas ao original, mas verossímeis, trata-se de um princípio pragmático que classifica, nas maneiras de fazer, de apreciar e de pensar, particularidades que executam imitações. A *mimesis* não é, aqui, um procedimento artístico, mas um regime de visibilidade das artes: “a *mimesis* não é a lei que submete as artes à semelhança. É, antes, o vinco na distribuição das maneiras de fazer e das ocupações sociais que torna as artes visíveis” (*Ibid.*, p. 31. Grifos do autor).

O regime poético ou representativo é uma esfera sensível próprio das atividades miméticas, que produz afecções específicas. Pensa-se a possibilidade dessa produção de afecções específicas porque se pressupõe a existência de um acordo entre, diz Rancière, “[...] as regras de produção das artes (a *poesis*) e as leis da sensibilidade humana (a *aisthesis*)” (RANCIÈRE, 2015, p. 158). Esse modelo que supõe a continuidade entre as formas sensíveis da produção artística e a afetibilidade dos sentimentos e dos pensamentos – de cuja natureza intencionava-se conhecida e descrita – pretende atribuir à arte uma função pedagógica. Exemplifica Rancière: “O teatro [no século XVIII] propunha lógicas de situações que deveriam ser reconhecidas para a orientação no mundo e modelos de pensamento e ação por imitar ou evitar” (RANCIÈRE, 2012, p. 53). Há aí um desejo de adequação entre representação e uma certa função social: a representação é uma escola; crê-se que, em vendo coisas que não são boas, por exemplo, serão liberadas energias no espectador para que este se torne melhor.

Essa sensibilidade humana é marcada por um sistema de analogia com as hierarquias sociais, isto é: esse regime de visibilidade articula as artes a uma ordem geral das maneiras de fazer e das ocupações, entra numa analogia global com uma hierarquia global das ocupações políticas e sociais. A obra é vista através de uma convenção que determina a conveniência ou não da representação, ou seja, há, nesse regime, coisas representáveis e coisas não representáveis, formas nobres que se associam a grandes temas, formas inferiores que se associam a temas menores, em uma palavra: “uma hierarquia das artes e dos gêneros” (RANCIÈRE, 2015, p. 158). Belas-artes no século XVIII, por exemplo, configuram-se como legítimas para os espíritos elevados, cultivados, a obra é destinada a um público específico: para Voltaire, “o homem de gosto tem outros olhos, outras orelhas, um outro tato em relação ao homem grosseiro” (VOLTAIRE, 1999-2005). Esse regime exige um domínio bem regulado: trata-se de obedecer a toda uma série de preceitos de conveniências, o primado da ação se completa por uma série de regras de adaptação, de codificação, isto é, uma conveniência à ordem hierárquica do mundo. Mais uma vez, o exemplo Voltaire, para quem há coisas que convém e coisas que não convém em uma boa obra: em seu texto *Educação das meninas*, a protagonista, ao criticar o modelo educacional de sua época, propondo, em seu lugar, o que para alguns seria denominado por educação estética possibilitada por sua mãe, afirma:

Se eu nascera para ganhar minha vida, ela [sua mãe] me ensinara a conseguir nas obras *convenientes* ao meu sexo [...], ela me levou a todos os espetáculos que inspiram o gosto sem corromper os *costumes*, [...] nos quais a *decência* reina (VOLTAIRE, 2018, p. 153. Grifos nossos).

Certamente, caberia interrogar o que Voltaire entende por “obras convenientes ao sexo feminino”, por “costumes” e por “decência”. Não é essa a questão aqui, mas perceber que, no regime representativo, há regras que concernem menos à construção de versos e mais à construção mesma da ficção, do personagem, de situação de acordo com o que então é estabelecido como ordem social. A poética voltairiana não é uma maneira de escrever, é uma maneira de ver, de construir a

visibilidade mesma da história que se conta, é a construção do universo sensível no qual a situação se constrói, no qual o personagem evolui e do qual a matriz é o tecido sensível comum. Conclui Rancière: “o primado representativo da ação sobre os caracteres, ou da narração sobre a descrição, a hierarquia dos gêneros segundo a dignidade de seus temas [...] entram em analogia com toda uma visão hierárquica do mundo” (RANCIÈRE, 2009, p. 32). Nesse sentido, considerando que política, como foi dito, consiste em reconfigurar a partilha do sensível e, no regime representativo, as belas-artes adequam-se ao tecido sensível comum, não há consubstancialidade entre as belas-artes e política nesse regime.

Regime estético, “livre aparência” e “jogo”

No regime estético, o estatuto da arte não é mais considerado como pertencente ao cerimonial da cidade, como no regime ético, tampouco para conveniar a tal ou tal conceito, ou para dar tal ou tal lição, como no regime representativo. A arte, no singular, não é um conceito que unifica as diversas artes, mas um dispositivo que as torna visíveis: “o que o singular da ‘arte’ designa é o recorte de um espaço de apresentação pelo qual as coisas da arte são identificadas como tais” (RANCIÈRE, 2004, p. 36). E o que liga arte e política nesse regime não se dá pela mensagem ou pelo sentimento que a obra de arte possa transmitir sobre o mundo, ou como ela representa a estrutura da sociedade, seus conflitos e suas identidades dos grupos sociais. “Ela é política pela distância que toma em relação a essas funções, pelo tipo de tempo e de espaço que institui, pelo modo como recorta esse tempo e povoa esse espaço” (*Id. Ibid.*, p. 36). Ou seja, a arte é política nesse regime porque suspende a sua relação com as formas ordinárias da experiência. A arte toca a política quando opera um novo recorte do espaço material e simbólico por um *sensorium* específico, essa “revolução estética” provoca um novo tecido do sensível pela efetividade da noção de “jogo”.

Pelo termo “estética”, compreende-se não uma teoria da sensibilidade, mas o modo de ser próprio dos objetos da arte, “é o nome da categoria que [...] designa no Ocidente o tecido sensível e a forma de inteligibilidade disso que chamamos ‘Arte’”. (RANCIÈRE, 2011, p. 9) No Ocidente, seguramente, houve diversidade de tipos de artes; mas arte, no singular, começa a existir quando há um declínio de certa hierarquia de formas de vida, quando há mutações das formas da experiência sensível, das maneiras de perceber e de ser afetado. Essas mutações geram um modo de inteligibilidade dessas reconfigurações da experiência. É a essa nova inteligibilidade dessas reconfigurações da experiência que Rancière denominou de “estética”:

O termo *Aisthesis* designa o modo da experiência segundo o qual [...] percebemos coisas muito diversas por suas técnicas de produção e suas destinações como pertencentes em comum à arte. [...]. Trata-se do tecido da experiência sensível no seio da qual elas são produzidas (*Id. Ibid.*, p. 9).

Estética aqui designa, portanto, um regime específico de identificação da arte, um modo de articulação entre suas maneiras de fazer, formas de visibilidade dessa maneira de fazer e modos de pensabilidade de suas relações, “implicando uma determinada efetividade do pensamento” (RANCIÈRE, 2009, p. 13). Ou seja, estética é a articulação entre os objetos, os modos da experiência e as formas de pensar da arte; em uma palavra: é uma configuração específica do domínio da arte e a marca de uma transformação no regime do pensamento da arte.

O regime estético é assim denominado porque nele a identificação da arte se faz, diz Rancière, “pela distinção de um modo de ser sensível próprio aos produtos da arte” (*Ibid.*, p. 32)

isto é, pelo seu *sensorium* específico, uma certa forma particular de apreensão do sensível. Não se trata aqui de se referir a um mundo dos espíritos puros sem relação com a realidade social, trata-se de dizer que os produtos da arte não são qualificados pelos temas tratados, pela função a que se prestam ou pelas forças sociais a que servem; mas numa esfera de experiência própria, não se trata, portanto, de suas leis ou propriedades de seus objetos. Conclui:

De um lado, não há mais temas nobres ou temas indignos, gêneros nobres ou gêneros vulgares; qualquer coisa pode entrar igualmente no reino da arte [...]. Mas, sobretudo, não há mais correspondência entre *poiesis* e *aisthesis*; não há mais regras permanentes para dizer por que as coisas são belas ou não; não há mais pressuposição da correspondência entre as regras da arte e as leis da sensibilidade (RANCIÈRE, 2015, p. 158-159).

No regime estético, os objetos de arte são assim identificados pelo fato deles pertencerem, como foi dito, a *sensorium* específico, a um regime específico do sensível, isto é: o sensível tornado estranho a si mesmo “[...] é o núcleo invariável das identificações da arte que configuram originalmente o pensamento estético” (RANCIÈRE, 2009, p. 33). O que significa o sensível tornar-se estranho a si mesmo? Significa duas coisas: a) o sensível é subtraído de suas conexões originais, isto é: rompe o laço que a partilha do sensível estabeleceu entre as coisas; b) o sensível é habitado por um pensamento heterogêneo: “[...] um pensamento que se tornou ele próprio estranho a si mesmo” (*Ibid.*, p. 32); ou seja, o pensamento também rompe com as noções que a partilha do sensível havia lhe estabelecido.

No regime estético, a arte é, então, desobrigada de toda hierarquia, ela implode a barreira mimética e afirma a sua absoluta singularidade, destruindo todo critério pragmático. A obra de arte adquire esses traços, esse *sensorium* específico, em razão do que Rancière chamou de “aparência livre”. A obra de arte não é uma aparência referida a uma realidade, “é uma forma sensível heterogênea em relação às formas ordinárias da experiência sensível [...]” (RANCIÈRE, 2004, p. 45).

A “aparência livre” se dá, portanto, pela suspensão das conexões ordinárias da experiência sensível, mas, também, pela suspensão da atividade do entendimento e da passividade sensível. A experiência estética se caracteriza por essa dupla suspensão: “uma suspensão do poder cognitivo do entendimento, determinando os dados sensíveis segundo suas categorias, e uma suspensão correlativa do poder da sensibilidade, que impõe objetos de desejo” (*Id. Ibid.*, p. 45). O que é esse *sensorium* específico, essa “livre aparência”? É “[...] uma norma de adequação perdida entre uma faculdade ativa e uma faculdade receptiva. A essa norma [...] substitui-se a união imediata, a união sem conceitos de opostos, a atividade voluntária pura e a pura passividade” (RANCIÈRE, *Ibid.*, p. 22).

A “aparência livre” manifesta a sua gratuidade, a sua ociosidade, a sua indiferença. Face à “livre aparência”, o espectador se encontra em um estado que Schiller define como “jogo”. Para Rancière, Schiller resume essa nova forma da partilha do sensível como efetivada pelo jogo, que opera a suspensão dos próprios poderes do espectador diante do surgimento da obra de arte “indiferente”.

A concepção de “jogo” em Schiller foi sistematizada da análise kantiana de experiência estética: esta análise se caracteriza, explica Rancière, por uma dupla suspensão: a suspensão do poder cognitivo do entendimento e a suspensão do poder da sensibilidade, caracterizando a especificidade daquele *sensorium*:

Seu modelo conceitual é o “jogo livre” das faculdades analisadas por Kant, o acordo sem conceito entre um entendimento que não impõe nenhuma forma nem determina nenhum objeto a conhecer e uma sensibilidade que não está sujeita a nenhum constrangimento nem impõe em troca nenhum objeto de desejo. Este abandono do poder de entendimento ativo sobre a sensibilidade passiva define um *sensorium* específico (RANCIÈRE, 2011, p. 170).

A esteticidade de um objeto é caracterizada quando o objeto da representação não é objeto do saber e quando o objeto da representação não é objeto do desejo, mas pela característica do seu modo de ser sensível. Segundo Rancière, quando Kant definiu o belo a partir da livre relação entre as faculdades intelectual e sensível, distinguindo o objeto do julgamento estético do conhecimento e do desejo, sublinhou aquela dupla suspensão; mas foi Schiller quem radicalizou ao afirmar que a experiência estética é a ruína das hierarquias “[...] que submetem a matéria à forma, a sensibilidade à inteligência, a passividade à atividade” (RANCIÈRE, 2015, p. 159).

Qual a relação entre essas suspensões e a política tal qual Rancière a entende? Aquela ruína atinge também a dominação, por uma competência sensível, dos seres humanos educados em relação aos seres humanos grosseiros. Segundo Schiller, o “acordo sem conceito” entre o inteligível (impulso formal) e o sensível (impulso sensível), que gera o novo impulso do jogo, oriundo da dupla suspensão dos impulsos, implica uma liberdade porque exhibe uma nova partilha do comum. “A partir daí, o conflito entre as capacidades do espírito pode se traduzir em termos políticos” (RANCIÈRE, 2011, p. 172). Na interpretação de Bernard Aspe acerca desse ponto, o paradigma do jogo permite compreender, além do lugar e da função da arte, que a “revolução social é filha da revolução estética na medida em que se tratou de desfazer a subordinação à representação e ao que ela corresponde na ordem política: a dissociação entre quem comanda e quem executa” (ASPE, 2013, p. 75).

Conclusão: revolução estética e política

A revolução estética, efetivada pelo “jogo”, rompe com a lógica da dominação naquilo que ela tem de mais profundo, a suposta diferença natural; explica Rancière:

a diferença das *naturezas*, tal como ela se inscreve no imediato sensível, tal como ela se dá a perceber como evidência sensível, na diferença das destinações escritas sobre os próprios corpos. É aí que a noção de jogo ganha toda sua significação (RANCIÈRE, 2011, p. 172).

Que significação é essa? O jogo se relaciona com a “aparência livre”, a aparência que não se refere nem se opõe a nenhuma realidade; diante de tal aparência, o ser humano joga. Qual a relação dessa ideia de “aparência livre” e política? A “aparência livre” “engloba também a configuração sensível da comunidade” (RANCIÈRE, 2011, p. 172). Como se dá essa configuração sensível da comunidade? Eliminando a diferença fundada na natureza. Rancière explica que essa configuração sensível da comunidade se dá pela:

distribuição das aparências que é recolocada em questão na afirmação de uma humanidade plena definida pela capacidade de jogar com a “aparência livre”. O instinto [impulso] de jogo não controla somente o conflito entre as faculdades. No fundo, ele serve para destruir a lógica da dominação fundamentada na diferença das *naturezas* (*Id. Ibid.*, p. 172).

A revolução da existência sensível – momento em que a forma é experimentada por si mesma – é a fundação de toda transformação da comunidade política – momento de uma formação de uma humanidade. “É efetivamente uma revolução na partilha do sensível que predetermina as formas de ser-em-comum” (RANCIÈRE, 2004, p. 173).

É pelo fato da obra de arte, no regime estético, de nada se ocupar, de nada falar e nada desejar, isto é, pela sua característica de indeterminação estética, que a arte provoca aquela suspensão. Esta indeterminação é o paradigma que faz a arte transformar a disposição sensível das pessoas; a arte produz efeitos, libertando o indivíduo da relação com um sistema “normal” da experiência sensível, ela liberta porque não se está mais na produção de um efeito determinado, que espera sua resposta, provocando assim uma nova forma da vida comum.

Por que a indeterminação estética, que provoca aquela suspensão, funda uma nova forma de vida comum? Por que uma certa “política” é consubstancial à arte no regime estético? De modo geral, é possível responder que a definição da especificidade da arte no regime estético, a saber, *sensorium* específico, “define as coisas da arte pelo seu pertencimento a um *sensorium* diferente daquele da dominação” (*Ibid.*, p. 46). Assim, o “jogo” e a “aparência livre” fundam uma comunidade nova, pois eles refutam pela sensibilidade a oposição entre a forma inteligente e a matéria sensível que é propriamente a diferença entre duas humanidades. Isto é:

a livre aparência se contrapõe à coerção que devolve a aparência a uma realidade. [...]. O que a livre aparência e o livre jogo estéticos recusam é essa partilha do sensível que identifica a ordem da dominação à diferença de duas humanidades. [...] A suspensão estética da supremacia da forma sobre a matéria e da atividade sobre a passividade se apresenta, então, como o princípio de uma revolução da própria existência sensível e não somente das formas do Estado. (RANCIÈRE, 2004, p. 46-48)

Consequentemente, é precisamente ao sair de toda forma de determinação que a “livre aparência” faz entrar no universo da liberdade e da igualdade; a suspensão provocada pela experiência da indeterminação estética, que o “jogo” torna efetiva, permite conceituar, conclui Rancière:

uma liberdade e uma igualdade que sejam realidades sensíveis e não simplesmente fórmulas legais e governamentais. [...] Não é um caso de utopia idealista: o regime estético da arte provoca, como condição de possibilidade à experiência estética, uma nova partilha do sensível. E inclui, na constituição mesma dessa experiência, uma dimensão política (RANCIÈRE, 2015, p. 159).

A proposta da revolução estética é transformar, pelo jogo, a suspensão estética das relações de dominação em princípio gerador de um mundo sem dominação. O programa estético efetua na ordem sensível uma tarefa política: construir um tecido vivo de experiências e crenças comuns. A obra de arte no regime estético é política porque subversiva e igualitária:

A obra que nada quer, a obra sem ponto de vista, que não transmite a menor mensagem e não se preocupa nem com a democracia nem com a antidemocracia é ‘igualitária’ por essa própria indiferença que suspende qualquer preferência, qualquer hierarquia. Ela é subversiva [...] pelo próprio fato de separar radicalmente o *sensorium* da arte daquele da vida cotidiana estetizada (RANCIÈRE, 2004, p. 58).

A política é, portanto, consubstancial à arte no regime estético porque a arte, nesse regime, é capaz do estabelecimento de um tecido sensível comum. A revolução estética da “livre aparência”, o *sensorium* específico do regime estético, é efetivada pelo jogo, que opera uma suspensão das conexões ordinárias da experiência sensível, possibilitando a abertura a um outro mundo possível, possibilitando a política.

Referências bibliográficas:

- ASPE, Bernard. A revolução sensível. Tradução Pedro Hussak van Velthen Ramos. In: **AISTHE**: Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vol. VII, nº 11, 2013.
- RAMOS, Pedro Hussak van Velthen. Onde há democracia, há também, em princípio, estética”: Jacques Rancière e as novas dinâmicas de organização social. In: **O que nos faz pensar?** Vol. 26, nº. 40, jan.-jun. Rio de Janeiro, 2017.
- RAMOS, Pedro Hussak van Velthen. Rancière: a política da imagem. In: **Princípios**: revista de filosofia. Natal. Vol. 19, Nº 32, jun.-dez., 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. Tradução Mônica Costa Netto. 2ed. São Paulo: Exo Experimental Org; Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. Tradução Ângela Leite Lopes. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2018. (Coleção “TRANS”).
- RANCIÈRE, Jacques. **O espectador emancipado**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. Politique de l'indétermination esthétique. In: GAME, Jérôme; LASOWSKI, A. Wald (Dir.). **Jacques Rancière: politique de l'esthétique**. Paris: EAC, 2015.
- RANCIÈRE, Jaques. A comunidade estética. Tradução André Gracindo; Ivana Grehs. In: **Revista Poiésis**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes da Universidade Federal Fluminense. nº 17, jul., 2011.
- RANCIÈRE, Jaques. **Aisthesis**: scènes du régime esthétique de l'art. Paris: Galilée, 2011.
- RANCIÈRE, Jaques. **Malaise dans l'esthétique**. Paris: Galilée, 2004.
- SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem numa série de cartas**. 4ed. Tradução Roberto Schwarz; Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002. (Coleção “Biblioteca Polén”).
- VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. **Ceuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.
- VOLTAIRE. Educação das meninas. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In **Prometeus Filosofia**. N 26, Jan.-Abr., 2018. Disponível em: <<<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/index>>>. Acessado em 17/08/2019.

Breve ensaio sobre a desigualdade no Brasil contemporâneo

Gostaria de iniciar este breve ensaio sobre a desigualdade no Brasil contemporâneo, fazendo um necessário recuo histórico e relembrando alguns detalhes das primeiras reflexões feitas acerca da desigualdade e de como esta era encarada pelos primeiros habitantes destas terras. Para tanto me remeto ao ensaio *Dos canibais*, que o grande filósofo e ensaísta Michel de Montaigne escreveu na França do século XVI, após um suposto encontro com três habitantes das ricas selvas brasileiras de então.

O sábio céptico antecipava de forma profética os nefastos resultados dos contatos destes povos com as corrupções vivenciadas na Europa de então. E comentando acerca da pergunta que fora feita aos “selvagens” sobre aquilo que mais os impressionara na Europa, relata que estes teriam respondido, dentre outras duas coisas, que o que mais os surpreendera fora a terrível desigualdade lá existente.

Repitamos aqui a crítica destes brasileiros originários, captadas pela pena do humanista Montaigne. Segundo este, eles:

[...] tinham percebido haver entre nós homens satisfeitos e gozando de toda espécie de comodidades, enquanto suas metades mendigavam às suas portas, descarnados de fome e de pobreza, e acharam estranho que essas metades (eles têm um tal modo de falar que chamam os homens ‘metades’ uns dos outros), tão necessitadas pudessem sofrer uma tal injustiça sem pegar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas (MONTAIGNE, 2009, p. 71).

Se naquela época os brasileiros surpreendiam-se e repreendiam os europeus em função da extrema desigualdade existente entre eles, o que diriam esses nossos ancestrais acerca da triste situação do Brasil contemporâneo, o país mais desigual em um mundo já tão injustamente desigual.

Compreender o fenômeno da desigualdade, as implicações econômicas dele decorrentes e as mazelas por ele causadas é fundamental para entendermos um pouco mais acerca do maior desafio de nosso país, que é vencer a desigualdade que o ameaça em vários âmbitos e impede que nos tornemos uma verdadeira República democrática. Para tanto é fundamental fazermos uma breve incursão no pensamento de autores que analisaram este fenômeno em profundidade.

Nesse sentido, penso ser fundamental adentrarmos brevemente na obra do pensador genebrino Jean-Jacques Rousseau, que em pleno século XVIII, momento crucial no surgimento da economia enquanto campo específico do conhecimento, escreve dentre outras obras, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Discurso sobre a economia Política*. Obras viscerais, que nos ajudam a compreender justamente a origem da desigualdade e os meios estatais existentes para impedir que ela corrompa toda a sociedade. Em seguida, nos voltaremos ao pensamento de dois brasileiros, o primeiro deles, Darcy Ribeiro; político, indigenista, fundador da Universidade de Brasília, e autor do incontornável *O povo brasileiro*. O segundo, um jovem e

¹⁷⁶ Evaldo Becker é professor licenciado da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atualmente desenvolve o projeto de Pós-doutorado “Das coisas de uso comum aos bens comuns globais: raízes modernas da ética das águas” sob a supervisão da Profa. Dra. Syliane Malinowski-Charles, junto à Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR), Canadá.

competente economista, Eduardo Moreira; ex-banqueiro, autor do livro intitulado *Desigualdade & caminhos para uma sociedade mais justa*, que para meu espanto – em se tratando de um banqueiro – percebeu de dentro do sistema econômico a injustiça e as ameaças que a desigualdade causa em nosso tão injusto Brasil.

Em seu primeiro *Discurso*, que lhe rendeu o prêmio da academia de Dijon e garantiu seu ingresso no mundo das letras, Rousseau já advertia os leitores acerca do foco dos interesses dos políticos de então e voltava-se para os políticos da antiguidade, que ousavam pensar o bem-comum e não apenas o interesse pecuniário. Dizia ele: “Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro” (ROUSSEAU, 1997, p. 205).

A desigualdade e a economia foram argutamente estudadas por este grande discípulo de Montaigne, que no momento no qual a economia surgia enquanto campo do conhecimento, alertava em seu *Discurso sobre a economia política*, que a economia e o comércio devem ser postos em marcha para o bem do povo e para aumentar a justiça e o bem-estar. Eles estão sempre ligados à moral. Nesse sentido, “[...] uma das tarefas mais importantes do governo é prevenir a extrema desigualdade das fortunas” (ROUSSEAU, (1754) 2006, p. 103). Além disso, o governo segundo nosso autor, deve oferecer justiça a todos e “sobretudo proteger o pobre contra a tirania do rico” (*Id. Ibid.*, p. 103).

Contudo, o que o autor percebe desde os primeiros escritos, tal como ocorre nas passagens acima, que foram extraídas de seu *Discurso sobre a economia política*, publicado no tomo V da *Encyclopédie*, em 1755, é que a situação de fato, vivenciada pelos povos, é caracterizada pela desigualdade e pela injustiça. Tais constatações de violência e usurpação, serão denunciadas em praticamente todas as suas obras.

Falando sobre a questão da igualdade formal existente em muitos Estados, e criticando a realidade de desigualdade vivenciada nos mesmos, Rousseau escreve em nota do capítulo IX do Livro 1 do *Contrato social*:

Sob maus governos, essa igualdade é somente aparente e ilusória; serve só para manter o pobre na sua miséria e o rico na sua usurpação. Na realidade as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm, donde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens quando todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais (ROUSSEAU, 1962, p. 33).

Insistindo sobre a questão da desigualdade, no capítulo XI do livro II do *Contrato social*, Rousseau afirma: “quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constringido a vender-se” (*Ibid.*, p. 54). E contra as acusações de que tal igualdade seria uma quimera, uma fantasia de um espírito especulativo, ele enfatizava que se o abuso desta ideia é inevitável, este é mais um motivo para que a legislação mova-se no sentido oposto, no sentido do fomento da igualdade. Que dizer de nossos magistrados e governantes que a cada dia aumentam seus próprios salários e penduricalhos e autorizam a redução da renda e dos direitos dos trabalhadores, ampliando inimaginavelmente a desigualdade já exorbitante?

O detalhe, se é que podemos nomear assim, é que em grande parte dos países do globo, e mesmo naqueles que se consideram democracias, as leis são feitas pelos ricos, para protegê-los dos pobres, apesar do fato de que quem sustenta os governantes são os trabalhos e os impostos pagos pelos pobres. Tal situação é, infelizmente, muito evidente em nosso país, onde se vê a cada dia o aumento dos tributos pagos diretamente pelos pobres e pela classe média e o perdão de dívidas bilionárias de grandes especuladores e empresários que proclamam o cínico mantra do Estado

mínimo, mas que recorrem a este o tempo todo para corrigir sua própria incompetência enquanto empresários “liberais”. Liberais? Os ditos liberais brasileiros vivem, em sua maioria, de contratos públicos e de perdão de dívidas contraídas por sua exclusiva ineficiência e parasitismo.

Essa estranha e irônica situação nos parece ser muito bem caracterizada na visão exposta por Rousseau, já no início dos *Princípios do direito da guerra*, texto que integraria a segunda parte das *Instituições políticas* do cidadão de Genebra. O que Rousseau via em seu tempo, infelizmente para nós é o que vemos também no nosso. Leiamos essa passagem de triste atualidade, e que parece ter sido escrita também para o nosso tempo:

[...] vejo povos infortunados gemendo sob um jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, de quem o rico bebe em paz o sangue e as lágrimas, e em todo lugar o forte armado contra o fraco do temível poder das leis (ROUSSEAU, 2011, p. 154).

Se para Rousseau, a economia e o comércio devem ser postos em marcha para o bem do povo e para aumentar a justiça e o bem-estar. No Brasil contemporâneo, ao contrário, as leis feitas por ricos, protegem os privilégios cada vez maiores destes, e a retirada dos poucos direitos que caracterizam nosso estado de mal-estar social.

O grande perigo, talvez o maior de todos eles, e que ronda constantemente nosso convívio coletivo, é a tentativa que parcelas do governo empreendem de usurpar o poder do povo e de legislar em causa própria e não mais em prol da coletividade. Se a administração pública for delegada à magistrados mercenários e corrompidos a tendência é que a soberania popular seja usurpada e que se agravem as desigualdades até o ponto extremo do domínio e da violência contra seus próprios concidadãos.

Não são raras as vezes em que parcelas interesseiras e corruptas dos governos, se servem de ameaças externas ou mesmo internas (ameaça do comunismo, terrorismo etc.) para empreender a opressão e a retirada de direitos civis. Tal processo é apresentado ao final do *Discurso sobre a desigualdade* no qual o autor narra o processo de intensificação das desigualdades e a emergência da tirania, da seguinte maneira:

Ver-se-ia a multidão oprimida interiormente em consequência das próprias precauções tomadas contra o que a ameaçava de fora; ver-se-ia a opressão crescer continuamente sem que os oprimidos jamais pudessem saber que termo teria, nem que meios legítimos lhes restariam para contê-la; ver-se-iam os direitos dos cidadãos e as liberdades nacionais extinguirem-se pouco a pouco, e as reclamações dos fracos serem consideradas como murmúrios sediciosos, ver-se-ia a política restringir a uma porção mercenária do povo a honra de defender a causa comum [...]; ver-se-iam os defensores da pátria tornarem-se, cedo ou tarde, seus inimigos, e terem continuamente um punhal erguido contra seus concidadãos (ROUSSEAU, 1989, p. 114).

Se para Rousseau, o governo deveria mover a economia no sentido de reduzir desigualdades e proteger o pobre da tirania do rico, em nosso país se passa exatamente o oposto. Enquanto se age para reduzir salários e benefícios dos pobres e da classe média, se aumentam os astronômicos salários do poder injusticiário e dos altos escalões das polícias e das forças armadas. Forças armadas que longe de defenderem o país, agem para pressionar publicamente seu povo, seus representantes e magistrados nas vésperas das eleições e em grandes julgamentos de interesse público nacional. Os posicionamentos das forças armadas nos últimos anos têm se dado, infelizmente, no sentido de minar a soberania nacional e bajular exércitos, governos e empresas privadas estrangeiras que

trabalham fortemente para saquear inclusive nossos aquíferos Alter do Chão e Guarani, este último que é partilhado também por Argentina, Uruguai e Paraguai.

Esta triste situação só é possível porque conta com o apoio irrestrito da mídia nacional, que pertence à poucas famílias e grupos religiosos, que trabalham para desinformar e espoliar nosso povo. São esses que possuem os canais e o poder de falar em público. Vejamos o que nos dizia o filósofo Rousseau acerca daqueles que formam a opinião pública:

Ao ouvir as pessoas que têm permissão para falar em público, compreendi que elas não ousam ou não querem dizer nada que não convenha aos que comandam, e, pagas pelo forte para pregar ao fraco, só sabem falar a este último de seus deveres, e ao primeiro de seus direitos. Toda instrução pública tenderá sempre à mentira enquanto os que a dirigem tiverem interesse em mentir, e é apenas para eles que não é bom dizer a verdade. Mas por que deveria eu ser cúmplice dessas pessoas? (ROUSSEAU, 2015, p.78).

Injusto e desigual Brasil contemporâneo

Partindo destas premissas modernas gostaria de examinar nossa própria situação contemporânea, neste país chamado Brasil. País no qual se optou historicamente e particularmente nos dias atuais, pelo desmonte do sistema público de saúde, educação e previdência social, e pelo fomento da ignorância e do despreparo intelectual das maiores parcelas da população.

Em plena era do conhecimento, estamos vendo um Brasil onde os templos brotam a cada esquina, bancados em grande parte pela desesperança e fé do pobre povo brasileiro, mas subsidiados inclusive com o dito “escasso dinheiro público”; enquanto as Universidades e os institutos de pesquisa públicos minguem e fecham as portas, decretando senão a morte, pelo menos a agonia da ciência e da educação brasileiras.

Se faltam verbas para investimentos em educação, ciência, saúde pública, moradia etc... por que entregamos traiçoeiramente trilhões de dólares em petróleo e outros minérios às ricas potências estrangeiras? Por que não nos decidimos corajosamente a fazer algo diferente? Por exemplo: Investir em nosso povo, cuidar para que nosso país permaneça nosso e que possamos nos orgulhar de nossa pátria. Para que possamos andar tranquilos pelas ruas como se faz em vários países ainda hoje. Para que nossos filhos possam viver melhor e se orgulhar de seus pais e de seu país.

Porque insistir em governar para o “mercado” e não para o povo? Afinal, em países como o nosso quem sustenta o governo são os cidadãos e seus impostos e não o dito mercado. Sabemos à exaustão das desonerações fiscais e perdão de dívidas bilionárias. Poucos são os políticos que ousam falar em perdão ou renegociação justa das dívidas dos trabalhadores que arcam com os maiores juros do planeta e são espoliados dia a dia pelo dito “mercado”, pela meia dúzia de bancos que sobrevive de especulação e do suor do pobre povo brasileiro.

Nossos governantes usurpam o poder do povo e se colocam acima das leis como tiranos. Esquecem seu dever primordial de governar pelo bem do povo e passam a legislar e governar em causa própria, como quando nossos governantes votam seus próprios aumentos de salários ou quando um magistrado corrupto é “condenado” e seu castigo é uma aposentadoria antecipada com vencimentos integrais que superam os R\$ 40.000,00, enquanto o povo que paga seu salário recebe menos de R\$ 1.039,00 mensais e jamais chegará à aposentadoria no sistema atual. Quando nossos funcionários— sim é sempre bom lembrar que os políticos são nossos funcionários e não nossos

chefes—, ganham para nos roubar, me parece ser sinal suficiente de que atingimos graus elevados de corrupção e de ameaça à democracia e à cidadania. Este é o ponto em que seus desmandos acabam por decretar de fato, a morte da cidadania.

Nos parece inquestionável o fato de que vivemos hoje uma grave crise de representação política. Tal crise não se limita ao cenário político brasileiro e se estende por vários países do globo e particularmente na América Latina. É isso que parece mover a onda de manifestações e greves que têm ocorrido frequentemente e mobilizado milhões de cidadãos e cidadãs em nosso espoliado e golpeado continente, seja no Chile, na Bolívia ou Peru. E tudo isso se faz com a conivência da grande mídia, que se cala de forma vil e nada nos informa sobre mortes, torturas, sequestros e estupros cometidos pelas forças estatais destes países.

Fica difícil compreender o que seja uma democracia representativa em nosso país. Se levarmos em conta, por exemplo, algumas pesquisas feitas no final do ano de 2017, que demonstravam que 97%¹⁷⁷ da população desaprovava as medidas tomadas pelo Vice-presidente Michel Temer, que se alçou ao poder após o golpe de 2016, e pelos deputados e senadores que sequestraram nossa democracia; e se somarmos a isso a margem de erro que era de 3%, veremos que nossos ditos “representantes” não representam senão a si mesmos e aos interesses de meia dúzia de parasitas que sugam e dilapidam nossas riquezas e vilipendiam nosso povo.

Nesse sentido, me permitirei citar aqui algumas palavras do Professor Milton Meira do Nascimento, que em seu mais recente livro, intitulado sugestivamente *A farça da representação política*, escreve:

Falamos de esgotamento quando começa a cair a máscara do sistema representativo que mantém a servidão como se estivesse preservando a liberdade de todos. Nessa altura, surge no horizonte o grande dilema. Se nossos representantes não nos representam mais, quem o fará? Como ficaremos nesta situação de total desolação? Nessa altura também, já não funciona mais o apelo da classe política de que, se o representante não o representa mais, que o povo escolha um outro. Ocorre que tais escolhas já se esgotaram, pois chega um momento em que não haverá mais outros. Fim do sistema, fim de um modelo político que não pode ter outro nome senão “farsa”, “farsa da representação” (NASCIMENTO, 2016, p. 193).

Apesar de termos sido recentemente um dos países mais ricos do mundo, lembrando que em 2011 chegamos à ser a sexta maior economia mundial, ultrapassando o Reino Unido; temos um povo pobre e desprezado¹⁷⁸.

Esta triste constatação já havia sido enfatizada pelo grande e saudoso político e pensador brasileiro Darcy Ribeiro, defensor incansável da natureza, dos povos tradicionais e da educação pública no Brasil; a quem rendo aqui todas as homenagens. Em sua primeira fala ao Senado, em 1991, constatando as mazelas do povo brasileiro, que parece destinado a ser eternamente periférico e a nunca assumir sua maioria e autonomia; que vive a tristeza de sempre trabalhar para o enriquecimento daqueles já são muito ricos, dizia, e eu o cito:

¹⁷⁷ Cf. Revista Fórum. **Temer se aproxima de 100% de rejeição, segundo pesquisa Ipsos**, publicada em 20 de dezembro de 2017, o presidente Michel Temer se aproximava dos 100% de rejeição. Disponível em <https://revistaforum.com.br/temer-se-aproxima-de-100-de-rejeicao-segundo-pesquisa-ipsos/> Acesso em 22/07/2019.

¹⁷⁸ Jornal do Comércio. **Brasil se torna a sexta economia do mundo**. <https://www.jornaldocomercio.com/site/noticia.php?codn=82504>

Existimos é para servir a reclamos alheios. Por isso mesmo o Brasil sempre foi, e ainda é, um moinho de gastar gentes. Nos construímos queimando milhões de índios. Depois, queimamos milhões de negros. Atualmente, estamos queimando, desgastando milhões de mestiços brasileiros na produção não do que eles consomem, mas do que dá lucro às classes empresariais (DARCY RIBEIRO, 2008, p. 84).

Darcy Ribeiro, em pleno século XX, insistia sobre o grande problema do Brasil que continua cada vez mais grave e cruel, a desigualdade que assola nosso Estado e que violenta nosso povo, impedindo que o país cresça em termos de economia e de justiça social. “Seremos impotentes para realizar as potencialidades de nossa terra e de nosso povo?” (RIBEIRO, 2008, p. 92), perguntava Darcy – e pergunto-me eu mesmo no momento conturbado em que vivemos. E ao final de seu incontornável livro *O povo brasileiro*, afirmava que felizmente não estando presos à antigas amarras, não precisando repetir todas as violências de que fomos vítimas e algozes, somos plenos de potencial. “Estamos abertos é para o futuro” (RIBEIRO, 2006, p. 410).

Infelizmente, contrariando as visões deste político de estirpe rara em nosso meio, parece que voltamos as costas ao futuro, e insistimos em chafurdar na lama do buraco negro que estamos cavando, e de onde a luz parece ter escapulado.

Nossa população, composta majoritariamente, por índios, negros, pobres e desassistidos, pena sem educação, informação de qualidade e atenção. Nosso povo encontra-se desorientado pelas chamadas “*Fake News*”, mentiras pagas por ricos empresários para ludibriar as opiniões dos trabalhadores, dos pobres e desempregados, para que ajam contrariamente aos seus interesses bem compreendidos. Nosso povo continua sendo cada vez mais oprimido por uma elite ciosa de seus privilégios e incapaz de pensar no bem público, que vive na esbórnica, manejando as leis para a defesa de seus injustos privilégios, como como bem enfatizou o sociólogo Jessé Souza, em seu excelente livro *A elite do atraso: da servidão à Lava Jato*.

Em termos de desigualdade, basta verificar os dados disponíveis nos relatórios nacionais e internacionais à exemplo daqueles publicados pela OXFAM Brasil, por exemplo, que mostram dados impressionantes:

Seis pessoas concentram a riqueza equivalente ao patrimônio dos 100 milhões de brasileiros mais pobres. Os 5% mais ricos do Brasil têm a mesma fatia de renda dos demais 95%. Uma trabalhadora que ganha salário mínimo levará 19 anos para receber o mesmo rendimento que um super-rico ganha em um único mês. Esses são apenas alguns dos dados que revelam os níveis extremos das desigualdades no Brasil, que nos deixam entre os 10 países mais desiguais do mundo e são eticamente inaceitáveis.¹⁷⁹

O jovem e competente economista Eduardo Moreira enfatiza em seu livro *Desigualdade & caminhos para uma sociedade mais justa*, que nosso principal problema é exatamente a desigualdade gritante que aumenta a cada dia em nosso país. Vejamos o que nos diz o economista:

Para se ter uma ideia, 1% dos donos de terras concentram mais de 50% das terras cultiváveis do país. E quando consideramos o volume de dinheiro, o 1% mais rico possui mais reservas acumuladas do que os 90% mais pobres. Uma verdadeira catástrofe social, com consequências nefastas, que parece, porém, passar despercebida à maior parte da população (MOREIRA, 2019, p. 26-27).

Não somente não falamos sobre a desigualdade no Brasil como se deveria, mas escondemos e distorcemos as informações. E aqueles que mais se beneficiam do Estado brasileiro, quando chega a hora de pagarem seus impostos, são justamente os que “não querem pagar o pato”; pato este, que juntamente

¹⁷⁹ OXFAM BRASIL. **Desigualdades no Brasil**. <https://www.oxfam.org.br/desigualdades-no-brasil> / Acesso em 22/07/2019.

com o caviar e a champanhe dos banquetes de magistrados e políticos, continua sendo pago pelo pobre povo brasileiro. Apoiados pelos falsos profetas da “bancada da bíblia”, os integrantes das “bancadas do boi e da bala”, os grandes proprietários de terra no Brasil, incluindo aqueles que são “proprietários” de terras griladas, roubadas do Estado, são os que menos impostos pagam, quando pagam. Ainda segundo Eduardo Moreira:

O imposto sobre a terra é quase inexistente, e os impostos que incidem sobre a renda e o patrimônio estão entre os menores do mundo. O Brasil é também um dos países que mais oferece subsídios fiscais para os investimentos dos grandes grupos de indústrias e empresas. Enquanto isso, os impostos sobre bens e serviços, que atingem todos – porém, com um impacto maior sobre os mais pobres –, são responsáveis pela maior parte da arrecadação no país (*Ibid.*, p. 78).

É triste constatar a manutenção e o fortalecimento das injustiças cometidas em nosso combalido país e em nosso mundo contemporâneo. Eduardo Moreira, o economista que já foi banqueiro, descobriu que “o maior problema do mundo é a desigualdade. Simples assim. Todo o resto – corrupção, violência, carência de saúde e educação, e o que mais vier à mente – é apenas consequência desse problema inicial” (*Ibid.*, p. 20).

Concordamos inteiramente com suas conclusões, não apenas com aquelas de Eduardo Moreira, mas também com as conclusões anteriores de Montaigne, de Rousseau, de Darcy Ribeiro e dos primeiros proprietários de nosso país. Sim, dos Índios que foram e continuam sendo roubados e exterminados com o apoio ou com a conivência do estado brasileiro, estado com “e” minúsculo. O que diriam os “selvagens brasileiros”, os pais fundadores dessa nação, eles que denunciavam as injustiças e a desigualdade já existentes na Europa do século XVI, se vissem o que ocorre hoje em nosso país, em seu país? Talvez sua resposta fosse a mesma que deram à Montaigne. Eles se surpreendiam que os mais pobres, que eram a maioria, aceitassem mendigar pela sobrevivência e não pegassem os ricos parasitas de então pelos pescoços ou queimassem suas casas. E nós, até quando aceitaremos a injustiça e a barbárie que assolam nosso país?

Referências Bibliográficas

MONTAIGNE, Michel. **Dos canibais**. São Paulo: Alameda, 2009.

MOREIRA, Eduardo. **Desigualdade & caminhos para uma sociedade mais justa**. 1ed.- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **A farsa da representação política: ensaios sobre o pensamento político de Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

OXFAM BRASIL. **Desigualdades no Brasil**. <https://www.oxfam.org.br/desigualdades-no-brasil> / Acesso em 22/07/2019.

JORNAL DO COMÉRCIO. **Brasil se torna a sexta economia do mundo**. <https://www.jornaldocomercio.com/site/noticia.php?codn=82504>

REVISTA FÓRUM. **Temer se aproxima de 100% de rejeição, segundo pesquisa Ipsos**, publicada em 20 de dezembro de 2017, Disponível em: <https://revistaforum.com.br/temer-se-aproxima-de-100-de-rejeicao-segundo-pesquisa-ipsos/> Acesso em: 22/07/2019.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Carta à Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2015.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a economia política**. Tradução de Maria das Graças de Souza. In: Verbetes políticos da enciclopédia. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, (Os Pensadores), 1997.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Princípios do direito da guerra**. Tradução apresentação e notas de Evaldo Becker; Revisão da tradução de Ricardo Monteagudo. In: Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia da UNESP, jul-ago, 2011 – ISSN – 1980-539X.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: das escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

Sobre os autores e as autoras

Organizadores

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia com período sanduíche como bolsista do programa PDSE da CAPES na École Pratique des Hautes Études (EPHE, Paris) e estágio de Pós-Doutorado pelo PNPD-CAPES/UFS. Atualmente é professor efetivo do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe (CODAP-UFS) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS (PPGF-UFS). É autor do livro *O ateísmo na filosofia de Pierre Bayle* (EDUFS, 2012) e organizou o livro *Moral, ciência e história no pensamento moderno* (EDUFS, 2018).

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 junto ao Departamento de Filosofia da 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 do livro *Tolerância civil e religiosa em John Locke* (EDUFS, 2013) e organizou o livro *Moral, ciência e história no pensamento moderno* (EDUFS, 2018).

Vladimir de Oliva Mota

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2001), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2005) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2012), tendo realizado estágio de doutorado na Université Paris I - Sorbonne. Atualmente é Professor do Curso de Artes Visuais e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro da “Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII” (ABESXVIII). Atua na área de História da Filosofia Moderna e Estética. Publicou o livro *Voltaire e a crítica à metafísica* (EDUFS, 2010).

Colaboradores

Camila Moura de Carvalho

Bolsista do Pibic Jr. no ano de 2013. Realizou estágio de nível médio no Tribunal de Justiça de Sergipe (TJSE) em 2014. Completou o Ensino Médio no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atualmente é graduanda em Direito pela UFS e bolsista do projeto de Iniciação Científica “A construção do Estado Moderno: autoridade política e liberdade republicana”. Tem interesse por Filosofia Política, Filosofia do Direito e Ciências Criminais, discutindo temáticas centrais no estudo crítico do Estado.

Catherine Labro

Professora da Université du Temps Libre de Bordeaux. Doutora em Filosofia. Co-editora com Tanguy L'Aminot da revista *Rousseau Studies*, edições Slatkine, Genebra. Membro associado do CELLF (Centro de Estudos da Língua e Literatura Francesa do século XVII) e século XVIII), UMR

8599 da CNRS Université Paris Sorbonne Paris IV. Animação de grupos de reflexão e leituras filosóficas para a associação de Bordeaux *A ajuda mútua filosófica*.

Danilo Bilate

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e do PPGFIL da UFRRJ. Doutor em Filosofia pela UFRJ e pela Université Paris I Panthéon-Sorbonne em cotutela, com bolsa CAPES (2012). Mestre em Filosofia pelo PPGF-UFRJ com bolsa-auxílio CAPES (2007). Bacharel em Filosofia, incluindo licenciatura plena, pela UFRJ (2005) e graduado em Psicologia pela UERJ (2005). Autor de *Nietzsche et l'affectologie: pour une éthique des affects* (2015) e *A tirania do sentido: uma introdução a Nietzsche* (2011). A versão brasileira de *Nietzsche et l'affectologie* ganhou o direito a apoio para publicação APQ3 FAPERJ em 2014 e aguarda até hoje a liberação dos recursos. Tem, no prelo, o livro "Le problème philosophique du charlatanisme". É líder do Grupo de Pesquisa Humanismo (www.gphumanismo.org), membro do GT Nietzsche da ANPOF, membro integrante da SIEDS (Société internationale d'étude du dix-huitième siècle) e da ABES18 - Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII.

Evaldo Becker

É professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. É Professor do quadro permanente do Mestrado em Filosofia PPGF/UFS e do mestrado do Programa de Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA-UFS). É Pós-doutor em Filosofia pela Université du Québec à Trois-Rivières- CA (2014-2015) e Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2008-2009). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2008) com a tese intitulada: «Política e Linguagem em Rousseau», projeto financiado com bolsas da CAPES e CNPq. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Ética socioambiental, Filosofia Política e Filosofia do Século XVIII, publicou o livro *Política e linguagem em Rousseau* (EDUFS, 2016).

Flávia Roberta Benevenuto de Souza

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011) com estágio de doutoramento pela EHESS-Paris (2008-2009) . Atualmente é professora efetiva da Universidade Federal de Alagoas. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Maquiavel, teoria política, renascimento italiano, teoria das formas de governo e republicanismo.

Igor Ferreira Fontes

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) e graduado em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro do Grupo de Estudo de Ética e Filosofia Política (UFS) e parecerista da revista de filosofia *O Manquezal*.

Jean-Michel Gros

Professor aposentado de turmas preparatórias das “Grandes écoles” em Poitiers. Especialista no pensamento de Pierre Bayle e nos Libertinos eruditos do século XVII. Principais publicações: *Pour une histoire critique de la philosophie: édition des grands articles philosophiques du Dictionnaire historique e critique de Pierre Bayle* (2001) e também *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique* (2009), as duas publicadas pela editora Champion, Poitiers, França.

Laurent Jaffro

Professor de filosofia moral na Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, membro sênior do Instituto Universitário da França; professor visitante no Instituto de Filosofia da Universidade de Neuchâtel para o semestre da primavera de 2020. Temas principais de interesse: teoria moral: julgamento, razões, motivação, fraqueza – racionalidade prática e irracionalidade; autocontrole diacrônico – história da filosofia britânica: em particular os “moralistas” ingleses e escoceses e o diálogo entre sentimentalistas e racionalistas no século XVIII.