

MORAL, CIÊNCIA E HISTÓRIA no Pensamento Moderno



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

REITOR

Prof. Dr. Angelo Roberto Antonioli

VICE-REITORA

Profa. Iara Maria Campelo Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

COORDENADOR DO PROGRAMA EDITORIAL

Pérciles Morais de Andrade Júnior

COORDENADORA GRÁFICA DA EDITORA UFS

Germana Gonçalves de Araujo

CAPA

Prancha Anatomie de autoria de André Vesále,
extraída da Encyclopédie de Diderot e D'Alembert.

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Guilherme Al-chedyack Kauark

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Martins de Oliveira Junior

Aurélia Santos Faroni

Fabiana Oliveira da Silva

Germana Gonçalves de Araujo

Luís Américo Bonfim

Mackely Ribeiro Borges

Maria Leônia Garcia Costa Carvalho

Martha Suzana Nunes

Pérciles Morais de Andrade Júnior (Presidente)

Rodrigo Dornelas do Carmo

Samuel Barros de Medeiros Albuquerque

Sueli Maria da Silva Pereira

Este livro, ou parte dele, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita da Editora.

Este livro segue as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, adotado no Brasil em 2009.

MORAL, CIÊNCIA E HISTÓRIA no Pensamento Moderno

IVALDO BECKER, MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO, SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA (ORGS.)



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
<hr/>	
CAPÍTULO I	
Análise da “pior forma de governo” no início da Inglaterra moderna: a democracia entre a popularidade, o radicalismo religioso e o inculto homo democraticus	
Cesare Cuttica	11
<hr/>	
CAPÍTULO II	
Religião e sedição popular na Inglaterra seiscentista de Robert Filmer e John Milton	
Saulo Henrique S. Silva	55
<hr/>	
CAPÍTULO III	
O Governo Civil nos <i>Discourses</i> de Sidney	
Alberto Ribeiro G. de Barros	85
<hr/>	
CAPÍTULO IV	
Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática	
Luiz Carlos Santos da Silva	107
<hr/>	
CAPÍTULO V	
Sobre o pretense relativismo moral de Hobbes	
Syliane Malinowski-Charles	133
<hr/>	
CAPÍTULO VI	
Rousseau contra o Estado	
Tanguy L'Aminot	157
<hr/>	
CAPÍTULO VII	
Substância em Locke: algumas notas	
Flavio Fontenelle Loque	185
<hr/>	
CAPÍTULO VIII	
Bayle ou a retorsão da libertinagem	
Hubert Bost	209

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

M828 Moral, ciência e história no pensamento moderno /
Evaldo Becker, Marcelo de Sant'Anna Alves Primo, Saulo
Henrique Souza Silva (Orgs.). – São Cristóvão : Editora
UFS, 2018.
416 p.

ISBN 978-85-7822-617-6

1.Filosofia. 2. Filosofia moderna. I. Becker, Evaldo. II.
Primo, Sant'Anna Alves. III. Silva, Saulo Henrique Souza.

CDU 1



CAPÍTULO IX

Ateísmo de sistema e ateísmo virtuoso: o Spinoza de Pierre Bayle

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo 239

CAPÍTULO X

As luzes obscurecidas: a libertinagem sadiana como monstruosidade moral

Natalia L. Zorrilla 257

CAPÍTULO XI

Química e filosofias experimentais no século XVIII

Ronei Clécio Mocellin 291

CAPÍTULO XII

Potência e impotência do ceticismo: a questão da história
em Pierre-Daniel Huet

Sébastien Charles 317

CAPÍTULO XIII

História e natureza humana em Vico

Antonio José Pereira Filho 343

CAPÍTULO XIV

Aspectos da recepção histórica do Cristo na filosofia ilustrada

Edmilson Menezes 363

CAPÍTULO XV

Algumas reflexões sobre a secularização entre as teses
de Werner Jaeger e Karl Löwith

Marcio Gimenes de Paula 381

TRADUÇÃO

Capítulo X (Da pessoa de Jesus) do *Túmulo do Fanatismo* de Voltaire

Edmilson Menezes 399

SOBRE OS AUTORES

409

APRESENTAÇÃO

Este livro pode ser considerado como a celebração da amizade filosófica, aquela que tem como pressuposto o diálogo franco com aqueles que estão dispostos a refletir e agir com vistas à melhoria da vida humana. É o resultado do empenho dos professores que integram a linha de pesquisa Filosofia da História e Modernidade, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS). Suas atividades iniciaram em 2012, mas é fruto de laços mais antigos que sempre buscaram estabelecer um diálogo fecundo dos nossos pesquisadores com colegas de outras instituições universitárias brasileiras e estrangeiras, de países como Argentina, Itália, França e Canadá.

Este esforço de oxigenação das ideias filosóficas produzidas no Brasil e de internacionalização de nossas discussões é algo que vinha sendo incentivado nos últimos anos e que parece um tanto ameaçado nos tempos atuais. Nesse sentido, é fundamental refletirmos melhor sobre a 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. Esta coletânea ajuda a nos fazer conhecidos além de nossas fronteiras e apresentar colegas de outros países ao público brasileiro.

O leitor desta obra terá acesso às interpretações multifacetadas em torno dos temas Moral, Ciência e História no seio do pensamento moderno. Demarcados esses interesses, o capítulo de abertura do livro apresenta parte da pesquisa do investigador italiano Cesare Cuttica sobre a discussão presente no início da Inglaterra seiscentista relativa às polêmicas envolvendo o apelo à popularidade contra os discursos antidemocráticos elaborados por escritores realistas durante os reinos Elisabetano, Jacobiano e Carolino. Os reflexos dessa discussão iniciada por Cuttica reaparecerão nos textos seguintes.



Dessa forma, a pesquisa apresentada por Saulo Henrique S. Silva abordará o embate entre o pensador patriarcalista Robert Filmer contra o discurso de sedição popular e republicanismo defendido por John Milton. Seguindo o aprofundamento teórico dessas questões, o artigo do professor Alberto Ribeiro G. de Barros demonstra como Algernon Sidney combateu a doutrina da origem patriarcal do governo defendida por Robert Filmer. Barros argumenta que Sidney evoca preceitos da lei natural, mas também recorre à história buscando evidências empíricas, paradigmas e modelos reais de governo.

Ainda nesse contexto do debate político na Inglaterra do século XVII, Luiz Carlos Santos da Silva investiga o modo como filosofia natural e política são estruturadas por Thomas Hobbes, ambas sendo partes que constituem a filosofia mais sistemática do autor, alicerçada sobre os pilares de uma teoria mecanicista das paixões humanas. Por sua vez, o artigo de Syliane Malinowski-Charles visa estabelecer, partindo dos comentários de Leo Strauss e Raymond Polin, que a real posição de Hobbes só é moderadamente relativista, isto é, o relativismo que Hobbes sustenta não é a sua solução para a questão moral. A discussão sobre a concepção da relação entre ética e política, bem como sobre a fundamentação do Estado Moderno, é finalizada com o artigo do professor francês Tanguy L'Aminot cujo objetivo é mostrar uma interpretação do pensamento político de Rousseau que contradiz a visão de um Rousseau coletivista e defensor das instituições, ressaltando sua postura crítica acerca do Estado como uma máquina de opressão e alienação.

Ao final desse primeiro bloco de textos sobre política, religião, democracia e sedição, o leitor estará diante de estudos que possuem o objetivo de refletir sobre os conceitos filosóficos de substância, moralidade, ateísmo e libertinagem. Iniciando essa discussão, Flavio Fontenelle Loque investiga a concepção de substância em John Locke. Para o autor, o filósofo inglês inviabiliza um conhecimento acerca das substâncias material e espiritual, o que condiz com a afirmação segundo a qual a ideia de substância é inadequada. Em seguida, o ar-

tigo do historiador francês Hubert Bost empreende uma análise a respeito da maneira como Pierre Bayle faz uso dos termos libertino ou libertinagem em suas obras. Para o comentador francês, sem jamais mostrar-se como libertino, Bayle dará ao conceito de libertinagem uma veste filosófica original. Na sequência, Marcelo Primo amplia essa discussão mostrando como a imagem de Spinoza, enquanto modelo de ateu virtuoso, aparece nas obras de Bayle. Mais precisamente, Bayle tem um duplo ponto de vista sobre o pensador holandês: suas teses são filosoficamente escandalosas, mas é possível, simultaneamente, encontrar em seus escritos um grande número de boas máximas sobre os deveres do homem honesto. Esse tema acerca da moral, libertinagem e ateísmo encerra-se com o artigo de Natalia L. Zorrilla sobre o lugar da libertinagem sadiana na filosofia das Luzes. A autora percorre diversos tratamentos e figuras do monstruoso na obra de Sade para oferecer uma reconstrução crítica do autor de *Justine*.

O bloco final discute temas de filosofia da história, filosofia natural, ceticismo e secularização. O primeiro texto é de autoria do professor Ronei Clécio Mocellin a respeito da química e da filosofia experimental. O seu objetivo é adentrar no laboratório do químico das Luzes a fim de acompanhar o diálogo entre essas duas possíveis concepções de filosofia experimental, uma proveniente da alta cultura científica (Boyle, d'Alembert) e outra vinda da prática operatória dos químicos (Venel, Diderot). Posteriormente, o professor canadense Sébastien Charles analisa a concepção de ceticismo na obra do filósofo seiscentista francês Pierre-Daniel Huet. Segundo Charles, o ceticismo de Huet representa uma figura central do ceticismo do século XVII, razão pela qual Richard Popkin, em *The history of scepticism*, tenha feito de Huet um continuador do pirronismo antigo. Em seguida, encontramos o texto de Antonio José Pereira Filho que investiga a legitimidade (ou não) de se falar em uma “filosofia da história” em Giambattista Vico. Segundo o comentador, não há espaço para uma “história universal” pensada como sendo a unidade em que as diferentes nações que compõem o conjunto da humanidade vão sendo



conduzidas progressivamente rumo a um mesmo fim ou sentido. À esteira da temática sobre a filosofia da história, o professor Edmilson Menezes aborda o modo como a história cultural ocidental viu a correlação vital entre filosofia e teologia cristã. Menezes enfatiza a posição tomada por Voltaire a qual exemplificaria um dos pontos mais importantes do pensamento ilustrado: a filosofia torna-se uma investigação crítica sobre os limites da intervenção religiosa na formação da consciência. Para concluir, o professor Marcio Gimenes de Paula esclarece, a partir das reflexões de Karl Löwith em *O Sentido da História* (1949) e Werner Jaeger em *Cristianismo primitivo e Paidéia grega* (1961), como o tema da secularização ainda hoje possui relevância e desdobramentos para o pensamento contemporâneo, notadamente nos campos da Filosofia da História e da Filosofia da Religião.

Para encerrar este livro, temos a tradução e a apresentação feitas pelo professor Edmilson Menezes do capítulo X do *Examen Important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme* de Voltaire, publicado originalmente em francês no ano de 1767.

Enfim, na esperança de que a ciência e o conhecimento continuem a fazer parte dos planos de nossos governos, pois uma nação sem ciência é um país sem consciência de si e de seu lugar no mundo, gostaríamos de agradecer a todos os colegas, brasileiros e estrangeiros que contribuíram para a qualidade desta coletânea. Além disso, é preciso registrar que este livro é fruto de incentivos do Programa de Estímulo ao Aumento da Efetividade dos Programas de Pós-Graduação em Sergipe (PROEF) empreendido pela parceria entre a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e a Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe (FAPITEC).

Os organizadores

CAPITULO I

Análise da “pior forma de governo” no início da Inglaterra moderna:

a democracia entre a popularidade, o radicalismo religioso e o inculto Homo Democraticus*

Cesare Cuttica

(Universidade de Paris VIII; Universidade de Erfurt)

* Tradução de Saulo Henrique Souza Silva.



Introdução

Churchill certa vez deu uma declaração que ficou famosa: “a democracia é a pior forma de governo, à exceção de todas as outras que têm sido testadas de tempos em tempos”¹. Certamente, isto não era verdade para a grande maioria dos pensadores que escreveram sobre política no inicial período moderno. Não que a coisa tivesse sido melhor na Grécia antiga. Para Platão, a *demokratia* era a regra da ralé. Igualmente, Sócrates, Aristóteles, Tucídides e Aristófanes condenaram a democracia, e Políbio usou a pejorativa “oclocracia” para descrever a sua degeneração. O legado desta desconfiança em relação ao governo popular persistiu da época romana até a Idade Média e encontrou solo fértil na Inglaterra, não exatamente das Guerras Civis (1642) em diante, mas desde o começo do Reino Elisabetano (1558). Ao aceitar esse quadro, ou observar que naquela época a democracia não existia, o *mainstream* historiográfico deixou algumas questões importantes sem resposta² porque as críticas a ela não valiam a pena explorar antes do século dezenove. Por que foi assim? Como tal crítica generalizada do governo popular foi articulada? De qual forma

1. Cf. http://wais.stanford.edu/Democracy/democracy_DemocracyAndChurchill%28090503%29.html; acessado em 3 de Junho de 2016.

2. Cf. R. Wollheim. ‘Democracy’, *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), pp. 225-42; C. B. Macpherson. *The Real World of Democracy* (Oxford, 1966); M. I. Finley. *Democracy Ancient and Modern* (London, 1973); C. Farrar. *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge, 1988); R. A. Dahl. *Democracy and Its Critics* (New Haven and London, 1989); J. Dunn. *Democracy: The Unfinished Journey, 508BC to AD1993* (Oxford, 1992); L. J. Samons II. *What’s Wrong with Democracy?* (Berkeley and Los Angeles, 2004); C. Tilly. *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000* (New York, 2004); J. Keane. *The Life and Death of Democracy* (New York, 2009); J. Innes and M. Philp (eds). *Re-imagining Democracy in the Age of Revolutions. America, France, Britain, Ireland 1750-1850* (Oxford, 2013).

diferentes autores e gêneros descreveram o povo e seu poder? Quais preocupações políticas e preconceitos sociais informavam esse paradigma antidemocrático? O que realmente se pensava sobre o significado da democracia? Para tratar desses pontos, as páginas seguintes analisam como as ideias antidemocráticas foram elaboradas em política, teologia, filosófica e no discurso público dos reinos Elisabetano, Jacobiano e Carolino. Em particular, elas oferecem uma visão panorâmica sobre a variegada paisagem do pensamento antidemocrático, mostrando continuidade e mudanças denotadas por sua retórica. Inevitavelmente seletiva, as seções ordenadas cronologicamente do artigo esperam fornecer uma nova explanação de um assunto importante, mas ignorado, bem como um exame do longo prazo da relevância de princípios que ainda são bastante debatidos hoje.

Para começar, devemos levar em conta uma simples, mas importante consideração: a escoriação inicial das descrições modernas da democracia tem que ser lida em conjunção com a exaltação—mística, divina, histórica—da monarquia. A “maravilhosa auréola” circundando a instituição e os rituais da monarquia forneciam a credibilidade moral que elevava a lealdade e a obediência do povo para com os seus soberanos³. No que diz respeito à “linguagem mágica da política”, o reino monárquico dominou graças ao seu enraizado aparato de crenças coletivamente persuasivas, performances e imagens⁴. Em comparação, a democracia ficou bem atrás da monarquia no que diz respeito

3. M. Bloch. *Les Rois Thaumaturges* (Paris, 1924), transl. J. E. Anderson *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France* (London, 1973), p. 197.

4. Cf. K. Sharpe. *Selling the Tudor Monarchy: Authority and Image in Sixteenth-Century England* (New Haven and London, 2009) and K. Sharpe. *Image Wars. Promoting Kings and Commonwealths in England, 1603-1660* (New Haven and London, 2010).



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

à exibição de seu poder visual, o qual não tinha nada de uma aura sagrada e uma rica identidade simbólica ligada como ocorria com os reis/rainhas⁵. A democracia não teve um andaime útil com o qual promovesse uma imagem de si mesma como um governo legítimo, emblemas de virtudes e repositório de glória. Além disso, um governo sem rei raramente fora imaginado antes do regicídio de 1649. Politicamente, a democracia foi atacada de uma pluralidade de ângulos, incluindo suas origens (foi argumentado que o povo nunca tinha estabelecido uma autoridade legítima e que o poder popular correspondia a uma conduta violenta), o método de governo (isto implicava uma descrição altamente prejudicial do que aconteceu — politicamente e legalmente — logo que o governo popular foi criado) e a teoria do governo (esta expunha as falhas da democracia enfatizando suas características geográficas, valores imorais, natureza militar, consequências perniciosas sobre a religião e fracasso para representar verdadeiramente o povo como pretendia fazer). A democracia na Inglaterra também era associada com coisas diferentes: estava ligada não somente à multidão perigosa, mas também às ideias de popularidade e paridade religiosa. Seus alegados porta-vozes mudavam conforme eram identificados às vezes com o povo comum ou de tipo mediano e com deputados radicais, às vezes com jesuítas, outras vezes com puritanos e, em outras ocasiões, com os expoentes do presbiterianismo, com conventículos escoceses e com os independentes. A crítica da democracia estendida para grupos religiosos como anabatistas e brownistas supunha o avanço do povo sobre as hierarquias tradicionais (episcopado). Alguns pensadores caíram sob fogo cruzado mais frequentemente do que outros; entre eles, George Buchanan (1506-1582), Thomas Cartwright (1534/5-1603) e Robert Parsons (1546-1610).

5. Cf. C. Cuttica. "A Thing or Two about Absolutism and its Historiography", *History of European Ideas*, 39 (2013), pp. 287-300.

Em geral, este artigo compreende com grande importância as opiniões baseadas sobre distorções e exageros, em que a histeria teve um papel decisivo para moldar a convicção negativa das pessoas a respeito da política popular. As linguagens, imagens e argumentos intelectuais dispostos em tratados, sermões, panfletos, documentos oficiais com o objetivo de desacreditar a "multidão de muitas cabeças" demonstra que a crítica da democracia envolveu uma pluralidade de discursos sobre política, religião, moralidade, economia, linguagem, o domínio natural do animal. O desprezo pela democracia tinha muitas raízes também: clássica, histórica, filosófico-metafísica, social. De opiniões depreciativas concernentes à turba como politicamente incapaz, inculta e irracional, formuladas nas antigas Grécia e Roma, aos episódios tomados da história medieval descrevendo as confusões resultantes das experiências do governo popular (por exemplo, o caso dos anabatistas de Münster, 1534-5). Além disso, existiam descrições das democracias como a inversão de toda ordem divina e natural, e o medo socialmente generalizado dos tumultos popularmente liderados; a democracia passou para o lado ruim do espectro ideológico. Em outras palavras, a democracia foi vista como o fim da sociedade civilizada e a transformação do Estado e da Igreja em uma confusão de esferas onde os membros perigosos e loucos das ordens inferiores tinham a vantagem. Apesar de certa ambiguidade em torno da maneira pela qual alguns termos como "povo", "turba", "plebe", "multidão" foram empregados na inicial Inglaterra moderna, um consenso geral considerava a democracia (identificada à política popular, poder popular, políticos populares, impressão popular) como um cenário nefasto. Na verdade, a democracia era o fantasma do início da Inglaterra moderna nos discursos políticos, religiosos e filosóficos. Era uma palavra suja. Ela simbolizava a abertura das comportas para as piores espécies de distúrbios,



a abolição das hierarquias tradicionais e a transformação de práticas sociais encarregadas de manter a deferência; a instauração de todos os tipos de heresias, profanidades e a apropriação da voz pública por mecânicos grosseiros que expressavam seus julgamentos sobre assuntos que eles nada sabiam.

A Antidemocracia Elisabetana (1558–1603)

O ponto de partida adequado para a nossa discussão é a famosa *De Republica Anglorum* (escrita entre 1562 e 1565 e publicada em 1583, o tratado circulou amplamente em manuscrito), onde Sir Thomas Smith (1513-1577) argumentou que “a quarta espécie” do povo na Inglaterra — identificado com “diaristas, pobres lavradores, negociantes ou varejistas que não possuem terra livre, enfiteutas e todos os artífices, como alfaiates, sapateiros, carpinteiros, fabricantes de tijolos, pedreiros, maçons” — não tem voz nem autoridade em nossa república, e nenhuma descrição é feita deles, além de serem governados, não governar outros”. O problema era que este grupo de súditos não poderia ser “totalmente negligenciado” porque nesse tempo eles desempenhavam um papel ativo “nas cidades e nos burgos associados”. Esta situação atípica, Smith explicou, era devido à danosa falta de “escreventes”, então era necessário à administração das localidades recorrer a “esse tipo de gente”. Eles participavam da administração da justiça, das nomeações de oficiais, do conjunto de subsídios e da elaboração das leis. Igualmente, “nas vilas” estas “pessoas rasas e baixas” foram “feitas ajudantes da Igreja, inspetores sanitários e muitas vezes chefes de polícia”, que certamente não era o caso no começo⁶. O reconhecimento de Smith desta circunstância

6. T. Smith. *De Republica Anglorum; the Maner of Governement or Policie of the Realme of England* (London, 1583), bk 1, ch. 24, p. 33.

não significava que ele aprovava a democracia, denominada de governo da “multidão”. De fato, seguindo Aristóteles, Smith distinguiu a boa “*politeia*” (“geralmente uma república”) ou “*demokratia*” (a qual indicava “o governo do povo”) da nociva “*demokratia hapanton*”, que correspondia à “usurpação pela espécie popular ou patife e vilã em razão de estar em maior número”⁷. Dado que as eleições *ex hapaton* dos generais militares implicavam em voto pela totalidade do povo ateniense “independente da tribo”⁸, para Smith está claro que a completa participação do elemento popular no Estado representava uma calamidade. Apesar de admitir que diferentes formas de governo seriam adequadas a diferentes países de acordo com a característica de seu povo, Smith insistia que “o príncipe” era “a vida, a cabeça e autoridade de todas as coisas que fossem feitas no reino da Inglaterra”⁹. Se era verdade que “os súcios” praticavam em “seus cantões e ainda nestes dias” uma forma de “governo comum e um estado popular”, e que outras populações “admitiam o governo de poucos, excluindo a multidão e a comunalidade, como os paduanos, os veronenses e venezianos estão acostumados”¹⁰, a Inglaterra — Smith concluiu — nunca havia sido (e nunca poderia ser) um governo “democrático”¹¹.

A animosidade antidemocrática cresceu em espiral durante os anos de 1570 (um tempo de crescimento da “tensão ideológica” entre os guardiões da fundação eclesiástica e os protestantes radicais anti-

7. *Ibid.*, bk. 1, ch. 3, p. 3. Eu latinizei os termos gregos originais que foram encontrados no texto de Smith.

8. M. H. Hansen. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology* (Norman, OK, 1999; i edn 1991), p. 106.

9. Smith. *De Republica Anglorum*, bk. 2, ch. 3, p. 47.

10. *Ibid.*, bk 1, ch. 15, p. 18.

11. *Ibid.*, bk 1, ch. 9, p. 9.



-episcopado)¹², quando “popularidade” e “popular” foram inicialmente empregadas para indicar um tipo específico de atividade democrática que consistia na bajulação da turba¹³. O futuro Arcebispo da Cantuária, John Whitgift (1530/01?-1604), foi um dos primeiros usuários desse nome em sentido político. Ele atacou os puritanos, como o supracitado Cartwright, por disseminar a “popularidade” em teoria e prática; notadamente, em razão de suas propostas pelas quais o povo tinha o direito a eleger pastores e ministros da Igreja. Ele concebia isso como parte da tentativa puritana para dar reconhecimento ao elemento democrático no Estado, com efeitos devastadores tanto na religião quanto na política¹⁴. Whitgift identificou Cartwright como um radical que não apenas nutria “desprezo geral pelos magistrados”, mas, ainda pior, promovia “popularidade, anabatismo e diversos outros erros perniciosos e pestilentos”. Whitgift acusou Cartwright de defender explicitamente a nociva “opinião [...] que nenhum governo de qualquer república deveria ser monárquico, mas aristocrático ou popular”¹⁵. Confrontado pelas alegações defensivas de Cartwright segundo as quais suas doutrinas não deveriam ser manchadas com acusações de “popularidade”, Whitgift replicou que seu adversário não poderia negar sua atividade em prol da “popularidade”, desde que ele procurava uma “igualdade tão grande que comprometeu muitas coisas pela voz do povo, e em diversos lugares tão grandemente o aumentou e o exaltou”; com efeito, nada pode-

12. M. Peltonen. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640* (Cambridge, 2004; i edn 1995), p. 52.

13. A. Cromartie. *The Constitutionalist Revolution. An Essay on the History of England, 1450-1642* (Cambridge, 2006), p. 118.

14. J. Whitgift. *The defense of the aunsvere to the Admonition against the replie of T.C.* (London, 1574), p. 171.

15. *Ibid.*, ‘Para o leitor piedoso’, página não numerada.

ria “ser mais popular”¹⁶. Foi precisamente assim porque, “desejoso de popularidade”, Cartwright suspendeu a obediência à soberania legítima, “dando-a”, em vez disso, “ao povo e a todo tipo vulgar”¹⁷. Simplificando, Whitgift argumentou que a democracia (aqui denominada popularidade) é o oposto da política, quer dizer, da autoridade política legítima, pois ela torna as ordens inferiores em atores políticos com poder. Formas democráticas de política popular também os fazem sentir iguais a seus superiores, convencendo-os que eles teriam o direito à direção política, à autoridade eclesiástica e a instigar a adoção de políticas que eles se atreviam a propor¹⁸. Centrado ao redor de questões eclesiásticas tais como o papel dos anciãos nos assuntos da Igreja e suas eleições populares, estas controvérsias do início do Período Elisabetano mostram que a crítica das práticas democráticas exibia um profundo ceticismo com relação não apenas ao papel eclesiástico e político do povo e de líderes populares como Cartwright, mas também em relação às suas faculdades mentais assim como à fibra moral.

Nesse cenário político, disputas teológicas e filosóficas continuaram nos anos de 1580 quando escritores que foram acusados de divulgar ideias democráticas sobre a organização da Igreja e do governo civil (por exemplo, puritanos) voltavam essas mesmas acusações contra outros grupos reputados estar trabalhando para instalar o poder popular (por exemplo, jesuítas)¹⁹. Em 1588, Richard Bancroft (bat. 1544-1610), o pilar do *establishment*, lançou um ataque frontal sobre seitas como a dos “arianos, donatistas, papistas, libertinos,

16. *Ibid.*, p. 14.

17. *Ibid.*, p. 195.

18. *Ibid.*, p. 377.

19. Cf. D. Fenner. *A counter-poyson modestly written for the time [...]* (London, 1584).



anabatistas, Família *Caritatis*” por introduzir “anabatismo e popularidade” na nação²⁰. Bancroft também rotulou os presbiterianos como fomentadores da rebelião, da resistência popular aos monarcas e do princípio deletério do consentimento do povo em escolher a sua forma de governo²¹. Espalhadas de Genebra para a França e então para a Escócia, onde Buchanan tinha ensinado e cultivado opiniões *democráticas* venenosas — aos olhos tendenciosos de Bancroft—, essas ideias estavam chegando agora nas margens da Inglaterra, ameaçando os tão apreciados valores de ordem e hierárquica, propriedade e correção. Para as autoridades — já lutando por meio de publicações provocativas tais como os tratados satíricos e anti-episcopais da controvérsia *Marprelate* (1588-9)— os objetivos dos protestantes radicais consistiam em estabelecer uma paridade medonha na Igreja e um nivelamento degradante dos bens, assim como dos méritos no Estado. De fato, para pessoas como Bancroft, este cenário constituía uma porta aberta para uma desolada paisagem de inspiração ateniense e formato anabatista.

Poucos anos depois, no começo da turbulenta década de 1590, o renomado humanista Gabriel Harvey (1552/3-1631) apontou os agitadores por trás de *Marprelate* e outros vociferantes panfletários antissistema como pessoas que criavam “desordem, confusão e absurdos”, se empenhavam “para construir uma reforma na monarquia, sobre uma fundação popular ou um complô mecânico”²². Harvey associou regimes democráticos como o governo de artífices incultos (“tacanhos”), cujo modelo era a experiência genebrina (uma

20. R. Bancroft. *A sermon preached at Paules Crosse the 9. Of Februarie being the first Sunday in the Parleament* (London, 1588), pp. 3, 75.

21. *Ibid.*, pp. 26, 25.

22. G. Harvey. *Pierces Supererogation, or, A New Prayse of the Old Asse* (London, 1593), p. 88.

espécie de “presbitério mecânico”²³) estabelecida por Calvino e bastante cobiçada por gente como Cartwright. Eles desejavam transformar a Inglaterra em uma Suíça, quer dizer, o “cantão” da monarquia elisabetana, estabelecendo “uma deformação geral, em lugar de uma reforma universal”. Como resultado, Harvey estabeleceu, a Inglaterra seria objeto de políticas concebidas de acordo com a “baixeza dos cantões”, algo que promoveria “licenciosidade” em vez de virtude e encorajaria a mediocridade em detrimento da competência. Substancialmente, Harvey pensava que aqueles que desprezavam sua pátria teriam simplesmente “rezado por muitas lideranças e reforma cantonista”. Como alguém que não “era defensor do regimento dos pés sobre a cabeça, ou o governo do estomago sobre o coração”, Harvey lembrou a seus leitores que “nada” poderia ser mais catastrófico que uma sociedade política onde aqueles que “nasceram para obedecer” terminariam alcançado poder político e comando direto sobre domínios públicos como a organização da Igreja²⁴. Este texto denota a ampla cadeia de aspectos empregados para censurar a democracia; juntamente com a religião e a política, os pensadores oposicionistas expressavam suas frustrações com a perspectiva (compreendida como real) de enlanguescer a participação popular por meio de críticas articuladas da democracia que compreendiam as esferas moral (*e.g.* interesse pessoal impatriótico), metafísica (*e.g.* inversão das hierarquias fixadas naturalmente) e intelectual (*e.g.* falta de inteligência).

Os últimos anos do reinado de Elizabete foram marcados pelo crescimento da polarização entre grupos sociais. Consequentemente, crimes contra a propriedade, distúrbios, vadiagem e democracia fo-

23. *Ibid.*, p. 87.

24. *Ibid.*, pp. 89-90.



ram ligados conjuntamente e assegurados como signos de que “as forças plebeias estavam perigosamente em crescimento”— um fato confirmado pelo fracassado levante de Oxfordshire, em 1596²⁵. Além disso, o concomitante crescimento do eleitorado em eleições locais também provou ser uma fonte de grande ansiedade entre as elites²⁶. O Parlamento tornou-se cada vez mais retratado como o corpo completo da nação, funcionando como o repositório das queixas que chegavam não apenas, como era esperado, da *gentry*, mas também da “ampla população”²⁷. O foco crítico sobre o papel do Parlamento tanto como berço de polêmicas quanto de jargões e práticas democráticas foi amplamente intensificado no final da Inglaterra elisabetana. Com o advento do rei Jaime, o discurso antidemocrático— no centro do qual estavam opiniões e condutas de muitos deputados— alcançou tons inauditos e virulência sem precedentes.

A Antidemocracia Jacobiana (1603–1625)

Nesse clima alérgico ao Parlamento, um dos principais propagadores da narrativa antidemocrática foi o rei Jaime VI e I (1566–1625). Desde o tempo em que reinou sobre a Escócia, onde ele havia publicado *The Trew Law of Free Monarchies* (1598) e *Basilicon Doron*

(1599), até o momento que se tornou Rei da Inglaterra (1603), Jaime esteve profundamente afetado pela linguagem da popularidade. Embora a associasse com os esforços de parlamentares para limitar sua prerrogativa (notadamente, em 1610 e 1614), em *Basilicon Doron* Jaime atacou explicitamente os puritanos por suas doutrinas rebeldes acerca do poder popular. A popularidade foi então descrita como uma selvageria deliberada contra o reino *per se*. James afirmava que ele era frequentemente “caluniado nos Sermões populares, não por algum mal ou vício em mim, mas por ser eu um rei, algo que eles pensam ser o sumo mal”. Definidos como “verdadeiras pestes na Igreja e na República”, haja vista que nada respiravam “além de sedições e calúnias, aspirando sem medida, ralhando sem razão e produzindo de suas próprias imaginações [...] o quadrado de suas consciências”, esses puritanos, para Jaime, ensaiavam uma maneira de alterar toda a sociedade em uma direção democrática²⁸. Esta era exatamente a situação que ele tinha vivenciado na Escócia que seguiu “a reforma”, onde “alguns homens de espírito abrasador no ministério”— tendo conseguido controlar as pessoas— começaram “a fantasiar a si mesmos em uma forma democrática de governo”. De fato, se beneficiando de sua “longa menoridade”, tais malévolos espíritos populares “rapidamente estabeleceram a si mesmos sobre essa democracia imaginária”, como os demagogos atenienses que “alimentavam a si mesmos na esperança de chegar à *Tribunis plebis*”. Sendo o engano e a ilusão os principais traços do governo popular, estes demagogos modernos tentavam guiar o povo da mesma forma, ou seja, “pelo nariz” assim como “tornando ausente o domínio de todo governo”, algo que era comum em estados democráticos²⁹.

25. J. Guy. ‘Introduction. The 1590s: The Second Reign of Elizabeth I?’, in J. Guy (ed.). *The Reign of Elizabeth I: Court and Culture in the Last Decade* (Cambridge 1999; i edn 1995), pp. 1–19, pp. 10–1.

26. Cf. J. H. Plumb. ‘The Growth of the Electorate in England from 1600 to 1715’, *Past & Present*, 45 (1969), pp. 90–116. Apesar disso, não devemos esquecer que 95% da população da Inglaterra (aproximadamente 4 milhões em 1600) estava excluída da participação ativa nos assuntos políticos. (Cf. A. Patterson. *Shakespeare and the Popular Voice* (Oxford, 1989), pp. 2–3).

27. C. Kyle. ‘Introduction’, in C. Kyle (ed.). *Parliament, Politics and Elections 1604–1648* (Cambridge, 2001), pp. 1–12, p. 8.

28. King James VI and I. ‘Basilicon Doron’, in *King James VI and I. Political Writings*, ed. J. P. Sommerville (Cambridge, 1994), pp. 1–61, pp. 26, 27 (itálicos adicionados).

29. *Ibid.*, pp. 25, 26.



Em 1604, o ano da conferência de Hampton Court— onde Jaime, os bispos e líderes puritanos discutiram as reformas concernentes ao governo da Igreja adiantadas pelos últimos e rejeitadas pelo rei (ele proferiu a famosa sentença “nenhum bispo, nenhum rei”)— o capelão real William Tooker (1553/4-1621) juntou-se ao coro daqueles para quem a “paridade da Igreja, uma vez estabelecida no governo eclesiástico, fundamentará a paridade no domínio político ou civil”³⁰. Tooker não tinha dúvidas, os presbiterianos “tornariam nulas as pluralidades, a proteção dos homens instruídos e reduziria todas as desigualdades a uma igualdade”, pior ainda, “conduziria toda popularidade, ou democracia, a uma posterior anarquia”³¹. Além disso, acusando os presbiterianos de instalar um igualitarismo popular injusto, onde a propriedade privada seria apagada, Tooker empregou o tropo clássico: a democracia popular era avessa ao homem educado. Similarmente ao rei Jaime, em 1606, o devoto de Warwickshire, magistrado Sir John Newdigate (1571-1610), enfatizou os perigos da eloquência permeada por “complacência para a multidão”, denominada “um rebanho de ovelhas” que devem ser guiadas por uma autoridade superior afim de que qualquer comunidade política durasse³². Novamente, a herança clássica e pressões estratégicas foram combinadas para formar o (nunca neutro) significado de democracia. Em um reino onde a Conspiração da Pólvora (1605) foi vista como uma ideia de católicos insatisfeitos promotores de rebelião e onde conspirações populares eram consideradas como resultado do cres-

30. W. Tooker. *Of the Fabrique of the Church and Churchmen's Livings* (London, 1604), ‘The Epistle Dedicatorie’, sig. A3r.

31. *Ibid.*, sig. A4r.

32. Citado em R. Cust. ‘Reading for Magistracy: The Mental World of Sir John Newdigate’, in J. F. McDiarmid (ed.). *The Monarchical Republic of Early Modern England. Essays in Response to Patrick Collinson* (Aldershot, 2007), pp. 181-99, p. 195.

cimento do protestantismo radical em antagonismo à Igreja, muitos monarquistas, cortesãos e o próprio rei difamaram jesuítas e puritanos como companheiros fomentadores de ideias e ações propícias à destruição das instituições monárquicas, bem como do episcopado. Em relação à teoria, autores como Parsons e Buchanan foram acusados — em desprezo pela democracia — de serem os porta-vozes intelectuais destes dois grupos desprezíveis que buscavam a democracia.

Outro capelão real, William Wilkes (m. 1637), alertou os juizes de paz, magistrados da cidade e a membros da Igreja— uma confirmação direta da relevância prática dos debates sobre a democracia— contra tipos religiosos cujo “orgulho” imoderado os conduziam a promover inovações (“*newfanglisme*”)³³ tão amplas e tão radicais quanto contaminar todos os setores públicos, incluindo “as leis”³⁴. Em particular, “esta facção *inovadora*” pretendia “nivelar” democraticamente cada aspecto da vida “neste Estado estabelecido”³⁵. Estas eram “genebrinas *passauantians*”³⁶, isto é, religiosos não-conformistas que sujeitavam a religião à “balança popular”³⁷. Igualmente, em matéria política, eles almejavam criar uma nova ordem pelo estabelecimento de uma “estranha política” diferente do governo real, o qual para Wilkes era o único governo legítimo na Inglaterra.

33. “Newfanglism” se refere às pessoas ‘com gosto pela novidade’ (*Oxford English Dictionary*, ‘newfanglist, n.’, <http://www.oed.com>; acessado em 7 March 2016).

34. W. Wilkes. *A second memento for magistrates Directing how to reduce all offenders [...]* (London, 1608), p. 18.

35. *Ibid.*, pp. 22, 19.

36. *Ibid.*, p. 29. O significado de “*passauantians*” está relacionado ao verbo francês “*passer avant*”, que significa “passar a frente, ir adiante”, o que define pessoas que eram inovadoras (a vanguarda) em assuntos de matérias e práticas.

37. *Ibid.*, p. 36.



ra³⁸. Vinha deles uma “popularidade orgulhosa”— moralmente, economicamente e politicamente— prejudicial à monarquia³⁹. De fato, de acordo com Wilkes, suas “posições perigosas” fortalecidas pelas teorias de Cartwright e Buchanan transmitiam a essência de uma verdadeira “democracia”⁴⁰. Como mostram esses exemplos, a grande escada de denúncias daquelas posições de repercussão deletéria para a preservação da ordem social, das instituições monárquicas e da propriedade privada foram lançadas contra as posições religiosas rivais. A democracia foi o recipiente no qual todas essas críticas foram sendo armazenadas.

Em 1616, em uma série de sermões alvejando jesuítas e puritanos, o Bispo de Oxford John Howson (1556/7-1632) atacou o último grupo por promover a “democracia”⁴¹. Como ele estabeleceu, “essa época tem muitos *monarcômacos*, eu posso dizer *teomacos*”, a oposição democrática contra a monarquia caminha de mãos dadas com a impiedade. Igualmente, os mesmos presbiterianos que buscaram o cisma na Igreja “afetaram na *estatização* e *cantonização* da *Commonwealth* (que eles queriam popular)”⁴². O modelo suíço em assuntos políticos e eclesiásticos fora aqui tomado como a inspiração nefasta daqueles opositores do episcopado na Inglaterra, cujo principal objetivo era, para Howson, estabelecer “a democracia puritana”⁴³. Essa

38. *Ibid.*, p. 37.

39. *Ibid.*, p. 54.

40. *Ibid.*, p. 60.

41. J. Howson. *Certain sermons made in Oxford, anno Dom. 1616 [...] against Bellarmine, Sanders, Stapleton, and the rest of that companie* (London, 1622), p. 162.

42. *Ibid.*, pp. 92-3.

43. *Ibid.*, p. 159.

onda de ataques aos puritanos como expoentes dos princípios e práticas democráticas não influenciavam apenas as margens guardadas pelos defensores da Igreja da Inglaterra, mas também varriam o território jesuíta. Teólogo e polemista jesuíta estabelecido em Saint-Omer, John Floyd (1572-1649) apontou François Hotman, Theodore Beza, John Goodman, John Knox e Buchanan como autores cujas doutrinas (especialmente, a concepção do rei ‘sujeito ao agrado do povo, não mais seguro do seu estado, como os cata-ventos devem girar com o vento’)⁴⁴ tinham incitado “alguns puritanos do último Parlamento em suas reuniões de descontentes” a serem tão “atrevidos” ao ponto de “propor a mudança do reino da monarquia para a democracia”. De fato, estes inimigos da monarquia não precisavam de aliados. Certamente, não na França graças à popularidade do pensador protestante “Turquet” que havia “escrito o seu livro em recomendação da democracia acima da monarquia”, nem “na Holanda para a qual o democrata francês Turquet dedicou seu livro supracitado” em reconhecimento desta “abençoada” natureza democrática do país e em apoio aos esforços dos seus habitantes “para produzir o mesmo nos demais países reformados”⁴⁵.

44. J. Floyd. *God and the king [...]* (Cullen [i.e. Saint-Omer], 1620), p. 13.

45. *Ibid.*, pp. 23-4. Entretanto, Louis Turquet de Mayerne (1550?-1618) não apoiou um governo popular (Cf. L. Turquet de Mayerne. *La Monarchie Aristodémocratique ou le Gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes Républiques* (Paris, 1611), e.g. p. 121; a obra havia sido composta vinte anos antes). Embora a soberania resida em última instância no povo, a multidão da qual Turquet de Mayerne fala não se refere ao populacho nem seus argumentos implicam a adoção de qualquer espécie de governo democrático. Essa última, Turquet de Mayerne argumentou, era marcada pela “leviandade, impaciência, inveja intempestiva e *rudesses* incomum do povo em relação aos homens de honra e mérito”. Estes eram os típicos “vícios” encontrados na “Democracia ou Estado Popular” (*ibid.*, p. 172). A democracia não era uma ‘*Commonwealth* [‘République’]’, mas a degeneração desse poder nas mãos dos “mais vis e mais corruptos” cidadãos, cujos únicos objetivos eram “a liberdade insolente e o ganho” (*ibid.*, p. 328).



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

Apesar de se referir à “livre e silenciosa [...] República dos suíços”⁴⁶, o escritor pró-jesuíta da Antuérpia, publicista e agente da inteligência, Richard Verstegan (1548/50-1640)— antigamente Rowlands— foi bastante crítico de estados como Suíça e Holanda porque eles privilegiavam um “regimento” com muitos governadores e “esperavam que qualquer cervejeiro ou fabricante de cestas poderia, pela recomendação de seus amigos, em um momento ou outro ser alçado à dignidade dos poderosos Senhores dos Estados”⁴⁷. De acordo com a explicação de Verstegan, os cantões da Suíça e a república dos holandeses eram entidades democráticas e por isso constituíam uma catástrofe para o bem público haja vista o potencial que sempre tinham de empoderar artesões incultos por atos duvidosos, desprezando toda diferença de *status* e capacidade. Seguindo a mesma orientação de Floyd, outro jesuíta controversista, Sylvester Norris (1572-1630), rotulou os puritanos ingleses como propagadores da perigosa “democracia”, nomeadamente, um regime que “é frequentemente arruinado com os tumultos [...] do inconstante e diversificado comando da multidão”⁴⁸. Para o controversista católico Matthew Pattenson (fl. 1623), que estava escrevendo no clima tenso do casamento espanhol (o proposto casamento do herdeiro Carlos Stuart com a infanta espanhola), Lutero e Calvino (bem como Beza) pressionaram por democracia. Suas doutrinas encorajaram os súditos a se desfazer da “realeza e da autoridade soberana dos reis”, eram “[...] muito mais favoráveis à democracia e à popularidade, consoante ao avanço” de seus consistórios e presbitérios⁴⁹. Calvino e Lutero detestavam monarcas e, ainda pior,

46. R. Verstegan. *Observations concerning the present affaires of Holland and the United Prouinces [...]* (Saint-Omer, 1621) p. 65.

47. *Ibid.*, p. 19.

48. S. N. (Sylvester Norris). *An antidote or treatise of thirty controuersies with a large discourse of the Church [...]* (Saint-Omer, 1622), p. 191.

49. M. Pattenson. *The image of bothe churches. Hierusalem and Babel vnitie and confusion. Obedienc [sic] and sedition* (Tornay, 1623), pp. 82-3.

eles espalhavam suas ideias sediciosas e democráticas diretamente para o povo por meio de seus sermões públicos⁵⁰. Como estabeleceu Pattenson, o “suíço” Calvino tinha procurado “cantonizar um reino em círculos diversos”, descrevendo os reis como indivíduos monstruosos indignos da obediência do povo⁵¹.

Inventivas contra pessoas consideradas apoiadoras da democracia estavam sendo disparadas em todas— tanto geográfica quanto ideológica— as direções. Entretanto, nos anos que antecederam ao Regime Carolino, cantões suíços e vários grupos protestantes se tornaram o principal alvo destas importantes controvérsias públicas.

A Antidemocracia Carolina: Ato I (1625-1642)

O início do reinado de Carlos I (1600-1649) não diminuiu a tensão política nem os conflitos religiosos e certamente não reduziu a forte animosidade sentida pelas autoridades em relação ao governo popular e às práticas democráticas que foram identificadas com deputados vociferantes opostos à prerrogativa real absoluta ou com espíritos demagógicos empenhados para ampliar a participação do povo no Estado e na Igreja. Seguindo a mesma correnteza ideológica de seu pai, Carlos cercou a si mesmo com clérigos e pensadores que advogavam vigorosamente em favor de seu poder absoluto e rejeitavam veementemente toda oposição às suas políticas. Assim, em um sermão proferido em 1627, o clérigo absolutista Roger Maynwaring (1589/90-1653) argumentou que o poder real era com-

50. *Ibid.*, p. 86.

51. *Ibid.*, p. 89 (numerado como erroneamente como p. 98).



plemente independente de qualquer aprovação popular⁵². Maynwaring foi especialmente crítico dos regimes democráticos porque suas “*assembleias*” morosas dificultavam a tomada de decisão sobre “as necessidades urgentes e inadiáveis do Estado”. O problema para Maynwaring era que “aquelas longas e pausadas *deliberações*”, típicas das assembleias “*populares*”, circundavam os sábios julgamentos dos governantes, resultando no engendramento do caos no Estado. Sempre forçado a ter que agradar a ralé sob a pretensão de estender a “liberdade”— a qual, na realidade, correspondia “à satisfação de seus humores, paixões ou propósitos particulares”— os governadores de uma democracia tornam-se meros testas de ferro⁵³.

Foi em janeiro de 1628— um ano agitado durante o qual a parlamentar Petição de Direito, pela qual os diretos e liberdades dos ingleses nascidos livres foram defendidos como invioláveis, passou; o astrólogo de Buckingham, Dr. Lambe, foi linchado pela turba em Londres e o próprio duque foi assassinado por um frustrado oficial do exército— que o famoso antiquário Sir Robert Cotton (1571-1631) alertou contra o crescente ressentimento em relação às políticas reais sentido “entre a melhor espécie da multidão”⁵⁴. Ao final do mesmo ano, Dudley Carleton, Visconde Dorchester (1574-1632), o novo Secretário de Estado, considerou que o assassinato de Buckingham havia “desencadeado perigosas forças populares”. A partir de então, o povo foi retratado como “um mar movido pela tempestade”⁵⁵. O terror dis-

52. R. Maynwaring. *Religion and Allegiance [...]* (London, 1627), p. 13.

53. *Ibid.*, pp. 27-8.

54. Citado em K. Sharpe. *Sir Robert Cotton 1586-1631* (Oxford, 1979), p. 182.

55. Citado em R. Cust. ‘Was There an Alternative to the Personal Rule? Charles I, the Privy Council and the Parliament of 1629’, *History*, 90 (2005), pp. 330-52, p. 340.

seminado das insurgências populares no país necessitava ser combatido, assegurava Dorchester, com “uma firme e constante forma de governo” que controlasse a “*aegritudo*” (doença) que afetava a mente da população. Comparado às turbulentas águas dos mares e retratado como essencialmente doente, o povo— aqui identificado com a multidão— fora vilipendiado como mentalmente irracional, moralmente irresponsável e politicamente inapto. Para testemunhar até que ponto a atmosfera política havia se tornado tensa devido à crescente presença das forças populares sobre a cena política, em dezembro, o enviado toscano Amerigo Salvetti (1572-1657) reportou que “não parecia que a morte do Duque de Buckingham, mantida como a originadora de todos os males do Estado, tinha de modo algum modificado” os “*peccant humores*” dos puritanos nem “sua pequena consideração pela monarquia”⁵⁶. Tendo enfrentado críticas sem precedentes em relação à cobrança do Empréstimo Forçado (1626-7) e seu tratamento equivocado da Petição de Direito, em 1629 Carlos suspendeu todas as sessões parlamentares e iniciou um período de onze anos denominado “Reinado Pessoal”⁵⁷. Em consequência, nos anos de 1630 a “oposição” à Coroa e à Igreja tornou-se tão forte que a própria instituição da monarquia com a sagrada imagem do rei designado divinamente foi contestada⁵⁸.

O testemunho desse medo da eminência de políticas democráticas (identificadas com as ações e princípios de muitos deputados) foi compartilhado em muitos lugares por fontes manuscritas também.

56. *Historical Manuscripts Commission*, Eleventh Report, Appendix, Part I, ‘The Manuscripts of H. D. Skrine Esq., Salvetti Correspondence’, *Letter 16th December 1628* (London, 1887), p. 173.

57. Cf. L. J. Reeve. *Charles I and the Road to Personal Rule* (Cambridge, 1989).

58. Sharpe. *Image Wars*, pp. 186-9.



Tendo retratado o Parlamento como um corpo repleto com “a base dessa espécie universal de populacho”, Sir Francis Kynaston (ca. 1586-1642) criticou a democracia enquanto forma de governo⁵⁹. De acordo com Kynaston, um homem vivendo em um estado democrático “é tão desafortunado”, pois, se ofender o Estado, ele nunca seria perdoado ou receberia misericórdia independente de seus méritos, os quais seriam inteiramente esquecidos. Este homem seria até mesmo assassinado ou afastado de sua cidade (ostracismo)— conforme havia ocorrido diversas vezes na Grécia antiga. Mas— continuou Kynaston— mesmo em épocas recentes a República de Veneza, significativamente rotulada “esse Estado suspeito”, havia feito um uso indiscriminado de proscições para banir diversas pessoas virtuosas do seu território. Isto, para Kynaston, era a verdadeira face da democracia: uma varíola combinada com repressão⁶⁰. Seguindo os inflamados debates concernentes ao *Ship Money* (1634-39), um imposto bastante impopular, tumultos também irromperam na Escócia. As disputas sobre a imposição do Livro de Oração (1637) levou muita gente a acusar os *Covenanters* de serem sedutores da turba e dos rebeldes antimonárquicos⁶¹. Por sua parte, o rei Carlos imputou as desordens a espíritos facciosos como o líder parlamentar John Pym, que havia corrompido os melhores indivíduos da nação instilando neles ideias de nivelamento⁶². O monarca Stuart pensava a multi-

59. F. Kynaston. *A True Presentation of forepast Parliaments, to the view of present times and posteritie* (1629), British Library, Lansdowne MS 213, fos 146a-176b, fos. 171b-172b.

60. *Ibid.*, fo. 173b.

61. Cf. R. Cust. *Charles I. A Political Life* (Harlow and New York, 2005), pp. 227-8.

62. R. Cust. ‘Charles I and Popularity’, in T. Cogswell, R. Cust and P. Lake (eds). *Politics, Religion and Popularity in Early Stuart Britain: Essays in Honour of Conrad Russell* (Oxford, 2002), pp. 235-58, pp. 254-5.

dão destrutiva como uma “hidra” sempre à beira de se soltar com selvageria bestial. Isto explica o porquê das mascaradas cortesãs, como a *Salmacia Spolia* (1640) de William Devenant, apresentarem a imagem de Carlos como o soberano designado divinamente para “conter” esse monstro cruel, ao lado de personagens contrários às mascaradas e postos adequadamente como indisciplinados puritanos imbuídos pela democracia⁶³. Em *His Majesties Answer to the Nineteen Propositions* (1642), Carlos condenou expressamente o caos causado pela “democracia” da qual os “males [...] são tumultos, violência e licenciosidade”⁶⁴. Ele se referiu desdenhosamente “ao povo comum” cuja falta de visão política (devida ao “seu número”), bem como de “licença” e “humores selvagens”, era totalmente “contrária à lei estabelecida”. O rei então culpou os *Covenanters* por perseguir “paridade e independência”, por apagar “todos os direitos e propriedades”, por nivelar “todas as distinções de mérito e de família”, de modo a transformar o governo monárquico em “uma escuridão semelhante ao caos da [democrática] confusão”⁶⁵.

Em linhas semelhantes, o absolutista John Cusacke⁶⁶, um cavaleiro irlandês que trabalhou nas franjas de alas da corte durante os períodos Jacobino e Carolino, articulou (entre 1615 e 1647) seu credo antidemocrático por meio da asserção segundo a qual

duvidar se o rei pode produzir ou exercer os próprios e perfeitos atos de sua prerrogativa real sem o assentimento dos comuns no Parlamento é tornar a monarquia em *democracia* e fazê-lo servo do povo em vez de ser um vice-gerente divino e seu mestre; expor a *common law* ao julgamento dos comuns é lançar pérola aos porcos⁶⁷.

63. *Ibid.*, p. 257.

64. *His Majesties answer to the xix propositions [...]* (London, 1642), sig. B1v.

65. *Ibid.*, sig. B2r.

66. Não há data de nascimento e morte disponível.

67. Citado em L. Levy Peck. ‘Beyond the Pale: John Cusacke and the Language of Absolutism in Early Stuart Britain’. *Historical Journal*, 41 (1998), pp. 121-49, p. 140 (italics added).



Resolutamente, Cusacke pôs a culpa pelas confusões dos anos de 1640 nos defensores da “popularidade” que tentavam “estabelecer um profano e insano reino democrático”. Esta “sediciosa lisonja do povo” os persuadiu que a suprema autoridade estava no Parlamento, e não na monarquia⁶⁸. A mesma opinião gestada por Cusacke fora levada a cabo pelo realista John Spelman (1594-1643), que deixou clara a sua antipatia pela democracia afirmando ser muito “desagradável a Deus” e “perniciosa para o próprio povo”. A democracia era a característica de governos para os quais, apesar da pretensão de “fazer justiça ou preservar a religião verdadeira”, o que realmente importava era o alcance dos objetivos particulares⁶⁹. Spelman explicou ser comum acreditar que a conduta tirânica ocorria mais frequentemente nas monarquias, por essa razão “o povo instituiu em alguns lugares a aristocracia e em outros o governo popular” como um “remédio”. Este era um princípio equivocado porque tais formas de governo nada mais eram que “outras faces da mesma tirania”. Na verdade, governos absolutos aristocráticos ou democráticos seriam tão “desagradáveis” quanto o governo tirânico de um “príncipe” governando sozinho. A única solução para esse impasse era um equilíbrio dos três, moldando uma monarquia mista⁷⁰. Entretanto, Spelman foi rápido para especificar que mesmo assim “nunca existiu autoridade comissionada ao povo nos casos onde o príncipe falhar com seu dever; nem de qualquer espada que nasça por eles”. Infelizmente, continuou Spelman, isto não impediu que alguns fomenta-

68. *Ibid.*, p. 148.

69. J. Spelman. *Certain Considerations Upon the Duties of both the Prince and the People [...]* (Oxford, 1642), p. 10.

70. *Ibid.*, pp. 19-20.

dores ambiciosos persuadissem “o povo” a assumir que eles tinham a mesma “autoridade dos príncipes”; de fato, era tudo ardil porque “o povo” era “naturalmente invejoso e impaciente com a violação do seu suposto Direito ou Liberdade”, bem como ingênuo, irracional e imoderado. Eles se entregaram tão irresponsavelmente aos falsos credos que “conduziram sobre si mesmos os males que eles tanto temiam que viessem de outros”. De acordo com Spelman, foi precisamente nesse péssimo cenário que emergiu na Roma antiga, com toda a sua força devastadora, a abolição da monarquia pela plebe e em favor da república. Em consequência, César introduziu uma “tirania” muito pior que “aquela dos seus reis”⁷¹. A desconfiança da capacidade intelectual e do padrão moral da população era algo preeminente mesmo na análise moderada do poder feita por Spelman.

A Inglaterra dos anos de 1640 observava uma proliferação sem paralelo de panfletos, textos, sermões que para alguns historiadores significava um processo de democratização da opinião, em cuja linha de frente estavam indivíduos que eram leitores e cidadãos⁷². Nessa década, foi modificado drasticamente o papel do público e da opinião pública porque o povo passou a elaborar novas considerações por quem estava no poder. Em uma escala sem precedentes, “as autoridades sentiram a necessidade” de se endereçar à persuasão do povo comum, apesar de não atender suas queixas⁷³. Como

71. *Ibid.*, pp. 23-4.

72. Cf. D. Zaret. *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England* (Princeton, 2000), e.g. pp. 262ff..

73. G. Burgess. *British Political Thought, 1500-1600. The Politics of the Post-Reformation* (Basingstoke, 2009), p. 187.



David Wootton e Glenn Burgess haviam argumentado⁷⁴, a década de 1640 observou a emergência (alguns podem dizer a “consolidação”) da ideia segundo a qual “o corpo representativo do povo” (os comuns) eram os servos dos “representados”, que— em razão de seu número absoluto— não poderiam participar das decisões, sem grandes inconvenientes⁷⁵. Essa leitura dos eventos produzidos pela guerra, e as ideias que brotam dela, enfatiza que a nova era do discurso político floresceu sobre a Inglaterra e que o centro deste novo começo estava em uma avaliação diferente do poder popular. Entretanto, está abordagem também corre os riscos de produzir muitas alterações, especialmente em relação à visão da participação democrática e das instituições populares⁷⁶. Como será tratado na próxima seção, um rápido vislumbre de alguns textos pós-1642 revelam que embora alguns alvos do discurso antidemocrático tenham mudado e novos foram introduzidos (sobretudo, Levellers, Diggers e várias seitas)⁷⁷, os mesmos tipos de argumentos empregados desde o começo do Período Elisabetano foram usados nas batalhas de polêmicas das Guerras Civas. De fato, o governo representativo

74. Cf. D. Wootton. ‘Leveller Democracy and the Puritan Revolution’, in J. H. Burns and M. Goldie (eds). *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge, 1991), pp. 412-42.

75. Mark Goldie observou que eram os grandes júris que incorporavam o papel de representantes do povo inglês e como tal a frase “consentimento de todo o povo” não se referia ao Parlamento ou ao direito de voto (M. Goldie. ‘The Unacknowledged Republic: Officeholding in Early Modern England’, in T. Harris (ed.). *The Politics of the Excluded, c. 1500-1850* (Basingstoke and New York, 2001), pp. 153-94, p. 168).

76. Para a ideia que a Guerra Civil não foi um divisor de águas em termos de ideias políticas, consultar: J. P. Sommerville. *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603-1640* (London and New York, 1999; i edn 1986), p. 238.

77. De acordo com Wootton, ‘chamar os levellers de “democratas” é equivocado e anacrônico’ (Wootton. ‘Leveller Democracy’, p. 434).

assinalou o empoderamento de um povo ficcional ao invés de uma entidade popular real. Mesmos os defensores da ideia segundo a qual o Parlamento derivava sua autoridade do povo reservavam para os últimos somente o papel passivo⁷⁸. Era raro encontrar autores que estivessem preparados para aprovar a completa participação política do corpo completo dos cidadãos (repúblicas), muito menos do povo comum (democracias), especialmente em um país de considerável tamanho territorial e populacional como a Inglaterra. A insistência sobre o lugar assinalado (por alguns) para a representação como o meio pelo qual as noções de cidadania ou democracia pudessem ser aplicadas na política inglesa, enquanto dispositivo da soberania do povo, negligencia a contínua presença de opiniões antidemocráticas desde o século dezesseis e a limitada aplicabilidade dessas ideias consideradas novas. O povo comum (compreendido como mecanicamente constituído para trabalhar em subverter os pilares da ordem e do governo) continuou sendo visto com muita desconfiança e sua audácia era denegrida em muitos lugares. Se for verdade que eles adquiriram uma nova visibilidade na cena política e nos debates públicos graças à consolidação da teoria do governo misto, também é importante lembrar que para muitos esta era a trágica consequência de lhes terem feitos legítimos atores políticos pelas barulhentas facções *democráticas* dos Comuns⁷⁹. As reações às ideias de representação popular e poder democrático permaneceram fortes e inflexíveis.

78. J. Walter. *Crowds and Popular Politics in Early Modern England* (Manchester, 2006), p. 185.

79. Cf. C. Hill. ‘The Many-Headed Monster in Late Tudor and Early Stuart Political Thinking’, in C. H. Carter (ed.). *From the Renaissance to the Counter-Reformation. Essays in Honor of Garrett Mattingly* (New York and London, 1965), pp. 296-324, p. 311.



A Antidemocracia Carolina: Ato II (1643–1649)

Com um ano de conflito opondo o rei e o Parlamento, o controversista religioso e realista político Edward Fisher (bap. 1611/2-ca. 1656) arguiu que não existia nenhuma passagem nas Escrituras falando de um rei eleito “pela voz do povo” nem da criação de uma “*aristocracia*” ou de uma “*democracia*”. Em razão disso, a monarquia hereditária não deveria ser alterada em quaisquer outras formas eletivas de governo⁸⁰. Da mesma forma, o bispo John Bramhall (1594-1663) atacou os parlamentares por promover a terrível teoria da origem popular do poder e alegou ser Henry Parker, autor das *Observations upon His Majesty's Late Papers and Expresses* (1642), “o mestre de nossos incendiários modernos”. Bramhall reclamou que as ideias de Parker foram sendo empregadas pelos parlamentares “para instigar a impetuosa e furiosa multidão” e destruir a paz na Inglaterra⁸¹. Tendo a “indomável natureza” da multidão, Bramhall alertou que isso permitiria que “as ovelhas não gostassem do pastor” na medida em que esse último era forçado a submeter-se ao primeiro, “o povo” seria feito “maior que o rei”, assim, “a monarquia” seria transformada em “uma democracia”. Está situação era semelhante a ter um corpo natural posto sobre sua cabeça, ao invés de sobre os calcanhares; isso também corresponderia a uma deformação da criação divina. Politicamente perversa, a democracia— Bramhall acusou— era também uma inversão da ordem patriarcal. Afinal, os mestres seriam suplantados pelos seus “servos reunidos, ou a pela maior parte deles” e os pais seriam controlados pelas suas “crianças”, perdendo

80. E. Fisher. *An appeale to thy conscience as thou wilt answere it at the great and dreadfull day of Christ Iesus* (London: s.n., 1643), p. 13.

81. J. Bramhall. *Serpente Salve: or a Remedy for the Biting of an Asp. [...] (?), 1643*, pp. 14, 13.

suas reivindicações de “paternidade”⁸². Manifestando uma continuidade no discurso político, Bramhall argumentou que o perigo do governo “democrático”— tanto na Igreja quanto no Estado— passou a ser uma ameaça duradoura desde que pessoas como “carpinteiros” passaram a divulgar ideias de resistência e regicídio⁸³. Como diversos autores anteriores a Bramhall haviam sustentado, a democracia com o seu sistema representativo provou ser impraticável; ela não funcionava no ambiente doméstico, muito menos em uma entidade bem maior como o Estado. Este era um assunto que ele pensava que seus adversários não se atentaram ao tornar o rei em um mero doge veneziano ou em um cônsul romano, os parlamentares confiariam ao “povo comum” a supervisão dos atos do monarca, algo que Parker certamente não aplicaria em sua própria casa.

Para Bramhall, Parker desejava reduzir a Inglaterra a “uma *aristo-democracia* apelidada monarquia; uma monarquia circunscrita, condicionada e dependente, um arremedo de monarquia, uma monarquia sem poder coercitivo”, inábil para “proteger” ou “punir”⁸⁴. Isto era exatamente o adequado para “a cidade de Veneza”, mas “não deveria ser encontrado no Reino da Inglaterra”. Tumultos eram parte e parcela da história do governo veneziano, bem como do passado das repúblicas de Gênova e Florença cujos habitantes viviam em um considerável estado de felicidade “até a transformarem em uma república”. Isso era fácil de explicar, durante a sua fase republicana, Florença fez o possível para que “um companheiro de pernas nuas e longe da escumalha do povo” tomasse parte nas revoltas e controlasse as autoridades políticas da cidade. Devido à falta de confiabilidade

82. *Ibid.*, p. 18.

83. *Ibid.*, p. 5.

84. *Ibid.*, p. 152.



e conduta irracional das ordens inferiores, era natural que somente agora os florentinos devam “estar livres, que anteriormente quando gozavam *aqueles reflexos pintados de espúria liberdade*”. Com um olho nos Países Baixos, Bramhall declarou sucintamente: “o perigo de um governo popular é a sedição”⁸⁵. Retornando aos tumultos mais recentes nos quais a Inglaterra estava mergulhada, ele salientou que se “os independentes [...] prevalecessem”, eles “levariam no cavalo de Tróia de sua democracia, ou melhor, anarquia” o necessário para engendrar uma monstruosa confusão de cultos em uma escala nunca vista mesmo na “África”⁸⁶. Nas análises de Bramhall, a democracia personificava um mundo de ponta-cabeça não apenas politicamente, como é esperado, mas também metafisicamente, fisicamente, religiosamente (politeísmo). Ele misturou agressões a adversários como Parker e independentes, e um profundo ódio das ordens inferiores, com ataques ferozes a outras nações europeias cujos sistemas políticos diferiam daquele da Inglaterra⁸⁷.

85. *Ibid.*, p. 153.

86. *Ibid.*, p. 213.

87. A ideia que a democracia correspondia ao politeísmo foi articulada por Sir Robert Filmer (1588-1653) para quem a defesa da liberdade do povo escolher a sua forma de governo levou diretamente para “a liberdade das pessoas escolherem a sua religião”, o que permitia aos homens serem “de qualquer religião ou de nenhuma religião” (1652). Como as antigas Grécia e Roma que se tornaram “tão famosas por seu politeísmo, ou multidão de deuses, quanto por seus governadores”, tendo imaginado “aristocracia e democracia” no “céu” e “sobre a terra”, assim, alguns séculos antes, uma idêntica situação deletéria afetou os Países Baixos e Veneza. Vinda dessas duas nações, a mesma maré do transtorno quebrou sobre as margens da Inglaterra com consequências catastróficas para o reino (Cf. R. Filmer. “Observations Concerning The Originall of Government, Upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius De Jure Belli”, in *Robert Filmer: Patriarcha and Other Political Writings*, ed. J. P. Sommerville (Cambridge, 1991), pp. 184-234, pp. 207-8).

Igualmente mordaz com as práticas democráticas, e com quem (alegadamente) as promoviam na Inglaterra de seu tempo, foi o famoso teólogo e controversista Peter Heylyn (1600-1662). Seu *The Stumbling-Block of Disobedience and Rebellion* (escrito em 1644, mas publicado em 1658) instigou os governantes a não permitir que qualquer calvinismo ou “espíritos *tribunícios*” cresçam entre eles em razão de sua justificação da rebelião “*popular*” contra os reis⁸⁸. A fraude era a quintessência da face da democracia e um “estado democrático” nunca revela verdadeiramente “a si mesmo no início com as suas próprias cores, ou vem ao mundo de forma legítima”. Ao invés disso, sempre “surge secretamente pela porta dos fundos da *sedição* ou da *facção*”⁸⁹. As linhas do criticismo de Heylyn afirmavam também que nas democracias os líderes político eram complacentes com “a turba insolente” e, em consequência, passaram a vítimas de seu humor oscilante⁹⁰. Se Atenas era um exemplo disso, igualmente em Roma os “tribunos” criados pela plebe acabaram reféns da pior classe de cidadãos. O processo eleitoral estava “completamente” nas mãos dos populares, então “nenhum patrício iria votar” e tudo se tornou objeto para os cacofônicos sons da multidão⁹¹. A história serviu a Heylyn com uma arma polêmica para advertir os seus concidadãos que a Inglaterra estava tomando o mesmo curso abismal. Na opinião de Heylyn, havia uma moral para ser apreendida no que ocorreu em

88. P. Heylyn. *The Stumbling-Block of Disobedience and Rebellion, cunningly laid by Calvin in the subjects way [...] (London, 1658)*, p. 102 e *passim*.

89. *Ibid.*, p. 111. Anos depois, Heylyn comentou que, como ocorreu com o caso da democracia ateniense, estava acontecendo agora com “a pretensa *Common-wealth*”, que na realidade era uma “*democracia básica*” (*The Historical and Miscellaneous Tracts of the Revered and Learned Peter Heylyn, D. D.* (London, 1681), ‘The Life’, p. xix).

90. Heylyn. *The Stumbling-Block*, pp. 40-1. Ver também *ibid.*, pp. 113-4.

91. *Ibid.*, p. 80.

Roma: quando a massa governou, as paixões comandaram. Rivalidade e derramamento de Sangue sequestraram a vida política com conseqüências terríveis. A multidão impudentemente ditou suas maneiras miseráveis e opressivas para a política⁹².

Em 1647, o anônimo *A sectary Dissected* retratou a petição *leveller* de março do mesmo ano como um manifesto “oclocrático” no qual a natureza “arbitrária” do governo “tirânico” e “licencioso” fora promovida⁹³. O primeiro correspondia a uma política onde “o insolente” tinha a vantagem, enquanto o último tinha “os tolos” no comando. Entre os dois, o autor de *A Sectary Dissected* deu sua preferência para a tirania porque um tirano pode ser seguido por um sucessor moderado, enquanto quando a população exercia o poder um Estado estava destinado à eterna “sucessão de confusão”. *A Sectary Dissected* comparou “a população” com “o mar” do qual não se pode ter confiança haja vista que “às vezes engana nossos olhos, com a suavidade de sua superfície vítrea”, embora possa em qualquer tempo ser tomado de “tempestades e tormentas”, devorando “quem um dia [...] para ele sorriu”. Assim, “a multidão desenfreada” age de forma equivocada até o momento em que irromper com toda a sua fúria e afundar “o completo navio da república”. Cultivando “os ventos populares” a fim de obter seus objetivos privados, os autores da petição intencionavam estabelecer “um consulado plebeu”, prometendo “edificar a mais absoluta e livre nação do mundo”, o que — de acordo com *A Sectary Dissected* — era um simples absurdo porque as duas alegações não poderiam ser reconciliadas⁹⁴. Promotores de

uma destrutiva igualdade, os *levellers* não eram outra coisa que plebeus empenhados em afundar o Parlamento com truques intrincados para poder realizar seus tortuosos esquemas invisíveis, até que fosse tarde demais para conter seu fluxo abominável⁹⁵.

Como em *Sectary Dissected*, o presbiteriano escocês Robert Baillie (1599-1662) recorreu à linguagem da “oclocracia” para alvejar os independentes, “brownistas”, “o familismo” e sectários em geral (1647). O fez naquilo que talvez possa ser tomado como um sinal pelo qual o vocabulário político estava mudando— o que, por sua vez, indicava uma mudança de disposição em relação à democracia por parte de alguns pensadores. Baillie distinguiu “esta nova república oclocrática” promovida pelas seitas (um regime empoderador “das criaturas mais pobres, baixas, fracas, tolas”) das “democracias”. Com a realidade de um grupo de pessoas seriamente advogando ideias em torno da emancipação universal, alguns autores sentiram a necessidade de separar o bom governo democrático no qual “apenas o melhor tipo do povo tem voz no governo” da deletéria “oclocracia” onde, ao contrário, “cada indivíduo participa da soberania”⁹⁶. Em outros termos, para gente como Baillie, o grande apelo da causa independente exigia o emprego da (polibiana) pejorativa “oclocracia” de modo a manchar prejudicialmente a “nova república utópica”⁹⁷. Baillie não tinha dúvidas de que, ao confiar o poder “à multidão injusta e insensata”, as seitas presenteavam a Inglaterra com o pior cenário político possível. Esta situação era particularmente assustadora porque suas ideias manifestavam também uma “raiz anabatista”⁹⁸. A lição a ser

92. *Ibid.*, p. 88.

93. Anon., *A Sectary Dissected, or, The anatomie of an Independent flie, still buzzing about city and country [...]* (London, 1647), p. 10.

94. Cf. *Ibid.*, pp. 11-2.

95. *Ibid.*, pp. 33-4.

96. R. Baillie. *Anabaptism, the true fontaine of Independency, Brownisme, Antinomy, Familisme [...]* (London, 1647), p. 63.

97. *Ibid.*, p. 63 (à margem).

98. *Ibid.*, p. 65. O medo do anabatismo era comum no pensamento político Elisabetano



tirada de tudo isso, insistiu Baillie, foi que as mudanças eram altamente perigosas e aquilo que parecia um benefício imediato correspondia a uma prova do desastre em longo prazo⁹⁹.

Que o medo da democracia era universal é confirmado pelo fato que até o *leveller* John Lilburne (1615?-1657) não usou o termo “democracia” positivamente. Ao abordar o *New Model Army* dos oficiais conduzidos por Cromwell, ele estabeleceu— em perfeita sintonia com a grande maioria dos pensadores monarquistas— que eles desejavam “destruir a liberdade e a propriedade, *meum* e *mum*, subverter as leis e introduzir novas formas de governo arbitrário, introduzir a anarquia, confusão e paridade pelo nivelamento de todos os graus e condições”. Camuflando seus verdadeiros objetivos sob a pretensão do “avanço da religião, justiça, liberdade, propriedade e paz”, Lilburne sustentou, seus adversários eram complacentes com a pior parte do povo pelo objetivo de alterar “a moldura inteira do governo” a tal ponto que apenas os gêmeos malignos da “democracia e da paridade” ficaram de pé¹⁰⁰. A desconfiança e o desprezo pelo povo não abandonaram John Milton (1608-1674), o intrépido republicano reclamou que eles não sabiam como produzir a liberdade¹⁰¹. De fato, Milton estava tão profundamente influenciado pela crítica clássica da democracia que suas considerações políticas precisam ser postas “em relação à tradição antidemocrática”¹⁰². Por sua parte, Oliver Cromwell

e Jacobino.

99. *Ibid.*, p. 66.

100. J. Lilburne. *The Legall Fundamentall Liberties of the People of England Revived, Asserted, and Vindicated* (London, 1649), p. 3.

101. Cf. Hill, “The Many-Headed Monster”, p. 316.

102. R. Foxley. “‘Due Libertie and Proportions Equalitie’: Milton, Democracy and the Republican Tradition”. *History of Political Thought*, 34 (2013), pp. 614-38, p. 622.

(1599-1658) havia rejeitado os membros da população com nenhum outro interesse “além do interesse de respirar”¹⁰³. A hostilidade para a democracia— compartilhada por pessoas como o líder parlamentar e regicida Henry Ireton (bap. 1611-1651)— foi fortalecida pela opinião que era impossível conceder a franquia para aqueles que não tinham interesse permanente no país enquanto proprietários.

Opondo-se aos princípios democráticos, sustentavam a ideia que o sufrágio masculino implicava liberdade financeira. Para os *level-lers*, os servos e pedintes (de acordo com o segundo *Agreement of the People* de janeiro de 1649, assalariados também) não poderiam votar porque eles não eram suficientemente independentes¹⁰⁴. Não havia a concepção da participação de todos os indivíduos— os cidadãos eram um corpo distinto de homens livres com recursos à sua disposição, educado, em posição de importância pública, enquanto a grande maioria da população era identificada com a irracional e apolítica turba. Esta noção tinha sido exposta pelo radical Clubman William Ball, autor do *Tractatus de Jure Regnandi & Regni* (1645), onde o povo— por insistência de Ball em sua participação nos assuntos políticos, suas ações como controladores da conduta dos reis, o consentimento que eles dão às leis que os governam e o envolvimento com a sua proteção— não foram tratados como indivíduos, “mas como uma coleção de comunidades locais— condados, vilas e cidades”. Não havia nenhuma referência aos direitos individuais, ao contrário, os diretos foram pensados como um conjunto “coletivamente assegurado”¹⁰⁵. Estas atitudes antidemocráticas tiveram uma

103. Citado em A. Arblaster. *Democracy* (Buckingham, 2002; i edn 1987), pp. 30-1.

104. J. Sanderson. “*But the People’s Creatures*”. *The Philosophical Basis of the English Civil War* (Manchester, 1989), pp. 115-6.

105. Burgess. *British Political Thought*, p. 230.



duradoura influência se considerarmos a retórica extremamente antidemocrática e o conteúdo das palestras proferidas por T. B. Macaulay nos Comuns, em março de 1831¹⁰⁶.

Conclusão

Como temos visto, no início da Inglaterra moderna o componente popular do corpo político foi sempre retratado como irracional, considerado objeto da paixão incontrolável que conduziria à anarquia e à dissolução da *res publica*. Os exemplos históricos de gregos e romanos foram empregados para descrever a degeneração causada pelos demagogos populares e pelo monstruoso populacho, cuja ferocidade e ignorância dos assuntos políticos eram uma ameaça contínua para a civilização e a ordem. A ideia pela qual a liberdade das massas tinha sido perseguida como o objetivo mais desejável foi completamente rejeitada. Pela mesma razão, muitos teóricos destacaram os efeitos letais da popularidade (sobretudo, do poder popular) sobre o Estado e a Igreja. Para eles, o único remédio capaz de tornar um Estado próspero e estável era ter um soberano com uma autoridade absoluta que, fortalecida pela sabedoria e virtude, pudesse prover aos súditos um bom governo e paz.

Quer se trate de destituir as origens populares do governo ou dismantelar toda a legitimidade e a sua viabilidade, um grande número

de autores a caracterizou como o governo de uma multidão repleta de trastes. A democracia foi retratada como uma doença afetando o Estado (política), a casa (patriarcado) e a alma (moralidade). O aspecto relevante aqui é que a crítica da democracia era uma maneira de dividir o mundo em duas partes: o bem e o mal, a ordem e o caos, racionalidade e irracionalidade, maturidade e (infantil) incompetência, governo efetivo e anarquia. Tal crítica fora um instrumento pelo qual uma grande proporção da população politicamente ativa poderia exorcizar os temores de um mundo de ponta-cabeça e localizar categorias de pessoas que fossem pensadas como ameaças à integridade da sociedade. Em geral, os sentimentos antidemocráticos eram universais; eles não pertenciam exclusivamente a um ou a poucos grupos na sociedade. Eles eram penetrantes e abrangentes na medida em que constituíam uma visão de mundo compartilhada e uma atitude negativa comum em relação à possibilidade do populacho poder se tornar um interlocutor político legítimo na *polis*. Isso não significa que a oposição à democracia esteve informada por uma visão (seja ela política, social, religiosa ou emocional) de como as coisas eram e de como deveriam ser; ao contrário, este horizonte ideológico foi marcado por uma instável pluralidade de pontos de vista e de agentes. A frente antidemocrática não apresentava uma coerência e um esquema político programático estabelecido para derrotar os seus adversários, os quais também denotavam a ausência de definições uniformes nos termos usados (por exemplo, povo). Todavia, ofereceu uma avaliação clara, ainda que extremamente múltipla, que o governo democrático era uma perspectiva inviável tanto no Estado quanto nos assuntos da Igreja.

106. Cf. T. B. Macaulay. 'A Speech Delivered to the House of Commons, 2nd March 1831', in *The Works of Lord Macaulay: Speeches, Poems and Miscellaneous Writings* (London, 1898), pp. 407-26.



Tanto teoricamente como em relação aos diferentes contextos sociais, religiões e profissões dos atores aqui defrontados, a crítica da democracia foi uma característica chave das eras Elisabetana, Jacobina e Carolina. Nesse sentido, este capítulo mostrou que as Guerras Civis não alteraram o descrédito geral da democracia. Centrado em um implacável ataque sobre o povo (turba, populacho e assim por diante) e sua inépcia política, moral e intelectual, a linguagem antidemocrática teve uma duradoura influência na medida em que foi adotada pela grande maioria dos pensadores até o século dezanove. Igualmente importante foi o papel desempenhado pela religião na formação das ideias e sentimentos antidemocráticos. Todos esses fatores contribuíram para fazer a democracia brilhar em sua monstruosidade; a democracia equivalia à irrupção da violência, a um estado de guerra constante e, ao mesmo tempo, a uma possibilidade pouco realista. A democracia também parecia ser um híbrido sem a pureza da monarquia; em um regime onde a multidão tinha a autoridade para expressar as suas opiniões, a magistratura suprema era uma criatura artificial e sexualmente invertida: “uma hermafrodita”¹⁰⁷. Estas considerações ilustram ainda a multiplicidade de tradições, linguagens e esferas de discurso (obviamente político, mas também econômico, religioso, médico, epistemológico, moral) que foram empregadas para atacar a democracia. Tanto que essa crítica foi mais que a rejeição de um específico tipo de governo, ela foi direcionada para o modo de vida que compreendia o *homo democraticus*.

107. Sanderson. “But the People’s Creatures”, p. 50.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, J. E. *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France* (London, 1973), p. 197.
- Anon., *A Sectary Dissected, or, The anatomie of an Independent flie, still buzzing about city and country [...]*. London, 1647.
- ARBLASTER, A. *Democracy*. Buckingham, 2002.
- BAILLIE, R. *Anabaptism, the true fountaine of Independency, Brownisme, Antinomy, Familisme [...]*. London, 1647.
- BLOCH, M. *Les Rois Thaumaturges*. Paris, 1924.
- BRAMHALL, J. *Serpente Salve: or a Remedy for the Biting of an Asp. [...]*, 1643.
- BRANCROFT, R. *A sermon preached at Paules Crosse the 9. Of Februarie being the first Sunday in the Parleament*. London, 1588.
- BURGESS, G. *British Political Thought, 1500-1600. The Politics of the Post-Reformation*. Basingstoke, 2009.
- CROMARTIE, A. *The Constitutionalist Revolution. An Essay on the History of England, 1450-1642*. Cambridge, 2006.
- CUST, R. ‘Reading for Magistracy: The Mental World of Sir John Newdigate’, in J. F. McDiarmid (ed.). *The Monarchical Republic of Early Modern England. Essays in Response to Patrick Collinson*. Aldershot, 2007.
- _____. ‘Was There an Alternative to the Personal Rule? Charles I, the Privy Council and the Parliament of 1629’, *History*, 90 (2005), pp. 330-52.



- _____. *Charles I. A Political Life*. Harlow and New York, 2005.
- _____. 'Charles I and Popularity', in T. Cogswell, R. Cust and P. Lake (eds). *Politics, Religion and Popularity in Early Stuart Britain: Essays in Honour of Conrad Russell*. Oxford, 2002.
- CUTTICA, C. "A Thing or Two about Absolutism and its Historiography", *History of European Ideas*, 39 (2013), pp. 287-300.
- DAHL, R. A. *Democracy and Its Critics*. New Haven and London, 1989.
- DUNN, J. *Democracy: The Unfinished Journey, 508BC to AD199*. Oxford, 1992.
- FARRAR, C. *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge, 1988.
- FENNER, D. *A counter-poyson modestly written for the time [...]*. London, 1584.
- FILMER, R. "Observations Concerning The Originall of Government, Upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius De Jure Belli", in *Robert Filmer: Patriarcha and Other Political Writings*, ed. J. P. Sommerville. Cambridge, 1991, pp. 184-234.
- FINLEY, M. I. *Democracy Ancient and Modern*. London, 1973.
- FISHER, E. *An appeale to thy conscience as thou wilt answere it at the great and dreadfull day of Christ Iesus*. London: s.n., 1643.
- FLOYD, J. *God and the king [...]*. Cullen [i.e. Saint-Omer], 1620.
- FOXLEY, R. "'Due Libertie and Proportions Equalitie': Milton, Democracy and the Republican Tradition". *History of Political Thought*, 34 (2013), pp. 614-38.
- GOLDIE, M. 'The Unacknowledged Republic: Officeholding in Early Modern England', in T. Harris (ed.). *The Politics of the Excluded, c. 1500-1850*. Basingstoke and New York, 2001, pp. 153-94.
- GUY, J. 'Introduction. The 1590s: The Second Reign of Elizabeth I?', in J. Guy (ed.). *The Reign of Elizabeth I: Court and Culture in the Last Decade*. Cambridge 1999; i edn 1995, pp. 1-19.
- HANSEN, M. H. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Norman, 1999.
- HARVEY, G. *Pierces Supererogation, or, A New Prayse of the Old Asse*. London, 1593.
- HEYLYN, P. H. *The Stumbling-Block of Disobedience and Rebellion, cunningly laid by Calvin in the subjects way [...]*. London, 1658.
- _____. *The Historical and Miscellaneous Tracts of the Revered and Learned Peter Heylyn*. London, 1681.
- HILL, C. 'The Many-Headed Monster in Late Tudor and Early Stuart Political Thinking', in C. H. Carter (ed.). *From the Renaissance to the Counter-Reformation. Essays in Honor of Garrett Mattingly*. New York and London, 1965.
- HOWSON, J. *Certaine sermons made in Oxford, anno Dom. 1616 [...]* against Bellarmine, Sanders, Stapleton, and the rest of that companie. London, 1622.
- INNES, J. and PHILP, M. (eds). *Re-imagining Democracy in the Age of Revolutions. America, France, Britain, Ireland 1750-1850*. Oxford, 2013.
- KEANE, J. *The Life and Death of Democracy*. New York, 2009.
- King James VI and I. 'Basilicon Doron', in *King James VI and I. Political Writings*, ed. J. P. Sommerville. Cambridge, 1994.



KYLE, C. 'Introduction', in C. Kyle (ed.). *Parliament, Politics and Elections 1604-1648*. Cambridge, 2001.

KYNASTON, F. *A True Presentation of forepast Parliaments, to the view of present times and posteritie*. British Library, 1629.

LILBURNE, J. *The Legall Fundamentall Liberties of the People of England Revived, Asserted, and Vindicated*. London, 1649.

MACAULAY, T. B. 'A Speech Delivered to the House of Commons, 2nd March 1831', in *The Works of Lord Macaulay: Speeches, Poems and Miscellaneous Writings*. London, 1898.

MACPHERSON, C. B. *The Real World of Democracy*. Oxford, 1966.

MAYERNE, L. Turquet de. *La Monarchie Aristodémocratique ou le Gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes Républiques*. Paris, 1611.

MAYNWARING, R. *Religion and Alegiance [...]*. London, 1627.

NORRIS, Sylvester. *An antidote or treatise of thirty controuersies vvith a large discourse of the Church [...]*. Saint-Omer, 1622.

PATTERSON, A. *Shakespeare and the Popular Voice*. Oxford, 1989.

PATTENSON, M. *The image of bothe churches. Hierusalem and Babel vnitie and confusion. Obedienc [sic] and sedition*. Tornay, 1623.

PECK, L. Levy. 'Beyond the Pale: John Cusacke and the Language of Absolutism in Early Stuart Britain'. *Historical Journal*, 41 (1998), pp. 121-49.

PELTONEN, M. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*. Cambridge, 2004.

PLUMB, J. H. 'The Growth of the Electorate in England from 1600 to 1715', *Past & Present*, 45 (1969), pp. 90-116.

REEVE, L. J. *Charles I and the Road to Personal Rule*. Cambridge, 1989.

SALVETTI, A. *Historical Manuscripts Commission*, Eleventh Report, Appendix, Part I, 'The Manuscripts of H. D. Skrine Esq., Salvetti Correspondence', *Letter 16th December 1628*. London, 1887.

SAMONS II, L. J. *What's Wrong with Democracy*. Berkeley and Los Angeles, 2004.

SANDERSON, J. "But the People's Creatures". *The Philosophical Basis of the English Civil War*. Manchester, 1989.

SHARPE, K. *Selling the Tudor Monarchy: Authority and Image in Sixteenth-Century England*. New Haven and London, 2009.

_____. *Image Wars. Promoting Kings and Commonwealths in England, 1603-1660*. New Haven and London, 2010.

_____. *Sir Robert Cotton 1586-1631*. Oxford, 1979.

SMITH, T. *De Republica Anglorum; the Maner of Governement or Policie of the Realme of Englande*. London, 1583.

SOMMERVILLE, J. P. *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603-1640*. London and New York, 1999.

SPELMAN, J. *Certain Considerations Upon the Duties of both the Prince and the People [...]*. Oxford, 1642.

TILLY, C. *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000*. New York, 2004.



TOOKER, W. *Of the Fabrique of the Church and Churchmen's Livings*. London, 1604.

VERSTEGAN, R. *Observations concerning the present affaires of Holland and the United Prouinces [...]*. Saint-Omer, 1621.

WALTER, J. *Crowds and Popular Politics in Early Modern England*. Manchester, 2006.

WHITGIFT, J. *The defense of the aunsvvere to the Admonition against the replie of T.C.* London, 1574.

WILKES, W. *A second memento for magistrates Directing how to reduce all offenders [...]*. London, 1608.

WOLLHEIM, R. 'Democracy', *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), pp. 225-42.

WOOTTON, D. 'Leveller Democracy and the Puritan Revolution', in J. H. Burns and M. Goldie (eds). *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge, 1991.

ZARET, D. *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*. Princeton, 2000.

CAPÍTULO II

Religião e sedição popular na Inglaterra seiscentista de Robert Filmer e John Milton

Saulo Henrique Souza Silva
(Universidade Federal de Sergipe)



Introdução

Em *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, Christopher Hill defende que na “Inglaterra do século XVII, um século de revolução e guerra civil, todos os partidos recorriam ao apoio da Bíblia” (2003, p. 27). Essa tese acentua o caráter peculiar assumido pelo pensamento político seiscentista de utilizar textos bíblicos como forma de sustentar teorias políticas. Por isso, “os radicais do século XVII afirmavam que suas ideias provinham da Bíblia [...]”, enquanto os revolucionários franceses do século seguinte “[...] basearam-se em filósofos leigos como Voltaire e Rousseau” (*Ibid*, pp. 27-8). O século XVII presenciou a massificação de ideias populares como: soberania do povo, governo por consentimento, republicanism, tolerância religiosa *pari passu* com o surgimento de teorias autoritárias. De ambos os lados, a discussão política perpassa necessariamente pela seara do debate bíblico e os numerosos panfletos que foram publicados nesses períodos refletiam essa disputa. Esta pesquisa parte desse *background* intelectual para compreender o modo como essas teorias gestadas em bases bíblicas estão relacionadas com convulsões políticas e guerras civis.

O objetivo é dar relevo a essa discussão, centralizado o uso da linguagem religiosa nos assuntos políticos, como ocorreu na defesa da revolução levada a cabo por John Milton em *A tenência de reis e magistrados*. Nessa obra, Milton trata de questões políticas que estavam postas para todos os cidadãos da Inglaterra após a segunda guerra civil, a saber, povo, república, tirania e revolução. Por sua vez, nesse ambiente de instabilidade política motivada por guerras civis que culminaram na execução de Carlos I e do estabelecimento da

Commonwealth of England em 1649, a teoria patriarcalista de Robert Filmer foi formulada como uma contra-argumentação aos diversos textos revolucionários que agitavam as consciências na Inglaterra. A esse respeito, as *Observations concerning the originall of government upon Mr Milton against Salmasius*, opúsculo publicado por Robert Filmer em 1652 contra as obras *The tenure of kings and magistrates* (1649) e *Pro populo anglicano defensio* (1651) de John Milton, repercutem com fidelidade o alvoroço do embate político e teológico que envolve a dissolução da monarquia, a execução de Carlos I e a instauração do governo republicano.

Em meio à instabilidade que tomou conta da Inglaterra durante a Revolução Inglesa, o texto era uma resposta a um contexto que determinava a pauta dos filósofos políticos da época. Assim, a origem, a função e a extensão dos governos, os direitos e os deveres das populações e de seus representantes eram temas centrais no ambiente intelectual da Inglaterra seiscentista. A esse respeito, é possível lançar mão dos seguintes problemas: até onde se estende o poder dos governos sobre os cidadãos? Até que ponto é legítimo alienar o direito político original pela instituição de representantes? Por que haver representação no lugar da decisão política coletiva de todos os cidadãos? Quem tem a devida autoridade para julgar os governos? Em que medida o povo deve resistir às ações dos governantes? Com efeito, para adentrarmos nos meandros dessa discussão, iniciaremos com a análise das principais orientações acerca da interpretação bíblica presente nesse contexto revolucionário, a partir da classificação presente nas obras de Robert Filmer (I). Em seguida, daremos voz ao modo como Milton articula teoria política e interpretação bíblica em sua defesa do direito do povo julgar os governos (II).



Robert Filmer e a linguagem da sedição no debate político-religioso das Guerras civis

Os autores responsáveis por propagar a sedição e o espírito democrático foram classificados por Filmer em dois grupos com objetivos peremptoriamente diversos, mas que desempenhavam papel semelhante no contexto político e teórico inglês ao divulgar ideias de soberania popular e governo por consentimento. Um dos autores que refletiram sobre esse torvelinho de ideias foi Robert Filmer para o qual a animosidade dos Comuns contra o monarca, muito em voga nos discursos dos parlamentares puritanos, era fruto da forte herança do calvinismo, responsável por vigorar as concepções de rebelião popular e patriotismo no mundo britânico. A outra fonte é atribuída aos jesuítas que teriam atualizado a leitura do tomismo por meio da defesa da igualdade, da liberdade e do governo estabelecido por contrato. Para combater as posições de ambos, calvinistas e jesuítas, Filmer não redigiu nenhum tratado específico, mas a crítica foi disseminada ao longo de seus textos, com acusações contundentes.

Essa orientação encontra-se delineada no *Patriarcha or the natural power of kings*. Nas primeiras páginas dessa obra, Filmer resume o grande embate entre a ideologia absolutista e a tese de que a autoridade política é inerente ao povo, cujos resultados estruturariam o desenvolvimento das correntes mais influentes do pensamento político moderno. O argumento parte da constatação pela qual a escolástica tardia e os teólogos das igrejas reformadas reavivaram e difundiram a opinião funesta que

a humanidade é naturalmente concebida e nascida livre de toda sujeição, em liberdade para escolher qual forma de governo lhe agrada, e o poder que qualquer homem tem sobre outros foi inicialmente pelo direito humano concedido em acordo com a discrição da multidão (FILMER, 2004, p. 2).

Apesar de não citar diretamente os nomes, Filmer é rigorosamente preciso ao defender que esses princípios foram gestados no interior da *teologia escolástica*. Ou seja, ele tinha conhecimento que esse conjunto de ideias que giravam em torno da soberania popular e da deposição de tiranos já vinha sendo elaborado desde o século XII, foi preservado no interior das primeiras universidades e desde o século XVI recebeu novos desenvolvimentos como a teoria rival da ideologia absolutista¹. Algumas fontes testemunham a tese de Filmer. Na obra *Policraticus* (1159), escrita por John de Salisbury (1120-1180), encontramos umas das primeiras e mais clássicas defesas da deposição de tiranos, até mesmo pelo recurso à força. Assim, em diversas passagens do livro VIII da obra de Salisbury, mesmo assumindo serem os tiranos ministros de Deus para castigar os pecadores, argumenta que em razão de solaparem a liberdade dos súditos terão sempre fins trágicos, pois “[...] é justo para o público que os tiranos sejam assassinados e o povo seja libertado para a obediência a Deus” (2000, p. 207)². Outro famoso pensador medieval defensor da resis-

1. Skinner estabelece uma constatação semelhante a partir da qual o problema proposto pelo autor do *Patriarcha* pode ser respondido por meio de dois componentes fundamentais. O primeiro deles é que um número significativo de ideias políticas radicais já se encontrava desenvolvido no final da Idade Média, e atingiu novo “pico” de elaboração no início do século XVI. O segundo elemento, é o fato de que as mais influentes obras sistemáticas de filosofia política produzidas na “Europa católica” durante o século XVI tinha caráter constitucionalista (1999, p. 394). As vertentes mais significativas da “teoria política radical” seguiam a tradição conciliarista do final da idade média retomada por Jean Gerson e mais tarde seguida na Universidade de Sorbone por John Mair e Jacques Almain no século XVI (Cf. *Ibidem*, pp. 395-4001).

2. De acordo com Quentin Taylor, Salesbury enfatizava a distinção entre um príncipe e um tirano a partir do cumprimento ou não da lei. Por conta desse critério, entre um tirano e um príncipe haverá sempre uma importante diferença porque os últimos obedecem às leis e governa pela sua letra. Já o tirano seria aquele que oprime o povo pela administração baseada na força. Por conseguinte, “esta distinção sugere que governar em conformidade com a lei é para John o principal critério da legitimidade de um governante” (TAYLOR, 2006, p. 147).



tência aos tiranos foi Santo Tomás de Aquino (1225-1274) o qual, em sua *Suma teológica*, defendia claramente que— questão 96, artigo IV— “[...] as leis dos tiranos que levam à idolatria ou a qualquer outra prática contrária à lei divina, de modo algum, é lícito observar tais leis [...]”. Nesses casos, argumenta o Doutor Angélico, o homem não está “[...] obrigado a obedecer à lei, se, como se disse, pode resistir-lhe sem escândalo ou prejuízo” (2011, pp. 107-8). Dessa forma, seguindo a compreensão filmeriana da história das filiações dessa teoria, os teólogos da Reforma calvinista e da Contrarreforma jesuítica aperfeiçoaram essa teoria e ganharam muito adeptos porque fora abraçada como a causa do povo.

Filmer assegura que a “*vulgar opinion*” obteve enorme reputação em seu tempo, apesar de estar em franca contradição com “[...] a doutrina e a história das Sagradas Escrituras, a prática constante de todas as antigas monarquias e dos verdadeiros princípios da lei de natureza” (FILMER, 2004, p. 3). Por isso, consiste em uma tese tão perigosa para a política, haja vista provocar a desordem social, quanto para a teologia por negligenciar que o “[...] desejo de liberdade foi a causa da queda de Adão” (*Ibid.*, p. 2). O autor do *Patriarcha* compreende que o princípio da liberdade natural tem profundas consequências políticas porque faculta a possibilidade de pensar em uma espécie de governo democrático ou pautado pela supremacia da via parlamentar. Esses apoletas da popularidade são acusados de afirmar o princípio da liberdade e igualdade natural como uma estratégia para fomentar uma ideologia capaz de levar a multidão a conspirar contra o monarca que supostamente tenha transgredido as leis do reino, em consequência, o governo monárquico cada vez mais seria enfraquecido. Por isso, antes mesmo de atacar a possibilidade da origem contratual dos governos e a eleição democrática dos governantes, deve-se refutar a “ambos, jesuítas e alguns defensores entusiastas da

disciplina de Genebra [...]”, os quais “[...] têm construído perigosas conclusões pelas quais o povo ou a multidão tem poder para punir ou privar o príncipe se ele transgredir as leis do reino” (*Ibid.*, p. 3); é a consequência política mais nefasta da concepção de igualdade e liberdade. Nesse sentido, aquilo que podemos denominar de “*o problema de Filmer*” foi formulado da seguinte maneira:

como consequência necessária dessa antiga proposição sobre a suposta *igualdade e liberdade natural da humanidade e liberdade de escolher qual forma de governo lhe agrada* segue esta asserção desesperada (conforme concebe seus autores) segundo a qual os reis são tornados sujeitos às censuras e privações de seus súditos (*Id. Ibid.*, p. 3).

Os principais autores responsáveis por reavivar e difundir essas ideias no final do século XVI e início do XVII são mapeados por Filmer e compreendidos, como temos argumentado, entre jesuítas e reformadores radicais. Quanto aos jesuítas, Filmer elenca três distintas figuras: o Cardeal Roberto Belarmino, o professor da Universidade de Coimbra Francisco Suárez e o líder jesuíta na Inglaterra Robert Parsons (1546-1610). Entre os reformadores, Filmer cita João Calvino e o presbiteriano George Buchanan³. Tais autores são

3. Cuttica tem enfatizado também o nome de Theodore Beza entre aqueles apontados por Filmer (Cf. 2007, p. 253), além de investigar o puritanismo de William Perkins (1558-1602) como responsáveis pelas teorias sediciosas entre calvinistas e puritanos. Porém, não existe nenhuma passagem nos tratados de Filmer no qual ele cite diretamente quaisquer obras de Beza, muito menos de Perkins. Isso não quer dizer que um autor com plena consciência do debate político de seu tempo, como é caso de Filmer, não tivesse conhecimento sobre as influências na Inglaterra do sucessor de Calvino. Propositamente, Filmer confere atenção maior aos jesuítas que aos calvinistas e aos puritanos, e entre esses últimos parece se satisfazer com menções críticas apenas a Calvino e a Buchanan. Sobre isso, uma questão permanece, a saber, Filmer acreditava que os jesuítas eram mais perigosos que os puritanos? Ao analisar



os responsáveis pela “[...] *whole fabric of this vast engine of popular sedition*” (FILMER, 2004, p. 3). Por sua vez, as estratégias denotam as seguintes intensões:

Calvinistas:

Têm “cunhado a nova distinção dos súditos entre realistas e patriotas”, com o objetivo de submeter o rei ao poder do Parlamento, cujos representantes seriam os verdadeiros defensores da nação⁴.

essa questão por meio do número de páginas dedicadas à refutação de Belarmino, Suárez e Parsons, em relação à atenção dedicada à teologia calvinista e sua versão puritana, é possível dizer que sim. Segundo pensamos, Filmer verdadeiramente acreditava que o jesuitismo representava um perigo maior porque atuava em duas frentes, a saber, educava o povo contra o rei, enquanto preparava o terreno para a volta do papismo na Inglaterra.

4. FILMER, 2004, p. 5. Cesare Cuttica dedica uma boa parte de sua tese investigando a distinção entre realistas e patriotas no torvelinho das disputas políticas entre o rei e os parlamentares. Segundo o comentador, essa distinção estava presente em diversos panfletos da década de 20 daquele século e a obra de Filmer era uma resposta às defesas dos parlamentares patriotas em prol da causa do povo e da alegação de que eles eram os bons cidadãos da pátria, enquanto os realistas são apenas os defensores das coisas do rei. Ainda de acordo com Cuttica, está primeira forma de patriotismo fora desenvolvida em duas das principais correntes de pensamento durante a guerra civil e nos anos que precederam a restauração. Inicialmente, os *levellers* identificavam o patriota como o soldado engajado na batalha para afirmar os direitos comuns e as liberdades; após isso, no período do protetorado, John Milton defendeu que os patriotas foram os primeiros defensores da religião e dos direitos civis (Cf. 2007, p. 137-164). Para uma apropriação mais didática sobre as variadas ideias que circulavam nesse período entre a guerra civil e a restauração, consultar o livro de J. P. Sommerville intitulado *Politics e ideology in England 1603-1640* (1986) e *As revoluções do poder* de Eunice Ostrensky (Alameda, 2005).

Jesuítas:

Pautados nas verdades dos “sutis escolásticos”, pensam que o poder papal pode mais facilmente tomar o lugar do real ao assegurar o avanço do povo sobre o rei. “Assim, muitos súditos ignorantes têm enlouquecido nesta fé, de modo que, um homem pode tornar-se um mártir de seu país sendo um traidor para seu príncipe” (*Ibid.*, p. 5).

Segundo Filmer, apesar dos textos de John Hayward⁵, Adam Blackwood⁶ e John Barclay⁷ levarem a cabo a tentativa de refutação das tradições

5. A obra mais famosa de John Hayward, *An answer to the First Part of a certaine Conference, concerning sucession*, tem por objetivo refutar a *Conference* de Robert Parsons. De acordo com Gordon Schochet, “Parsons acreditava no direito do povo disciplinar o rei nocivo. De fato, uma das implicações de sua posição advogava que o povo era superior ao rei [...], foi porque a soberania estava implícita em seus ensinamentos que Parsons [...] frequentemente era considerado um símbolo da ligação entre Roma e a detestável doutrina populista” (1975, p. 48). Dessa forma, o ponto fundamental do pensamento de Parsons que Hayward tinha por objetivo refutar era o princípio da sucessão hereditária e a divina ordenação do monarca, porém ele não estabeleceu essa sucessão por meio de uma teoria patriarcalista sobre a origem do poder político, ao contrário, simplesmente afirma que a sucessão da criança é um dos primários preceitos da natureza (Cf. 1975, p. 50).

6. Se Hayward tinha como alvo as teses do jesuíta Parsons, o juriconsulto escocês Blackwood publicou em 1581 a *Apologia pro regibus* onde atacou vivamente a teoria da legitimação da resistência difundida pelo calvinista Buchanan, após isso se tornou um dos maiores defensores do regime de Mary da Escócia. Segundo o professor James Heron, em seu *A short history of puritanism*, o Dr. Blackwood advogava em favor do direito divino dos reis e de que a obediência passiva dos súditos deveria ser ensinada sistematicamente. Assim, “declarou a doutrina que todo poder civil, jurisdição e autoridade são derivadas do povo é um erro pestilento, pois, como a soberania é uma prerrogativa do direito da primogenitura, a obediência passiva é um dever religioso” (1908, p. 188).

7. John Barclay era filho do professor de direito civil na França, o escocês, William Barclay o qual havia rebatido em *De regno* (1600) o pensamento de Buchanan e de outros monarcômacos. Após a morte de William, John publicou a obra póstuma de seu pai intitulada *De potestate papae* (1609) pela qual confrontava o papismo



que Buchanan e Parsons são porta-vozes, suas defesas da causa dos reis permanecem comprometidas porque ainda admitem, lamenta Filmer, “a liberdade e a igualdade natural da humanidade [...] como uma verdade inquestionável” (FILMER, 2004, p. 3). Tal insatisfação denota que uma crítica mais contundente à raiz teológica da rebelião popular ainda estava por ser feita e esse é, justamente, o seu objetivo; compreender o cerne dessa crítica é, por sua vez, o nosso.

Após estabelecermos a complexidade da estrutura argumentativa pensada por Filmer, concentrar-nos-emos na simplificação do problema através da análise específica dessa corrente em Calvino e Buchanan. Filmer nos fornece pistas valiosas a respeito dos principais nomes do protestantismo radical que influenciavam o debate político inglês contra o absolutismo do rei. Além disso, a crítica especializada do período tem construído diversas possibilidades interpretativas sobre as vertentes radicais do pensamento religioso de modo que é possível divisar o significado da afirmação do autor do *Patriarcha* a respeito dos perigosos entusiastas da disciplina genebrina. É importante notar que Filmer não faz nenhuma menção à teologia política luterana como fonte de teorias sediciosas⁸, ao contrário, ele defende que a difusão dessas ideias

de Belarmino que defendia o poder indireto do papa para depor os reis. Esse texto granjeou a resposta de Belarmino e a posterior defesa de Barclay poucos anos depois. (Cf. SOMMERVILLE, 1986, pp. 200-1).

8. Alguns autores têm enfatizado a existência da influência luterana na elaboração das teorias da resistência no início dos tempos modernos, como SHOENBERG, 1997 e BARROS, 2015, pp. 95-8. Provavelmente, a ausência permitida por Filmer do nome de Lutero entre os teóricos da sedição é devido a dois fatores. Por um lado, isso pode ter sido motivado pelo fato das ideias mais influentes entre os ingleses estarem

entre os protestantes deve ser buscada no pensamento de Calvino (1509-1564). Ao falar de Calvino, Filmer tem em mente a *Instituição da religião cristã*, mais especificamente a edição latina de 1543, onde aparecem as primeiras concessões de Calvino ao direito de desobediência. Assim, no capítulo sobre o governo civil que perfaz as páginas finais de sua obra máxima, Calvino argumenta que

[...] há sempre um limite na obediência devida aos superiores, ou, mais exatamente, uma regra que se deve ser sempre observada: tal obediência não deve nos afastar da obediência devida a Deus, sob cuja vontade todos os éditos reais e constituições devem estar contidos, e sob cuja majestade deve se rebaixar e humilhar todo poder [...]. De forma secundária, devemos estar sujeitos aos homens que têm preeminência sobre nós, mas somente sob a autoridade de Deus. Se as autoridades ordenam algo contra o mandamento de Deus, devemos desconsiderá-la completamente, seja quem for o mandante (CALVINO, 2007, IV, XX, § 32).

Obviamente, a defesa da desobediência em Calvino é bastante limitada e está presa à concepção já tradicional e mais antiga cunhada pela tradição católica que retirava do cristão a necessidade de obedecer às autoridades constituídas quando as mesmas estabelecem leis contrárias à vontade de Deus. No entanto, Filmer argumenta que essas passagens deu margem ao avanço de teorias da rebelião e resistência aos reis entre os autores de influência calvinista⁹.

compreendidas na teologia calvinista e não na possibilidade de construção dessa teoria pelas conclusões de Lutero. Por outro lado, alguns autores têm enfatizado as influências da teologia luterana no esquema filmeriano da doação da autoridade suprema de Deus a Adão. Esse é o caso Lee Ward que defende ser Filmer um seguidor de Lutero ao rejeitar toda tradição escolástica e humanista (Cf. WARD, 2004, pp. 29-30).

9. Um dos estudos mais completos do pensamento social de Calvino é a obra de André Biéler intitulada *La pensée économique et sociale de Calvin* (1961). Segundo o intérprete, o que temos efetivamente em Calvino é uma defesa do direito de resistência espiritual



De acordo com Filmer, o maior responsável por divulgar as ideias sediciosas do calvinismo em toda Grã-Bretanha foi o protestante escocês George Buchanan (1506-1582)¹⁰ que publicou uma famosa obra em latim intitulada *De jure regni apud Scotos* (1579)¹¹, onde sustentava, segundo o *Patriarcha*, “[...] a liberdade do povo depor o seu príncipe” (2004, p. 3). Na verdade, Buchanan defendia veementemente o direito ao povo depor um rei que se tornasse tirano, o qual pode ser compreendido como aquele “[...] cujo poder é em todos os aspectos ilimitado, sem nenhuma limitação legal e sem estar submetido a uma judicatura reconhecida” (2009, p. 37). Para Buchanan, em uma evidente situação de tirania, era mais do que justa a obrigação

da Igreja às autoridades constituídas que governam de forma injusta. Segundo Biéler, “a resistência ao governo injusto, naquilo que ele tem de injusto, não é apenas um direito do cristão, mas um dever. A obediência às ordens e às exigências contrárias à vontade de Deus, de um tal governo, é um crime contra o próprio Deus” (p. 291). Dessa forma, o príncipe injusto que age contra as leis de Deus deve ser denunciado pela Igreja e assim, para Biéler, se manifestaria o lado tumultuoso da igreja calvinista. 10. Apesar de Filmer restringir sua argumentação, entre os teólogos protestantes de língua inglesa, a Buchanan, existem outros teólogos calvinistas da resistência que obtiveram bastante influência. Os nomes são bem conhecidos: os exilados marianos John Knox (1514-1572), John Poynt (1514-1556) e Christopher Goodman (1520-1603), os huguenotes Theodore Beza (1519-1605) e Francois Hotman (1524-1590), além do autor do *Vindiciae contra tyrannos* e posteriormente William Perkins. Uma análise detalhada da teoria da resistência nesses autores pode ser encontrada no artigo *The use of natural law in early calvinist resistance theory* (David VanDrunen, 2006).

11. A obra de Buchanan consiste em um diálogo entre Thomas Maitland e o próprio Buchanan a respeito dos direitos de sucessão à Coroa da Escócia. Além dessa obra mais conhecida, Buchanan havia publicado anteriormente o texto: *De Maria scotorum regina* (1567) com o objetivo de justificar a abdicação forçada de Maria Stuart. Em ambos os textos, o caráter sedicioso em favor da destituição dos tiranos é frequentemente assumido.

do povo depor o tirano, ainda que seja por intermédio da violência ou do seu assassinato. Mesmo refletindo os distúrbios que conduziram à abdicação de Maria da Escócia, as implicações do *De jure* foram largas, pois, para Buchanan, os legisladores não devem possuir poder absoluto e o povo deve salvaguardar seus interesses definindo pela lei a extensão e os limites do poder de seus governantes. Se as leis derivam do povo, os governantes que não as respeitam tornam a si mesmos fora da lei (*outside the Law*), inimigos do povo, contra eles o povo tem, não apenas o direito, mas o dever de fazer guerra e destituí-los do poder¹². Para Filmer, a teologia política calvinista divulgada pelos presbiterianos da Escócia influenciou o movimento parlamentar a partir da perspectiva puritana. Existe uma relação estreita entre a concepção de Igreja e da relação do homem com a religião e com o Estado. Em meio a toda instabilidade social do período, a maior consequência estava em dividir a estrutura social entre aqueles que seriam defensores dos reis, os realistas, e os verdadeiros defensores da pátria e representantes do povo, os patriotas. Assim, os puritanos reassumem e avançam as teses dos calvinistas escoceses a respeito dos limites da obediência aos príncipes e defendem uma concepção democrática de Igreja que poderia influenciar a organização política¹³. A ideologia puritana encontrou sua ampla possibilida-

12. Segundo Barros, o principal argumento pelo qual Buchanan sustentava o direito de resistência estava baseado na permanência da primazia do povo em constituir o monarca e destituí-lo caso fosse necessário. Assim, “uma vez que o povo havia criado o monarca, quando considerasse que este monarca não estava cumprindo com os compromissos assumidos no pacto, o povo podia depô-lo”. Barros ainda acentua que essa concepção de tirano estava mais próxima da visão republicana que daquela dos primeiros reformadores (BARROS, 2015, p. 132).

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



de de intervenção na ordem política instituída no conturbado regime de Carlos I, quando o clima de instabilidade e sedição popular tomou conta da Inglaterra, dando início ao período de guerras civis que causou a deposição e a morte do regente Stuart em 1649.

Milton, religião e sedição popular

Nesse clima de instabilidade social, Robert Filmer foi preciso ao escolher John Milton como um adversário político a ser combatido. Afinal, a concepção republicana de Milton consiste em defesa ácida dos direitos e liberdades do povo inglês e foi assumida com veemência logo após a execução de Carlos I. O texto de Milton reflete as convulsões de um contexto político bastante instável e que o tencionava para o desenvolvimento de ideias políticas cada vez mais radicais¹⁴.

desse país, como John Poynt e John Knox, tiveram contato direto com o pensamento teológico que vinha de Genebra. Em 1560 a bíblia genebra foi publicada na Inglaterra e muitos protestantes radicais desejavam construir uma igreja na Inglaterra seguindo o modelo da calvinista. Segundo Diana Newton, em *Papists, protestants and puritans* (1559-1714), “os puritanos adotaram o pensamento calvinista quase que sem reservas. Eles estavam familiarmente engajados com a doutrina calvinista da predestinação [...]” (1998, p. 8). No entanto, a influência calvinista não permaneceu no âmbito mais restrito da interpretação bíblica, mas avançou também ao pensamento político e social, como pode ser compreendido no livro de Christopher Goodman *How superior power ought to be obeyed by their subjects* (1558). Ainda de acordo com Diana Newton, o ato de supremacia instituído pela rainha Elizabete I em 1558, que estabelecia a conformidade espiritual e temporal à sua autoridade, ao impor também mudanças na liturgia da Igreja da Inglaterra provocou bastante descontentamento entre os puritanos por manter algumas liturgias e vestimentas semelhantes àquelas dos rituais católicos. Esse fato motivou as primeiras tensões entre os puritanos e a posterior fama dos puritanos como subversivos (*Ibidem*, pp. 6-26).

14. Muitos comentadores têm enfatizado as influências do pensamento político de John Milton. Segundo Barros, “o seu principal mérito foi ter reunido e

Em *A tenência de reis e magistrados* (*The tenure of kings and magistrates*) e *defesa do povo inglês* (*A defence of the people of England*) temos os reflexos do aprofundamento desse republicanismo radical com a execução do rei e a necessidade de defender o regicídio.

Em *A tenência*, o objetivo de Milton é bem claro: justificar o julgamento e a execução de Carlos I. Porém, essa empresa é realizada por meio de dois direcionamentos. Inicialmente, sustentar a soberania popular porque esse é o princípio fundamental por meio do qual é possível reivindicar a precedência do povo sobre qualquer governante instituído. Além disso, contradizer a opinião dos escoceses que desejavam uma saída pela negociação com Carlos, em contraposição ao julgamento seguido de uma possível execução. O posicionamento que Milton tornara público é contrário aos defensores da negociação e em favor do julgamento do rei, seja qual fosse o resultado do mesmo. Era a opinião que refletia de forma mais forte a visão segundo a qual a ausência de julgamento tornaria a guerra inútil; afinal, tantos homens mortos somente para uma negociação? Em razão disso, Milton lembra aos escoceses que a teoria da resistência sempre possuiu grandes divulgadores entre eles, como no caso das obras de John Knox e George Buchanan no século XVI. Portanto, eram os predecessores¹⁵.

sintetizado ideias já enunciada pelos seus predecessores, expressando-as com vigor e eloquência” (BARROS, 2015, p. 163). Para Thomas Corns, “[...] Milton busca argumentar sobre a república inglesa nos termos derivados dos modelos clássicos ou da teoria política maquiaveliana” (1998, p. 26). Além dessas influências, Milton faz uso frequente da teologia protestante calvinista que ganhou força na Escócia com John Knox e Georg Buchanan.

15. Ao final da *Tenência* Milton traz ao leitor uma verdadeira compilação de diversos teólogos entre luteranos, calvinistas e presbiterianos que defendiam de alguma forma o direito de resistência contra reis que se degeneram em tiranos, bem como o direito de julgá-los. Seu objetivo é precisamente convencer os escoceses sobre



Nesse cenário de discussão teológica e política, a justificativa dos presbiterianos e outros grupos religiosos com membros na Câmara dos Comuns enfatizava a distinção entre magistrados inferiores e indivíduos privados. Os magistrados inferiores poderiam resistir; os indivíduos privados de forma alguma. Além dessa distinção, os teóricos da resistência costumavam diferenciar duas espécies de tirania, pela prática e pela usurpação; apenas no caso do tirano por usurpação era admitido alguma espécie de resistência do povo. Inicialmente, Milton tem por objetivo eliminar a distinção entre essas formas de tirania. Seria impossível estabelecer diferenças porque ao tomar para si a comunidade o tirano degenerar-se-ia em um inimigo da sociedade. Por conta disso, Milton alegara que não se poderia reduzir a resistência aos magistrados inferiores e nem contra os usurpadores¹⁶. Para Milton, como ocorreu com o personagem bíblico Aod, a ação política individual possui legitimidade necessária e justificada pela espécie de autoridade instaurada com a tirania. Então, não somente os magistrados inferiores, como o exército e o povo

a legitimidade do julgamento e da execução de Carlos I, segundo os cânones da própria teologia protestante.

16. Conforme enfatiza Barros (2015), a doutrina da resistência formulada pelos teólogos protestantes restringia o direito de resistência aos magistrados inferiores. Foi com o teólogo escocês George Buchanan (1506-1582), nas obras *Maria Scotorum Regina* e *De Iure regni apud Scotos*, que a teoria da resistência popular, não mais restrita aos magistrados inferiores, ganhou força na Escócia presbiteriana. Assim, “o principal argumento era de que se o povo teve autoridade para constituir um monarca, o povo permanecia com a mesma autoridade para destituí-lo” (p.132). Foram essas discussões a respeito do direito de resistência, travadas no decorrer do século XVI, que forneceram “[...] um poderoso arsenal de argumentos para os defensores da causa parlamentar na sua rebelião contra Carlos I” (*Id. Ibid.*, p. 133). Assim, quando responde aos entraves dos escoceses sobre a resistência militar ao rei, John Milton assume a teoria de Buchanan segundo a qual o povo, e não somente os magistrados inferiores, tem o direito de resistir ao tirano.

poderiam resistir a um tirano. Em vistas de defender essas ideias, Milton compreendia como necessário “[...] estabelecer aqui, desde o mais remoto início, a origem dos reis, como e por que alcançam essa dignidade sobre seus irmãos, e daí provar que, convertendo-se em tirania, eles podem ser legitimamente depostos e punidos como foram a princípio eleitos” (*Tenência*, p. 12). De acordo com Milton, essa espécie de confirmação ele derivara tão somente das autoridades dos mais seletos e autênticos autores da antiguidade, dos textos bíblicos, padres e doutores da Igreja, dos protestantes ortodoxos, sobretudo, dos presbiterianos da Escócia.

Tendo em vista essa orientação, o princípio basilar do pensamento político de John Milton diz respeito à liberdade dos homens, de modo que, “mesmo um homem que nada saiba jamais será tão estúpido para negar que todos os homens nasceram naturalmente livres, feitos à imagem e semelhança do próprio Deus, e pelo privilégio sobre as criaturas, nasceram para dominar e não para obedecer” (*Id. Ibid.*, p. 12). Utilizando as orientações do agostinismo político pelo qual da corrupção original surge a necessidade da formação de uma comunidade para a mútua defesa da violência que brota em meio à transgressão de Adão¹⁷, é a liberdade natural que permite aos homens concordarem com um pacto de aliança comum contra as suscetíveis agressões. Da primeira associação *pré-política*, as vilas, cidade e repúblicas tiveram origem. Por conseguinte, seguindo Grotius¹⁸ e

17. Nas palavras de Miguel Rossi, “o Estado considerado como entidade política só cobra existência e sentido a partir do pecado original, e assim encontramos uma grande diferença qualitativa entre a ordem familiar e o Estado compreendido como entidade política que possui como nota específica o exercício da coerção social” (2008, p. 78).

18. No livro II de *O direito de guerra e paz*, Grócio estabelece diversas possibilidades para em casos de urgência o povo resistir ao corpo soberano. De modo geral, as



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

antecipando Locke, Milton argumenta que a autoridade de punir e o poder da autodefesa residiam originalmente e naturalmente em todo homem individual; as primeiras comunidades pré-políticas são alianças desses indivíduos para a autodefesa e a segurança de todos. Porém, como esses ditames não estavam devidamente estabelecidos em todos os homens e adicionando o fato dos mesmos sempre julgarem em causa própria, essa situação corroborou para o agravamento da parcialidade nas conclusões. Por isso, foi necessário ordenar (*ordain*) uma autoridade para impedir pela força e dispor de punições para aqueles que transgredirem o direito comum e a paz. E então, em primazia da defesa e da segurança de todos, os homens “[...] transmitiram e atribuíram a um único homem cuja eminência de sua sabedoria e integridade eles escolheram de todos os demais, ou a mais de um, aos quais julgaram de igual merecimento. Aos primeiros chamaram reis; aos outros magistrados” (*Tenência*, p. 13). Para Milton, eles foram chamados por esses nomes não para se considerarem acima dos outros homens, mas sim para serem os deputados [*Deputies*] e comissários [*Commissioners*] do povo e executarem a justiça conforme o poder que lhes fora confiado [*intrusted*

asserções partem da seguinte orientação: “se os soberanos mandam algo contrário ao direito natural ou aos mandamentos de Deus, não se deve executar suas ordens” (I, 4, I, 5). Essa é a visão de James Daly em *Sir Robert Filmer and English political thought* ao justificar o fato de Filmer também ter sido um antigrotiano, o autor acentua o fato de haver nas obras de Grócio uma tensão entre um direito conservador e ao mesmo tempo radical (DALY, 1994, p. 24 e p. 124). Lee Ward segue essa orientação ao sublinhar a influência de Grócio. Segundo o comentador, “a implicação desta possibilidade teórica da completa alienabilidade com respeito ao direito de resistência e ao estabelecimento da propriedade era obviamente desconcertantes para os oponentes de Filmer” (2004, p.77).

power]. Caso esse poder não fosse confiado a um corpo de representantes, ele permaneceria em posse dos homens seja pelo direito de natureza seja pelo primeiro pacto pré-político anterior¹⁹.

Para Milton, essas primeiras sociedades políticas foram geralmente administradas por monarcas que detinham autoridade e jurisdição do direito civil [*civil right*] sobre todos os demais. Com o passar das

19. Toda a sequência dessas passagens desenvolvidas por Milton é bastante semelhante à argumentação levada a cabo por Locke no *Segundo tratado sobre o governo*. Na teoria política de Locke, os homens no estado de natureza possuem dois poderes: o primeiro consiste no poder de *julgar* tendo como base a lei de natureza; o segundo poder, é o de *executar* as sentenças dos atos cometidos contra a mesma lei. Porém, ambos os poderes acabam sendo arruinados pela corrupção e a parcialidade de alguns no trato da investigação do reto julgamento e execução dos crimes e punições previstas pela lei de natureza (*Segundo tratado*, § 128). Assim, ambos os poderes os homens renunciam em favor da sociedade política, abdicando, nesse sentido, de parte de sua liberdade natural em prol de uma comunidade política regulamentada por uma lei civil, depois se comprometem com a obediência aos juízes imparciais na execução das novas leis positivas (Cf. *Ibidem*, §§ 129, 130, 131). O legislativo não pode também transferir o poder de elaborar leis para outras mãos, por ser um *delegated power from the people*, aqueles que o detém não podem transmiti-los a outros: “somente ao povo é facultado designar a forma da sociedade política, que se dá através da constituição do legislativo, e indicar em que mãos será depositado”; está apenas nas mãos do povo dizer: “submeter-nos-emos às regras e seremos governados pelas leis estabelecidas por tais homens e sob tais formas [...]” (*Ibidem*, § 141). Por sua vez, “quando aquele que detém o poder executivo negligencia e *abandona* seu cargo, de maneira que as leis já elaboradas não possam ser postas em execução [...]”. Ainda, quando o legislativo ou o executivo agem *contrariamente* ao encargo que lhe foi confiado, ou seja, quando violam as propriedades de seus súditos, motivo da existência da sociedade política (*Ibidem*, § 221), não há razão para obedecer tal governo. Nestes casos, não se trata de usurpação, mas da quebra da confiança (*trust*) que é o segundo contrato, ou a delegação de poder. Pois, “[...] onde as leis não podem ser executadas é como se não existissem leis, e um governo sem leis é, suponho, um mistério político, inconcebível para a capacidade humana e incompatível com a sociedade humana” (*Ibidem*, § 219). Em tais casos, o povo está livre para instituir um novo legislativo, conforme julgar mais adequado à sua segurança e bens.



gerações, esses primeiros governantes foram se corrompendo devido à absoluta centralidade do poder em suas mãos, tonando-se injustos e parciais. Por isso, apesar dos homens transmitirem [*communicate*] aquilo que podemos denominar de poderes naturais e originais, a solução para estabilizar e evitar o surgimento da parcialidade nos julgamentos e as injustiças nas penalidades foi instituir as leis, limitando a autoridade dos governantes, eliminando os erros e as fraquezas pessoais. Em outras palavras, a lei se impõe de forma soberana e regula todas as instituições do governo civil; os juramentos na coroação de reis e posse de magistrados têm origem nessa necessidade de compreender o governo sob o império da lei. Nesses termos, as atribuições de autoridade eram proferidas por meio de uma relação de fidelidade ao povo e em razão da confiança do próprio povo em transferir seus poderes originais a um corpo político. Essa atribuição de confiança e exigência da fidelidade do governante às leis instituídas pelo povo da origem a um segundo limite o qual corresponde à extensão das ações dos reis e magistrados. Dessa forma, na medida em que traem a confiança neles depositada,

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

Para Milton, o poder político de reis ou magistrados não pode ser compreendido como natural ou ininterrupto, ao contrário, tratar-se-ia de um poder derivativo, transferido, encarregado— *derivative, transferred and committed to them in trust from the people, to the common good of them a11* (*Ibidem*, p. 15). Consiste em uma espécie de

transmissão estabelecida por meio da confiança do povo e para a realização do bem comum daqueles que realizaram o pacto [*covenant*].

A respeito dessa noção de contrato, Victoria Kahn, no artigo “The metaphorical contract in Milton’s *Tenure*”, publicado na coletânea *Milton and republicanism*, defende que o uso da linguagem convencional está alicerçado em quatro aspectos. Inicialmente, “Milton constrói o pacto bíblico e o contrato político em termos similares”, são acordos revogáveis que dependem do desempenho “das partes contratantes”. Além disso, os exemplos de pactos entre Deus e os judeus são precedentes para o contrato político e, sobretudo, modelos para os contratos entre os homens. Em terceiro lugar, a autora enfatiza que essa linguagem convencional consiste em uma espécie de estrutura interpretativa da profecia escritural, mas também é condicional e performativa. Assim, “*covenants, contracts* e outras metáforas constituem obrigações éticas que podem ser assumidas ou rejeitadas [...]”. Por último, “a compreensão de Milton acerca de pacto e contrato está enraizada no interesse do povo e por essa razão compatível com a estratégica consideração da razão de estado” (1995, pp. 94 e 95). Por sua vez, a linguagem de derivar os fundamentos da autoridade política de um ato convencional era lugar comum no ambiente intelectual da Inglaterra seiscentista; estava presente na obra dos puritanos, dos jesuítas e de autores republicanos²⁰.

20. JP Sommerville, em *Politics and ideology in England 1603-1640*, sublinhou que entre os mais citados pensadores políticos do início do século XVII, “Calvino, Beza, Aquino, Belarmino” não eram ingleses (1986, p. 77). Sobretudo, porque o pensamento inglês do período era *parochial*, estreito na compreensão das escrituras e limitado em questões seculares. Para Sommerville, havia uma grande influência das ideias do exterior, uma espécie de protestantismo internacional no pensamento político inglês que se acentuava nas questões religiosas e pode ser percebido na importância dos



Derivar a origem do governo civil e os mecanismos de sua limitação era uma estratégia em contradição direta com as teorias que alegavam a naturalidade do governo real e a hereditariedade da transmissão desse poder²¹. Segundo Milton, essa forma de governo, ao centralizar o poder nas mãos de um único governante hereditário, torna o súdito uma espécie de escravo do rei, podendo ser comprado e vendido. E contra a tese do direito divino dos reis, Milton alegara que seria um absurdo admitir que os reis devam respostas apenas a Deus. Ao contrário dessa máxima, Milton fez uso de diversos exemplos da história sagrada e da história romana onde os imperadores

teólogos escoceses. Nesse ambiente, “ideias de contrato são comumente associadas com as obras de autores continentais ou escoceses, mas nenhum teórico inglês” (*Ibidem*, p.79). Em outras palavras, o pensamento político inglês fora forjado por meio da influência das ideias de filósofos e teólogos estrangeiros que foram adaptadas às especificidades da vida política e social dos ingleses. Assim, “a teoria do governo por consentimento representa um forte argumento contra a doutrina central do absolutismo” (*Ibidem*, p. 66). Dessa forma, a teoria do contrato foi difundida em torno do debate inglês sobre a religião e a relação entre o Rei e o Parlamento, compondo aquilo que Pocock define como “*anglicization*” da república (1975, p. 361).

21. Sobre esse ponto de vista, diversos autores têm refletido acerca dessa divisão teórica e ideológica do pensamento inglês da primeira metade do século XVII. Entre eles, gostaríamos de destacar J N Figgis que em seu monumental *The divine right of kings* (1914) defende que “o direito divino dos reis não é diferenciado de outras teorias políticas seiscentistas em razão de sua absurdidade. A doutrina de um contrato original não era menos ridícula em teoria, e infinitamente mais explosiva em prática que as noções do direito irrevogável e da obediência passiva” (pp.1-2). Já Schochet, em *Patriarchalism in political thought*, alega que a resposta patriarcalista de Robert Filmer ao convencionalismo era justamente pautada na tentativa de mostrar que não havia liberdade suficiente que permitisse que contratos fossem feitos, sobretudo, porque os “[...] teóricos do consentimento argumentavam que cada homem deve ser o autor de sua própria obrigação” (SCHOCHET, 1975, p. 55).

se declaram não somente responsáveis perante Deus, mas também diante das leis. O resultado desse inquérito corresponde à seguinte conclusão que alguns intérpretes [SCHOCHET, 1975] denominam de concepção populista da *soberania* a qual, segundo Filmer, traz consigo a tese basilar para a possibilidade de destituição dos governos:

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

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



São essas as primeiras consequências que permitirá ao autor da *Defesa do povo inglês* estabelecer de forma mais precisa o significado rigoroso de *tirano* e qual o direito do povo contra ele. Inicialmente, é preciso lembrar que Milton iguala as duas espécies de tirania. Pois, seja hereditariamente, por eleição ou ainda pela usurpação, a tirania é a forma degenerada da figura real haja vista ignorar a lei e o bem comum, reinando exclusivamente para si e em benefício de seu séquito. Contra essa forma degenerada de governante, a resistência é tão legítima quanto o combate “[...] contra uma peste comum capaz de destruir a humanidade, eu suponho que nenhum homem de juízo claro necessita de outro guia que os verdadeiros princípios da natureza que traz consigo” (*Ibidem*, p. 24). Esse dever de destituição do rei iníquo pode ser encontrado nas obras de autores antigos como Sêneca, Xenofonte e Cícero, mas também está presente nas Escrituras. Na verdade, esse recurso à história e à literatura dos gregos e romanos, como às Escrituras, faz parte da metodologia argumentativa de Milton²².

Seguindo esse caminho, nas Escrituras, o grande exemplo é a história de Aod [Eúde] e Eglom narrada em Juízes (3, 12-23). Milton compreende que Deus inspirou Aod contra os desmandos do rei Eglom,

22. Muitos comentadores têm enfatizados aspectos diferentes dessas influências. Quentin Skinner em *John Milton and the politics of slavery* (2000) centraliza a investigação na discussão sobre a lei romana e a importância de Cícero no pensamento político de Milton. Dzelzainis sublinhou a aderência de Milton a alguns princípios dos *Levellers* como o sentimento antinormando (2005). Para Victoria Kahn, “como Hobbes, Milton acredita que a interpretação escritural tem consequências políticas, ambos acreditam que certas passagens da Escritura poderiam ser utilizadas contra a coerção em assuntos espirituais e contra a soberania absoluta [...]” (1995, p. 91). Essas diversas influências demonstram que Milton estava em perfeita sintonia com sua época ao relacionar as ideias políticas com os textos sagrados, pesquisava os precedentes para sua teoria nas autoridades do mundo antigo e moderno.

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

Conclusão

Como podemos perceber, a discussão levada a cabo por Milton parte dos exemplos de resistência popular na história sagrada e em textos célebres da teologia política protestante, especialmente dos presbiterianos que naquele momento lamentavam o julgamento e a execução de Carlos I. A mudança de posicionamento dos presbi-



terianos geralmente é interpretada, como atesta Christopher Hill em a *Revolução Inglesa de 1640*, como o temor do crescimento de uma maré “[...] de democracia radical à qual podia expô-los um apelo aberto dirigido ao povo contra o rei” (1983, p. 88). De forma pontual, Milton enfatiza a posição das obras de John Knox e George Buchanan para afrontar o recuo adotado pelos presbiterianos durante a Revolução Inglesa. Por isso, Milton defende estar de acordo com os primeiros princípios dos presbiterianos segundo os quais “[...] o poder real nada mais é senão um pacto (*mutual covenant*) ou estipulação mútua entre o rei e o povo. Estes homens eram escoceses e presbiterianos” (*Tenência*, p. 35). Na Inglaterra, o não-conformismo era levado a cabo pelos chamados puritanos, os quais assemelhar-se-iam aos presbiterianos no que diz respeito à política eclesiástica e à origem calvinista. Assim, assegura Milton, “na Inglaterra como na Escócia pelas bocas daquelas fiéis testemunhas comumente chamadas de puritanas, e não-conformistas, que falaram tão claramente para abater os reis e até mesmo dar-lhes punição capital, como se pode ler em vários de seus tratados, desde o primeiro reinado de Isabel até hoje” (*Tenência* p. 36)²³. Se esse é o veredito tradicional da teologia política dos presbiterianos, aquilo que Milton estranha é a atitude dessa mesma sociedade religiosa contra a deposição do rei, afinal foi feita uma guerra em que tantos morreram apenas para que houvesse um acordo?

23. Em *A crise do século XVII*, Trevor-Roper define Milton dentro da tradição do arminianismo. Segundo o historiador, “[...] durante a revolução puritana, tanto o arminianismo de John Milton, quanto o socinianismo de John Bidle, pareciam movimentos puritanos. Mas historicamente ambos foram movimentos dentro do *establishment* anglicano, antes de se tornarem movimentos na sociedade puritana” (2007, p. 318).

Com efeito, diante desse quadro de acirramento da guerra de propaganda ideológica que imperava entre os defensores e os acusadores da execução de Carlos I, Milton e Filmer tomaram posições diferentes, mas fizeram uso das mesmas fontes para justificar suas teorias contraditórias, ou seja, mesclaram argumentos seculares com conclusões retiradas das autoridades sagradas. A resposta de Filmer a Milton se insere nesse contexto de discussão política e religiosa que envolve ainda a obra realista *Defensio regia* de *Clausius Salmasius*, publicada em 1649, absolvida por Filmer após o ataque ácido de Milton em *Defesa do povo inglês*.



Referências bibliográficas

- BARROS, Alberto R. G. *Republicanism inglês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.
- BIÉLER, André. *La pensée économique et sociale de Calvin*. Genève: Librairie de L' Université, 1961.
- BUCHANAN, George. *De jure regni apud scotos*. Trad. Into english Robert Macfarlan. Colorado: Portage Publications, 2009.
- CALVINO, João. *A instituição da religião crista*. Tomo 2. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.
- CORNS, Thomas. "Milton and the characteristics of a free commonwealth". In: *Milton and republicanism*. Cambridge University Press, 1995.
- CUTTICA, Cesare. *Adam... "The father of all flesh": an intellectual history of Sir Robert Filmer and his works in seventeenth-century European political thought*, 2007. 491 p. Thesis (Doctor of History and Civilization) European University Institute. Florence.
- DALY, James. *Sir Robert Filmer and english political thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- DZELZAINIS, martin. "History and ideology: Milton, the Levellers, and Council of State in 1649". In: *The Huntington library quarterly*, vol. 68, nº 1, pp. 269-287, 2005.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other writings*. Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Ijuí: Unijuí, 2005.
- HERON, James. *A short history of puritanism*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.

- HILL, Christopher. *A revolução Inglesa de 1640*. Lisboa: Presença, 1983.
- _____. *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- KAHN, Victoria. "The metaphorical contract in Milton's Tenure". In: *Milton and republicanism*. Cambridge University Press, 1995.
- LOCKE, John. *Two treatises of government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MILTON, John. *Escritos políticos*. Ed. Martin Dzelzainis. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NEWTON, Diana. *Papists, protestants and puritans*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2005.
- POCOCK, John. *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: University Press, 1975.
- ROSSI, Minguel Angel. "El Estado y su condición de posibilidad en el pensamiento agustiniano". In: *Teoría y filosofía política*. Atilio A. Boron (org.). Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- SALISBURY, John of. *Politocraticus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SCHOCHET, Gordon. *Patriarchalism in political thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- SHOENBERGER, Cynthia Grant. "The development of lutheran theory of resistance: 1523-1530". In: *Sixteenth century journal*. Vol. VIII, nº1, pp. 61-76, 1977.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*.



Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. “John Milton and the politics of slavery”. In: *Prose Studies*, vol. 23, nº 1, pp. 1-22, 2000.

SOMMERVILLE, Johann. *Politics & ideology in England 1603-1640*. New York: Longman Publishing, 1986.

TAYLOR, Quentin. “John of Salisbury, the Policraticus, and political thought”. In: *Humanitas*, vol. XIX, nº 1 and 2, pp. 133-157, 2006.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 2011.

WARD, Lee. *The politics of liberty in England and revolutionary America*. CAMBRIDGE: Cambridge University Press, 2004.

CAPÍTULO III

O governo civil nos *Discourses* de Sidney

Alberto Ribeiro G. de Barros
(Universidade de São Paulo)



Em 26 de junho de 1683, Algernon Sidney foi preso sob a alegação de ter participado de um complô malsucedido para assassinar o rei Carlos II. A lei inglesa exigia pelo menos duas testemunhas como prova de conspiração. Como o promotor tinha apenas uma— Lord Howard— os manuscritos confiscados em sua casa no dia de sua prisão foram utilizados pela primeira vez numa corte inglesa como testemunha de acusação e serviram para condená-lo à morte. Embora não tenham sido organizados, sistematizados, talvez nem mesmo finalizados, já que Sidney foi executado em 7 de dezembro de 1683, o que foi publicado por John Toland, em 1698, com o título *Discourses Concerning Government*, revela um autor preocupado com o debate político de sua época.

A principal finalidade desses manuscritos era a mesma de *Two Treatises of Government* (1689) de John Locke e *Patriarcha non Monarcha* (1681) de James Tyrrel, a saber, refutar o *Patriarcha* de Robert Filmer, publicado em 1680, 27 anos após a sua morte: “Tendo visto recentemente um livro intitulado *Patriarcha*, escrito por Sir Robert Filmer, sobre o direito universal e indistinto de todos os reis, eu pensei que meu tempo livre podia ser bem empregado, examinando sua doutrina” (Sidney, 1996, p. 5).

Logo nas primeiras páginas, Sidney censura Filmer por não examinar os princípios referentes ao governo, contentando-se com uma fé implícita naqueles que supostamente conheceriam os segredos e mistérios da política; e defende que só é possível saber qual a obediência devida ao magistrado civil se for conhecida sua origem, natureza e finalidade. No que se refere à origem, Sidney sustenta que, se Deus deixou muito claro nas Escrituras e gravou no coração de cada homem— por meio da lei natural— que é melhor ser protegido pela força de uma multidão unida, a fim de desfrutar dos benefícios

da vida em comum, não determinou uma forma específica de governo, deixando aos homens a liberdade de estabelecer por um mútuo acordo aquela que considerar a mais adequada aos seus propósitos: “tendo dado a todos os homens em algum grau uma capacidade de julgar o que é bom para eles, Deus concedeu a todos do mesmo modo a liberdade de criar as formas de governo que mais lhes agrada, sem favorecer uma em detrimento de outras” (*Ibid.*, 1996, p.20).

A fim de combater a doutrina da origem patriarcal do governo, Sidney não evoca apenas preceitos da lei natural descobertos pela razão, como faz Locke, mas recorre também à história, buscando nos relatos dos mais diversos povos evidências empíricas, paradigmas e modelos reais de governo, com a clara intenção de distanciar-se do irrealismo de teorias que ignoravam as lições elementares da história (Conniff, 1982, p.397-416; Barros, 2016, p.163-179).

Em sua avaliação, esses relatos mostravam claramente que o governo jamais foi estabelecido entre os povos antigos com base em um direito paterno, como era defendido por Filmer (Sidney, 1996, p. 33-53). Aliás, a natureza do poder paterno era completamente distinta da natureza do poder político. Se o poder paterno provinha da natureza e derivava da geração, nutrição e educação dos filhos, sendo incomunicável e restringindo-se à esfera familiar no período da menoridade dos filhos, o poder político era estabelecido livremente por meio de um acordo entre homens naturalmente iguais com a finalidade de proteger e assegurar seu bem-estar¹. Desse modo, o direito do pai sobre os filhos diferenciava-se totalmente do direito do magistrado civil sobre os súditos (Sidney, 1996, p. 88-90).

1. A mesma distinção pode ser encontrada na obra de Locke, em particular nos capítulos I a VI e IX de *The First Treatise of Government* e nos capítulos VI e XV de *The Second Treatise of Government*.



A ideia de que o governo tinha sua origem no consentimento do povo, que escolhia livremente uma determinada forma, tendo em vista o seu benefício, era um lugar comum entre os defensores da causa parlamentar no decorrer das guerras civis (1642-1648). Henry Parker, por exemplo, em *Observations upon some of this Majesties late Answers and Expresses* (1642), ao criticar a concepção de que autoridade política do rei inglês derivava diretamente de Deus, sustentava que todo governo civil surgia da necessidade dos homens de abandonarem sua precária condição de simples natureza. Em sua perspectiva, a autoridade política era instituída por meio de um comum acordo ou pacto entre os homens, que estabeleciam uma determinada forma de governo, visando seu bem. A submissão ao governo estava dessa maneira condicionada ao cumprimento do acordo estabelecido, pois o poder político havia sido concedido em confiança para o cumprimento de determinadas finalidades. Segundo Parker, todo governo devia estar a serviço do povo, por ter sido criado pelo povo e para o bem do povo. As suas ações deviam então estar condicionadas às necessidades do povo, explicitadas em leis que exprimiam a vontade popular. Por isso, se o governo colocasse em risco o bem-estar do povo, desrespeitando os limites legais de sua ação, o povo estava liberado de toda lealdade e ficava obrigado pelo mais alto dever de buscar sua preservação a resistir a este governo (Parker, 1934, p.1-25).

A mesma concepção da origem consentida do governo foi sustentada pelos defensores do regime republicano, estabelecido após a execução de Carlos I. Em *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), Milton alegava que a transgressão de Adão havia introduzido o mal e a violência entre os homens, que se tornaram criaturas decaídas, ávidas em subjugar uns aos outros. A fim de evitar a mútua destruição e garantir a própria conservação, eles teriam decidido “por uma alian-

ça comum em obrigar-se uns aos outros contra a agressão recíproca, e a se defender em conjunto de qualquer um que perturbasse ou se opusesse a tal acordo” (Milton, 2005, p.12-13). Na origem das sociedades civis estava então a decisão de homens livres, que procuraram por meio da mútua associação superar a insegurança de sua condição natural, marcada pela violência generalizada. Mas como essa aliança baseada simplesmente no assentimento recíproco mostrou-se insuficiente, visto que não havia garantias de sua permanência, os associados “julgaram necessário dispor de alguma autoridade que pudesse refrear pela força e pela punição toda violação da paz e do direito comum” (Milton, 2005, p.13).

A autoridade política foi então estabelecida pelos associados para assegurar a paz e a segurança de todos. Ela foi instituída com o objetivo de evitar os perigos e inconvenientes de deixar a cada um o poder natural de determinar a justiça. A fim de garantir a tranquilidade e de impedir a parcialidade nos julgamentos, os associados decidiram impor um poder disciplinador sobre eles mesmos, concedendo seu poder natural a reis e magistrados civis. Desse modo, o poder de jurisdição originou-se da disposição dos associados em delegar seu poder original de julgar e punir os transgressores do direito comum a reis e magistrados, “para executarem, em virtude do poder que lhes fora confiado, a justiça que do contrário cada homem, pelo elo de natureza e do pacto, precisava executar por si mesmo e por outro” (Milton, 2005, p.13).

Na narrativa de Milton não houve uma alienação total do poder natural dos associados, nem se deu uma transferência mútua, definitiva e incondicional do direito natural, como na descrição feita por Thomas Hobbes e outros autores jusnaturalistas, mas apenas uma atribuição ou delegação desse poder natural a reis e magistrados ci-



vis. Por isso, ao executar a justiça, eles não exerciam um novo direito, mas simplesmente aquele direito de que todos os homens originariamente eram possuidores, isto é, o direito de executar a lei natural; e esse direito não foi totalmente abandonado, mas meramente confiado para que eles pudessem manter a paz e a segurança de todos. Enfim, muito próximo da descrição feita por Locke, não foi criada uma nova jurisdição, apenas se concentrou o seu exercício.

Porém, segundo Milton, ao perceber que rei e magistrados poderiam exercer de modo arbitrário o poder que receberam em confiança, os associados decidiram criar regras capazes de controlá-los e restringi-los. Desse modo, com o objetivo de confinar e limitar o poder dos que haviam sido escolhidos para exercer a autoridade política, foram estabelecidas leis e normas às quais todos deveriam estar submetidos. Como muitos reis e magistrados não executavam as leis estabelecidas ou faziam delas um mau uso, os associados decidiram ainda “estabelecer condições ou exigir que todos os reis e magistrados, no ato da posse, proferissem juramentos de praticar a justiça imparcial por intermédio da lei” (Milton, 2005, p.14). Com o mesmo objetivo de dar força às leis, às quais todos deveriam estar submetidos, foram então criados conselhos e parlamentos, para fiscalizar as ações de rei e magistrados e para auxiliá-los quando algum perigo ameaçasse a segurança pública. A obediência ficou então condicionada ao cumprimento por parte dos reis e magistrados de seu compromisso em respeitar as leis que o próprio povo havia estabelecido ou dado seu consentimento.

Assim, a autoridade política para esses defensores da causa parlamentar e do regime republicano tinha sua gênese na disposição de homens livres e iguais em delegar seu poder natural, a fim de

garantir a paz e a segurança comum. Ela era concebida como um encargo recebido em confiança, para ser exercida de acordo com as leis civis em prol do bem comum.

Sidney mantém esta concepção da origem do governo, distancian-do-se daquelas descrições da instituição da autoridade política articuladas em torno de conceitos jurídicos do direito privado, que apresentavam a liberdade como um bem que pode ser alienado. Para ele, o homem não tem um poder discricionário sobre a sua liberdade, podendo fazer dela o que desejar, por exemplo, alienando-a totalmente num contrato de submissão voluntária ou renunciando a ela num pacto de sujeição política. Em sua avaliação, a liberdade não é um simples bem que pode ser transacionado, mas aquilo que define o homem em sua humanidade. Por isso, alienar irrevogavelmente a liberdade de maneira parcial ou total significa renunciar à condição de ser humano, sendo contrária às leis de Deus e da natureza, que prescrevem ao homem o uso adequado de sua liberdade, e à natureza de seres racionais que têm o dever de manter sua liberdade.

Não é por acaso que ele se detém mais no surgimento histórico de cidades livres, como Cartago, Atenas, Roma ou Veneza, a fim de caracterizar a instituição do governo como um ato realizado pelo desejo de viver em liberdade. A sua intenção é enfatizar que os homens, ao instituírem um governo, delegam parte de seu poder natural e trazem consigo sua liberdade, a fim de preservá-la com mais segurança: “a liberdade sendo justamente uma isenção do domínio de outrem, a questão não é saber como uma nação pode vir a ser livre, mas como um homem vem a ter domínio sobre ela; pois até que o direito de domínio seja provado e justificado, a liberdade subsiste como vindo da natureza e sendo do homem” (Sidney, 1996, p.510).



O seu principal argumento é de que, se a passagem à vida política exige a mútua restrição de uma parte da liberdade, isto não implica que os homens abandonem sua capacidade de julgar se o governo, instituído para o seu bem, está realizando a finalidade para a qual foi estabelecido. Afinal, como o poder da multidão é delegado para ser exercido em seu benefício, aqueles que delegam devem manter algum poder para avaliar os seus representantes: “Se o poder está originariamente na multidão, um ou mais homens, para quem o exercício deste poder ou parte dele foi concedido, não têm mais poder do que os seus semelhantes; ainda que tenha sido conferido tal poder, não se pode acreditar que criaturas racionais tenham colocado um ou alguns de seus iguais acima deles, se não visassem seu próprio bem” (Sidney, 1996, p.21).

Na instituição do governo, o poder originário mantido pela multidão lhe garante o direito de controlar os magistrados escolhidos para exercer o poder político: “se é verdade que aqueles que delegam poder, sempre retêm para eles mais do que concederam, aqueles que instituem esses homens (magistrados) não lhes concedem um poder absoluto de fazer o que eles desejam, mas retêm para si mesmos mais do que conferiram aos seus representantes” (Sidney, 1996, p.531). Por isso, todos os magistrados civis, inclusive aqueles que exercem o poder supremo na sociedade política, devem ser regulados, limitados e dirigidos por aqueles que os instituíram: “governo e magistrados que o exercem (poder político) são criados pelos homens. Aqueles que os constituem não podem deixar de ter um direito de regulá-los, limitá-los e dirigi-los conforme considerarem melhor para eles” (Sidney, 1996, p.32).

A liberdade dos homens em estabelecer a forma de governo que considerar mais adequada aos seus propósitos explicaria a variedade de formas de governo constatadas na história: “Esse direito

(de governar), em diversas nações e épocas, tem sido executado de diversas formas, estabelecendo monarquias, aristocracias, democracias e governos mistos, de acordo com a variedade de circunstâncias” (Sidney, 1996, p.99).

Mas se muitas vezes as circunstâncias desempenham um papel relevante na escolha do governo, elas não são determinantes, pois sob as mesmas circunstâncias povos diferentes escolheram formas de governo distintas, em razão da diversidade de julgamento dos homens, que têm a liberdade de escolher o que consideram o seu próprio bem: “A variedade de leis e de governos, que existem e existiram em vários lugares e épocas, é o produto das várias opiniões daqueles que têm o poder de estabelecê-los. Isto deve necessariamente ser assim, a não ser que uma regra geral fosse estabelecida, porque o julgamento dos homens varia se eles exercerem sua liberdade” (Sidney, 1996, p.569).

Sidney contesta as afirmações de Filmer de que a monarquia havia sido a primeira forma de governo estabelecida pela humanidade e de que o monarca seria superior ao povo, detendo o direito exclusivo de legislar e de estar acima das leis civis, em razão de sua precedência temporal. Sua objeção baseia-se principalmente nos relatos históricos de que os monarcas sempre foram instituídos pelo povo de acordo com leis previamente estabelecidas: o povo romano elegeu Rômulo como rei; os israelitas tinham leis e magistrados centenas de anos antes de escolherem reis; os saxões e os bretões, povos dos quais os ingleses descendiam, também elegeram reis e os depuseram, quando eles não cumpriram com seus deveres. A história mostrava que em todos os povos sempre houve uma multidão de homens e um conjunto de leis antes da escolha de reis; e sempre foi pelo consentimento que alguém se tornou rei: “Este rei só teve o que lhe foi concedido: sua grandeza e poder deve estar na multidão que lhe concedeu tal poder e grandeza; e as suas leis e liberda-



des não poderiam ter vindo deste rei, porque suas liberdades eram naturalmente inerentes a eles e suas leis foram o produto de suas liberdades” (Sidney, 1996, p.457).

Mas mesmo que a monarquia tivesse sido a primeira forma de governo estabelecida pela humanidade, isto não implicava que ela deveria ser mantida de acordo com Sidney. Afinal, nenhum povo está obrigado a manter uma forma de governo, que pode ter sido adequada no passado, mas deixou de ser no presente. O povo é sempre livre para instituir a forma de governo que seja mais conveniente aos seus propósitos. Sidney não considera tão relevante a discussão sobre qual seria a forma de governo mais antiga, preferindo antes investigar qual é a melhor: “Como os governos foram instituídos para a obtenção da justiça e a preservação da liberdade, nós não vamos investigar qual foi o primeiro governo, mas qual é o melhor para a obtenção da justiça e a preservação da liberdade” (Sidney, 1996, p.460).

Ao contrário de Filmer, para quem a monarquia absoluta e hereditária é a melhor forma de governo, porque produz a ordem necessária que garante a desejada estabilidade política, Sidney pretende mostrar que ela gera instabilidade e desordem. O seu primeiro argumento é que a estabilidade depende da virtude e sabedoria daquele que exerce o poder civil e militar; e não é possível que essas qualidades estejam reunidas num único homem, nem que possam ser transmitidas pelo sangue. Numa monarquia absoluta e hereditária, a coisa pública fica na completa dependência da fortuna, que é completamente oposta à estabilidade. O seu segundo argumento está sustentado nos relatos históricos que narram a instabilidade das monarquias absolutas e hereditárias, como as monarquias dos babilônios e assírios, sempre sujeitas às variações do caráter dos monarcas. As únicas exceções foram as monarquias mistas e reguladas pelas leis, nas quais

parlamentos ou outras formas de assembleia de representantes do povo controlaram a autoridade dos monarcas e repeliram aqueles que eram considerados inaptos para exercício do governo.

Mas, mesmo quando o rei é reconhecidamente sábio e virtuoso, segundo Sidney, não há garantias para os súditos de seus direitos. Isto porque todas as coisas numa monarquia absoluta dependem da vontade do monarca; os súditos não têm outros direitos senão aqueles que o monarca lhes concede; e, deste modo, sem cometer injustiça, o monarca pode mantê-los ou não, de acordo com sua vontade:

Como a liberdade consiste em não estar sujeito à vontade de outro homem, e nada denota um escravo mais do que a dependência da vontade de outrem, se não há outra lei em um reino senão a vontade de um príncipe, não há algo como a liberdade. A propriedade é também um apêndice da liberdade; é impossível para um homem ter direito a terras e bens, se não tiver liberdade e desfrutar de sua vida pela graça de outrem (Sidney, 1996, p.402-403).

Em sua avaliação, a única maneira de um povo ter seus direitos assegurados é manter a sua liberdade: “Um povo, em relação aos assuntos domésticos, não pode desejar outra coisa senão a liberdade; por isso odeia ou teme aquele que retira ou que é suspeito de querer retirar esta felicidade dele” (Sidney, 1996, p.285). O melhor exemplo vinha dos romanos, que floresceram em poder, riqueza e glória, depois de ter recuperado sua liberdade com a expulsão dos reis etruscos. Eles passaram então a lutar com mais coragem e determinação, vencendo seus inimigos e conquistando um vasto império. Enquanto perdurou a liberdade, eles mantiveram sua grandeza, ultrapassando a todos os povos em virtude e valor. Porém quando perderam a liberdade, o vício e a corrupção se instauraram, e conheceram a decadência: “a força, virtude, glória, riqueza, poder e felicidade de



Roma foram provenientes da liberdade, surgiram, tiveram seu esplendor e pereceram com ela” (Sidney, 1996, p.149).

De acordo com Sidney, a vigilância do povo sobre os magistrados escolhidos, para que eles cumpram o seu dever, tem um papel fundamental para a preservação da liberdade. Como a história ensinava, quando os magistrados são vigiados constantemente pelo povo, eles não ousam infringir os limites do exercício de seu poder político.

Não se encontra nos *Discourses* uma definição rigorosa de povo: às vezes trata-se da própria multidão; outras vezes refere-se ao conjunto de indivíduos que o compõem; outras vezes refere-se ao todo, em oposição aos indivíduos particulares, na tradicional metáfora do corpo político; outras vezes ainda designa a assembleia dos representantes do povo, assimilando a assembleia do povo com a assembleia de seus delegados. Encontra-se apenas a contínua afirmação de que na origem de toda autoridade política encontra-se o povo, que tem o direito de instituir, controlar e destituir os magistrados civis. A intenção é claramente enfatizar que o governo não dispõe de outro poder a não ser daquele conferido a ele pela multidão de homens livres; e este poder delegado deve ser exercido de acordo com a finalidade para a qual foi criado:

É lícito, portanto, que a multidão escolha um ou alguns homens para governá-la, ou até mesmo decida manter este poder para ela mesma; e os magistrados que foram estabelecidos, não tendo outro poder senão o que lhes foi conferido pela multidão, grande ou pequena, são o que eles são por meio da multidão; e pela lei de sua própria instituição, exercem poderes proporcionais a concessão e de acordo com os fins para os quais lhes foram conferidos (Sidney, 1996,p.99).

Sidney parece conceber o direito do povo de escolher seu governo como um direito de autogoverno em pelo menos dois sentidos. Primeiro, no sentido estrito do povo optar por exercer diretamente a

autoridade política, já que ele é livre para escolher a forma de governo que considera mais adequada para o seu bem. Neste sentido, ele reconhece as dificuldades de autogoverno em nações com amplo território e extensa população; e avalia que só nações muito pequenas podem escolher este exercício direto do poder político. Depois, o direito de autogoverno pode ser entendido como a posse permanente do poder supremo, ou seja, do poder de estabelecer e modificar as leis e o regime político. Neste segundo sentido, mais viável para as nações modernas, a liberdade é caracterizada pela contínua possibilidade de retomar o poder delegado em confiança ao governo. Se não é completamente desenvolvida a tese do poder constituinte do povo, fica subentendido que este poder reside no povo: “A autoridade, direito e poder (de todo governo) deve ser regulada pelo julgamento, direito e poder daqueles que o instituíram, sem qualquer relação com o nome que lhe é dado” (Sidney, 1996, p.385-386).

Contestando a opinião de Filmer, Sidney afirma que os povos antigos, como os atenienses, reuniam-se em praça pública para discutir e deliberar sobre a coisa pública. Mas quando eles consideraram isto inconveniente ou muito difícil, em razão do grande número de cidadãos, eles instituíram assembleias, que passaram a ter tal incumbência. O propósito desses comentários parece ser mostrar que, quando os homens estão reunidos em sociedade civil, formando um povo, não há diferença entre o que é feito diretamente pelo povo ou por alguns representantes escolhidos para agir de acordo com os poderes delegados a eles: “E quando um povo está reunido, por um mútuo acordo, numa sociedade civil, não há diferença de direito entre o que é feito por todos ou por alguns deputados que atuam de acordo com os poderes recebidos de todos” (Sidney, 1996, p.102).



Embora um povo possa escolher a forma de governo que considerar a mais adequada para alcançar seus propósitos, Sidney considera que um bom governo deve preencher alguns requisitos: deve ser limitado no exercício do poder político; deve ser controlado pelas leis; não deve depender da vontade arbitrária de quem o exerce; deve ter a capacidade de articular e atingir o interesse público; deve prestar contas de suas ações ao povo que o instituiu; deve saber lidar com a inevitável corrupção ao longo do tempo; entre os mais importantes. A forma de governo considerada capaz de preencher esses requisitos é o governo misto, resultado da combinação das três formas simples de governo— monarquia, aristocracia e democracia— encontrado normalmente em repúblicas:

A natureza humana é tão frágil que onde a palavra de uma só pessoa teve a força de lei, os inumeráveis prejuízos e extravagâncias produzidos foram tão notórios que todas as nações que não foram estúpidas, escravas e embrutecidas abominaram esta prática; e tiveram todo cuidado para encontrar remédios contra isto, dividindo e equilibrando os poderes de seus governantes, de tal modo que um ou poucos homens não pudessem ser capazes de oprimir e destruir aquilo que eles deviam preservar e proteger... Essas considerações deram início, desenvolvimento e continuidade a todos os governos mistos que existiram no mundo; e eu posso justamente dizer que não houve um bom governo que não tenha sido misto (Sidney, 1996, p.560-561).

Segundo Sidney, esta forma de governo foi projetada por Deus para o povo hebreu; depois, adotado por algumas cidades gregas, como Esparta e Atenas; em seguida, estabelecido em Roma no seu período republicano; e, posteriormente, adotado por algumas cidades italianas, como Lucca, Gênova e Veneza, e nações do norte europeu, como Suécia, Dinamarca e Polônia. Ela havia sido a solução apontada pelos filósofos e historiadores antigos para o problema

da mudança dos regimes políticos, inevitável em razão da contínua instabilidade das instituições humanas².

Diferentemente de alguns filósofos e historiadores antigos, Sidney não concebe o problema da instabilidade das formas de governo com base no movimento cíclico, fixado por uma lei natural. Ele também não sugere que seja possível escapar da inevitável instabilidade pela adoção de uma determinada forma constitucional, uma vez que a estabilidade no seu sentido absoluto é impossível aos homens, encontrando-se apenas em Deus. Os governos estão inscritos na temporalidade e por isso estão sujeitos a todo tipo de imperfeição e de alterações: “tal é a imperfeição de todas as instituições humanas, pois estão submetidas à flutuação perpétua, que jamais permite que elas continuem por muito tempo na mesma condição” (Sidney, 1996, p.460).

A imperfeição inerente das instituições humanas por si só já justificaria o direito dos povos em adaptá-las às circunstâncias, a fim de melhorá-las, segundo Sidney. A mudança na constituição política não seria então um sinal de irregularidade, mas o testemunho do esforço humano em melhorar suas condições de existência política: “As mudanças são assim inevitáveis; e a engenhosidade do homem não pode ir além da instituição (de uma constituição política) na relação com as forças, modos, natureza, religião ou interesses de um povo e seus vizinhos, sendo apropriada e adequada para o que é ou pode ser percebido” (Sidney, 1996, p.173).

2. Para uma análise do governo misto na antiguidade, ver Von Fritz, Kurt. *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*. New York: Columbia University Press, 1954; Cardoso, Sérgio. “Que República? Notas sobre a Tradição do ‘Governo Misto’”. In: Bignotto, Newton (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 27-48.



Sidney argumenta que dificilmente uma constituição política é criada de maneira perfeita, pois os homens são incapazes de prever a infinita variedade de acidentes futuros, sendo muitas vezes benéficas as mudanças introduzidas para corrigi-la ou melhorá-la. Como a perfeição reside apenas em Deus, todas as coisas humanas, por serem imperfeitas, estão sujeitas à corrupção do tempo. Com base no exemplo de Roma e seguindo a recomendação feita por Maquiavel nos primeiros capítulos do terceiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito-Lívio*, sugere que a melhor maneira para combater a corrupção é a renovação contínua das instituições por meio do retorno aos primeiros princípios³: “todas as constituições humanas estão sujeitas à corrupção e devem perecer, a menos que elas sejam renovadas de tempos em tempos e retornem aos seus primeiros princípios” (Sidney, 1996, p.150).

O governo misto é denominado muitas vezes de governo popular. Não é associado à democracia, forma de governo considerada adequada apenas para pequenas cidades, onde o povo exerce diretamente o poder político. Ele é caracterizado pela concessão do governo a magistrados eleitos pelo povo, que mantém e exerce sua soberania por meio de suas assembleias de representantes: “eu chamo de governos populares aqueles de Roma, Atenas, Esparta e semelhantes... onde o poder é conferido aos magistrados superiores pelo livre consentimento de um povo entusiasmado e a parte considerada apropriada para ele é mantida e executada pelas suas próprias assembleias” (Sidney, 1996, p.189).

3. Sobre a influência do pensamento político de Maquiavel na obra de Sidney, ver Barros, Alberto R. G. “Em defesa da república: Sidney, leitor de Maquiavel”. *Revista Crítica Histórica*, n.12, 2015, p. 1-19.

O governo misto ou popular é considerado superior tanto em seus princípios quanto em suas práticas. No que se refere aos princípios, uma de suas características é que o seu interesse é o mesmo do povo. Os magistrados escolhidos pelo povo para governar não podem visar algo que não seja o interesse do povo, já que eles foram criados e são mantidos pelo povo. Não há assim uma oposição entre o interesse do governo popular e o interesse público. Nas questões práticas, por depender da ação de seus cidadãos, o governo popular procura engajá-los no cuidado e proteção da coisa pública:

Num governo popular ou misto todo homem está envolvido: cada um tem uma parte de acordo com sua qualidade ou mérito; todas as mudanças são prejudiciais para todos; o que quer que seja considerado conveniente para o bem público pode ser proposto por todos, seja no exercício da magistratura, seja diretamente para os magistrados; o corpo do povo é a defesa pública e todo homem está armado e disciplinado. As vantagens do bom sucesso são comunicadas para todos e cada um aceita uma parte nas perdas. Isto torna os homens generosos e laboriosos; e enche seus corações com o amor pelo país (Sidney, 1996, p.199).

No governo popular, os cidadãos têm assim um envolvimento maior e cuidam mais da coisa pública. Ao perceber que seu bem está compreendido na prosperidade pública, eles não medem esforços para efetivar o interesse público. Como cada cidadão vê seu próprio bem incluído no bem público, esforça-se em preservá-lo, pois sabe que o prejuízo do bem público significa também o seu infortúnio. Isto encoraja a dedicação e o trabalho em benefício da coisa pública. Além disso, em razão das frequentes eleições para as magistraturas, o governo popular motiva seus cidadãos a superar uns aos outros em virtude. Ao ver as honras adquiridas pelos magistrados, escolhidos



entre os melhores cidadãos, cada cidadão procura adquirir a virtude necessária para ocupar cargos públicos, pois sabe que sua eleição só depende de seu mérito.

A fim de provar a superioridade do governo popular, parafraseando Maquiavel⁴, Sidney ainda sustenta que a sabedoria conjunta de um povo ultrapassa de longe a de um só ou de poucos homens. Isto não por uma espécie de virtude oculta na multidão, mas pela presença conjunta da razão, que permite aos cidadãos tomar as melhores decisões para as questões que lhes dizem respeito: “Muitos olhos veem mais do que um: a sabedoria coletiva de um povo ultrapassa a de uma só pessoa; ela até pode buscar verdadeiramente o que é o melhor, mas não é provável que ela possa facilmente encontrá-lo, como o corpo de uma nação ou os principais homens escolhidos para representar o todo” (Sidney, 1996, p.403).

O governo popular também é considerado superior no campo militar. O principal argumento utilizado é de que, se as vitórias nas batalhas dependem da qualidade de quem comanda e da coragem, número e valor dos soldados, o governo popular supera obviamente todos os demais. Enquanto na monarquia o comandante em chefe é o rei, que nem sempre tem experiência militar ou habilidade para comandar, no governo popular o comando é exercido por alguém selecionado entre os melhores cidadãos; e se ele morre em combate, ao contrário do que acontece com a morte do rei, outros cidadãos com a mesma qualidade o substituem rapidamente. A experiência mostrava que os melhores soldados são aqueles que lutam por eles mesmos e por sua posteridade; e isto acontece apenas no governo popular com os cidadãos armados.

4. Ver Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito-Lívio*, I, cap. 58.

Na avaliação de Sidney, os governos populares também estão menos sujeitos às desordens civis, inevitáveis em todas as formas de governo. Para ele, as sedições e tumultos ocorrem geralmente por erro ou por malícia. Eles procedem do erro, quando o povo toma o mal pelo bem, o que ocorre efetivamente mais nos governos populares do que nos demais, visto que o povo toma mais decisões num governo popular e, por isso, está mais sujeito a equivocar-se. Já as desordens civis provenientes da malícia raramente ocorrem nos governos populares, porque o povo jamais deseja ferir-se a si próprio.

Sidney distingue também os motivos justos e injustos para os distúrbios civis. Sedições, tumultos e guerras civis ocorrem por motivos justos, sendo justificados pelas leis divinas e humanas, quando o magistrado, encarregado de executar e preservar a lei civil, acaba por subvertê-la. Eles ocorrem por motivos injustos quando visam a satisfação de interesses privados, sem considerar o bem público; e se isto raramente acontece em governos populares, a não ser que o povo esteja totalmente corrompido.

Sidney ainda argumenta que os tumultos num governo popular têm normalmente como causa sua política de expansão, que visa aumentar o número, a força, o poder e a riqueza do povo, tendo assim resultados positivos. Ao buscar melhores condições de vida para seus cidadãos, o governo popular desperta o amor pela pátria; e cada cidadão se sente responsável por ela, pronto para defendê-la, o que ocasiona alguns conflitos, mas com resultados positivos.

A função do magistrado civil, em particular aqueles que exercem o governo, exige para Sidney integridade, sabedoria, experiência e outras características que não se encontram em todos os homens. Por isso, a voz da natureza ordena que o governo seja atribuído aos



melhores, ou seja, aqueles que possuem os talentos necessários para exercer a autoridade política: “somente a sabedoria, justiça, valor e outras virtudes louváveis, que não são hereditárias, podem conceder a preferência; e a única razão por que ela pode ser concedida é que homens tão qualificados podem melhor do que os demais realizar os fins para os quais a sociedade foi constituída” (Sidney, 1996, p.80).

A natureza não determina quem deve governar, mas fornece o critério para a escolha dos magistrados civis; e seria contrariá-la conceder o governo aos que são inferiores em virtudes e habilidades. Por isso, é preciso atribuir a autoridade política àqueles que estão mais habilitados para exercê-la e que são mais capazes de promover a finalidade para qual o governo foi instituído, que é a segurança e a preservação da vida, liberdade e propriedade.

Os filósofos antigos, em particular Aristóteles e Platão, são também evocados para provar esta determinação da natureza em atribuir a autoridade política aos mais qualificados. Segundo Sidney, os diálogos platônicos, especialmente *A República* e *As Leis*, repetiam exaustivamente que os melhores cidadãos deveriam ser escolhidos para ocupar as principais magistraturas civis. Eles enfatizavam que, se a natureza determina a cada um a sua função, seria violá-la escolher para o governo pessoas que não superam os demais em virtude. Do mesmo modo, Aristóteles salientava que aqueles que se sobressaem naturalmente pela virtude e talento deveriam ser escolhidos para governar.

Se as duas primeiras partes dos *Discourses* enfatizam, num tom teórico, o direito do povo de escolher o governo mais apropriado aos seus propósitos, exaltando a superioridade do governo misto ou popular como o mais adequado para a preservação da liberdade, a

terceira parte apresenta argumentos, num tom bem mais programático, em defesa do direito de resistência do povo contra práticas absolutistas e tirânicas do governo. O princípio geral constantemente recapitulado é de que, se todo governo é instituído pelo povo, cabe ao povo avaliar se o governo está cumprindo com a finalidade para a qual foi estabelecido, repreendê-lo, quando não cumprir esta finalidade, e até mesmo, se for o caso, destituí-lo. Isto porque seria contraditório pensar que um povo é livre para instituir um governo, mas não pode regulá-lo, modificá-lo ou aboli-lo se considerar necessário ou mesmo conveniente: “Nós dizemos em geral: quem institui pode também abolir, especialmente quando a instituição é estabelecida para quem a institui. Portanto, se a multidão institui (o governo), a multidão pode abolir; e aqueles que a compõem, ou seus sucessores no mesmo direito, são os únicos juizes do desempenho em relação às finalidades da instituição” (Sidney, 1996, p.21).

A resistência ao governo que se desvia de sua finalidade é considerada a forma que o povo tem de reafirmar que a razão de sua obediência política é a liberdade, este bem comum que a lei civil deve preservar. Toda promessa de obediência deve estar vinculada ao respeito da lei que está de acordo com seu objetivo, que é promover e assegurar a liberdade.

As reflexões de Sidney sobre o governo civil revelam o enraizamento de seu pensamento político na tradição republicana, numa combinação de princípios encontrados no republicanismo clássico e no republicanismo de Maquiavel. Ao se apropriar dessas diferentes matrizes do pensamento republicano e adaptá-las à tradição constitucional inglesa, ele projeta uma forma de republicanismo, que vai se expressar principalmente na formação da nação norte-americana.



Referências Bibliográficas

BARROS, Alberto R. G. “Razão e História nos Discourses concerning government de Algernon Sidney”. In: Santos, A. C. (org.) *Tempo, História e Sociedade*. São Paulo: Humanitas, 2016, p. 163-179.

_____. “Em defesa da república: Sidney, leitor de Maquiavel”. *Revista Crítica Histórica*, n.12, 2015, p. 1-19.

CARDOSO, S. “Que República? Notas sobre a Tradição do ‘Governo Misto’”. In: BIGNOTTO, N. (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 27-48.

CONNIFF, J. “Reason and History in Early Whig Thought: The Case of Algernon Sidney”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, n. 3, 1982, p. 397-416.

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

MILTON, J. *A tenência de reis e magistrados*. In: Dzelzainis, Martin (ed.). *John Milton: Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 4-67.

PARKER, H. *Observations upon some of this Majesties late Answers and Expresses (1642)* In: Haller, William (ed.). *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1642*. New York: Columbia University Press, 1934, Volume II, p.1-25.

SIDNEY, A. *Discours concerning government*. Indianapolis: Liberty Fund., 1996.

Von Fritz, Kurt. *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*. New York: Columbia University Press, 1954.

CAPÍTULO IV

Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes:

o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática

Luiz Carlos Santos da Silva
(Universidade Federal de Uberlândia)



O presente artigo tem por finalidade apresentar de que modo a filosofia natural e política em Hobbes devem ser pensadas como elementos de um conjunto que formam a filosofia mais sistemática do autor do *Leviatã*. Com base em algumas considerações sobre as possibilidades de usos do método geométrico adotado por Hobbes, buscaremos mostrar de que modo filosofia natural e política se fundam sobre os pilares de uma teoria mecanicista das paixões humanas que entende o cosmo, o mundo e os homens em termos inerciais do movimento. Sob esse prisma, buscaremos mostrar, por fim, como a concepção científica de Hobbes parece entender o direito natural sob um prisma mecanicista que determinaria os termos do contrato social constitutivo de um autômato civil de poder absoluto, isto é, da máquina do Estado.

O método do Leviatã: Hobbes nos limites do liberalismo

Aqueles que sustentam a tese de que Hobbes é um filósofo precursor do liberalismo político comumente pressupõem a ideia de que o direito natural consistiria em um elemento fundador do pensamento político liberal, entendido como um princípio inalienável e irreduzível do homem como ser racional por natureza¹. Nesse registro, as

1. Leo Strauss, por exemplo, em sua obra *Direito natural e história* procura aproximar o pensamento político de Hobbes ao de Locke (e Rousseau) através do preceito de um direito natural inalienável dos homens enquanto seres racionais. Por conta disso, a política hobbesiana, em seus fundamentos, poderia ser supostamente pensada sem relação alguma com o método científico tão aclamado pelo autor do *Leviatã*. Todavia, para Hobbes, o direito natural, na medida em que se identifica com o princípio de autoconservação do movimento dos corpos naturais em geral, pode não apenas ser abandonado, mas também ser transferido para as mãos de outrem. Os termos do pacto constitutivo do Estado civil em Hobbes, por conta disso, diferem radicalmente não apenas do pensamento político de Locke, mas também do de Rousseau. E é justamente porque o direito natural em Hobbes se funda sobre princípios de uma ética mecanicista, resultante de uma aplicação direta do método geométrico sobre as paixões humanas, que o Estado civil soberano é identificado com uma máquina despótica.

leituras de um Hobbes liberal apelam para a crença de que a gênese e as bases da política hobbesiana residiriam sobre um direito natural inalienável e incompatível com quaisquer métodos de uma ciência mais rigorosa. Os intérpretes de um suposto “liberalismo político hobbesiano”, por um lado, argumentam dizendo que o direito natural, enquanto um princípio prático inalienável por natureza, não poderia ou não deveria ser reduzido a quaisquer outros princípios por ser ele próprio absoluto. Por outro lado, não obstante, argumentam também dizendo que a objetividade científica pressuporia uma neutralidade metodológica da razão especulativa que não se prestaria jamais ao serviço de fazer da política uma ciência rigorosa. Diz-se, portanto, que nas ciências naturais e exatas a razão buscaria afastar em tudo as paixões e os interesses humanos, e que na política, ao contrário, as paixões e os interesses humanos não poderiam e não deveriam ser extraídos da própria ação política. Assim, as leituras que identificam em Hobbes o gérmen de um liberalismo político similar ao de Locke e Rousseau, por exemplo, parecem pressupor isso: (a) que a ideia de um direito natural inalienável e irreduzível seja um princípio aplicável aos fundamentos da filosofia de Hobbes² e que (b) a política hobbesiana seja uma ciência autônoma, isto é, fundada sobre seus próprios princípios, por isso indiferente à neutralidade da razão exigida pelo rigor metodológico das modernas ciências da natureza criadas posteriormente. Todavia, como buscaremos mostrar abaixo, esses pressupostos, que parecem regular as teses que exaltam um precoce liberalismo hobbesiano, parecem contradizer os termos da filosofia do poder pensada e sistematizada por Hobbes.

Para a razão utilitarista da filosofia hobbesiana, o princípio constitutivo do campo político, assim como do próprio conhecimento e

2. Ver, por exemplo, as considerações de Gerárd Lebrun sobre esse debate em “Hobbes aquém do liberalismo” (in *A filosofia e sua história*) e *O que é poder?*



das ciências, não é outra coisa senão o poder (a *potestas* e a *potentia*, respectivamente)³. E assim como, para ele, conhecimento é sinônimo de poder, uma política científica deveria, necessariamente, ser sinônima de autoridade⁴. E é por conta dessa razão mecanicista e utilitarista, que regula a filosofia hobbesiana desde seus elementos mais simples, que o sistema arquitetônico da política hobbesiana projeta a constituição da máquina do Estado instituída de poder soberano ou de soberania. No registro de uma convenção da linguagem científica, para Hobbes, tanto a política quanto as ciências naturais, na verdade, se fundam mais sobre o poder e a autoridade dos homens do que sobre o conhecimento mesmo das coisas da natureza. No registro das convenções, não obstante, os homens de política poderiam fazer leis civis de maneira análoga ao modo como os homens de ciência fazem máquinas, relógios e autômatos, a saber, de modo convencional ou antinatural. A própria racionalidade (o ato e não a faculdade) em Hobbes, aliás, já é produto das convenções humanas na linguagem, não um atributo da natureza⁵. As teses que defendem

3. Vale considerar que o estado de natureza hobbesiano não é de fato um “estado de direito” (posto que, para ele, direitos iguais e equivalentes se anulam reciprocamente), mas de poder. Assim, no estado de natureza hobbesiano, livre é aquele que tem poder o suficiente para transpor os obstáculos que poderiam obstruir a conservação do seu movimento vital, não o sujeito portador de uma suposta razão autônoma ou de um direito natural dado aos homens por Deus ou pela Natureza. Daí, inclusive, a necessidade de um método científico capaz de regular o entendimento rumo à constituição de uma ciência que sirva tanto como modelo de conhecimento quanto como modelo de autoridade.

4. No *Leviatã*, I, 5, Hobbes afirma que *scientia propter potetiam*, isto é, que é as ciências ou o conhecimento científico existe por causa do poder. Essa máxima da filosofia natural e política de Hobbes expressa a influência de uma concepção moderna de ciência herdada de Francis Bacon, primeiro empregador de Hobbes.

5. Para Locke (*Segundo tratado sobre o governo*), a edificação de uma política é

o precoce liberalismo hobbesiano, assim, parecem pressupor uma “autonomia” do sujeito racional e da própria razão que contradiz a concepção utilitarista que funda tanto as ciências naturais quanto a política de Hobbes. O conhecimento científico em Hobbes (diferentemente da prudência natural) se alicerça fundamentalmente sobre aqueles princípios convencionados pelos homens na linguagem (lógica, aritmética e geometria), de modo que a racionalidade científica não deve ser considerada autônoma ou neutra, mas sempre condicional e condicionada. E é por isso que comumente se diz que, em Hobbes, a razão é um instrumento das paixões, isto é, ela não coloca fins para o desejo, mas, antes, calcula os meios que levam aos fins postos pelo próprio desejo ou pelas paixões.

A interpretação de um liberalismo hobbesiano comumente defende uma separação radical entre filosofia natural (razão teórica) e política (razão prática), sobretudo no tocante às teorias do direito. Separação essa que parece seguir totalmente na contramão das pretensões filosóficas de Hobbes. Para ele, a filosofia natural e a política caminham juntas de modo que o passo de uma começa exatamente onde termina o da outra. E isso porque, para a filosofia hobbesiana, o método geométrico pode ser aplicado diretamente sobre a causa das

independe dos princípios científicos porque ela deve estar fundada sobre “as leis de natureza”, isto é, sobre as leis da “razão”. As leis de natureza são, para Locke, a expressão verdadeira da vontade de Deus para com os homens, por isso podem guiar as ações humanas independentemente dos princípios científicos criados pelos próprios homens. Para Hobbes, ao contrário, a política deve estar fundada sobre um conhecimento convencionado pelos homens e para os homens, isto é, sobre algum tipo de consenso ou convenção. Essa aproximação do pensamento político de Hobbes ao de Locke tem motivado muitos estudiosos a começarem equivocadamente suas leituras hobbesianas a partir do capítulo 13 do *Leviatã*, desconsiderando a apropriação científica empreendida por Hobbes. A filosofia hobbesiana deve ser entendida como um gigantesco projeto de “engenharia social”, cujo experimento consiste em aplicar o método científico sobre a matéria das paixões de um tipo de homem que é o artífice do Estado civil.



paixões humanas, a saber, sobre o movimento da matéria que afeta o corpo humano e que regula tanto a imaginação e o entendimento quanto a vontade e os desejos dos homens. Assim, o movimento da matéria seria, ao mesmo tempo, a causa tanto dos fenômenos naturais manifestos à sensação quanto das paixões que regulam as ações voluntárias dos homens. O fato é que tanto em um quanto em outro caso a matéria prima das ciências é sempre os homens e suas paixões. Portanto, sob o prisma do método resolutivo-compositivo ou geométrico de Hobbes, a filosofia natural seria a ciência daquilo que o mundo externo causa sobre os homens (fenômenos naturais), ao passo que a política seria a ciência daquilo que as ações humanas causam sobre o mundo a partir de tais afecções (fenômenos políticos). Sob esse prisma do método, tanto nas ciências naturais quanto na política, o que o filósofo deveria buscar conhecer é o movimento dos agentes que concorrem para a geração de um determinado efeito, isto é, uma causa ou um poder eficiente.

A interpretação de um liberalismo hobbesiano que separa ciência e política, portanto, parece pressupor da razão instrumental e calculista de Hobbes uma neutralidade ou imparcialidade completamente oposta àquilo que o filósofo inglês pensava das ciências naturais e exatas, bem como da própria política. Devemos ter sempre em conta que, para o mecanicismo inercial da filosofia de Hobbes, conhecimento é poder e o poder não conduz a outra coisa senão a mais poder. E é por isso, aliás, que a concepção hobbesiana de poder se apresenta como o resultado de uma oposição entre poderes, ou seja, como um excesso de poder. Consideradas as ciências sob o prisma de um conhecimento definido como autoridade e poder, torna-se inviável qualquer reivindicação de neutralidade da razão dentro da filosofia hobbesiana; nem do ponto de vista teórico ou especulativo (filosofia natural) nem do ponto de vista prático ou prescritivo (filosofia política). A separação entre ciência e política na filosofia

do poder de Hobbes parece imputar ao autor do *Leviatã* uma concepção enviesada de ciência que contraria as convenções da linguagem científica que fundam sua teoria do conhecimento.

Como dizíamos, o conhecimento científico em Hobbes deve ser entendido mais como o resultado das convenções humanas do que como um produto da razão natural. Uma convenção, de modo geral, pode ser entendida como o resultado de uma deliberação de vontades e opiniões particulares que convergiram para a constituição fictícia ou artificial de uma vontade ou opinião comum, isto é, de uma autoridade. Nesse registro convencional, a constituição de uma autoridade científica (como a autoridade de Euclides, por exemplo) poderia servir de modelo para a constituição de uma autoridade civil, a saber, do Estado. O mesmo modelo convencional, portanto, parece regular a constituição da autoridade científica de modo análogo ao da autoridade civil e vice-versa. Na contramão dessas considerações de Hobbes, a defesa de um “eu desencarnado” (princípio cartesiano de humanidade), por exemplo, parece conduzir, como que pela mão, as teorias liberais que sustentam uma razão científica destituída de qualquer fundamento moral ou político. Todavia, ao contrário disso, parece não se aplicar a Hobbes o conceito de uma moralidade liberal que seria, ela mesma, constitutiva do campo político, independentemente de qualquer relação com o campo especulativo das modernas filosofias da natureza. O que inaugura a modernidade da política hobbesiana se encontra mais no modo convencional como o autor opera como método científico latente em sua época do que na determinação de uma nova matéria do conhecimento, que para ele continuava sendo sempre os homens e suas paixões.

Nesse registro, observa-se como, para fundar um direito natural individual nas bases da política moderna, as teorias liberais em geral recorrem a uma “universalidade” da razão que coloca os homens ao



“pé de igualdade”⁶. Essa igualdade, assim, se funda primeiramente no homem como sujeito portador de uma “racionalidade autônoma” e não como membro de uma determinada comunidade política, isto é, como partícipe de um “razão de Estado”. Para Hobbes, a igualdade natural dos homens reside nos usos de suas capacidades. O que iguala os homens hobbesianos é o fato que todos se julgam uns mais afortunados que os outros. Porém, disso resulta não uma igualdade, mas uma diferença, que é uma diferença de usos das capacidades e poderes naturais. E parece ser por essa razão, aliás, que ao tratar dos poderes naturais, no capítulo 11 do *Leviatã*, Hobbes considera as diferenças de costumes como fundamento de sua teoria política. No registro hobbesiano, uma consideração do direito natural como “princípio de humanidade” pressuporia a universalidade de uma razão ou racionalidade cuja expressão mais forte encontrava no convencionalismo das modernas ciências da natureza o seu modelo mais bem acabado. Em poucas palavras, para Hobbes, ciência e política na modernidade devem andar de mãos dadas rumo ao progresso dos homens como cidadãos por convenção e não por natureza.

A filosofia hobbesiana não pode ser considerada nos termos de um liberalismo que coloca o direito natural como princípio irredutível da humanidade ou dos seres racionais porque a constituição do Estado civil proposto por Hobbes pressupõe uma transferência total e absoluta do direito natural dos homens em geral para as mãos de uma instância soberana. A própria razão ou a racionalidade em Hobbes, aliás, assim como a própria razão de Estado, é produto de convenções e costumes humanos, isto é, adquirida por convenção e não por natureza. Ao separar a razão humana em dois campos distintos do conhecimento, as teorias que sustentam um Hobbes liberal procuram salvaguardar o direito natural individual ao mesmo tempo em que procuram sustentar uma imparcialidade moral dos outros

6. Ver: FORST, R. *Contextos da Justiça*, Introdução, p. 12.

usos dessa mesma razão. Uma vez que não se pode determinar precisamente um objeto no campo prático da ação ou da política (salvo o Estado como poder constituído), a salvaguarda de um uso neutro e desinteressado da razão parece ser, pois, pretexto para se justificar uma imparcialidade moral dos preceitos de uma razão legisladora de si mesma, isto é, autônoma. Sob o prisma dessa concepção autônoma de racionalidade, a neutralidade de uma razão científica parece servir de parâmetro para uma justificação imparcial ou desinteressada de uma política supostamente fundada sobre o ser racional e não sobre o cidadão, isto é, sobre o homem tal como ele seria numa condição natural à margem da constituição do Estado civil soberano. Nesse sentido, observa-se como a neutralidade dos usos científicos da razão parece servir para as teorias políticas liberais como sinônima de “imparcialidade moral da justificação”⁷.

No *De Corpore* I, 6, Hobbes apresenta o *modus operandi* do seu *methodus philosophandi*. Ali ele reafirma a tese de que os primeiros indícios do conhecimento científico (natural ou político) residem na sensação, tal como é defendido por ele desde, pelo menos, os *Elementos da Lei*. E, posto que a razão hobbesiana consiste apenas em cálculo (soma e subtração), toda operação racional se reduz basicamente a resolução e composição. Assim, o conhecimento filosófico ou científico se configura inicialmente como uma aplicação dessa razão calculadora (*ratiocinatio*) na consideração das partes ou causas dos efeitos que são primeiramente manifestos como um todo para a

7. FORST, R. *Contextos da justiça*, II, 1, p. 63 “[...]na teoria liberal, o princípio da neutralidade, que implica esses limites, serve para fundamentar os direitos subjetivos à liberdade de autodeterminação ética dentro dos limites da moral ou da razão (...). O princípio de neutralidade define, portanto, um *critério* de justificação e validade. “Neutralidade de justificação” ou “neutralidade das razões” ou “neutralidade procedimental” são conceitos que apontam para aquele princípio (sem determiná-lo precisamente nesta ou naquela forma). Neutralidade, nesse sentido, significa *imparcialidade* moral da justificação”.



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

e na sensação. É por isso que, para Hobbes, as “causas mais elevadas” da geração dos objetos externos não são conhecidas primeiramente pela razão, mas são manifestas aos sentidos, a saber, a sensação ou as afecções do mundo externo (matéria e movimento). E que, não obstante, “a primeira parte do método, mediante o que os princípios são descobertos, é simplesmente analítica”⁸. Analítica porque as bases e a gênese da filosofia hobbesiana se fundam sobre uma decomposição reconstitutiva dos fenômenos da sensação e da experiência manifestos na imaginação e na memória, a saber, as paixões. Parece ser nesse registro que Hobbes, logo nos primeiros capítulos dos *Elementos da Lei*, afirma que os equívocos da sensação e da experiência devem ser corrigidos pela própria sensação e ou experiência. A razão, nesse processo de revisão, deveria servir apenas como ferramenta de trabalho. Sob seu aspecto instrumental, o utilitarismo de Hobbes prioriza as paixões em detrimento da razão, cuja operação não visaria estabelecer fins para a conduta humana, mas apenas calcular os meios para a realização dos desejos e da vontade dos homens. Vistas nesse registro da autoridade e do poder na filosofia de Hobbes, as ciências não podem ser consideradas de modo algum um conhecimento neutro e desinteressado. Por isso, as modernas ciências da natureza poderiam justificar satisfatoriamente os princípios de uma política soberana do poder geometricamente calculado.

Uma vez reduzidos os efeitos ou fenômenos da sensação e da experiência a princípios comuns da linguagem por meio de uma análise ou decomposição racional daquilo que é manifesto aos sentidos, “a parte do método que demonstra as causas descobertas é sintético ou compositivo”⁹. Em outras palavras, o método seria primeiramente resolutivo e posteriormente compositivo. Embora opere

8. *De Corpore*, I, 6, 4.

9. *De Corpore*, I, 6, 12.

geometricamente com definições prescritivas, o método nominalista de Hobbes exige que os nomes dos objetos particulares sejam sempre derivados de uma análise ou decomposição de nomes mais universais. E é assim que, para Hobbes, de uma mesma concepção universal do nome *corpo* pode-se derivar os nomes dos corpos naturais, políticos, celestes, terrestres, humanos e outros tantos corpos considerados particularmente pelas ciências. O exemplo é o juízo categórico do tipo *S é P*; por mais que a posição dos termos da proposição insinue uma síntese relativa ao sujeito (S), sua validade se funda sobre uma análise ou decomposição do predicado (P). Em outras palavras, a verdade ou validade de um juízo do tipo “Sócrates é homem” depende sempre de uma verdade analítica, isto é, da certeza de que o sujeito esteja contido no seu predicado, ou melhor, de que Sócrates esteja contido no universo dos homens (S contido em P). Nesse sentido, a verdade da proposição “Sócrates é homem” depende de uma relação de pertencimento ou de contenção entre o sujeito “S” e o predicado “P” que o contém, independentemente da cópula “é” que registra essa relação. O verbo de ligação “_é_” (*sum/esse*), sob esse prisma, serviria apenas para representar a relação entre os termos da proposição, mas que, por não significar nenhuma outra coisa, poderia muito bem ser excluída do cálculo sem, com isso, alterar a validade da proposição; tal como seria sua demonstração em um diagrama de Venn, por exemplo.

Sobre essa perspectiva hobbesiana, a validade de um juízo do tipo “todo efeito tem uma causa”, por exemplo, se fundaria primeiramente sobre uma análise ou decomposição do próprio efeito; considerando esse efeito já como a causa eficiente de algum outro efeito mais adiante, isto é, como um poder (*potentia*). Sob o prisma de um movimento que é tanto causa (no passado) quanto efeito (no presente) e poder (no futuro), Hobbes encontra na geometria euclidiana um modelo capaz de tratar das causas eficientes da geração dos corpos onde as essências



imutáveis e as causas finais tão tinham validade ontológica alguma. Para ele, o que quer que o entendimento humano seja capaz de conceber, esse algo não pode jamais ser considerado imóvel ou fixo porque a causa da própria concepção que se tem dele é apenas movimento. Por conta dessa restrição (fundada tanto sobre os limites da percepção humana quanto sobre os limites da linguagem que descreve as coisas), a consideração de termos como a “essência” ou a “causa final” das coisas no mundo serviria apenas para expressar e representar a própria ignorância dos homens acerca das verdadeiras intenções da natureza. O mesmo parece também ocorrer com o “infinito”, pois sendo os homens seres finitos e limitados, o infinito concebido pela mente humana não pode ser outra coisa senão um nome ou palavra que expressa a própria ignorância humana acerca da real extensão das coisas¹⁰. Eis a constatação de um princípio fundamental dessa cultura racional que entende as ciências e o conhecimento como poder e autoridade: o sucesso das ações humanas dependeria da observância às leis que nos obrigam, sejam essas leis divinas, naturais, convencionais ou científicas. Para os adeptos dessa filosofia, assim como supostamente não haveria conhecimento sem poder, não deveria haver também paz sem guerra, isto é, segurança sem autoridade.

A geometrização do cosmos e a modernidade da política hobbesiana

A postura hobbesiana que coloca uma filosofia dos corpos e da causa eficiente contra as teorias da essência e da causa final da tradição escolástica e aristotélica parece mesmo revelar o caráter de

10. No *Leviatã*, I, 3, por exemplo, Hobbes expressa que “quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, não tendo a concepção da coisa, mas de nossa própria incapacidade ou limitação”.

um filósofo engajado nas contendas que envolveram o cenário das modernas ciências da natureza em sua época. Acontece que, para Hobbes, a própria modernidade setecentista teria sido resultado de um processo muito mais antigo do que os filósofos da natureza estavam dispostos a revelar na época. Sob esse prisma, podemos entender o início dessa modernidade científica como um período onde existiram diversos modelos de ciência disputando a hegemonia das ideias dentro de uma mudança radical de paradigmas. O fato mais contemporâneo de se considerar a ciência moderna como um produto acabado das mentes pensantes de Galileu e Descartes acabou levando muitos estudiosos das ciências a não compreenderem o real projeto científico moderno¹¹. As forças em disputas que marcam a modernidade imputaram mudanças na percepção cosmológica dos homens, de modo que as implicações do processo remontam e conduzem para a diversidade dos conhecimentos da época (religião, política, artes, tecnologias, etc.), não apenas para a filosofia ou para as próprias ciências naturais. Sob o prisma desse cenário de disputa por modelos científicos que marca o início da modernidade, podemos dizer que a contribuição de Hobbes para essa empreitada parece ter sido a de estender a “revolução copernicana” e a mecanização da natureza também para o campo da política, isto é, da filosofia civil. Assim como Galileu e Descartes haviam considerado o comportamento dos corpos celestes e terrestres sob o prisma mecanicista do método geométrico, Hobbes teria procurado aplicar esse mesmo método também na consideração do corpo humano e do Estado, isto é, do homem como cidadão.

No registro de uma relação fundamental entre a filosofia natural e a política, Hobbes acaba por revelar coisas que, no advento do período

11. Ver: ÉVORA, F. R. *A revolução copernicano-galileana: a astronomia e a cosmologia pré-galileana*. Campinas: CLE/Unicamp, 1993, p 7.



das luzes contra as trevas do medievo, lhe renderam apenas o título de “demônio da modernidade”¹². A geometrização dos corpos naturais e políticos em Hobbes se funda sobre o registro de uma reforma da doutrina dos ídolos, das imagens, dos fantasmas e fenômenos da imaginação redutíveis a elementos de figuras e de linguagem regulado pelo método euclidiano. É no registro de uma racionalização geométrica das metáforas e parábolas como figuras de linguagem na modernidade heliocêntrica que o nominalismo materialista de Hobbes revela seu aspecto fundamental de uma “racionalização dos mitos e das crenças” compatível com o espírito mecanicista da época. A modernidade do pensamento hobbesiano, sob esse prisma, residiria não tanto na matéria sobre a qual o filósofo se debruça (as paixões e as crenças) mas, sobretudo, no novo modo de operação do velho método geométrico. Modo de operação esse que, embora operasse apenas com figuras, seria, ao mesmo tempo, especulativo e prático, isto é, teórico e construtivista. Assim, o interesse hobbesiano por inaugurar uma “nova ordem” para a filosofia política se

12. Nos capítulos finais do *Leviatã* (IV, 45) vemos porque Hobbes pode ter sido acusado de heresia, pois ali ele compara Júpiter com Barnabé, Vênus com Maria, Cupido com Cristo, etc. Não obstante, no capítulo 12 livro I do *Leviatã* (sobre a religião), Hobbes trata o culto das imagens (ideologia ou demonologia) a partir de uma investigação do mito de *Prometeu* (Hesíodo, *Teogonia*, mas sobretudo *Os trabalhos e os dias*), numa espécie de oposição à interpretação de Bacon sobre “a condição humana ou *Prometeu*”, na obra *A sabedoria dos antigos*. O *Leviatã* pode, inclusive, até ser mesmo a metáfora daquela serpente que, quando o burrico que portava a juventude eterna da humanidade parou para beber água, enganou e roubou dos homens aquele presente de Zeus. [ver: BACON, F. “Prometeu ou a condição humana”, em *A sabedoria dos antigos*]. Sobre esse assunto, aliás, se encontra no prelo um artigo de minha lavra (Revista *Prometeus* da UFS – Dossiê filosofia e esporte, intitulado: “O mito das olimpíadas: Hesíodo, Bacon, Hobbes e a infindável luta dos titãs”) onde trato mais detidamente desse assunto. Sobre o suposto ateísmo de Hobbes, ver sua obra: *Considerações sobre a reputação, a lealdade, a educação e a religião*.

funda sobre um projeto de “engenharia social” que não pode ser entendido a partir de seus fundamentos sem uma devida consideração do modo de operação do método construtivista do autor, isto é, do modo como ele se apoderou da geometria euclidiana.

Na epístola ao leitor que prefacia o *De Cive*, Hobbes chama a atenção para o caráter analítico que funda primeiramente os princípios fundamentais de sua filosofia política. Ali vemos como os princípios da política hobbesiana seriam o resultado de uma aplicação do método geométrico sobre as paixões humanas tal como elas se manifestam ou aparecem para os homens, isto é, como fenômenos da imaginação. A modernidade de Hobbes, nesse registro, poderia ser entendida como um projeto de atualização do pensamento antigo sob o prisma de um método que expurgaria das ciências toda a influência dos conceitos de essência e de causa final da aristotelia medieval. A atualidade do método geométrico, na medida em se propunha a considerar o movimento como causa eficiente dos elementos constitutivos dos corpos figurados, teria possibilitado a edificação de uma filosofia natural e política que substituiu o verbo (ser) e a teleologia (fins) do conhecimento científico tradicional por um modelo axiomático, a saber, geométrico. O imaginário mecanicista que ilustra não apenas a escrita (latina ou inglesa), mas também as imagens (representações metafóricas do Behemoth e do *Leviatã*)¹³ dos textos

13. Na obra *Leviathan an the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*, os físicos Steven e Schaffer se esforçam para defender, frente aos debates de Hobbes com Boyle e Descartes, o *Leviatã* como “uma obra de filosofia natural ou de epistemologia”. Assim, para esses físicos, a figura do Estado representado na imagem do *Leviatã* hobbesiano deve ser entendida como um projeto de “engenharia civil”, não como a simples *metáfora* que ela parece ser. No capítulo IV do artigo “Le vocabulaire du pouvoir”, por exemplo, Foisneau observa como, para Hobbes, a metáfora é muito mais do que um recurso retórico, mas um recurso de acesso à experiência comum dos homens que, em termos de imagens ou de *figuras de linguagem*, é considerado por Hobbes matéria não apenas para



hobbesianos é uma mostra clara da influência de uma ótica moderna que lança os olhos antropocêntricos mais sobre os homens e suas façanhas fabulosas (fábulas/quimeras) do que sobre a natureza mesmo das coisas. Essa primazia da ótica como modelo para a consideração das paixões humanas (vide *De Homine*) revela o interesse de Hobbes por empreender uma doutrina crítica das imagens e dos ídolos medievais com influência das telescópicas mudanças de paradigmas científicos na modernidade. E é exatamente com vistas a uma revisão crítica dos ídolos como imagens figuradas que a geometria parecia mesmo servir como uma ferramenta poderosa aos interesses de Hobbes, bem como aos dos outros filósofos modernos. E a exemplo mesmo dos construtores (que criam suas esculturas mediante a aplicação de um método ou técnica sobre a matéria-prima bruta extraída da natureza), a filosofia hobbesiana se propõe a construir o edifício da filosofia política moderna tal como se o Estado civil surgisse de uma aplicação do método resolutivo-compositivo sobre a matéria bruta das paixões humanas, particularmente sobre o medo e a esperança.

O método geométrico em Hobbes poderia ser aplicado na constituição de uma filosofia política porque, assim como as figuras geométricas, o Estado civil ou corpo político não é fruto da natureza, mas produto do engenho e da criatividade dos próprios homens. Em outras palavras, as leis civis e as leis geométricas têm isso em comum: são produtos das convenções humanas. O estado de natureza hobbesiano pode ser entendido também como uma condição onde

a edificação, mas também para a *comunicação* ou *transmissão* do conhecimento. Nos artigos “*Veritas in Fabula: Descartes e a poética da invenção científica*” e “*La metáfora Maquiavelli*” (de Leonel R. dos Santos e Rita Medicci, respectivamente) podemos ver como a metáfora é uma *figura de linguagem* que, na modernidade europeia, parece ter ocupado o pensamento tanto de filósofos da natureza quanto políticos. No registro da metáfora como *figura de linguagem* é que vemos no *Leviatã*, por exemplo, uma tentativa de conciliar a política com a filosofia natural mediante um método próprio para o tratamento das imagens ou figuras, a saber, a geometria.

não impera uma racionalidade comum, isto é, como a ausência de uma razão pública ou de Estado. O estado de natureza hobbesiano se configura como um estado de guerra, assim, tanto pela falta de um poder comum capaz de orientar as ações humanas quanto pela falta de uma razão soberana capaz de guiar e educar também o entendimento dos homens. Interessado em fundar uma filosofia capaz de se constituir tanto como um conhecimento quanto como uma autoridade, Hobbes se apropria da geometria euclidiana porque suas definições tanto especulam sobre as causas de uma coisa quanto orientam as ações humanas sobre como construir ou gerar essa coisa, ou seja, são tanto descritivas quanto prescritivas. Uma aplicação desse método diretamente sobre os homens resultaria em uma filosofia moral (ou melhor, em uma teoria mecanicista das paixões) capaz de estabelecer os princípios reguladores para a consideração dos fenômenos tanto naturais quanto políticos, isto é, tanto das causas (naturais) quanto dos efeitos (políticos) das paixões humanas.

Uma vez que o método hobbesiano se funda sobre uma consideração do presente (efeito) que remonta ao passado (causa) tendo em vista a reprodução ou construção disso no futuro (ato ou poder), o cumprimento de uma *promessa* no futuro deve considerar as condições de sua realização em relação ao passado e ao presente, isto é, na sensação, na recordação ou na memória¹⁴. A promessa futura e o pacto constitutivo do Estado andam de mãos dadas dentro da teoria hobbesiana (*promissio ejus pactum dicitur*)¹⁵, de modo que a consideração científica das causas passadas e presentes devem conduzir

14. É curioso notar como a concepção hobbesiana de tempo é a de uma continuidade ou sucessão: presente, passado e futuro são nomes diversos para se falar de manifestações diversas do mesmo movimento, isto é, como efeito, causa e poder, respectivamente.

15. *Leviatã*, I, 14. “[Assim como] na compra e na venda, e em outros atos de contrato, uma promessa é equivalente a um pacto, e portanto é obrigatória.”



necessariamente ao ato constitutivo de algum poder no futuro (*potentia coercitiva sive potestas*). E assim como a geração de uma figura geométrica depende da obediência aos princípios estabelecidos no começo de um cálculo ou definição, a constituição de um corpo político no futuro depende do cumprimento das promessas estabelecidas para a sua edificação no presente. É nesse sentido que devemos considerar as promessas da política hobbesiana como um projeto de filosofia propriamente moderna, isto é, em disputa com aquelas que foram eleitas como sendo as mais convenientes para a tradição que se instaurou a partir das revoluções científicas¹⁶. Sob esse prisma, as considerações hobbesianas sobre o passado e o futuro da política e do Estado civil na modernidade pode muito bem ter se tornado, para nós contemporâneos, um verdadeiro “presente de grego”: o *Leviatã* como uma atualização do cavalo de Tróia¹⁷.

É montado sobre esse modo de operação do método geométrico e seus princípios convencionais que Hobbes parece criticar a influência de uma teoria das essências e das causas finais não apenas na filosofia de Descartes, mas também na de Francis Bacon. Para Hobbes, não haveria nada a ser considerado como fundamento do conhecimento científico senão o movimento e a extensão que con-

16. No artigo “O desafio de Hobbes”, Dascal pondera sobre aquilo que, segundo ele, Leibniz chama de “dificuldade hobbesiana”, a saber, a conciliação do pensamento com a linguagem em termos de definição, isto é, da verdade ou evidência do conhecimento científico fundado na experiência em termos de demonstração. É nesse registro que ressaltamos a necessidade de uma consideração mais pormenorizada da concepção hobbesiana de “ciência moderna”, seus fundamentos e interesses, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento científico como poder.

17. Ver, por exemplo, as considerações de Henrique Parra sobre as atualizações estéticas da política hobbesiana nas tecnologias mais contemporâneas, particularmente nas virtuais, em sua tese de doutorado: *O Leviatã e a rede: mutações e persistências político-estéticas*.

figuram a matéria dos corpos considerados pelas ciências em geral (a potência em ato, não considerada em si mesma). Assim, o caráter criativo e construtivista da filosofia hobbesiana parece se colocar deliberadamente em posição ao método da “descoberta de princípios” através do qual Bacon procurava fundar um “novo mundo” por meio de um “*novum organum*” das ciências, como se isso significasse a descoberta de uma “nova Atlântida”. Para Hobbes, a “nova filosofia” e o “novo mundo” da modernidade deveriam ser construídos pelos próprios homens e não descobertos na natureza; donde se justifica a influência do método construtivista da geometria euclidiana nos pilares de sua política do poder, isto é, do domínio civilizatório e colonizador. Mas, a postura anti-essencialista de Hobbes parece ter causado aversão tanto em Descartes quanto em outros membros dos círculos de Mersenne; sem contar o Boyle e outros membros fundadores da *Royal Society*, que se irritavam com os questionamentos do autor do *Leviatã*. De um lado, Hobbes colocava sua filosofia das causas eficientes e dos corpos materiais contra as concepções escolásticas de essência e de “substância incorpórea” que parecia influenciar o *cogito* cartesiano. De outro lado, Hobbes colocava essa mesma filosofia contra as concepções de vazio e de “extensão infinita” da máquina boyleanna¹⁸. O fato que é tanto em um quanto em outro lado, Hobbes parece se utilizar do método geométrico para

18. LEBRUN, G. “Hobbes e a instituição da verdade”, in *A filosofia e sua história*, p 310. “Quando analisa a verdade, tal como formulada no discurso das ciências, Hobbes, a despeito de seu antiessencialismo radical está, portanto, menos distante que se poderia crer dos racionalistas ‘dogmáticos’ contemporâneos seus. São as mesmas significações, marcadas pelas mesmas palavras e prestando-se aos mesmos encadeamentos, que se encontram na mente de todos os homens: nesse sentido, mesmo se já não atesta a presença de um Verbo do qual todos os bons espíritos comungassem, a ciência de Euclides é o melhor testemunho da existência de um consenso linguístico, que substitui o Verbo”.



defender uma filosofia dos corpos e das causas eficientes frente às teorias da essência e do vazio que disputavam o cenário científico na modernidade, mas de uma postura política e não meramente epistemológica, isto é, sem neutralidade.

Acontece que, se levarmos em conta o fato de que, a sensação e a experiência sustentam em Hobbes não apenas o edifício da política, mas também das ciências naturais, a experiência do próprio Hobbes (como homem de seu tempo) não pode jamais aceitar uma separação radical entre esses dois campos da sua filosofia. A longa e produtiva vida que Hobbes levou próximo à família Cavendish fora cercada por contendas políticas tanto quanto por debates epistemológicos. O modo como Hobbes atuou dentro e fora da Inglaterra representando a família Cavendish o levou a se meter em contendas de cunho político, epistemológico e também religioso. Sob esse prisma, se torna quase impossível uma separação radical da formação política e científica tanto da vida quanto da obra do filósofo¹⁹. Convencido do rigor de sua interpretação sobre o modo de operação do método geométrico, Hobbes criticou os fundamentos escolásticos da religião, das ciências e da política porque, segundo ele, reproduziam discursos vazios sobre as essências e causas finais das coisas geradas pelo movimento da matéria. O processo de modernização do pensamento europeu, segundo ele, deveria passar necessariamente

19. Creio que haja na história da filosofia pouquíssimos filósofos que tenham causado tanta aversão quanto Hobbes. Sua passagem pelos debates é sinônima de contenda. Foi excomungado, criticado, perseguido, porém nunca desconsiderado. O popular apelido de *Demônio de Malmesbury* atribuído a Hobbes por seus compatriotas revela muito a imagem desse filósofo em seu tempo. Apesar disso, o nome de Hobbes ecoou por toda uma geração de filósofos, tendo sido ora criticado, ora também exaltado. Todavia, do modo como a tradição moderna nos legou o pensamento de Hobbes, temos às vezes a impressão de que o *real* projeto dessa filosofia ainda se encontra bastante obscurecida pela tradição e, portanto, também para nós contemporâneos.

por uma crítica ao *verbo ser* (*sum/ esse*), e que o “*Novum Organum*” das ciências modernas deveria ser instituído não em termos de descobertas dos princípios, mas em termos de construção, invenção ou de confecção de uma ciência feita pelo homem e para o homem. Eis um traço moderno do pensamento mecanicista e antropocêntrico de Hobbes: a geometria seria a mais acurada das ciências humanas dada por Deus, por essa razão ela podia não só ser aplicada à física, mas também à astronomia, à cartografia, à política e a tudo aquilo que a mente humana fosse capaz de conhecer do mundo, propriedade de um único Deus, do qual só alguns eram herdeiros.

É sob esse prisma que se torna inconcebível a consideração de um campo do conhecimento humano em Hobbes que não encontre seu princípio na experiência e no costume dos próprios homens, inclusive as ditas “ciências exatas”²⁰. Acontece que, do modo como Hobbes trabalha com a história da filosofia no livro IV do *Leviatã* (em particular, no capítulo 46), a filosofia natural ou a geometria é considerada um conhecimento tão enraizado na cultura civil que remonta mesmo aos antigos povos que viveram primeiramente em torno de cidades ou Estados, em particular aos povos do antigo Egito²¹. Nesse

20. No *Leviatã*, I, 1 vemos como, para Hobbes, a sensação e a experiência constituem um conhecimento naturalmente necessário e absoluto. Todas as ciências são conhecimentos condicionais e, por isso, convencionais, isto é, relativos aos interesses e às necessidades de uma convenção ou de um conglomerado de homens. Os axiomas de Euclides não são, para Hobbes, propriamente princípios de conhecimento (visto que são demonstráveis), mas de construção, ou seja, fundados na *autoridade* de um conhecimento convencionado pelos próprios homens. As demais ciências, uma vez fundadas sobre os mesmos princípios, devem seguir o mesmo modelo convencional, em particular a política.

21. No *Leviatã*, IV, 45 Hobbes se esforça para defender a tese de que a construção da “serpente de bronze” por Moisés, durante o Êxodo do povo Hebreu da tirania do Faraó do Egito, não deve ser considerada idolatria porque Moisés não teria edificado uma imagem para ele próprio adorar, mas para o povo do qual ele era



registro, a filosofia natural forjada a partir das necessidades desses primeiros “povos civilizados” tinha por fundamento a utilidade, e visava suprir as necessidades naturais desses povos enquanto membros de alguma comunidade. É por isso que a filosofia da natureza não deveria ser um conhecimento meramente especulativo, mas, sobretudo, prático²². Prático na medida em que era útil à conservação dos homens, isto é, na medida em que favorecia o cálculo do tempo ou do clima, o cultivo da terra tanto quanto a construção de fortalezas e cidades. Assim, para Hobbes, desde os primórdios, a geometria se fundara sobre um “utilitarismo” que remonta mesmo ao modo como os povos do antigo Egito faziam uso desse conhecimento, a saber, tendo em vista as causas eficientes na geração do efeito ou do resultado esperado, não com base em especulações abstratas sobre os objetos ou sobre os sujeitos de um conhecimento metafísico.

O utilitarismo hobbesiano considera que o pensamento abstrato e a especulação científica fugiam totalmente à mentalidade dos antigos povos do Egito, para os quais a ciência natural (embora fundada sobre princípios hipotéticos, axiomáticos ou religiosos) deveria possuir um caráter prático e construtivo. Sob esse prisma utilitarista e

o sumo sacerdote. Para tanto, Hobbes recorre algumas vezes a uma tradição “olvidada” anterior mesmo a Moisés, mas audível tanto à tradição egípcia quanto à tradição hebraica, a saber, a providência divina de um único Deus (monoteísmo). Seria interessante um estudo que levasse a cabo as semelhanças e diferenças entre a apropriação da figura de Moisés em contraste com os *modos* de operação do método geométrico no *Leviatã* de Hobbes e no *Tratado teológico político* de Espinosa. Coisa que Strauss parece ter evitado fazer, ao descartar de entrada, o método geométrico das bases e da gênese da política hobbesiana.

22. MELLA, F.A., *O Egito dos Faraós*, p. 73. “A ciência dos antigos egípcios era apenas experimental e baseada no mais rigoroso pragmatismo, isto é, servia somente para fins práticos. Exemplificando, a um astrônomo pouco importava se o céu era o ventre de uma vaca ou de uma deusa, um pedaço de metal ou outra coisa qualquer. Era necessário estudá-lo para auferir alguma utilidade, para orientar-se, para estabelecer o curso dos meses e para prever o início das cheias.”

prático da geometria, torna-se inconcebível um lugar fundamental para a descoberta de essências ou causas finais nas coisas criadas e mantidas por uma natureza sinônima de movimento e mudança²³. Os princípios fundamentais das ciências em Hobbes devem ser convenionados pelos homens na linguagem²⁴. Nesse registro, o método adotado na aquisição da filosofia não pode ser apenas resolutivo [analítico] ou apenas compositivo [sintético], mas resolutivo-compositivo, ou ainda, especulativo e prático. Pois, para Hobbes, um homem não se interessaria por conhecer alguma coisa se desse conhecimento não resultasse coisa nenhuma, isto é, o conhecimento de algum tipo de efeito ou poder de reprodução do mesmo. As ações humanas, para ele, são sempre guiadas com vistas ao interesse daquele que age, ou seja, visam sempre ao benefício próprio (*bonum sibi*) do agente. Assim, quando um homem considera o poder gerador de um determinado efeito não o faz com vistas ao “simples conhecimento das causas”, mas com vistas à reprodução do efeito que a partir daquelas causas podem e devem ser gerados no futuro. Assim, para Hobbes, seja em filosofia natural seja em política, os homens

23. Ver o Livro II do *Novum Organum* [Aforismos sobre a interpretação da natureza e o Reino do homem, em particular os capítulos de 1 a 14]. Em termos de política, podemos dizer que o *Leviatã* hobbesiano é uma construção oposta à descoberta de uma *Nova Atlântida* por parte de Bacon e seus seguidores. Para se chegar a uma *Nova Atlântida*, diz metaforicamente Hobbes, é preciso passar antes pelo novo *Leviatã*, o guardião das entradas daquela velha cidade. Sobre esse ponto, ver o tema do *Leviatã* como guardião da cidade perdida de Atlântida.

24. Devemos levar em conta que, ao reduzir o campo do conhecimento humano aos elementos constitutivos das imagens e figuras mentais (espaço-tempo) Hobbes entende que o juízo categórico S é P representa, na verdade, uma demonstração geométrica. A saber, que no predicado está contido o sujeito tanto quanto o sujeito está necessariamente contido no predicado. Assim, a cópula ‘é’ da proposição nem sequer é levada em conta na representação mais fundamental desse juízo num diagrama de Venn, por exemplo. A cópula ‘é’, nesse registro, pode operar apenas como representação de uma *ligação* necessária entre o sujeito e o predicado, mas não deve jamais ser substancializada.



consideram no presente as causas passadas de algum efeito com vistas à reprodução desse mesmo efeito no futuro. Concepção essa que, dentro da filosofia hobbesiana mais sistemática, não poderia jamais ser concebida independentemente do princípio de autoconservação do movimento da matéria sobre o qual opera primeiramente o método geométrico do autor.

Ao fundar, portanto, os princípios do conhecimento científico sobre as convenções humanas, Hobbes procura refutar declaradamente a tese individualista ou liberal que sustenta a inauguração das ciências sobre a genialidade de um único indivíduo ou homem excepcional. Para Hobbes, as ciências se fundam primeiramente sobre princípios de uma linguagem convencionada por um grupo de homens, não sobre a excepcionalidade de um único indivíduo naturalmente virtuoso. Porque o conhecimento científico em Hobbes se funda sobre os princípios convencionais de uma linguagem convencional e convencionada, a autoridade científica só pode se fundar sobre uma pessoa fictícia ou artificial, isto é, atuar por representação. E a autoridade desse modo constituída deve se fundar mais sobre as experiências e os costumes dos homens comuns, isto é, das paixões, do que sobre a autoridade dos livros de filosofia ensinados nas universidades escolásticas. Por essa razão, inclusive, no prefácio ao *Leviatã*, Hobbes afirma que “a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas dos homens”.²⁵ Os efeitos do conhecimento adquirido cientificamente, nesse registro, teriam por interesse mais a regulação da conduta e do entendimento dos homens do que o conhecimento mesmo das coisas.

Sob esse prisma geral, a interpretação de um “Hobbes liberal” parece pressupor pelo menos dois princípios muito estranhos à filosofia

25. Em outras palavras, “*sapientiam non legendo libros, sed legendo homines acquiri*”. Sobre esse aspecto da filosofia de Hobbes, ver Lebrun, G. “Hobbes e a instituição da verdade”, in *A Filosofia e sua história*, p.308.

do autor do *Leviatã*. O primeiro seria uma separação entre filosofia natural (razão teórica ou especulativa) e filosofia política (razão prática ou prescritiva). Separação essa incompatível com os termos utilitaristas da filosofia do poder hobbesiano. O segundo seria a consideração do direito natural como um princípio inalienável e irreduzível dos homens enquanto seres racionais por natureza. Consideração essa do direito natural incompatível com os termos hipotéticos do estado de natureza hobbesiano. Ora, acontece que, sob o prisma do método hobbesiano, as mesmas paixões humanas são matéria não apenas da filosofia natural (do ponto de vista das causas), mas também da filosofia política (do ponto de vista dos efeitos), de modo que tanto em termos de matéria quanto de método, essas duas partes da filosofia do poder em Hobbes devem ser pensadas sempre em relação ou em conjunto. Por outro lado, a própria racionalidade não pode ser considerada uma habilidade adquirida por natureza, mas produto das convenções humanas. Nesse registro, não se pode predicar ao homem hobbesiano um direito natural inalienável e irreduzível, tal como se tal princípio estivesse inscrito (por Deus ou pela própria Natureza) numa suposta essência ou natureza humana corruptível ou incorruptível, mas “para aquém do mal e do bem”.

A interpretação de um possível “Hobbes liberal” deveria, ao contrário, levar ao cabo as considerações do autor que visam demonstrar uma compatibilidade fundamental (tanto em termos de matéria quanto de método) entre os princípios da ciência e os da política estatal na modernidade setecentista europeia. Deveria também, não obstante, considerar o direito natural em Hobbes como um princípio convencional e positivo, criado pelos homens de poder e de domínio, não pela natureza. Deveriam considerar, por fim, como o projeto de uma filosofia do poder em Hobbes revela, no fundo, que as ciências naturais e a política caminharam juntas na modernidade rumo ao progresso de uma cultura civilizatória que é sinônima de



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

poder, autoridade e domínio. Mas, isso poucos estudiosos das ciências naturais ou epistemólogos e/ou estudiosos da política e juristas estão dispostos a debater contemporaneamente com afinco. E gente, por aí, falando de pós-modernidade! Como?! Se a própria modernidade se revela um projeto obscuro e mal interpretado, embrenhado no cerne de nossa herdada cultura colonizadora, cada vez que a estudamos mais detidamente?! Parece ser essa uma tarefa emergente da filosofia contemporânea, a saber, entender as relações entre as ciências naturais e a política dentro de uma herdada cultura de dominação que se estende à nossa contemporaneidade e remonta aos tempos antigos pelos olhos dos filósofos modernos. Entendimento esse da contemporaneidade que deveria considerar como matéria do conhecimento não apenas os livros e outras artes geométricas formais, mas também as tradições orais e outros modos de comunicação de nossas olvidadas culturas mais ancestrais, sob um prisma descolonial do pensamento. Mas, isso os acadêmicos ortodoxos de plantão não estão muito dispostos a enfrentar...

Referências Bibliográficas:

- BACON, F. *A Sabedoria dos antigos*. Editora Unesp, São Paulo, 2001.
- HOBBS, T. *Leviatã*. In “Os pensadores”. Ed. Abril cultural, São Paulo, 1982.
- _____. *Do corpo: cálculo ou lógica*. Ed. Unicamp, Campinas, 2009.
- LEBRUN, G. *O que é poder?* Editora Brasiliense, São Paulo, 1981
- LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. Saraiva, São Paulo, 2002.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago University Press, Chicago, 1963.
- _____. *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios* Ed. É realizações, São Paulo, 2016.

CAPÍTULO V

Sobre o pretensão relativismo moral de Hobbes*

Syliane Malinowski-Charles
(Université du Québec à Trois-Rivières)¹

*Texto traduzido por Marcelo de Sant’Anna Alves Primo (Bolsista PNP/UFSCAR-UNICAMP).

1. Congresso anual da ACP de 31/05 a 3/06 de 2015. A realização desse texto é tributária de uma subvenção FRQSC “Novos professores-pesquisadores”, cobrindo o período entre 2013-2016 para o projeto “Hobbes e Spinoza, pensadores do *conatus*”.

Tradicionalmente, em matéria de moral, considera-se que existem dois tipos de fundamento: a razão e os sentimentos. Um fundamento racional parece ser o único a permitir uma moral universal, porque a razão sendo vista como ao que todo ser humano tem acesso independentemente dos particularismos, ela permite transcendê-los e adotar um ponto de vista que reflita sobre a essência humana, seus direitos e deveres. Em oposição, os partidários do sentimento frequentemente têm ofertado uma moral relativista, na qual é um sentido individual do justo e do injusto que dita fundamentalmente nossas condutas morais². O sentimento sendo visto como particular, certamente, tal como Hutcheson, por exemplo, visou a dar-lhe, malgrado toda uma perspectiva universalista, por um sentimento comum do bem e do mal³, mas é evidente que é muito mais difícil neste caso alcançar uma generalidade realmente absoluta. Se é em um sentido universal, é preciso dizer que as “exceções” que a história e a experiência humanas nos fornecem numerosos exemplos cotidianos são fruto de pessoas que o *sentiam* menos, ou mal; mas é evidentemente um terreno escorregadio, e mais ainda quando comunidades inteiras se organizam sob leis e costumes que outros julgam imorais. Mas sem um critério além do sentimento, por qual direito julgar as ações? Universalismo ou relativismo, razão ou sentimento: tal é a alternativa que o período moderno, em particular, colocou diante do cenário e no qual seus representantes são mudos⁴. Neste quadro, a posição de um dos primeiros pensadores da modernidade, o filósofo inglês Thomas Hobbes, é particularmente interessante. Com efeito, nele tudo é paixão, logo sentimento. Não obstante, e é a tese interpretativa que sustentaremos aqui, é importante compreender que,

2. Uma variante contemporânea desta posição é o que qualificam de “intuicionismo moral”.

3. Francis Hutcheson, *An Inquiry About the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London, 1725.

4. Sobre este ponto, cf. Syliane Malinowski-Charles (2003), “Introduction”, p. 1-13.

malgrado as aparências, esta posição não o conduz a um relativismo absoluto. Para demonstrar isso, precisar-nos-á começar por superar a leitura relativista, certamente muito tentadora, que numerosas passagens sugerem.

Nossa primeira parte apresentará as passagens que parecem indicar uma posição radicalmente relativista de Hobbes em matéria de moral e explicará o que significam. Em um segundo momento, examinaremos as interpretações que Leo Strauss e Raymond Polin propõem da moral hobbesiana onde eles estão em face da dificuldade de aliar essas passagens com outras indicações que vão no sentido totalmente inverso, notadamente quando se trata de fundar o Estado e a lei. À luz dessas hipóteses, tentaremos demonstrar que a real posição de Hobbes só é moderadamente relativista, isto é, que o relativismo que Hobbes sustenta não é sua solução à questão moral, mas antes sua posição do *problema* moral de base ao qual sua filosofia justamente tentará responder: como veremos, sua teoria ética constrói sobre esse constato relativista uma moral que deixa lugar à universalidade da razão, ainda que a própria razão seja redefinida, de maneira original, sobre bases subjetivas.

Aparência de posição totalmente relativista:

o bem e o mal como relativos ao sujeito

Hobbes aborda a questão da moral em muitas passagens de sua obra, fazendo-a derivar sempre do desejo humano (o próprio desejo, como veremos em breve, sendo somente a expressão primeira da essência de uma pessoa ou de seu movimento vital). Em suma, as consequências morais de sua ontologia materialista são evocadas por Hobbes sempre que o materialismo é aplicado ao caso particular da essência de um ser humano. As referências principais são o capítulo 6 do *Leviatã*, publicado em 1651, e os capítulos 7 a 9 da primeira parte dos *Elementos da lei natural e política*. É de se notar que esta obra, redi-



gida em 1640, circula sob forma de manuscrito durante uma década antes de sua publicação em 1650. A primeira parte dos *Elementos da lei*, “Natureza Humana”, que contém a teoria antropológica de Hobbes e sua moral, estava então disponível a um certo número de pensadores desde 1640 sob forma manuscrita, e a todos em formato de livro em 1650, antes de sua reedição como um tratado separado em 1658⁵. Compreende-se então que os dois textos são mais ou menos contemporâneos, o que explica que as fórmulas que Hobbes utiliza nos capítulos 7 a 9 dos *Elementos da lei* e no longo capítulo 6 do *Leviatã* sejam muito próximas.

Nesses dois conjuntos de textos, a teoria moral que Hobbes propõe faz decorrer do nosso desejo as noções de “bem” e de “mal”, ou mais exatamente ainda, de “bom” e de “mau”. Mas parece impossível, desde então, evitar o relativismo, de um lado por causa da diferença entre dois homens e, de outro, devido à diferença em um mesmo homem de um instante a outro. Como ele exprime com uma clareza que não deixa lugar à contestação, “porque a constituição do corpo humano está em mutação permanente, é impossível que todas as mesmas coisas devam sempre causar nele os mesmos apetites e aversões. E muito menos ainda é possível aos homens consentirem no desejo de um mesmo objeto, seja ele qual for”⁶.

Assim, visto que o objeto jamais é bom ou mau em si, mas somente relativo a nós, isto é, ao nosso desejo, parece daí decorrer que não possa ter “bem” ou “mal” universal. Como Hobbes o disse ainda no mesmo capítulo do *Leviatã*, tal é, com efeito, a gênese dos julgamentos de valor concernentes às coisas:

5. Nesta edição de 1658, os seis últimos capítulos, que na verdade concernem antes à teoria política, são suprimidos, ficando somente os capítulos de 1 a 13.

6. Thomas Hobbes, *Léviathan* (2000), I, 6, p. 126.

Seja qual for o objeto do apetite ou do desejo de qualquer homem, este objeto é chamado de *bom*; e o objeto de nosso ódio e de nossa aversão é chamado de *mau*; o objeto de nosso desprezo, diz-se *abjeto* e *desprezível*. Com efeito, o uso das palavras bom, mau, desprezível é sempre relativo à pessoa que as emprega; não há nada que seja absolutamente tal, nem existem regras do bom e do mau extraídas da natureza dos próprios objetos; essas regras são provenientes da pessoa (quando o Estado não existe) ou da pessoa que o representa (quando o Estado existe)⁷.

Ao que tende o apetite, ou o desejo, é o que é bom. Do mesmo modo, a aversão ou o ódio encerra o julgamento que o objeto é mau, e o desprezo torna o objeto “abjeto”⁸. Em todos os casos, o objeto não tem valor “em si”, mas só relativamente a nós, isto é, ao nosso julgamento, que é ele mesmo o efeito imediato de nosso apetite ou desejo. Estamos bem próximos aqui da fórmula célebre de Spinoza na *Ética*, mais ou menos um quarto de século mais tarde: “Não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”⁹.

Logo, em Hobbes como em seu sucessor holandês, este apetite— que é o primeiro a qualificar de *conatus*, esforço ou começo de movimento— é uma característica essencial de todo ser humano. Em Spinoza, como sabemos, o “*conatus*” ou “esforço”, segundo a sua tradução habitual, é a essência de tudo¹⁰. Hobbes não tende ao animismo univer-

7. *Ibid.*, p. 127.

8. Pareceria lógico considerar que Hobbes entende por “abjeto” ou “digno de desdém” que o objeto nos é indiferente, mas não é perfeitamente claro porque é forçoso reconhecer que Hobbes escolhe termos com conotação mais negativa do que “indiferente”.

9. Baruch Spinoza, *Éthique*, III, prop. 9, escólio (1965, p. 145).

10. “O esforço [*conatus*] pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser, nada



sal e atém-se, de sua parte, à afirmação que é um movimento vital característico de todo “animal”¹¹. Mas tanto em um como no outro, um mecanismo estrito rege a determinação do bem em função desse movimento primeiro que é o do apetite ou desejo. Como diz Hobbes,

Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo humano, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chamam-se geralmente ESFORÇO. Este esforço, quando vai na direção de algo que o causa, chama-se APETITE ou DESEJO [...]. E quando o esforço vai na direção contrária de alguma coisa, chama-se geralmente AVERSÃO¹².

Inicialmente, vemos que a posição de Hobbes em matéria de moral é bastante radical e diferente do modelo clássico onde a liberdade desempenha um papel importante. Aqui, a moral é uma dedução natural da psicologia, que se reduz ela mesma a uma fisiologia. O materialismo implica um mecanismo que rege até a esfera dos sentimentos, das paixões e da moral.

Existe uma estrita analogia entre a formação das sensações e a dos desejos em Hobbes. Na sensação, como Hobbes o explica no capítulo II do *Leviatã*, imagens ou “fantasmas” são criados automaticamente quando corpos exteriores afetam nossos órgãos sensoriais. Posteriormente, quando o movimento (que só pode ser parado por um outro movimento contrário de força igual¹³) continua a se reverberar sob uma forma estritamente interna, sem que o objeto externo o

mais é do que a sua essência dada ou atual”, *Ibid.*, III, prop. 7, (*op.cit.*, p. 143).

11. Hobbes, *Leviathan*, I, 6, primeiro parágrafo.

12. *Ibid.* p. 124-125.

13. E isso em virtude do princípio de inércia, que Hobbes formula no início do capítulo III do *Leviatã*: “Uma coisa em movimento permanecerá eternamente em movimento a menos que alguma outra coisa a impeça.”

suscite de novo, o fantasma é renovado no corpo, e é o que se chama diversamente, segundo os casos, a imaginação ou memória. Em Hobbes, todo movimento interno provém então sempre, inicialmente ao menos, de uma causa externa: a maneira que o corpo é afetado é então profundamente mecanista; ela é entendida sob a forma de uma reação automática a um estímulo dado.

No caso dos animais (incluindo o humano) vem se acrescentar um componente interessante, a saber, o fato que eles são suscetíveis de opor um movimento contrário ao movimento recebido. Portanto, a sensação é transformada em sua dimensão interna em desejo ou aversão, isto é, em “movimento voluntário”. Este indica se o movimento inicialmente recebido é compatível com a complexão individual e o movimento já existente do corpo (neste caso, tem-se um apetite ou desejo), ou não (neste caso, tem-se aversão ou ódio). Mas aí ainda, a transformação da sensação recebida (puramente passiva) em movimento voluntário (ativo) é o produto de um mecanismo: os movimentos se completam ou se reduzem mutuamente um e outro segundo as estritas leis do movimento. Hobbes deixa, aliás, compreender em diversas passagens que o movimento vital é fundamentalmente nada mais do que o movimento do coração¹⁴, com o qual o movimento proveniente do objeto se concilia bem ou não.

Esta gênese mecanista das paixões a partir da sensação é bem exposta na passagem seguinte do *Leviatã* (por “paixões”, Hobbes entende os movimentos voluntários básicos— apetite, aversão e desdém— e seus derivados):

14. É o que lembra Christian Lazzeri, que cita notadamente *De corpore* IV, cap. 25, par. 12 em apoio a esta ideia. Hobbes aí escreve: “O princípio da vida reside no coração”, ou “o movimento é o movimento contínuo do sangue” (cf. *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, p. 14).



Tal como na sensação, aquilo que realmente está dentro de nós é (como anteriormente já disse) apenas o movimento provocado pela ação dos objetos externos [...]. Assim, quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgãos, até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento ou esforço, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto movente. A aparência ou sensação desse movimento é o que chamamos de DELEITE ou PERTURBAÇÃO DO ESPÍRITO. Esse movimento chamado apetite e, em sua manifestação, *deleite e prazer*, parece constituir uma corroboração do movimento vital e uma ajuda prestada a este [...]. Ao contrário, *molestas, ofensivas*, as que impediam e perturbavam o movimento vital. Então o *prazer* (ou *deleite*) é a aparência ou sensação do bom; e o *incômodo* ou *desprazer* é a aparência ou sensação do mau. Consequentemente, todo apetite, desejo, amor é mais ou menos acompanhado de deleite, e todo ódio e aversão é acompanhado de desprazer e de ofensa¹⁵.

Essas passagens que são mais complexas do que parecem mereceriam um estudo mais aprofundado do que podemos oferecer aqui¹⁶, mas no quadro que é o nosso, os elementos esboçados aqui deveriam bastar para mostrar qual é a lógica mecanista e materialista que controla até a moral. Esta lógica faz de modo com que todo julgamento do bom, mau ou indiferente (o que Hobbes nos parece querer expressar pela noção de “desprezível” seria de fato o indiferente) parece poder se reduzir às sensações do prazer e da dor, que são elas

15. Hobbes, *Leviathan*, I, 6, *op.cit.*, p. 128-129.

16. Para um tal estudo, referiremo-nos à “Reason and Desire: Hobbes and Spinoza on *Conatus*, Reason and the Emotions”, in Loredana Cordullo et Francesco Coniglione, dir. *Reason and No-Reason from Antiquity to the Modern Times*, S. Augustin, Academia Verlag, 2017, p. 151-168 e ao nosso texto “Como se passer de la substance pensante? L'explication matérialiste des pensées et des passions chez Hobbes”, que aparecerá em Laura Benitez Grobet, dir., *El problema de la sustancia en la Filosofía Moderna y sus antecedentes*, Dianóia, 2015.

também efeitos imediatos e automáticos da sensação. Consequentemente, é necessário, neste quadro, que a própria moral se reduza a uma busca do prazer e a um afastamento da dor em Hobbes¹⁷. É um ponto que é incontestável.

Numerosos comentadores se atêm a essas passagens para tirar conclusões gerais sobre o relativismo moral que seria o de Hobbes. James Hamilton, por exemplo, em um artigo recente, compara o relativismo moral de Hobbes com os argumentos pirrônicos em favor do relativismo que apresentava Sexto Empírico, e afirma que não obstante as premissas diferentes, suas morais têm grandes afinidades neste ponto: “Hobbes tem a sua própria teoria da percepção, entendimento e os apetites, mas ele concorda [com Sexto] sobre a natureza subjetiva do bem e do mal e a consequência da relatividade moral”¹⁸. Segundo Jean Hampton, em *Hobbes and the Social Contract Tradition*, “quando ele usa a palavra “bem” podemos usá-la em relação a um indivíduo ou conjunto de indivíduos, em um tempo particular [...]. Parece razoável supor que o significado da passagem de Hobbes [...] defende um profundo subjetivismo ético”¹⁹.

17. Sem dúvida esta posição é a mais próxima do que elaborarão os utilitaristas um pouco mais de um século mais tarde como do hedonismo em seu sentido próprio, mesmo se nos dois casos é questão de buscar o prazer. É que aqui, era de fato um cálculo incluindo os prazeres e as dores (é a entrada em cena da racionalidade) que contribui para determinar em última análise o que é buscado como meio.

18. Hamilton, James (2012), p. 221: “Hobbes had his own theory of perception, understanding and the appetites but he agreed [with Sextus] on the subjective nature of good and evil and the consequence of moral relativity.”

19. Hampton, Jean (1986), p. 29: “when we use the word ‘good’ we must use it relative to an individual or set of individuals at a particular time [...]. It seems reasonable to suppose that Hobbes [...] means the passage to espouse a thoroughgoing ethical subjectivism”.



E é preciso dizer que o próprio Hobbes é vulnerável nesta leitura de modo muito conciliador. Assim, após os dois primeiros parágrafos de seu capítulo 7 consagrado à “Prazer e dor, bom e mau” nos *Elementos da lei* retomaram a mesma dedução que a das paixões a partir da sensação proposta no *Leviatã* I, 6²⁰, Hobbes afirma de maneira clara (parágrafo 5): “Do mesmo modo que o apetite é o início do movimento animal em direção a alguma coisa que nos agrada, a obtenção desta coisa é o FIM deste movimento, que chamamos também a ‘vista’, o ‘fim’ e a ‘causa final’ desse movimento”²¹. Falar de “fim” do movimento voluntário não é entrar no domínio moral? Hobbes não diz que a vida é uma corrida motivada pelas paixões em direção aos numerosos objetos de nosso desejo, cujo abandono é a morte? Certamente, é aí uma constatação insuperável.

Mas a constatação ou o estado de fato não deve ser confundido com o que *deveria ser*, segundo Hobbes. Em suma, parece-nos que se chega muito rápido às conclusões quando se considera que é aí a últi-

20. *Elements of law*, I, 7, par. 1: “Na oitava seção do segundo capítulo é mostrado como as concepções – ou aparências – não são nada realmente, senão do movimento em alguma substância interna da cabeça, movimento o qual, não parando aí, mas continuando até o coração, deve necessariamente nesta região ou auxiliar ou travar o movimento que é chamado ‘vital’. Quando o ajuda, é chamado ‘REGOZIJIO’, ‘contentamento’ ou ‘prazer’, e não é nada mais realmente do que o movimento em torno do coração, do mesmo modo que a concepção não é nada mais do que a do movimento no interior da cabeça. E os objetos que causam o movimento são chamados ‘prazerosos’ ou ‘regozijantes’ ou por um algum nome equivalente [...]. Mas quando o movimento enfraquece ou trava o movimento vital, então é chamado ‘DOR’ e, quando há relação com o que o causa, ‘ÓDIO’”. *Ibid.*, par. 2: “O movimento, no qual consiste o prazer ou a dor, é igualmente uma solitação ou uma provocação seja para se reaproximar da coisa que agrada, seja para se afastar da coisa que desagradada. E esta solitação é o esforço (*endeavour*) ou o início interno do movimento animal que, quando o objeto agrada, é chamado ‘APETITE’. Quando desagradada, este esforço é chamado ‘AVERSÃO’ a respeito do desprazer esperado. De modo que ‘prazer’, ‘amor’ e ‘apetite’, que são também chamados ‘desejo’, são diferentes nomes para diferentes considerações da mesma coisa.”

21. *Ibid.*

ma palavra da filosofia de Hobbes em matéria de moral. Eis como as coisas são, certamente, por natureza. Retorquir-nos-ão: “Poderiam ser somente de uma outra maneira?” – Certamente, visto que tudo é mecanista, materialista e automático, parece vão querer introduzir a tradicional distinção entre o fato e o direito. Também não é no sentido corrente que iremos reintroduzi-la. Na verdade, o que *deve ser* já aconteceu, segundo Hobbes. Mas acontece que não é mais o simples estado de natureza. Para chegarmos até o ponto em que proporemos nossa própria interpretação, entretanto, convém mostrar quais elementos nos impedem de ficar nessa leitura relativista.

Existência de um bem universal

Diversos comentadores bem observaram que uma vez colocada a gênese das paixões e das concepções de bem e do mal por Hobbes, este pareceria adotar um discurso muito mais tradicional em matéria de virtude ou de moral. Como bem disse Quentin Skinner em uma seção com título já significativo quanto à cientificidade da moral de Hobbes, “A Ciência da Virtude e do Vício”, de *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*²²,

Ele [Hobbes] reconhece, no início dos *Elementos*, que seu objetivo deve ser fornecer um relato completamente demonstrativo de “Justiça e Política em geral”. Ele insiste mais enfaticamente na epístola dedicatória de *De Cive*, na qual declara que uma verdadeira ciência da política deve abranger não apenas os princípios da justiça natural, mas também os “Elementos da virtude moral e deveres cívicos”²³

22. A referência da tradução desta obra para o português brasileiro é a seguinte: SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. Trad. de Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1999, 640 p. (N. do T.)

23. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 316.

É claro após os diferentes quadros que fornece Hobbes de sua filosofia como sistema que a política é subordinada à psicologia e à antropologia tanto como o é a moral, o que lhe confere um caráter paralelo²⁴. Logo, todos convirão, a filosofia política de Hobbes deixa pouco lugar ao relativismo e ao subjetivismo. Face à defesa de um poder político absoluto, foi espantoso só encontrar valores flutuantes, relativos à preferência pessoal de cada um e incapazes de serem dotados de um valor universal. Inversamente, Hobbes estabelece então uma ciência das virtudes, ao menos para o que concerne às virtudes de uso social. De qualquer modo, no capítulo 15 do *Leviatã*, é na boca do insensato [*The Foole*] que ele põe a negação da justiça, à imagem da fórmula da negação de *Deus*: “o insensato disse em seu coração que a justiça não existe”. Skinner continua a respeito desta ciência das virtudes:

Era claro que havia sido uma das principais preocupações da filosofia moral inglesa durante todo o século XVI de enumerar e analisar as diferentes virtudes necessárias para que uma comunidade pudesse florescer em paz [...]. A enumeração de Hobbes das principais virtudes sociais ecoa a de Elyot e seus seguidores humanistas com notável proximidade. Ele apresenta uma lista tentativa no capítulo 17 dos *Elementos*, na qual ele menciona atributos como equidade, gratidão, temperança e prudência. Mas ele apresenta sua declaração definitiva no final do capítulo III do *De Cive*, em que declara que as virtudes indispensáveis à vida civil são *modestia* ou modéstia; *aequitas* ou equidade, *humanitas* ou humanidade, e *miser cordia* ou caridade²⁵.

Assim, não somente o projeto de Hobbes seria mais tradicional do que parece, mas as conclusões às quais ele chega seriam, até mesmo particularmente clássicas.

24. Encontramos diversas ilustrações pelo próprio Hobbes, apresentando as suas obras, de sua visão da progressão lógica de uma ciência a outra. Tudo é unificado pela base ontológica comum que é o materialismo. Ver em particular o quadro apresentado no capítulo 9 do *Leviatã*, assim como o fornecido como plano nos *Elementos da lei*.

25. Q. Skinner, *op.cit.*, p. 316-317.

É um ponto que não deixou de ser particularmente significativo para Richard Tuck, que relata influências muito importantes em Hobbes da filosofia moral de Aristóteles, de sua retórica, assim como da perpetuação desta última pelo humanismo clássico (notadamente Cícero, Sêneca, Tácito). Tuck cita em particular uma carta de 1638 de Hobbes ao jovem Charles de Devonshire, deste sendo preceptor, encorajando-o em sua viagem à Europa continental a jamais esquecer as regras supremas da civilidade e da cortesia características da nobreza bem educada, como prova do fato que “a visão de Hobbes sobre moral foi formada em um meio aristocrático”²⁶. Para ele, “quando o próprio Hobbes escreveu obras diretas e exclusivamente sobre filosofia moral, este estilo de moralizante retórico permaneceu”²⁷. Mais ainda, parece-lhe que a filosofia moral de Hobbes, por esta impossibilidade na qual se encontra de escapar à sua herança clássica, sai de algum modo do esquema traçado pelo resto de sua filosofia e separa-se radicalmente da política.

Nisto, Tuck fornece uma interpretação das diferentes apresentações da unidade da filosofia de Hobbes na qual ele acentua a separação dos dois domínios. A propósito do *De Corpore* I, 9, que sublinha sua unidade como deduções de um mesmo fundamento, ele assim afirma: “Isso foi provavelmente o mais próximo que Hobbes chegou a endossar algo como a noção aristotélica de uma ‘filosofia civil’ dividida em ética e política e, mais tarde, em *De Corpore*, ele mais uma vez enfatizou a distinção entre eles”²⁸. Antes de insistir sobre o fato de que os dois são deduções, certamente nos domínios de diferente aplicação,

26. Richard Tuck, “Hobbes’s moral philosophy”, in Tom Sorrell, dir., *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 175-207, aqui p. 200.

27. *Ibid.*

28. R. Tuck, *art. cit.*, p. 179.



de um *mesmo* fundamento ontológico e antropológico, ele acentua sua separação que interpreta como o fundamento de sua diferença, e a possibilidade para a moral de implantar-se de maneira autônoma: “Essa nítida distinção entre ética e política, expressa nestes termos, ilustra a heterodoxia da visão ética de Hobbes”²⁹. Portanto, a análise moral pode se implantar fora da estrita dedução sistemática, segundo Tuck, e ir extrair seus fundamentos das fontes antigas, como vimos.

Contudo, parece-nos mais interessante deduzir os elementos universais da moral de Hobbes de seus fundamentos antropológicos— certamente, é o que Tuck também faz— *enquanto vê aí uma exigência única que é expressa da mesma maneira pela política*. Como tal, a posição de Skinner parece-nos mais probatória, no que ela permite uma tal unificação. Skinner mostra bem a unidade da moral e da política enquanto domínios que respondem um ao outro, e ele chega a apresentar a política como uma solução aos perigos possíveis do relativismo dos valores decorrente da dedução das paixões a partir dos desejos, em sua diversidade. Segundo ele, é mesmo um dos problemas fundamentais de Hobbes:

Mesmo quando as pessoas concordam sobre as definições de virtudes, “elas ainda podem discordar sobre sua natureza e sobre o tipo de coisa em que cada uma dessas qualidades pode ser dito residir” [Hobbes 1983a, III.XXXII, p. 120] [...]. Hobbes também enfatiza as perigosas implicações desses desentendimentos para a estabilidade das comunidades [...]. A menos que possamos encontrar um método científico para superar os problemas levantados pela técnica de redescrição retórica e, assim, estabilizar a linguagem da avaliação moral, nos encontraremos condenados a descobrir de imediato a rapidez com que a anarquia política resulta da anarquia no uso de termos avaliativos³⁰.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 318.

Assim, mesmo se Hobbes retoma a herança clássica em matéria de teoria das virtudes, a exigência ao fundamento desta retomada seria propriamente hobbesiana e obedeceria à lógica que é a mesma que resulta na fundação do político. Segundo Skinner, o projeto mal compreendido de Hobbes consistiria de fato precisamente em dar uma base científica às enumerações das virtudes pelos humanistas³¹. E a cientificidade, compreenda-se, só pode provir, a seus olhos, de sua dedução de uma base comum a todas as coisas. Política e moral sendo ambas deduções de uma mesma antropologia e definição das paixões sobre a base do desejo, elas compartilham necessariamente um elemento universal último que permite às duas, sem contradição uma com a outra, de fazer parte de uma “ciência” verdadeira.

A existência de uma “lei natural” de caráter prescritivo então não é surpreendente neste quadro. Hobbes explica as prescrições desta lei natural no capítulo 15 do *Leviatã*: “[...] Mas é verdadeiro que a sua conciliação com os fundamentos naturais resolutamente relativistas que examinamos na primeira parte não está ainda resolvida. Esta resolução suporá a introdução de um ponto de vista universal, que Hobbes denominará de maneira clássica, mas em um sentido não-clássico, a “razão”.

31. *Ibid.*, p. 317. “Embora o ponto tenha sido raramente feito pelos comentaristas de Hobbes, isto deixa claro que para Hobbes o problema central da ciência civil é o de mostrar como transcender as perspectivas da cultura humanista, fornecendo uma análise dessas virtudes de acordo com os cânones da ciência”.



Como diz Bernard Gert,

Hobbes's account of the relationship between reason and the passions is far more complex and subtle than is usually presented. Not only is reason not the slave of the passions³², as Hume maintains, but the passions do not necessarily oppose reason [...]. Rather, reason has its life-long, long-term goals, the avoidance of avoidable death, pain and disability, and some passions lead people to act in ways that conflict with reason obtaining its goals, and some passions lead people to act in ways that support reason. Reason differs from the passions in that, since it is concerned with the life-long, long-term attainment of its goals, it considers not merely the immediate consequences but also the long-term consequences of an action. The passions consider only the immediate consequences³³.

Esta citação sublinha bem um ponto absolutamente essencial da noção de razão em Hobbes : longe de designar o que se opõe às paixões, a razão designa o que é *realmente* desejável para uma vida longa e boa, então as paixões podem se colocar a seu serviço porque em todos os casos a pessoa busca realizar seu próprio bem. Mas graças a um fim a longo prazo, somos remetidos a seus elementos que se vê serem bons para todo ser humano, porque ligados à vida e à saúde, e então em um nível de universalidade que as paixões não podem ter nelas mesmas.

A “razão” é igualmente definida por Hobbes como a capacidade de cálculo das consequências dos nomes gerais a fim de consignar e significar seus pensamentos³⁴. Em todos os casos, é claro que esta capacidade de raciocinar em termos de meios-fins a longo prazo é partilhada por todos os seres humanos, e que ela constitui como tal

32. Em apoio a esta ideia, exposta na página precedente (p. 84 da referência dada na nota seguinte) Gert cita o capítulo VII do *De Cive*, art. 18, no qual Hobbes escreve: “For the natural state hath the same proportion to the civil (I mean liberty to subjection), which passion hath to reason, or a beast to man”.

33. Bernard Gert (1989), p. 85.

34. *Idem, Leviathan*, I, §5, p. 111.

o pedestal unificador sobre o qual Hobbes constrói uma verdadeira “ciência”, uma “ciência das virtudes” que, como pensava Skinner, não se opõe à política, mas a prolonga. Se há a universalidade, então é que há fins comuns. E a única questão que resta então a resolver é da ordem, ao mesmo tempo, antropológica e psicológica: qual é o “fim” comum a todos os seres humanos? Qual é o “bem” desejado por todos? Se é encontrado um tal bem, pode-se pensar que ter-se-á definitivamente provado que é preciso ultrapassar o relativismo moral aparente de Hobbes para chegar nele a uma concepção universalista da moral.

Uma resposta em formulação negativa poderia ser que o “bem” é *evitar* a morte. Esta ideia vem espontaneamente quando se reflete que no estado de natureza, segundo Hobbes, é o medo da morte por todos que constitui a força do pendor para a vida em sociedade, para o contrato social. Em formulação positiva, isso poderia querer dizer que o bem fundamental é a *vida* ou a *preservação de si*. Examinemos a plausibilidade desta hipótese.

Esta concepção é, antes de tudo, defendida por Richard Tuck que constitui mesmo a pedra angular de sua interpretação resolutamente não-relativista de Hobbes.

For Hobbes, as we shall see, one of the chief objectives of moral philosophy was to answer the moral relativist such as Montaigne, who recognized the sheer diversity of actual moral beliefs; this relativist could be answered satisfactorily by the empirical observation that there are limits to that diversity, and that human beings of all times and places do agree about certain things. [...] The most prominent candidate, and indeed the foundation of Hobbes's theory, was the conviction that each man has a right to preserve himself. [...] Self-preservation was indeed an extremely plausible candidate for a universal principle³⁵.

35. Tuck, R. (1996), p. 187-188.



A importância universal da preservação da vida é, em seguida, corroborada pelo fato que Hobbes a faça o fundamento de todas as leis de natureza. Segundo a definição dada no capítulo 14 do *Leviatã*, “uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou uma regra geral encontrada pela razão, segundo a qual cada um é proibido de fazer o que destrua a sua vida ou que a prive dos meios de preservá-la, e se negligenciar a fazer pelo que ele pense que seria melhor preservada.”³⁶. Hobbes enumera diversas leis de natureza mas, como bem observou S. Lizotte, todas elas têm em comum esta noção de preservação da vida³⁷. Assim, por exemplo, a primeira e mais importante lei de natureza é que “cada um deve se esforçar para a paz pelo tempo que tem a esperança de alcançá-la, que pode buscar e utilizar todos os recursos e vantagens da guerra.”³⁸. O que se pode compreender por aí é que a paz não é boa “em si”, sem o que seria absolutamente interdito recorrer à guerra, mas que ela é boa como meio de preservar sua vida, e que se ela não basta mais, um meio tal como a guerra pode ser empregado para o mesmo fim. É então uma ilustração do fato que a paz não é um fim universal, enquanto a preservação da vida poderia sê-lo.

Observa-se também que independentemente do pacto social, o direito de natureza remete ao direito fundamental e último de preservar sua vida: “And therefore he that foreseeeth the whole way to his preservation (which is the end that every one by nature aimeth at) must also call it good, and the contrary evil. And this is that good and evil, which not every man in passion calleth so, but all

men by reason”³⁹. A precisão desta última frase é particularmente interessante para provar que se tem efetivamente aqui o enunciado de um bem universal, e que a universalidade supõe a superação do ponto de vista da paixão para alcançar o da razão. No mais, a razão não “nasce” com o pacto social, ela está bem presente em todo ser humano por natureza, como é o desejo e as paixões. Seria então claramente caricatural crer que o estado de natureza é o estado passional e que o estado social é o estado da razão. Em todo o tempo, paixões e razão coabitam, mas, efetivamente, a forma politizada da sociedade limita os efeitos destruidores das paixões dos homens umas contra as outras, de sorte que mais lugar é deixado à razão. Não há igualmente senão em um quadro social e político as noções de “bem” e “mal” podem ter um sentido jurídico (lembramos que Hobbes diz precisamente que não há bem e mal reais senão no quadro estatal, por um decreto do magistrado⁴⁰).

Para voltar à questão de saber se a vida é o bem universal, um último elemento tende a corroborar esta hipótese: o fato que o seja sobre a preservação da vida, tal como o mandamento das leis naturais, que Hobbes funda explicitamente sua “ciência” moral:

And therefore the fulfilling of all these laws is good in reason; and the breaking of them evil [...]; as also the habit of doing according to these and other laws of nature that tend to our preservation, is that we call VIRTUE; and the habit of doing the contrary, VICE⁴¹.

36. *Léviathan*, I, 14, p. 230.

37. Lizotte, S. (2016), p. 24.

38. *Ibid.*, p. 231. Ver também em *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, XV, §1, p. 82.

39. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, XVII, § 14, p. 98.

40. Hobbes, no cap. 6, do *Leviatã*, escreve bem assim: “o uso dos termos bom, mau, desprezível e sempre relativo à pessoa que os emprega. Não na nada que seja absolutamente tal, tampouco existem regras do bom e do mal extraídas da natureza dos próprios objetos. Essas regras provêm da pessoa (quando o Estado não existe) ou da que a representa (quando o Estado existe)”, *Leviatã*, I, 6, p. 127.

41. *Idem.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, XVII, §14, p. 98.



Logo, “a ciência dessas leis é a única verdadeira filosofia moral, pois a filosofia moral não é nada senão a ciência do que é bom e mau na comunicação e a sociedade do gênero humano. [...] A ciência da virtude e do vício é a filosofia moral”⁴², indica Hobbes no capítulo 15 do *Leviatã*.

Assim, parece estabelecido que existe efetivamente um bem universal em Hobbes (contra um relativismo moral absoluto), e que este tenha a ver com a preservação da vida. Mas é o único bem supremo? Um outro candidato plausível poderia ser a potência, a qual Hobbes explica bem que ela é *em si* um bem para todo ser humano. Ao contrário de uma filosofia tendendo à ataraxia como bem supremo, a potência e o desejo são bens dos quais querem desfrutar de maneira perpetuamente renovada, o que impede justamente de crer que o simples fato de estar em vida ou o simples fato de ver seus desejos uma vez satisfeitos bastasse à nossa felicidade.

Como diz Hobbes nos *Elementos da lei*,

Devemos considerar que a felicidade nesta vida consiste no repouso de uma alma satisfeita. Com efeito, não existe nada de tal como este finis ultimus (fim último) ou esse summum bonnum (bem supremo), como se lê nos livros da moral envelhecida dos filósofos. Nada pode mais viver se seus desejos chegam a seu fim, nem quando suas sensações e sua imaginação cessam.⁴³

42. *Idem.*, *Léviathan*, I, 15, p. 267-268. É notável que, segundo Luc Foisneau, na ciência moral do bem e do mal, isto é, o *conhecimento* do que é virtude ou vício, “Hobbes segue a lição dos cétricos” (Foisneau, 2017, p. 17), o que o coloca em posição crítica da empreitada de seu predecessor Grócio: “Quando se compara a de Grócio, a posição de Hobbes é, contudo, singular: enquanto o jurista holandês pensava ter deduzido uma teoria moral completa do direito fundamental de cada um a defender sua vida, Hobbes sublinha que esse direito não nos ocasiona nenhuma certeza moral, cada um interpretando as regras da moralidade em função do que estima ser bom à sua conservação” (*ibid.*).

43. *Les éléments de la loi, naturelle et politique* (2008) I, VII, § 11, p. 186.

Os fundamentos dessa concepção são materialistas: “não há nada que se assemelhe à beatitude perpétua do espírito, tanto que vivemos aqui, porque a vida não é ela própria senão o movimento e jamais pode ser sem desejo, nem sem temor, nem quando pode ser privada da sensação.”⁴⁴.

Mas essas passagens não significam que a vida não seria o bem maior. Significam somente que ela não é um bem “último” no sentido onde se encerraria uma vez que se a possuísse. Não se trata de crer, desde então, que a vida é um meio de um outro bem supremo, que seria, por exemplo, o poder ou a potência (*power, potentia*): ao contrário, a potência é o meio da vida, é o meio de permanecer em vida, e é uma das razões pelas quais o ser humano (como todo ser animal) a busca sem cessar.

A felicidade é uma progressão ininterrupta do desejo indo de um objeto a outro, de tal sorte que chegar ao primeiro não é jamais como a via de chegar ao segundo. A causa é que o objeto do desejo humano não é de desfrutar uma vez somente e durante um instante, mas de dispor para sempre da via de seu desejo futuro. E então, as ações voluntárias e os pendores de todos os humanos não visam somente a procurar uma vida feliz, mas ainda garanti-la; e eles diferem somente na via que seguem. O que provém, de um lado, da diversidade das paixões existente em diversas pessoas e, de outra, da diferença de conhecimento ou de opinião que cada um tem das causas produzindo o efeito desejado.⁴⁵

44. *Ibid.*, I, VII, § 6, p. 140. Hobbes já explicara, no início do mesmo capítulo, que toda a fisiologia animal é guiada pelo movimento induzido pela sensação (I, VII, § 2, p. 118): “O movimento, no qual consiste o prazer ou a dor, é igualmente uma solicitação ou uma provocação, seja para se reaproximar da coisa que apraz, seja para se afastar da coisa que desagradada. E esta solicitação é o esforço (*endeavour*) ou o começo interno do movimento animal que, quando o objeto agrada é chamado ‘APETITE’. Quando desagradada é chamado ‘AVERSÃO’ em relação ao desprazer esperado. De sorte que ‘prazer’, ‘amor’, e ‘apetite’, que também são chamados ‘desejo’ são diferentes nomes para diferentes considerações da mesma coisa”

45. *Léviathan*, I, chap. 11, p. 186-187.



Hobbes quer insistir sobre o fato que é uma busca sem trégua, “sem cessar”, “sem limite”. Isso não contradiz o caráter realmente “bom” da vida. Isto vem somente a especificá-lo ou qualificá-lo como sendo para compreender por um modo dinâmico. E o poder ou a potência pode efetivamente ser visto como um meio que constitui parte integrante desta felicidade.

É o que igualmente quer dizer Michel Malherbe na seguinte passagem:

Non há outro bem senão viver. Como a vida é uma perseverança, o bem é de fato a série desses bens pelos quais o vivente se conserva e assegura o progresso de sua existência. Sem *summum bonnum*, no qual o espírito satisfeito encontraria o repouso. O fim último seria o fim mortal.⁴⁶

Segundo Michel Malherbe, Hobbes afirma efetivamente que o bem primeiro no estado de natureza é a potência⁴⁷. Entretanto, parece que isso seja compreendê-lo como significando que o bem primeiro no estado de natureza, como no estado civil, é a *vida*, enquanto a *potência* não é senão o melhor *meio* de preservá-la⁴⁸. Da mesma maneira, Hobbes indica nos Elementos da lei natural e política, IX, §21, que a vida é um curso motivado pelas paixões em direção aos inumeráveis objetos de nossos desejos, e que o abandono deste curso é a morte. Potência (que permite ter os meios de visar a um fim) e vida então estão intrinsecamente ligados e não são, em caso algum, bens concorrentes, mas conjuntos. Viver é desejar e desejar é sempre desejar viver mais e mais.

Em conclusão, qual lição podemos tirar quanto à existência de uma

46. MALHERBE, Michel. *Hobbes ou l'œuvre de la raison*. Paris, Vrin, 2000, p. 107-108.

47. *Ibid.*, p. 110.

48. *Léviathan*, I, cap. 14, p. 229.

moral universal em Hobbes? Os diferentes elementos seguintes exigem serem combinados :

1. Tal como mostrei na primeira parte, o objeto particular do desejo das diferentes pessoas é irremediavelmente subjetivo e relativo a cada um (segundo sua fisiologia, em particular, que faz com que tenha sensações prazerosas ou desagradáveis que determinam o que representa o bom e o mau *para ele*.)
2. Hobbes declara, malgrado tão abertamente configurar uma “ciências das virtudes”, e pela diferença que coloca entre as paixões e a razão, dar os instrumentos necessários para justificar a existência de um verdadeiro bem universal.
3. O bem universal pode ser compreendido como sendo a vida, sob um modo dinâmico incluindo, ao mesmo tempo, a potência de buscar um fim e o desejo insatisfeito de buscar sempre outros. É aí um elemento comum em todos os seres humanos— e, poder-se-ia dizer, de todo animal vivente (dotado de sensações e, logo, de paixões e desejos.)

Em um artigo recente, S. Lizotte qualificou a moral em Hobbes de “subjetivista”, mas não “relativista”⁴⁹. Esta fórmula é interessante porque ela mostra que não há contradição na posição de Hobbes e que seu ponto de vista sobre a universalidade do soberano bem que é a vida (ainda que não seja um bem “último” no sentido tradicional) deve ser conciliado com o reconhecimento da ancoragem de sua moral em uma fisiologia e um materialismo insuperáveis, que explicam que a referência última seja sempre tal ou tal indivíduo concreto. É quase *por acaso* que os seres humanos entendem ter alguma coisa, finalmente, em comum: o desejo de viver. O que é certo é que a ciência das virtudes depende por seu conteúdo concreto de um quadro político e jurídico preciso e que ela não existe no estado de natureza. É somente pelo pacto social que os seres humanos relevam um ao outro esse elemento comum que é, neles, o desejo de viver. Então

49. S. Lizotte, *art. cit.*

eles empregam, pela primeira vez, sua faculdade de raciocinar, porque colocando à luz sua capacidade de querer viver em longo prazo, revelam mutuamente que são também seres racionais capazes de universalidade; é somente sobre esse terreno que uma ciência moral então é possível, estritamente paralela à ciência política.

Referências bibliográficas

GERT, B. “Hobbes’s Account of Reason and the Passions”, in Bertman, M. et Malherbe, M., dir., *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique* (Actes du Colloque franco-américain de Nantes), Paris : Vrin, 1989, p. 83-92.

HAMILTON, J. “Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes”, *British Journal for the History of Philosophy*, 2012, 20 (2), p. 217-247.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HOBBES, T. *Le Léviathan*, Paris, Gallimard (trad. G. Mairet), 2000.

_____. *Les éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Librairie générale française (trad. D. Weber), 2003.

HUTCHESON, F. *An Inquiry About the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London, 1725.

MALINOWSKI-CHARLES, S. (dir). *Figures du sentiment : morale, politique et esthétique à l’époque moderne*, Québec, PUL, 2003.

POLIN, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1977.

TRICAUD, F. “Le vocabulaire de la passion”, in Zarka, Y. C., *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, p. 139-154.

TUCK, R. “Hobbes’s Moral Philosophy”, in Sorell, T., *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 175-207.

SKINNER, Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

STRAUSS, L. *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.

CAPÍTULO VI

Rousseau contra o estado*

Tanguy L’Aminot
(CNRS/ Paris IV-Sorbonne)

*Título original: *Rousseau contre l’État*. Artigo traduzido por Thiago Vargas (doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo – FFLCH-USP, em cotutela com a Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne. Bolsista da CAPES-PDSE).



Na segunda carta a Malesherbes, Rousseau, descrevendo a iluminação que teve em Vincennes, escreve em janeiro de 1762:

Oh!, senhor, se eu pudesse ter escrito a quarta parte daquilo que vi e senti sob aquela árvore, com que clareza teria feito ver todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria demonstrado que o homem é naturalmente bom e que é somente por estas instituições que os homens se tornam maus. Tudo aquilo que pude conservar desta profusão de grandes verdades que em um quarto de hora me iluminaram sob aquela árvore ficou muito debilmente esparso nos meus três principais escritos, a saber, este primeiro *Discurso*, aquele sobre a *Desigualdade* e o tratado de educação, três obras inseparáveis e que, em conjunto, formam um mesmo todo. Todo o resto foi perdido, e somente a prosopopeia de Fabricius foi escrita no mesmo lugar¹.

Desta gênese do pensamento político, conservamos mais frequentemente a passagem das *Confissões* na qual Rousseau remonta a sua experiência veneziana para situá-la nesta passagem, no entanto, anterior. Entretanto, se as compararmos notaremos que elas fornecem às instituições um caráter totalmente oposto. Se na carta a Malesherbes elas são denunciadas por sua influência nefasta sobre os indivíduos, nas *Confissões* elas se mostram fortemente positivas através das questões que elas provocam em Rousseau:

1. Segunda carta a Malesherbes na Edição do Tricentenário, *Œuvres complètes*, editada por Raymond Trousson, Frédéric S. Eigeldinger et Jean-Daniel Candaux. Genève, Paris, Slatkine, Champion, 2012, t. II, p. 927. As referências à obra de Rousseau e particularmente ao *Emílio* serão feitas a partir desta edição. Elas são abreviadas como *ET* e colocadas diretamente no texto após cada citação.

Vi que tudo dependia radicalmente da política, e que, de qualquer forma que a tomemos, nenhum povo será outra coisa senão aquilo que a natureza de seu governo o fizer ser; assim, esta grande questão do melhor governo possível me parece reduzida a esta: qual é a natureza do governo próprio a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mas sábio, enfim, o melhor, a tomar esta palavra em seu sentido mais amplo? Creio ter visto que esta questão se mantém bem próxima a esta outra, ainda que seja diferente: qual é o governo que, por sua natureza, permanecesse o mais perto da lei? Disto, então, o que é a lei? E uma cadeia de questões de mesma importância (ET II, p. 543).

O leitor do *Contrato Social* geralmente conserva esta visão positiva das instituições e esquece que elas são apresentadas como fortemente negativas no primeiro texto citado. Rousseau revela-se, assim, com mais frequência como um filósofo da lei, do direito e do Estado, ou como um pensador da instituição política mais tradicional. Mesmo um teórico do anarquismo como Mikhail Bakunin não diz outra coisa quando acusa Rousseau de ter fundado a concepção moderna de despotismo do Estado.

Certamente adiantaremos, e não sem razão, que Rousseau fala no primeiro caso das instituições existentes e, no segundo, da questão do melhor governo possível, mas a meu ver simplificamos a questão se pensarmos que as páginas consagradas a este último não são definidas a partir das primeiras. Em seus escritos, Rousseau não cessa de retratar os governos existentes de maneira muito negativa e quando, enquanto filósofo, reflete sobre aquilo que poderiam ser as instituições políticas legítimas e humanas, jamais esquece a situação geral, e expõe sua desconfiança e suas dúvidas quanto à conduta dos governantes quando trata da representação ou da corrupção. Em Rousseau, as melhores instituições perecem, não importa o que façam os homens, e não existe governo ideal ou perfeito.

Desta forma, na exposição que se segue apresentarei desde logo um florilégio de passagens nas quais Rousseau denuncia a ação hostil dos governos e mostra o quanto todo Estado é, finalmente, o ini-



migo dos indivíduos. Exporei, em seguida, que mesmo o *Contrato Social* não é somente este tratado do direito e da lei sobre o qual as críticas não cessam de glosar, mas também um livro que alerta seu leitor contra os perigos e abusos inevitáveis de todas as instituições políticas. Isto é confirmado no *Emílio*, que longe de culminar em uma educação para a sociabilidade e para a cidadania, como muito frequentemente repetimos nestes tempos em que se deplora o afrouxamento do laço social e em que se vangloria os valores do rebanho e de submissão à ordem, expõe como o indivíduo pode viver nas sociedades, em maior ou menor grau insaciáveis, e proteger-se do Estado e de todo aparelho de burocratas e tecnocratas, de chefes e de pequenos chefes que sempre o acompanha.

Rousseau contra o Estado

Desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, em 1750, Rousseau expõe sem nenhuma restrição a aliança que os poderosos, os artistas e os sábios concluíram para melhor subjugar os homens:

O espírito tem suas necessidades, assim como o corpo. Estas são os fundamentos da sociedade, as outras são seus ornamentos. Enquanto o governo e as leis fornecem segurança e bem-estar aos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre os grilhões de ferro que eles carregam, sufocam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascidos, fazem-lhes amar sua escravidão e formam aquilo que chamamos de povos policiados. A necessidade ergueu os tronos, as ciências e as artes os consolidaram. Poderosos da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os: felizes escravos, vós lhes deveis este delicado e fino gosto dos quais vangloriais; esta brandura de caráter e esta urbanidade de costumes que tornam entre vós a relação tão afável e fácil; em uma palavra, as aparências de todas as virtudes, sem possuir nenhuma delas (ET IV, p. 400).

A nota 1, anunciada após a palavra “cultivam”, é ainda mais explícita:

Os príncipes enxergam sempre com prazer o gosto das artes agradáveis e das superfluidades, das quais não resulta exportação do dinheiro, estender-se entre os seus súditos, pois, além de assim nutri-los nesta pequenez de alma tão própria à servidão, eles sabem muito bem que todas as necessidades que o povo dá a si mesmo são tantos outros grilhões que carrega. Alexandre, pretendendo manter os ictiófagos em sua dependência, constrangeu-os a renunciar à pesca e a alimentarem-se de alimentos comuns aos outros povos; e os selvagens da América, que andam completamente nus vivem somente do produto de sua caça, jamais puderam ser subjugados. Na realidade, que jugo pode-se impor a homens que não tem necessidade alguma? (ET IV, p. 400, nota 2).

Os príncipes, portanto, nada negligenciam para escravizar seus súditos e encontramos a partir deste discurso a referência aos povos selvagens que é, para Rousseau, a norma a partir da qual se pode julgar o estado de submissão e de alienação própria às nações ditas civilizadas. A nota 3 da mesma obra, que declara a superioridade da organização destes povos sobre as próprias leis de Platão, a confirma:

Não ousou falar dessas felizes nações que sequer conhecem de nome os vícios que tanto esforço nos custa a reprimir, daqueles selvagens da América cuja simples e natural polícia Montaigne não hesita em preferir, não somente às leis de Platão, mas mesmo a tudo o que a filosofia poderá jamais imaginar de mais perfeito para o governo dos povos. Deles, cita quantidades de exemplos impressionantes para quem os soubesse admirar: “Mas como?”, diz ele, “eles não vestem calção algum!” (ET IV, p. 408, nota 3).

O *Discurso sobre a origem da desigualdade* é igualmente lúcido quanto à ação dos governos e ao funcionamento dos estados. Nele, Rousseau retrata a gênese das sociedades e mostra como a maioria foi privada



de tudo pela avidez de um punhado de habilidosos e a autoridade cúmplice que os intelectuais conferiram a estes em sua usurpação. Rousseau descreve a degradação que se opera em tais sociedades fundadas sobre um pacto injusto: a do rico ou do usurpador; e que somente resultou no mais cruel despotismo que Rousseau qualifica de “novo estado de natureza”, que não é senão o fruto de um excesso de corrupção. A sociedade do falso contrato social que sempre reinou e ainda reina é em benefício do rico e do poderoso: “as leis e o exercício da justiça são entre nós somente a arte de colocar o grande e o rico ao abrigo das justas represálias do povo” (ET V, p. 692). Em um fragmento provavelmente escrito em 1753, entre os dois *Discursos*, Rousseau é inequívoco sobre aquilo que são os governos:

Escutai nossos políticos arrazoarem, eles só têm em vista a defesa e o benefício dos povos; olhai-os agir, eles somente trabalham para sua opressão. Quem defenderá, dizem eles, os fracos, se eles não fossem protegidos pelo soberano; e é somente contra o soberano que eles têm necessidade de proteção. Quem defenderá os povos da invasão dos inimigos, e qual inimigo já os fez tanto mal quanto seu mestre. Fazem, dizem eles, observar a justiça e toda sua conduta é somente uma injustiça, violência e crueldade. Parecem nos impedir de fazer o mal e nos impedem realmente de fazer o bem. Para manter a paz entre seus súditos, eles travam com eles uma guerra contínua e os destroem considerando protegê-los. Aconselho-os de não mais se servirem de todas estas máximas ridículas das quais creem aplacar a estupidez dos povos. Há muito tempo ninguém mais se engana em relação a isto. Todos os súditos tremem com a menor declaração do príncipe a seu favor, e eles se sentem perdidos tão logo ele fale de lhes fazer o bem (ET, V, p. 648-649).

Em um outro texto, cuja redação situa-se em torno de 1756, Rousseau opõe fortemente as concepções dos filósofos e dos sábios àquilo que ocorre no mundo real. Este é representado com os mais sombrios traços e os governos somente aparecem como o reino dos mais fortes e mais ricos:

Abro os livros de direito e de moral, escuto os sábios e os jurisconsultos e, tomado por seus discursos insinuantes, deploro as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e me consolo de ser homem ao enxergar-me cidadão. Bem instruído de meus deveres e de minha felicidade, fecho o livro, saio da classe e olho ao meu redor: vejo povos infortunados, gemendo sob um jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão faminta, sobrecarregada de trabalho e coberta de fome, da qual o rico bebe em paz o sangue e lágrimas, e por todo lado o forte armado contra o fraco com o temível poder das leis (*L'état de guerre*, ET VI, p. 90)².

O poder inevitavelmente ocasiona a corrupção e a inumanidade entre aqueles que o exercem. Falando dos príncipes que poderiam enxergar as funções do governo como deveres indispensáveis que os demandariam trabalho e os tornariam mais sábios, Rousseau escreve:

Mas, longe de visar seu poder pelo que há de custoso e de obrigatório, não enxergam nele senão o prazer de comandar, e como aos seus olhos o povo é somente o instrumento de suas fantasias, mais fantasias eles têm a satisfazer, mais a necessidade de usurpar aumenta, e mais são limitados e pequenos no entendimento, mais eles querem ser grandes e poderosos (ET, VI, p. 101).

Rousseau não ignora o papel que os indivíduos têm em sua própria escravidão/submissão a uma minoria de ricos e de poderosos. O povo não é inocente nesta alienação, mas lida com um difícil e astuto adversário, sendo este último muito frequentemente secundado pelos filósofos. Rousseau continua sua exposição sobre a dominação e explica que “tudo isto se faz pacificamente e sem resistência. É a

2. Na sua edição do texto sobre o estado de guerra, Silvestrini e Bachofen recolocam esta passagem no início do manuscrito, fornecendo-lhe uma importância ainda mais forte.



tranquilidade dos companheiros de Ulisses aprisionados na caverna do Cíclope, aguardando para serem devorados. É necessário sofrer e se calar” (ET, VI, p. 83). Comentando esta passagem, Robert Derathé escreve que, desta forma, Rousseau se coloca em seus primeiros escritos como “o advogado do estado de natureza contra os apologistas da sociedade civil. Mas, no *Contrato Social*, sua atitude é bem diferente. Ele então toma partido do estado civil, e no célebre paralelo que encontramos no Livro I, Capítulo VIII, ele manifestamente se inspira no *De Cive* para escrever: ‘O que o homem perde pelo contrato social, é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo aquilo que possui’³. Nesta passagem, contudo, Rousseau não trata do estado de natureza da primeira parte do *segundo Discurso*, mas daquele das sociedades regidas pelos impostores. O pensamento de Rousseau é o mesmo no *Discurso sobre a desigualdade*, esta passagem do *Estado de guerra* e no *Contrato Social*: os governos das sociedades mal geridas e injustas sempre esmagam os indivíduos que a compõem.

Em toda sua obra, Rousseau toma resolutamente o partido dos pobres e ataca violentamente o partido dos ricos, que sempre detêm os poderes e criam as leis que os servem. Não faltam comentadores para sustentar atualmente que Rousseau jamais pediu pela revolução, que sempre clamou pela submissão, condenou as revoltas e preferiu a injustiça mais dura a toda contestação. Para provar isto, destacam-se algumas passagens de sua correspondência, sempre as mesmas, nas quais ele convida à resignação, mas como Yves

Vargas faz justamente notar, Rousseau sempre encorajou os povos que, como os poloneses ou os corsos, rebelaram-se contra seus tiranos. Ademais, no *Contrato Social* assim justifica a insurreição: “Se somente considerasse a força e o efeito que dela deriva, diria: enquanto um povo é constringido a obedecer e obedece, faz bem; tão logo possa sacudir o jugo e o sacode, melhor ainda; pois, recobrando sua liberdade pelo mesmo direito que lha tinham arrebatado, ou ele tinha razão em retomá-la, ou não tinham em lha tirar”. Ele já havia dito no *segundo Discurso* que “o déspota somente é mestre durante o tempo em que é o mais forte e que, tão longa se possa expulsá-lo, nada há a reclamar contra a violência” (ET V, p. 177). E ele jamais se contenta em vislumbrar a expulsão como o único meio de resolver a questão, pois conforme escreve no *Estado de guerra*: “Não se pode duvidar que, porque os lacedemônios matavam os hilotas, os hilotas não tivessem o direito de matar os lacedemônios” (ET VI, p. 90). A guerra, tal qual Rousseau examina neste texto, não é sempre aquela conduzida contra um inimigo exterior; visa-se também o caso da guerra civil, a guerra daqueles que são subjugados contra aqueles que os subjugaram, a dos ricos e pobres, a guerra que pode ser conduzida contra o príncipe quando ele oprime seus súditos.

Rousseau mostra muito bem que as perdas dos ricos e a dos pobres não são da mesma ordem e que a desigualdade e a injustiça são os fundamentos da sociedade gerida pelos primeiros. Em diversas passagens ele é muito claro sobre este ponto, e particularmente no *Discurso sobre a economia política*, onde novamente retoma o pacto do impostor, que se encontra na origem das sociedades, como nas do século XVIII ou nas nossas:

3. DERATHE, Robert. *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : Vrin, 1970. p. 313, nota.



As perdas dos pobres são muito menos reparáveis que as dos ricos [...]. Nada se origina do nada, e isto é tão verdadeiro nos negócios como na física: o dinheiro é a semente do dinheiro, e o primeiro escudo é muitas vezes mais difícil de ganhar que o segundo milhão. Há mais ainda: tudo o que o pobre paga é para sempre perdido para ele, e permanece ou retorna para as mãos do rico; e, como cedo ou tarde o produto dos impostos cai apenas nas mãos dos homens do governo ou daqueles que dele se aproximam, os ricos, mesmo pagando seu quinhão, tem um interesse sensível em aumentar os impostos.

Resumamos em poucas palavras o pacto social dos dois estados: Tendes necessidade de mim, pois sou rico e sois pobre; façamos, então, um acordo entre nós: permitirei que tenhais a honra de me servir, com a condição de que dar-me-eis o pouco que vos resta, pelo trabalho que terei em vos comandar (ET V, p. 341).

Karl Marx retomará as palavras de Rousseau no *Capital* para atualizar a proposta e denunciar a usurpação capitalista⁴.

No entanto, como o filósofo genebrino observa no *Emílio*, “o rico não tem o estômago maior do que o do pobre, e não digere melhor do que ele [...] o mestre não possui braços mais longos, nem mais fortes que os de seu escravo [...] um poderoso não é maior que um plebeu e [...] enfim, as necessidades naturais sendo as mesmas em todos, os meios de provê-las devem ser sempre os mesmos” (ET VII, p. 562). O tratado de educação oferece muitas passagens onde Rousseau reitera sua desconfiança a respeito dos poderes e dos ricos, que instalaram aqueles para seu benefício próprio, e isso prova que não há sobre esta questão um antes e um depois do *Contrato Social*, mas um pensamento fechado e constante que percorre toda sua obra e julga uma situação sempre existente.

4. MARX, Karl. *Le Capital*, I, 1, 8ª seção, capítulo 30. Traduction de Joseph Roy. Paris : Éditions sociales, 1950, t. 3, p. 188, nota 1. Ver Robert Derathé, nota em Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III, p. 1408.

O Contrato Social, onde nada funciona

Os comentadores prontamente admitem que esta crítica das instituições e de suas consequências na sociedade do falso contrato existe, mas geralmente consideram que o *Contrato Social* resolve a questão e oferece os fundamentos legítimos da instituição política. Neste livro, Rousseau retratou uma sociedade que evitará a situação do Antigo Regime na qual o homem é o lobo do homem. As críticas mais lúcidas enxergam, entretanto, “que, em Rousseau, ainda que não declare expressamente, o governo é um mal: um mal seguramente necessário e inelutável, mas um mal. A existência – certamente fatal – do governo representa uma espécie de ameaça ao termo, a ameaça do que denominaríamos hoje o poder pessoal”⁵. Robert Derathé também admite considerar que em Rousseau “a existência do governo constitui para o Estado uma ameaça perpétua”⁶. Jean Starobinski prolonga este ponto de vista ao dizer que “na relação quase narcísica entre a coletividade dos cidadãos enquanto soberano, e a coletividade dos súditos (que são os mesmos homens), o governo é um intermediário importuno”. “O ideal”, conclui, “será o exercício direto da soberania pelo povo”⁷. Esta constatação de imperfeição traduz, como percebemos, o lamento dos comentadores que buscam na reflexão de Rousseau sobre as instituições políticas uma solução de aplicação para as sociedades presentes e que são forçadas a reconhecer que ela não oferece resposta satisfatória, e que o pensamento do filósofo não se deixa circunscrever como deveria.

5. BASTID, Paul. “Rousseau et la théorie des formes du gouvernement”. In : *Études sur le Contrat social*, Paris : Belles Lettres, 1964, p. 325.

6. DERATHÉ, *op. cit.*, p. 306.

7. STAROBINSKI, Jean. “La pensée politique de J.-J. Rousseau”. In : *J.-J. Rousseau*, Neuchâtel : À la Baconnière, 1962, p. 96.



Na verdade, frequentemente se leu o *Contrato Social* como um manual do governo, ou mesmo como um estatuto de normas política; em outros casos, classificamo-lo ente as utopias irrealizáveis ou as aporias que não perturbam a ninguém. É, entretanto, uma outra maneira de lê-lo que lhe fornece todo o seu significado: como um traço que explora o que é a política, não para realizá-la através de um regime qualquer, mas para mostrar seus perigos, suas ameaças e suas dificuldades, e para finalmente admitir que nenhum governo pode satisfazer as condições da liberdade, da igualdade e da fraternidade necessárias à cidade e ao seu bom funcionamento. Visto desta forma, o *Contrato Social* pode ser lido como uma obra que permite ao indivíduo pertencente a esta ou àquela sociedade, regido de tal ou qual maneira— democracia, aristocracia ou monarquia—, compreender o que é e o que não é correto, o abuso de poder ou a tirania opressiva de alguns. Em Rousseau, o indivíduo em carne e osso é o centro, e não o sistema político e pedagógico. Atualmente, admite-se que *Emílio* propôs uma nova concepção da educação ao colocar a criança em primeiro plano e ao submetê-la aos métodos e aos programas escolares. Ocorre o mesmo na política, onde não é nem a cidade e nem a vontade geral que são primeiras, mas o ser humano em sua realidade. Rousseau certamente escreve um tratado geral sobre a instituição política, mas não esquece jamais este ponto de vista e mantém o sentido do vivente.

Em todo caso, estaríamos enganados em crer que toda desconfiança a respeito dos poderes desapareceu justamente no momento no qual reflete, em toda potência, sobre a questão. O *Contrato Social* mostra, ao contrário, que ele é sempre consciente dos perigos em que incorrem os indivíduos confrontados com a máquina estatal. O fato que o livro comece pelo exame das primeiras sociedades, do direito do

mais forte e da escravidão não é somente uma maneira de mostrar que estes estados precedentes do verdadeiro pacto social são ilegítimos, mas também uma lembrança da situação presente na qual, do fato da desigualdade, das leis e dos Estados devoradores, o homem é mais frequentemente o homem do homem. É ainda em função desta situação geral e generalizada que se constrói o *Contrato Social*. Considerando somente este fato, o julgamento que fazemos de Rousseau de ter desejado estabelecer uma sociedade totalitária é absurdo — a não ser que se pense que Rousseau foi muito ignorante, e somente foi bem-sucedido em propor um modelo igual àquele que condenava e condenará durante toda sua vida. A acusação de totalitarismo é sempre um discurso exterior ao seu pensamento, que toma pretexto de Rousseau para defender uma outra ideologia ou um outro regime político, frequentemente o liberalismo⁸.

Os dois primeiros livros do *Contrato Social* e a metade do terceiro definem de maneira precisa, e até então como nenhum outro havia feito, o que é o pacto, a lei, o governo e suas diversas formas. Geralmente, o leitor pensa que Rousseau endossa, neste ponto, a tenência do legislador, ou o enxerga simplesmente como chefe de Estado ou como ditador reinando sobre seus súditos. Qual não deve ser então sua surpresa quando lê o título do Capítulo X, do Livro III: “Do abuso do governo e de sua tendência a se degenerar”, logo seguido de outro capítulo com título ainda mais perturbador para quem sonha com a sociedade perfeita: “Da morte do corpo político”. O que quer que o legislador faça efetivamente, o quão razoáveis e ativos sejam

8. Ver sobre este ponto o pertinente artigo de Chaterine Labro, “Rousseau totalitário contra Rousseau democrata: implicações e crítica de uma polêmica marginalizada na exegese rousseauísta dos anos 1960”, *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 18, 2011, p. 179- 190.



os cidadãos, qualquer forma que a Cidade assuma, ela somente pode degenerar. Esta é a mensagem mais evidente do *Contrato Social*. O que quer que façamos, as engrenagens emperram:

Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, assim o governo realiza um esforço contínuo contra a soberania. Quanto mais este esforço aumenta, mais a constituição se altera, e como aqui não há nenhuma outra vontade do corpo que, resistindo à do príncipe, faça equilíbrio com ela, deverá ocorrer, cedo ou tarde, que o príncipe, enfim, oprima o soberano e rompa o tratado social. Este é o vício inerente e inevitável que desde o nascimento do corpo político tende sem trégua a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem o corpo do homem (ET V, p. 566).

O corpo político é mortal porque a perfeição não é a essência do político. A primeira frase de *Emílio* é, neste sentido, válida: “tudo está bem quando sai das mãos do Autor das coisas; tudo degenera entre as mãos dos homens”. Se em algumas linhas acima emprego o condicional para falar da maneira de ler o *Contrato Social*, é porque a maior parte dos leitores não querem admitir que neste tratado sobre as instituições republicanas nada funciona.

Rousseau levanta todas as ressalvas possíveis contra o sistema da representação, pois sabe o quanto o executivo sempre se apodera do legislativo, o quanto a corrupção é fácil e inevitável, como os interesses privados e o espírito de facção fazem esquecer o interesse geral e o bem público: “tudo bem examinado”, escreve Rousseau, “não vejo como seja possível ao soberano, doravante, conservar entre nós o exercício de seus direitos se a Cidade não for muito pequena” (ET V, p. 568). Rousseau é perfeitamente consciente que o governo usurpa o poder, a ponto de consagrar muitas páginas ao tema, recordando que “os depositários do poder executivo não são os mestres do povo, mas seus funcionários” e que podem ser destituídos quando

se desviam de seu mandato. Todas as frases do *Contrato* que citamos tomam pleno alcance e sentido quando levamos em conta as dúvidas de Rousseau quanto ao governo: “se houvesse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens”; “Seria necessário deuses para dar leis aos homens”; “A liberdade é um alimento de bom suco, mas de difícil digestão. São necessários estômagos muito sadios para suportá-la”.

Malgrado estas precisões e a vigilância que o povo pode exercer, o governo continua a se corromper e a agir cada vez mais autoritariamente contra os indivíduos: é a tendência natural, seja sua forma qual for, e o Livro IV do *Contrato* apenas pode lembrar que, aconteça o que houver, a vontade geral é indestrutível e sua voz, mesmo abafada, permanece. O primeiro capítulo do Livro IV retoma justamente a degradação da sociedade, “quando o laço social começa a se afrouxar e o Estado a se enfraquecer”, e mesmo mais a frente, quando, “perto de sua ruína” subsiste somente “sob uma forma ilusória e vã” (ET V, p. 576); pois, o tratado de Rousseau passa, então, a uma etapa superior, de maneira muito diferente daquilo que poderíamos esperar ao ler em seu início. O Livro IV expõe os últimos recursos para prolongar o Estado que agoniza e a sociedade que irremediavelmente se desfaz: os comícios romanos, o tribunato, a ditadura, a censura e mesmo a religião civil são os remédios extremos para proporcionar, ainda, um pouco de coerência e de ligação a este mundo que se desmorona no liberalismo dos interesses imediatos, pessoais e fáceis, satisfazendo, uma vez mais, uma minoria de ricos e de poderosos contra a grande maioria dos indivíduos que compõe o povo ou a nação: Rousseau não havia anteriormente dito na *Carta a d’Alembert* que “o rico é sempre o verdadeiro soberano” em uma república sem força na qual sua opulência pode facilmente alçá-lo para além das leis⁹? O *Contrato*

9. *Lettre à d’Alembert*, ET XVI, p. 599.



Social termina, assim, com uma visão muito pessimista da política e confirma a desconfiança que Rousseau possuía antes e depois de ter escrito contra as instituições políticas em geral, e contra os governos em particular. Se ele desmontou os mecanismos do poder, não foi, como geralmente acreditamos, para com isso instaurar um novo fundamento sobre regras mais sãs e mais populares, mas para permitir ao indivíduo consciente compreender como isto funciona e, vendo que não há mais solução, para proteger-se da máquina estatal que oprime, seja mais abertamente ou menos abertamente, aqueles que imaginam agir como cidadãos e imaginam controlá-la.

Emílio e o cidadão

Emílio, que surge ao mesmo tempo que o *Contrato Social*, vem confirmar esta interpretação. Debruçando-se sobre o sentido de seus escritos, Rousseau escreve a Christophe de Beaumont no dia seguinte à condenação da qual seus livros foram objeto:

Penetrei o segredo dos governos; revelei-o aos povos, não tendo em vista que sacudissem o jugo, o que não lhes é possível, mas a fim de que, em sua escravidão, tornassem-se novamente homens, e que, escravos de seus mestres, não mais o fossem de seus vícios. Se não podem mais ser cidadãos, podem, ainda, ser sábios. O escravo Epiteto era um. Todo aquele que reconheça somente as leis da virtude e da necessidade não mais é escravo dos homens. Somente este saberá ser livre e bom nos grilhões¹⁰.

Rousseau é, neste momento, prudente em sua formulação e não quer aparecer como um fator de desordens, mas seu propósito vai ao encontro do que ele diz no início do *Emílio*, quando distingue a edu-

cação do homem da educação do cidadão, e diz escolher a primeira para o aluno que coloca em cena. Poucos leitores levam em conta esta distinção categórica, e como o tratado de educação oferece no Livro V aquilo que pensam ser um resumo do *Contrato Social*, consideram que Rousseau esqueceu o que havia dito no início de seu livro e propõe em definitivo a formação do cidadão como o resultado da educação do homem. Desta forma, *Emílio* completa o *Contrato Social* e oferece a solução aos problemas dificilmente compreensíveis levantados por Rousseau quanto ao governo das sociedades: em sua visão, o filósofo escreveu um manual de governo, completado por um tratado de educação, considerado antes como uma antropologia — o que permite evitar as questões inadequadas para nossa época sobre a educação individual — e resultando em uma educação política que justifica, de uma só vez, os sistemas escolares em prática e as técnicas de socialização e doutrinação que as acompanham. Mesmo o dogma da unidade da obra e do pensamento de Rousseau é cumprido, e tudo está bem quando termina bem.

Entretanto, é impossível eliminar tão facilmente a advertência de Rousseau. Para ele, o cidadão não mais existe e não pode mais existir; ele é como o bom selvagem, perdido em tempos longínquos, ilustrado por relatos da Grécia ou de Roma, mas definitivamente inacessível ao homem moderno. O cidadão desapareceu para sempre da terra. Aos genebrinos, a quem endereçou as *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau escreveu de forma inequívoca:

Não sois nem romanos, nem espartanos; não sois nem mesmo atenienses. Deixai ali estes grandes nomes que vós não quereis. Sois comerciantes, artesãos, burgueses, sempre ocupados com seus interesses privados, com seu trabalho, com suas transações, com seu ganho; pessoas para quem a própria liberdade é somente um meio de adquirir sem obstáculos, e de possuir com segurança (*ET VI*, p. 508).

10. *Fragments de la Lettre à Christophe de Beaumont*, ET VIII, p. 1304-1305.



Do século XVIII a nossos dias, o mundo inteiro é povoado apenas por estes comerciantes, e certamente não há mais cidadãos capazes de viver segundo as regras exigentes da Cidade. A palavra cidadão somente representa nos tempos atuais uma figura sem consistência que supostamente participa ao votar e ao se interessar no jogo político no qual todas as regras lhe escapam, e onde tudo é anteriormente decidido, no sentido dos interesses de algumas associações ou multinacionais. O cidadão não é senão um “cretino” [*couillon*] de nossos dias, um produto fabricado para servir a ilusão de que a democracia existe e de que temos controle sobre nossas vidas. No Oriente como no Ocidente, na Europa como na França ou nos Estados Unidos, Rousseau sem dúvida somente veria escravos alienados por mil necessidades, incapazes de compreender o que quer que seja, refugiando-se nas distrações que as mídias fornecem todos os dias, sendo elas próprias propriedades dos poderosos grupos financeiros que controlam, desta forma, a opinião pública, transformando toda corrente de pensamento em modo ou em produto comercial. A vontade geral tal como Rousseau a concebia nada tem a ver com esta opinião pública e o pacto social entre aqueles que decidem e aqueles que obedecem não existe¹¹. Nenhum de nós jamais o subscreveu. Como

11. Muitos filósofos fazem atualmente de Rousseau um pensador do laço social e encontram por isto mesmo a adesão de um vasto público, nostálgico de uma cidade melhor ou assustada pela insegurança e a brutalidade do mundo moderno que as mídias lhes descreve. Conservadores, católicos, liberais, humanistas, marxistas, socialistas, indignados e ainda muitos outros estão prontos a aderir a esta apresentação de Rousseau em teórico da vida em conjunto e a se entusiasmar das piores platitudes. Bruno Bernardi lhes mostra que Rousseau é, de uma só vez, solidário e solitário. Florent Guénard pinta Emílio como alguém agindo “para si, pelos outros”, e descobre

nota um crítico, “a coisa mais cômica de todo contrato é seu aspecto sinalagmático. É necessário haver dois para poder falar de um acordo contratual. Mas é também necessário que nenhum dos dois seja um trapaceiro profissional”¹².

O *Contrato Social* e o *Emílio* participam, entretanto, do mesmo pensamento, se os olharmos como uma salvaguarda contra os poderes alienantes e formidavelmente potentes que ameaçam os indivíduos nas sociedades existentes. Com *Emílio*, Rousseau nos fornece uma maneira de ler seu tratado político, não como uma teoria estatal a ser realizada, mas como um método para compreender lucidamente o mundo onde vivemos e as escolhas a fazer para nos protegermos. É exatamente este o problema do tempo onde a Cidade é ausente e onde os cidadãos não mais existem. Na nona carta da montanha, Rousseau escreve aos genebrinos:

nesta fórmula o slogan que o exército emprega em sua campanha de recrutamento 2013-2015 : « *Pour moi, pour les autres, s'engager.fr* » [“Por mim, pelos outros, engajar fr”] (ver <http://www.laplaneterouge.fr/?portfolio=armee-de-terre-pour-moi-pour-les-autres-sengager-fr>). Isto quer dizer que este Rousseau pintado como pensador do laço social corresponde à ideologia liberal e dominante atual. Ele o é verdadeiramente? Rousseau anuncia os valores da solidão e da independência, da autarquia e da separação, da oposição e da revolta, que são sem dúvida mais importantes em sua obra que os ideais de sociabilidade, de vida em grupo e de cidadania. A maior parte dos comentadores e leitores consideram, entretanto, que o indivíduo tem necessidade de um ideal, de uma causa superior a ele, para se realizar. Eles pensam que a cidade ali é uma, e se imaginam agindo enquanto cidadãos segundo o espírito do *Contrato Social* nas sociedades do falso contrato onde vivemos, sociedade nas quais, como Rousseau havia bem demonstrado, nada é possível. No *O único e sua propriedade*, Max Stirner designa sob o nome de “espíritos crentes” estes adoradores do ideal e os vê como os maiores opressores do indivíduo de carne e de osso.

12. BONANNO, Alfredo M. *Et nous serons toujours prêts à nous emparer encore une fois du ciel*, Éditions Gaston Lagaffe, 2011, p. 31.



Em um Estado tão pequeno onde ninguém pode se esconder na multidão, quem não viverá, então, em eternos temores e não sentirá a cada instante de sua vida a infelicidade de ter seus iguais por senhores? Nos grandes Estados, os particulares estão muito distantes do príncipe e dos chefes para serem vistos por estes, sua pequenez os salva e, desde que o povo pague, deixam-no em paz (ET, VI, p. 522).

Eis onde se encontra a condição dos homens vivendo nas sociedades modernas.

A crítica algumas vezes observou que o Contrato resumido no *Emílio* era diferente daquele pouco antes publicado, mas sem compreender tais razões. As expus em muitos artigos e, aqui, apresento apenas uma síntese¹³. O Contrato que é proposto ao jovem contém somente um resumo dos dois primeiros livros e de uma parte do Livro III. Expõe aquilo que torna um governo legítimo, define a importância do pacto, explica o que são as leis e quais são as diversas formas de governo; não figuram aí os capítulos consagrados aos abusos e aos meios de preveni-los, nem mesmo os remédios como o tribunato ou a censura descritos no Livro IV. Não se trata que Rousseau, cansado, tenha renunciado em seguir a argumentação do *Contrato Social*, mas de que Emílio, jovem homem de vinte anos que no curso de sua narrativa ele pouco a pouco constituiu e ao

13. Ver “Émile, un décadent au sein de la décadence”, *Études sur le XVIII^e siècle*, n° 34: Le XVIII^e, un siècle de décadence ?, éd. par Valérie André et Bruno Bernard. Bruxelles, 2006, p. 41-47. “Émile, lecteur du *Contrat social*. Ni citoyen, ni sociable, mais anarque” dans *Il Principio della Democrazi. Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social (1762). Nel 300° della nascita di J.-J. Rousseau e nel 250° della pubblicazione del Contrat social*. Atti del Seminario di Studi : Sassari, 20-21 settembre 2010, a cura di Giovanni Lobrano e Pietro Paolo Onida. Napoli, Jovene Editore, 2012, p. 173-194. “Pour une lecture anarchiste de Rousseau” dans *Vitam impendere vero. Hommage à Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, directeurs de l'Édition thématique du Tricentenaire des Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Genève, Slatkine, P., Champion, 2012, p. 213-234.

qual deu uma forma romanesca com um caráter determinado, não tinha necessidade destes elementos. Não está em causa para ele, que vive nas sociedades opressoras do Antigo Regime, considerar reformá-las, de agir como cidadão ou qualquer coisa mais ou menos indignada. Ele somente tem a necessidade de conhecê-las para evitar os perigos que sempre fazem incorrer os poderes fundados sobre a força e rigidos de maneira ilegítima. O texto disposto no *Emílio* não é, então, somente um resumo, mas uma aplicação do *Contrato Social*. As aplicações que Rousseau realiza com o *Projeto de constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o governo da Polônia* são também exemplos de leitura. Todavia, com *Emílio* Rousseau fornece o modelo mais comumente adaptado às sociedades do falso contrato social e nos propõe uma maneira de lê-lo.

Retornando, após dois anos de viagem passados percorrendo a Europa e a conhecer homens e instituições, Emílio e o governante visam o futuro e o lugar que terão entre os homens. O segundo já havia exposto o quadro de suas pesquisas antes de partir:

Se há qualquer meio legítimo e seguro de subsistir sem intrigas, sem preocupações, sem dependência, é, eu convenho, de viver do trabalho de suas mãos e cultivar sua própria terra; mas onde é o Estado onde pode-se dizer: a terra que eu piso é minha? Antes de escolher esta feliz terra, assegurai-vos bem de encontrar nela a paz que procurais; evitai que um governo violento, que uma religião perseguidora, que os costumes perversos venham a perturbá-lo. Proteja-se dos impostos sem medida que devorariam o fruto de vossas labutas, dos processos sem fim que consumiriam vosso patrimônio. Faça-o de tal sorte que, vivendo justamente, não tenha de fazer corte aos administradores, a seus substitutos, aos juízes, aos padres, aos poderosos vizinhos, aos canalhas de toda espécie, sempre prontos a vos atormentar se não prestares atenção. Proteja-se das vexações dos grandes e dos ricos (ET VIII, p. 978).



Proteger-se de todo conhecimento de causa sobre as vantagens e os perigos que há em viver em tal ou qual país, eis aí ao que estava destinado o conhecimento do mecanismo social e das outras nações. Há lugar para a cidadania nesta etapa? É isto que veementemente proclamam um número de comentadores que esquecem, aqui, a escolha entre o homem e o cidadão formulado por Rousseau no Livro I. Rousseau não evita a questão e o governante a assinala em sua discussão com o jovem:

Se te falasse dos deveres do cidadão, perguntar-me-ias onde está a pátria, e acreditarias ter-me confundido. Tu te enganarias, entretanto, caro Emílio, pois quem não tem uma pátria tem ao menos um país. Há sempre um governo e simulacros de leis sob os quais viveu tranquilo. Que importa que o contrato social não tenha sido observado, se o interesse particular o protegeu como teria feito a vontade geral, se a violência pública o defendeu das violências particulares, se o mal que ele viu o fez amar o que estava bem, e se nossas próprias instituições lhe fizeram conhecer e odiar as próprias iniquidades delas? Ó, Emílio!, onde está o homem de bem que nada deva ao seu país? Quem quer que seja, deve-lhe o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor da virtude (ET, VIII, p. 1005-1006).

Mas é ao homem de bem, e não ao cidadão, que é destinada esta apóstrofe. O governante não tem ilusões sobre a ação que podemos ter nas sociedades ilegítimas do falso contrato social. Falando da felicidade que aguarda Emílio, ele lhe diz:

Ele parece já renascer em torno da morada de Sophie; fareis apenas concluir juntos o que seus dignos pais começaram. Mas, caro Emílio, que uma vida tão doce não te torne desgostoso dos deveres penosos, se eles alguma vez lhe forem impostos: lembra-te que os romanos passavam da charrua ao consulado. Se o Príncipe ou o Estado o chamam ao serviço da pátria, deixa tudo para ir cumprir, no posto que te atribuíram, a honrosa função de cidadão. Se esta função é onerosa, um meio honesto e seguro de te libertares dela é cumpri-la com suficiente integridade para que ela não te seja por

muito tempo confiada. De resto, tema pouco o embaraço de semelhante cargo; enquanto houver homens deste século, não é a ti que virão buscar para servir o Estado (ET ³III, p. 1007)¹⁴.

As últimas palavras não deixam nenhuma dúvida. Emílio não será importunado pelo serviço público. Não será nem um homem de governo, nem um notável, e o veremos perambular livremente e sem pertencimento pelos caminhos do mundo na sequência que Rousseau fornecerá ao tratado de educação: *Emílio e Sophie, ou os solitários*. Se os homens não podem mais ser cidadãos, podem ainda ser sábios, dizia Rousseau a Christophe de Beaumont, testemunhando uma esperança que sua época ainda talvez lhe permitiria ter, mas que foi muito enfraquecida com o tempo, após duas guerras mundiais e algumas catástrofes nucleares que apenas inauguram aquelas que vão se seguir. Em todo caso, Emílio recebe a educação que o permitiria ter e sabe-se que “o sábio não tem necessidade de leis” (ET VII, p. 398).

Rousseau não é, entretanto, um anarquista, porque acredita na necessidade do Estado, mesmo sendo este um tapa-buracos sempre opressivo: ele tem a vontade de ser útil a seus semelhantes e seu

14. Os pensadores atuais da “cidadania” geralmente cortam esta passagem depois da palavra “cidadão”, fazendo calar Rousseau no momento em que este coloca em xeque sua hábil construção. Assim, Ghislain Waterlot, antes de confeccionar uma pequena montagem de textos, escreve: “É preciso mostrar como uma educação determinada, à qual o preceptor de Emílio é o condutor, pode respeitar o homem natural e lhe permitir aguardar naturalmente e progressivamente, isto é, no fim de sua juventude, a compreensão do direito natural arrazoado que lhe torna apto a inserir, como homem e como cidadão, nas sociedades humanas constituídas, sem ser depravado. Pois, mesmo se o país onde ele vive é apenas a sombra de uma república, ‘quem não tem uma pátria tem ao menos um país. Há sempre um governo e simulacros de leis sob as quais ele viveu tranquilamente [...]’. Onde está o homem de bem que não deve nada a seu país? [...] Se o Príncipe ou o Estado o chamam ao serviço da pátria, deixa tudo para ir cumprir, no posto que te atribuíram, a honrosa função de cidadão”. (WATERLOT, Ghislain. *Rousseau, politique et religion*, Paris, Puf, 2004, p. 93). Eis aí um bom exemplo da maneira pela qual deturpamos atualmente os textos de Rousseau.



nome segue com o título “Cidadão de Genebra”, antes de se dar conta que a cidade à qual se refere não é mais do que uma miragem; reflete com pessimismo sobre o que o Estado poderia ser e, neste sentido, busca ainda, tanto bem quanto mal, uma solução às infelicidades dos homens¹⁵. Crê, ainda, que a soberania pode um dia pertencer ao povo e que este último virá a exprimi-la. Seria necessário praticamente um século a mais, uma grande revolução e os crimes contra a humanidade da burguesia pós-industrial, para que as últimas ilusões caiam e que pensadores como Stiner, Proudhon, Bakunin e Kropotkine venham estabelecer que “jamais há maior inimigo para uma nação que seu próprio Estado”¹⁶.

15. O último parágrafo do *Discurso sobre a economia política* merece ser evocado a este respeito: “alguém poderá talvez me objetar que aqueles que Bodin chama de impostores, isto é, aqueles que impõem ou imaginam as taxas, sendo da classe dos ricos, não se preocuparão em poupar os outros às suas próprias expensas, e de sobrecarregar-se a si próprios para aliviar os pobres. Mas é preciso rejeitar semelhantes ideais. Se em cada nação aqueles a quem o soberano encarrega do governo dos povos fossem, por definição, seus inimigos, não valeria a pena procurar o que eles deveriam fazer para torná-los felizes” (*ET V*, p. 347-348). Estas linhas seguem, no entanto, as páginas onde Rousseau opõe justamente o rico e o pobre e expõe o pacto iníquo do primeiro para subjugar o segundo. Vejo isto, portanto, como fortemente ambíguo e dotado de ironia.

16. BAKUNIN, *Œuvres complètes* éd. par Arthur Lehning, Paris : Champ Libre, 1973, t. 1, p. 62. Falando da ação dos governantes, Bakunin prossegue: “todas estas constituições políticas convidam e forçam o povo a estabelecer *um poder supremo e central que o governará de alto a baixo*, e que, na realidade, será tão mais despótico quanto mais for rodeado das formas republicanas democráticas possíveis, e *que o governará por leis que, em um momento de surpresa, terá ele mesmo votado contra si próprio*. Toda esta liberdade política, democrática, fundada sobre o sufrágio universal mais amplo e submetido ao dito controle popular, não resulta, assim, *para o povo*, senão o direito e o dever de dar a si mesmo um senhor, um ditador, seja individual, seja coletivo, mas representando uma classe privilegiada que o explora e o oprime, ainda que seja esta, na falta de outra classe, a dos funcionários da Igreja ou do Estado. Conclusão geral: *todas as constituições políticas, desde a monarquia mais absoluta até a República mais vermelha, oferecem somente um interesse e garantias às diferentes classes privilegiadas da sociedade. Do ponto de vista popular, todas representam igualmente a mesma exploração e o mesmo despotismo*” (*OC*, I, p. 173-174).

Rousseau propõe a Emílio e, através dele, ao seu leitor, uma solução para escapar aos tiranos políticos e aos constrangimentos por toda parte exercidos pela estupidez dos costumes das religiões: a de viver além, escondido e protegido, como o eram os epicuristas ou como é o anarquista descrito por Ernst Jünger na *Eumeswil*. Sem participar e sem agir sobre o mundo exterior, sem se imaginar cidadão no mundo das mercadorias, introduzindo com astúcia e lucidez como através de uma colunada, ignorante das ilusões que os poderes e os anti-poderes lhe oferecem, “resolvido a não [se] deixar cativar por nada, a nada levar a sério, em última análise... Não, certamente, à maneira dos niilistas, mas, antes, enquanto criança perdida que, na *no man's land* entre as linhas das marés, abre os olhos e o ouvido”¹⁷. Esta solução não é tão pessimista quanto o ar que carrega;

17. Ernst Jünger, *Eumeswil*, Paris : Folio, 1998, p. 119. A posição do anarquista é mais complexa do que parece. O narrador de *Eumeswil* declara que não obstante esteja convencido da imperfeição e da vaidade de todo esforço, em um mundo “onde todas as grandes ideias são desgastadas por muito serem repetidamente utilizadas”, e onde elas não mais fariam levantar o mindinho a ninguém, ele não é conservador à maneira de Chateaubriand. Se ele considera com muito humor suas palavras professorais “diante de um auditório que belisca somente as iscas mais triviais do dia que passa”, ele mantém a aparência séria: “tomo, assim, seriamente meus negócios no seio do conjunto que me repugna por sua mediocridade. O importante em tudo isto é que a recusa se endereça justamente ao conjunto, sem nisto ocupar uma posição conservadora, ou reacionária, ou liberal, ou irônica, ou da qual pudéssemos de alguma forma definir socialmente. É necessário se ater ao desvio das mudanças das camadas dirigentes no seio da guerra civil, com suas imposições cada vez mais rigorosas. Sob estas reservas, posso, com efeito, levar a sério o que aqui faço. Sei que o subsolo está em movimento contínuo, se assim quisermos, quando de um deslize da terra ou no momento de uma avalanche— e é isto que faz com que as relações recíprocas permaneçam, nos seus detalhes, constantes. Enxergo obliquamente sobre um plano oblíquo. As distâncias entre os seres humanos não se modificam. Sobre esta borda pouco segura, eu as percebo mesmo mais claramente. Sua posição tão próxima do abismo, provoca também minha simpatia” (p. 1367-138). [Nota da tradução: a expressão inglesa *no man's land* figura no original em francês, podendo ser traduzida, tendo em vista o contexto, como *terra sem lei*].



e, se pode assim parecer, é porque se situa na linha do “sistema verdadeiro, mas aflitivo”, cultivado por Rousseau desde o *Primeiro Discurso*: este sistema já havia atacado seus leitores de tal forma que o filósofo havia, na sequência, poupado sua “pusilanimidade” ao deixá-los perceber apenas sucessivamente o que ele tinha a lhes dizer. A criança aqui evocada por Jünger é bem mais curiosa do que assustada diante do mundo que ela descobre e no qual progride uma vez que tenha escapado ao controle daqueles que dela se ocupam. Ele dispõe, enfim, de si mesmo e de sua vida¹⁸.

De uma ponta a outra de sua obra e, sobretudo, no *Emílio*, que marca a conclusão de seu pensamento filosófico, Rousseau exprime sua desconfiança do Estado, das autoridades políticas, dos poderes que são sempre o dos ricos e dos poderosos, dos abusos que nascem

18. Henry Miller, o autor do *Pesadelo climatizado*, escreve muito justamente em 1947: “não há necessidade alguma de pertencer a qualquer partido, a qualquer culto, a qualquer ‘ismo”, para adivinhar o que se encontra diante de nós. Não há necessidade de se filiar sob tal ou tal bandeira para ajudar na realização deste mundo novo. Ao contrário, é preciso evitar estas filiações que sempre foram apenas cabrestos e muletas. Filiamos sempre em serviço das coisas mortas. O que é vivo não exige nenhuma filiação; o que é vivo se impõe, quer demos sua adesão ou não [...]. Atualmente o mundo está acorrentado, entravado, asfíxiado por estas formas presentes de governo que chamamos *Estado*. É o Estado que nos protege ou nós é que protegemos o Estado? Toda forma de tirania existente nos dias atuais existe por nosso consentimento. Em qualquer parte que olhemos atualmente, ali veremos o espectro da tirania. Talvez a pior das tiranias seja aquela que é criada para nosso próprio bem. Não poderia haver bem comum antes que o indivíduo seja desde logo reconhecido, e antes que nisto seja interessado o último, o mais fraco dos homens. Tudo procede do indivíduo vivente. O Estado é uma abstração, um bicho-papão que pode nos intimidar, mas jamais nos convencer, jamais nos fazer aderir completamente. Em cada Estado há um elemento, alguma doença moral, que trabalho por sua destruição. E um belo dia, após um processo de lenta demolição, ele efetivamente o destrói. Nenhum Estado jamais está preocupado com a humanidade, mas somente com os interesses do Estado. Quando, então, esqueceremos o Estado para pensar somente na humanidade, em nós mesmos, pois somos nós todos que formamos a humanidade?” (*Souvenir, souvenirs*, Paris, Folio, 1990, p. 22-23).

inevitavelmente de todas as instituições, dos povos que se deixam dominar e que terminam por sustentar seus opressores. Incita os indivíduos a não cederem, propõe como compreender o funcionamento das tiranias existentes e os encoraja a se resguardarem delas. Sua reflexão não consiste em fornecer um novo plano de sociedade, nem um novo tipo de governo. Ela não é submissão face à opressão das leis e dos maquinários totalitários, nem participação ilusória aos mundos regidos pelo falso contrato social, mas é lucidez e atenção. Na luta engajada em todos os tempos e por todos os estados contra os seres humanos, de carne e de osso tal como somos, o pensamento de Rousseau nos auxilia e nos esclarece.

Referências bibliográficas

As obras de Rousseau citadas neste artigo remetem à seguinte edição:

Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau. Édition thématique du Tricentenaire. Dirigida por Raymond Trousson e Frédéric S. Eigeldinger. Paris : Slatkine, Honoré Champion. 24 volumes.

BAKUNIN, M. *Œuvres complètes*. Éd. par Arthur Lehning. Paris : Champ Libre, 1973

BASTID, P. “Rousseau et la théorie des formes du gouvernement”. In : *Études sur le Contrat social*. Paris : Belles Lettres, 1964.

BONANNO, Alfredo M. *Et nous serons toujours prêts à nous emparer encore une fois du ciel*. Éditions Gaston Lagaffe, 2011.

LABRO, C. “Rousseau totalitaire contre Rousseau démocrate : enjeu et critique d’une polémique marginalisée dans l’exégèse rous-



seuiste des années 1960”. In : *Rugosité de Rousseau*, dossier établi par Tanguy L’Aminot et Catherine Labro, *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 18, 2011, Musée J.-J. Rousseau, Montmorency, p. 179- 190.

DERATHÉ, R. *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : Vrin, 1970.

JÜNGER, E. *Eumeswil*. Paris : Folio, 1998.

L’AMINOT, T. “Émile, lecteur du *Contrat social*. Ni citoyen, ni sociable, mais anarque”. In : *Il Principio della Democrazi. Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social (1762). Nel 300° della nascita di J.-J. Rousseau e nel 250° della pubblicazione del Contrat social*. Atti del Seminario di Studi : Sassari, 20-21 settembre 2010, a cura di Giovanni Lobrano e Pietro Paolo Onida. Napoli, Jovene Editore, 2012, p. 173-194.

___. “Émile, un décadent au sein de la décadence”. In : *Études sur le XVIII^e siècle*, n° 34: Le XVIII^e, un siècle de décadence ?, éd. par Valérie André et Bruno Bernard. Bruxelles, 2006, p. 41-47.

___. “Pour une lecture anarchiste de Rousseau”. In : *Vitam impendere vero. Hommage à Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, directeurs de l’Édition thématique du Tricentenaire des Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Genève, Slatkine, P., Champion, 2012, p. 213-234.

MARX, K. *Le Capital*, I, 1, 8^a seção, capítulo 30. Traduction de Joseph Roy. Paris : Éditions sociales, 1950.

MILLER, H. *Souvenir, souvenirs*. Paris : Folio, 1990.

STAROBINSKI, J. “La pensée politique de J.-J. Rousseau”. In : *J.-J. Rousseau*, Neuchâtel : À la Baconnière, 1962, p. 81-99.

WATERLOT, G. *Rousseau, politique et religion*. Paris : Puf, 2004.

CAPÍTULO VII

Substância em Locke: algumas notas

Flavio Fontenelle Loque
(Universidade Federal de Itajubá)



Taxonomia das Ideias

Na *Carta ao leitor do Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke relata uma história que haveria de se tornar célebre entre seus estudiosos. Em sua casa, numa conversa com amigos sobre os princípios da moral e da religião revelada, rapidamente todos os debatedores ficaram enredados em dificuldades e dúvidas, incapazes de avançar a contento na discussão¹. Como consequência, Locke estabeleceu o propósito de investigar as faculdades humanas e os objetos com quais o entendimento está apto a lidar, assumindo assim a necessidade de se fazer uma investigação preliminar que seria a condição para que todas as outras pudessem se ver livres de irresoluções. Não se sabe ao certo quando se deu esse encontro entre amigos, mas estima-se que tenha ocorrido no inverno europeu de 1671, uma vez que dois rascunhos do *Ensaio*, identificados alfabeticamente, rascunhos A e B, datam desse mesmo ano, sendo que o primeiro deles apresenta, numa de suas páginas, a data 10 de julho de 1671. A publicação do *Ensaio*, no entanto, haveria de ocorrer quase vinte anos depois, após o retorno de Locke de seu exílio na Holanda. A obra veio a lume em dezembro de 1689, mas pós-datada de 1690, como também aconteceu com os *Dois Tratados sobre o Governo*. Nos anos subsequentes, até sua morte em 1704, Locke lhe fez correções e acréscimos, notadamente na segunda (1694) e quarta (1700) edições.

Dividido em quatro livros de tamanho desigual, o *Ensaio* aborda uma grande variedade de tópicos, todos, no entanto, unidos pelo objetivo fundamental de “investigar a origem, certeza e extensão do co-

1. Locke não diz ao leitor o tema debatido entre ele e seus amigos. A fonte dessa informação é uma anotação marginal de James Tyrrell, um dos presentes, em seu exemplar do *Ensaio*, preservado no Museu Britânico (Cf. Woolhouse, 1983:7; Cranston, 1985: 140-141). Sobre o *Ensaio* e sua composição, cf. Cranston (1985: 129-142), Woolhouse (2007: 97-105) e Rogers (1998).

nhecimento humano junto com os fundamentos e graus da crença, opinião e assentimento” (I.i.2)². Entre esses tópicos, há uma noção—ou, mais precisamente, ideia—bastante difícil e controversa: substância. Locke lhe dedicou capítulos específicos, os mais evidentes dos quais no livro II, II. xxiii³, e no III, III. vi, mas a verdade é que essa noção perpassa o *Ensaio* como um todo, reaparecendo em seções de inúmeros outros capítulos. Por causa disso, a fim de compreender o que Locke entende por ‘substância’, é necessário enquadrá-la na taxonomia das ideias elaborada no *Ensaio* e, ao mesmo tempo, mobilizar vários outros conceitos que aí aparecem, como a distinção entre qualidades primárias e secundárias, essência real e essência nominal, causalidade, além de pensá-la à luz da definição de conhecimento exposta no livro IV.

Como se sabe, tendo sido refutada no livro I a existência de princípios inatos, tanto especulativos quanto práticos, ratifica-se, agora no livro II, a tese de que a experiência está na origem do conhecimento humano. Afirmar que o conhecimento humano tem origem na experiência nada mais é do afirmar que todo conteúdo mental tem uma base empírica ou, inversamente, que nenhum conteúdo mental é inato. Em termos mais precisos, isso significa que todas as ideias de que, ao pensar, alguém está consciente derivam de duas fontes: sensação (percepção de objetos sensíveis exteriores) e reflexão (percepção das operações da mente) (cf. II. i. 1-4). Como diz o velho adágio, nada há na mente que antes não tenha passado pelos

2. O *Ensaio* possui duas traduções integrais e uma parcial para o português, conforme indicado nas referências bibliográficas, mas o autor do presente artigo optou por traduzir as passagens citadas.

3. O capítulo II. xxiv também trata da ideia de substância, mas da ideia coletiva de substância, que não apresenta nenhum ponto conceitual relevante para a discussão que se realiza aqui.



sentidos. Sob essa perspectiva, a mente é um repositório de ideias que, provenientes da sensação ou da reflexão, são os objetos imediatos do entendimento, tudo aquilo a que alguém, quando pensa, tem acesso. Ressalte-se aqui a importância das noções de pensamento e consciência, noções com que se dá a definição de ‘ideia’ (cf. II. viii.8, II.i.1, I.i.8), pois, afinal, como Locke não se cansa de reiterar, claramente como crítica aos inatistas, pensar é perceber, pensar é estar consciente de algo⁴.

As ideias, entretanto, constituem um conjunto heterogêneo, sendo a divisão entre as de sensação e reflexão apenas o primeiro elemento de uma classificação cujo traço mais marcante é, a rigor, a separação das ideias entre simples e complexas. As ideias simples podem ser originadas por um único sentido ou reflexão (cor ou pensamento, por exemplo), por mais de um sentido (esse é o caso da de espaço) e pelos sentidos e pela reflexão (como a de prazer) (cf. II. ii-iii), mas sua característica precípua reside na passividade da mente. Fala-se aqui em passividade porque a mente, uma vez exposta à experiência interna ou externa, simplesmente não pode deixar de formar a ideia que lhe é correspondente (como a de frieza quando se toca o gelo), tal como não pode criar alguma nova meramente com suas próprias forças (se isso fosse possível, cegos de nascença conseguiriam formar ideias das cores). As ideias complexas caracterizam-se, ao contrário, pela atividade do entendimento, que se revela em três

4. Ao que parece, Locke não se preocupa em detalhar sua definição de ideia, restringindo-se a dizer que ideias são aquilo a que alguém tem acesso imediato quando pensa (Chappell, 1999: 27-31). Debate-se entre os estudiosos, no entanto, se as ideias devem ser concebidas a partir de uma teoria descritiva da representação (o que implica compreendê-las do ponto de vista de seu conteúdo) ou de uma teoria referencial (o que seria compreendê-las do ponto de vista da intencionalidade) ou de ambas (Bolton, 2007: 70).

atos mentais: as capacidades de compor, comparar e abstrair (cf. II. xii.1). Normalmente, há a tendência de se considerar que todas as ideias complexas são composições de ideias simples, pressupondo-se com isso que a estrutura— ou uma ideia é singular ou composta— é o critério distintivo, mas esse certamente não é o caso. Ao menos no que se refere às ideias de relação, como as de causalidade e identidade, não se tem, efetivamente, uma ideia composta, mas uma ideia simples produzida pela atividade de comparação realizada pela mente: o traço que lhe é próprio e a diferencia das ideias simples *strictu sensu* deve-se a ter sido formada *pela* mente e não *na* mente, por assim dizer. Em síntese, pode-se considerar que nem todas as ideias complexas são compostas, mas todas são derivadas, pela atividade da mente, de ideias simples.

As ideias complexas dividem-se em três categorias: modos (simples e mistos), substâncias (singulares e coletivas) e relações (cf. II. xii. 3-7). Locke não se alonga na definição dessas categorias, talvez supondo que sua elucidação ocorrerá nos capítulos subsequentes, nos quais se encontram vários exemplos de cada uma delas⁵. As ideias de modo são aquelas que “não contêm em si a suposição de existir por si mesmas, mas são consideradas como dependentes ou afecções de substâncias” (II. xii. 4), sendo que a separação entre simples e mistas se dá conforme elas são formadas a partir de uma única ideia simples (como a de dúzia, formada pela de unidade) ou de várias (como a de beleza, que envolve a de cor, figura e deleite). Já as ideias de substância “são combinações de *ideias* simples que, presume-se, representam coisas particulares distintas que subsistem por si mesmas” (II.xii.6). Ideias de substâncias simples dizem respeito ao que existe separadamente (homem e ovelha, por exemplo) ao passo

5. Para uma análise detalhada da distinção entre as ideias de substância e modo, cf. Bolton (1991).



que as coletivas designam uma reunião desses indivíduos (exército e oviário, ainda seguindo o exemplo de Locke). Num acréscimo à segunda edição do *Ensaio*, o célebre capítulo sobre identidade, Locke dirá, expressando-se de maneira direta, que existem três espécies de substância: Deus, inteligências finitas e corpos (cf. II. xvii. 2). Por fim, quanto às ideias de relação, Locke é extremamente econômico e, em sua definição, conceitua-as explicando o que entende por relação: “análise e comparação de uma *ideia* com outra” (II. xii. 7).

No final do livro II, são apresentadas outras classificações das ideias, as quais se aplicam tanto às simples quanto às complexas: as ideias podem ser claras ou obscuras, distintas ou confusas, reais ou fantásticas, adequadas ou inadequadas, verdadeiras ou falsas. Não é preciso aqui fornecer detalhes acerca de cada uma dessas classificações, o que será feito, aliás, apenas na medida em que isso contribuir para a discussão da ideia de substância. Por ora, é mais importante analisar os capítulos que se dedicam especificamente à ideia de substância.

A ideia de substância

Na análise que faz da origem das ideias ao longo de vários capítulos do livro II do *Ensaio*, Locke também se dedica à de substância. Seu intuito, evidentemente, é explicar de onde ela provém, mas também explicitar os três tipos nos quais ela se subdivide, denominados substâncias corpóreas (II. xxiii. 9-14), substâncias imateriais (II. xxiii. 15-32) e Deus (II. xxiii. 33-36).

Locke inicia sua abordagem da ideia de substância com o que chama de “noção de substância pura em geral” (II. xxiii. 2). Trata-se do reconhecimento de que a mente humana não consegue conceber a existência de qualidades, ou melhor, a conjunção constante de quali-

dades ou ideias simples sem (α) circunscrevê-las numa palavra e (β) supor que se apoiem e pertençam a *algo*, ainda que a um *algo* desconhecido e incognoscível. Se alguém, diz Locke, examinar a ideia de substância em seu entendimento, encontrará apenas uma “suposição do que ele não sabe o quê”⁶ (II. xxiii. 2), sendo essa a razão pela qual a ideia de substância é obscura. Embora se suponha que exista um substrato, é impossível saber o que ele é: não se tem conhecimento de sua constituição interna, de sua essência real⁷ (cf. III. vi.

6. *He knows not what*, mas também *they know not what* (II. xxiii. 2), *I know not what* (II. xxiii.14) ou, em suma, *não se sabe o quê*, talvez seja o modo mais enfático com o qual Locke expressa o desconhecimento acerca da substância. É nesse sentido, a propósito, que devem ser interpretadas as passagens do *Ensaio*, II. xiii.19 e II. xxiii. 2, em que é feita a analogia com o elefante e a tartaruga: o que está em jogo é o desconhecimento da substância, não sua inexistência, o que se confirma pela correspondência entre Locke e Stillingfleet: “[as passagens sobre o elefante e a tartaruga] não tinham a intenção de ridicularizar a *noção* de *substância* ou aqueles que a afirmam, independente do que esse ‘a’ signifique, mas de mostrar que, apesar de a *substância* ser o suporte de acidentes, ainda assim filósofos que julgavam que esse suporte era necessário não tinham uma ideia clara do que era esse suporte mais do que o *indiano* tinha daquilo a que a tartaruga dava suporte, embora ele estivesse seguro de que era algo” (Locke (1699) *apud* McCann (2007: 173)). Para uma síntese do pensamento de Stillingfleet e de suas controvérsias com Locke, cf. Fairlamb (2010). Para uma análise crítica das interpretações que defendem a inexistência da noção de substância em Locke, cf. McCann (2007).

7. Na tradição filosófica, possivelmente por causa dos gregos, que possuíam apenas a palavra *ousia* para designar o que outras culturas haveriam de traduzir ora como ‘substância’, ora como ‘essência’, esses dois termos são normalmente tomados como sinônimos. Em Locke, porém, deve-se ficar atento a seus usos, que não são intercambiáveis, o que lhe permite dizer, por exemplo, que “supõe-se [que ideias simples] fluem da constituição interna particular ou essência desconhecida da substância” (II.xxiii.3). A expressão “essência da substância” possui outras ocorrências no *Ensaio*, por exemplo, II. xxxi. 6 e III. vi. 49. Como se pretende mostrar a seguir neste artigo, Locke associa substância (de um ponto de vista físico), essência real e constituição interna, opondo essas três noções às de substância (de um ponto de vista lógico-semântico), essência nominal, espécie ou ideia abstrata.



43). Ao que parece, a análise da ideia de substância, nesse sentido mais abstrato, é feita de um ponto de vista lógico-semântico, a julgar pela tripartição das ciências presente no último capítulo do *Ensaio* (cf. IV. xxi. 2-4): “não imaginando como essas *ideias* simples possam subsistir por si mesmas, acostumamo-nos a supor algum *substratum* no qual elas subsistem e a partir do qual elas de fato resultam, o qual, portanto, chamamos de *substância*” (II. xxiii. 1). Entretanto, a análise dessa mesma ideia pode ser feita ainda de outro ponto de vista, o físico, se for o caso de utilizar, mais uma vez, a terminologia da divisão das ciências. É sob esse segundo ponto de vista que se pode relacionar, no caso dos corpos, a ideia de substância à hipótese corpuscular.⁸ As perspectivas física e lógico-semântica são os fundamentos sobre os quais Locke constrói sua reflexão sobre a ideia de substância, reflexão em que é empregada ainda uma pletera de noções: essência real e nominal, ideia abstrata, espécie, modelo, arquétipo.

Seja como for, o importante é notar que a acepção fundamental de substância é a de *substrato*, mesmo se acerca dele não há clareza. Analisando os tipos particulares de substâncias, corporais e imateriais, Locke realiza o mesmo raciocínio, como que aplicando a noção pura a casos determinados. Dos corpos, tem-se clareza quanto às ideias simples, ou melhor, tem-se clareza das ideias simples que são percebidas a partir deles e, por isso, pode-se fazer uma compilação ou reunião das qualidades sensíveis que cada um possui, as quais, supõe-se, “estão apoiadas num substrato [*subject*] comum” (II. xxiii. 4). De maneira semelhante, partindo da percepção das operações da mente, que são os diferentes modos do pensamento e da volição, supõe-se que elas ocorram num substrato, o qual é identificado com o espírito.

8. “Locke reteve a fórmula ‘uma coleção de qualidades mais algo que eu não sei o que é’, mas usou a hipótese corpuscular para sugerir o que é a porção do corpo desconhecida e inobservada” (Yolton, 1970: 45).

Quando realiza a discussão da ideia de identidade e, em especial, quando vincula a noção de eu [*self*] à de consciência, Locke diz expressamente que “a opinião mais provável é que essa consciência está vinculada e é a afecção de uma única substância imaterial individual” (II. xxvii. 25), o que comprova como, apesar da obscuridade da ideia de substância, mesmo da espiritual, ela não é descartada. Em suas próprias palavras, “por não termos noção nenhuma da *substância* do espírito, não podemos concluir sua não-existência mais do que podemos, pela mesma razão, negar a existência do corpo” (II. xxiii. 5). A substância do espírito é tão desconhecida como a da matéria, de modo que não se pode concluir pela não-existência de uma sem ao mesmo tempo negar que a outra exista. Locke pressupõe, não há dúvida, e ele o diz mais de uma vez, que o pensamento não pode surgir da matéria, exceto por uma intervenção divina (cf. IV. iii. 6)⁹. Sendo assim, não podendo provir do corpo, pensamento e volição requereriam um substrato imaterial. Esse é o grande motivo pelo qual sua reflexão ao longo do *Ensaio* é entrecortada a todo tempo pelo paralelismo entre corpo e espírito, substâncias corporais e imateriais, matéria e inteligência finita: para ele, as razões que levariam a descartar a noção de espírito obrigariam a descartar a de corpo. Como se pode notar, trata-se de uma redução ao absurdo: se ninguém parece disposto a abandonar a ideia de substância corpórea, concebida por Locke à luz da hipótese corpuscular¹⁰, por que

9. Sobre a relação entre matéria e espírito, vale conferir ainda a longa discussão realizada por Locke ao tratar da existência de Deus ou, mais propriamente, do ser de Deus, que se encontra no capítulo *Do nosso conhecimento da existência de Deus* (ver, em particular, IV.x.6).

10. Tratando das substâncias corpóreas no *Da extensão do conhecimento humano*, Locke dirá claramente que “dei exemplos aqui a partir da hipótese corpuscular, como a que se pensa ir mais longe em uma explicação inteligível das qualidades dos corpos” (IV.iii.16).



abandonar a de substância imaterial, já que se chega a ela a partir da mesma necessidade lógica? Se as qualidades secundárias parecem implicar a existência de qualidades primárias, que não podem ser conhecidas, por que as operações da mente também não poderiam implicar um substrato, igualmente incognoscível? Resta saber, contudo, qual seria a composição ou essência real do espírito e, em termos mais amplos, das substâncias imateriais finitas, dado que, no que se refere aos corpos, assume-se que sejam feitos de corpúsculos. Para essa questão, porém, Locke parece não fornecer resposta.

Como dito acima, ainda no capítulo *Das nossas ideias complexas de substâncias*, Locke dedica seções exclusivas às substâncias corpóreas, imateriais e a Deus. Ao analisar a ideia de substância de corpos materiais, o ponto central de sua exposição resume-se à afirmação de que ela é formada por três ideias: ideias das qualidades primárias, das secundárias, também chamadas de poderes, e da capacidade das substâncias em promover ou receber alterações nas qualidades primárias (cf. II. xxiii. 9). Essa tripartição é exatamente a mesma elaborada por Locke ao concluir a mais longa de suas “investigações físicas” (II. viii. 22) presentes no *Ensaio*, aquela em que aborda expressamente a distinção entre as qualidades das coisas e as percepções humanas que formam as ideias simples. É essa correspondência entre II. xxiii. 9 e II.viii.22-23 que permite que se conclua que, para Locke, é possível associar a ideia de substância à hipótese corpuscular, no caso das substâncias materiais, evidentemente. Mais do que isso, agora a partir dos capítulos *Dos nomes das substâncias* e *Das ideias adequadas e inadequadas*, pode-se também constatar que, novamente no que se refere aos corpos, a essência real diz respeito aos corpúsculos de que são feitos:

Essa [a ideia *abstracta* à qual o nome está associado], apesar de ser toda a *essência* das substâncias naturais que conhecemos ou pela qual as distinguimos em espécies, ainda assim, eu a chamo por um nome peculiar, *essência nominal*, para distingui-la da **constituição real das substâncias**, da qual depende essa *essência nominal* e todas as propriedades daquela espécie; a qual, portanto, como foi dito, pode ser chamada de **essência real**: p. ex., a *essência nominal* do ouro é a ideia complexa que a palavra *ouro* representa, seja ela, por exemplo, um corpo amarelo, de certo peso, maleável, fundível e fixo. Contudo, a **essência real é a constituição das partes imperceptíveis daquele corpo**, da qual aquelas qualidades e todas as propriedades do *ouro* dependem. O quão diferente são essas duas, embora ambas sejam chamadas de *essência*, é óbvio de se descobrir à primeira vista (III.vi.2 – negrito adicionado).

E, afinal, se pudéssemos ter, e efetivamente tivéssemos, em nossas *ideias* complexas, uma reunião exata de todas as **qualidades secundárias**, ou poderes de qualquer substância, nem por isso teríamos uma *ideia* da essência daquela coisa, pois, dado que os poderes, ou qualidades, que são por nós observáveis **não são a essência real daquela substância**, mas dependem dela e fluem dela, qualquer reunião dessas qualidades não pode ser a essência real daquela coisa (II. xxxi. 13 – negrito adicionado).

Locke cunha a oposição entre essência real e essência nominal com o propósito de distinguir o que realmente (o advérbio é dele próprio) pertence à substância e o conjunto de ideias simples que perfazem sua essência nominal, já que, segundo ele, o modo como a mente classifica as espécies das coisas não se baseia naquilo que efetivamente são, mas nas ideias abstratas que se tem delas, o que está em conformidade com a distinção entre as ciências física e lógico-semântica. Nesse sentido, uma ideia abstrata ou essência nominal, fundamento para a constituição de uma espécie, congrega ideias simples que coexistem numa substância, tal como a mente humana



é capaz de perceber¹¹. É por isso que Locke afirma, e não se cansa de reiterar, que substâncias são “uma reunião de um certo número de ideias simples que se considera que estão unidas numa coisa” (II. xxiii. 14). É também por essa razão que a ideia de substância, seja material ou imaterial, é tida como inadequada: ao contrário das ideias simples, elas são uma representação imperfeita daquilo de que, supostamente, são cópias (II. xxxi. 6-11)¹². O máximo que se consegue é perceber as conjunções constantes de ideias simples e atribuí-las a um substrato comum, cuja essência real, todavia, é inalcançável, como demonstra a segunda das passagens supracitadas.

Estando estabelecido, portanto, (i) o que se entende por substância: substância como substrato, (ii) a composição das substâncias corpóreas: qualidades primárias e secundárias concebidas a partir da hipótese corpuscular, além (iii) do uso que se faz da palavra ‘substância’: ‘substância’ significando um conjunto de ideias simples das qualidades percebidas em conjunção constante, é preciso ainda compreender a argumentação de Locke acerca (a) das substâncias imateriais e (b) de Deus.

11. Note-se, por conseguinte, como bem observa Bolton (1991:177), que a discussão de Locke está centrada na noção de espécie e não na de indivíduos, *contra* Sardenberg (2013: 101).

12. A rigor, quando trata da noção de adequação e inadequação das ideias, Locke afirma que as ideias de substâncias podem ser tomadas de duas maneiras diferentes: “1. Às vezes elas se referem à suposta essência real de cada uma das espécies das coisas. 2. Às vezes são designadas apenas a ser quadros ou representações na mente de coisas que efetivamente existem [*that do exist*] pelas ideias das qualidades que se pode descobrir nelas.” (II.xxxi.6) Seja como for, em ambos sentidos— físico ou lógico-semântico— a ideia de substância é inadequada, ou seja, é tida como uma cópia imperfeita da coisa. No primeiro caso, porque não se tem conhecimento das qualidades primárias; no segundo, porque não se consegue fazer um inventário completo das ideias simples que coexistem numa substância.

Ao tratar da ideia de espírito, Locke a princípio reitera sua concepção de substância, novamente assumindo que as operações da mente requerem um substrato e, à moda de Descartes, afirmando inclusive que, “enquanto sei, vendo ou ouvindo, etc., que há algum ser corpóreo fora de mim, o objeto da sensação, sei com mais certeza que há algum ser espiritual em mim que vê e ouve” (II. xxiii. 15). Em seguida, porém, a argumentação se volta para uma comparação das ideias de espírito e corpo, substância imaterial e matéria. Seu objetivo é demonstrar a obscuridade de ambas, obscuridade a que Locke já havia feito referência e por meio da qual ele assegura que não se deve descartar a ideia de espírito, a menos que também se descarte a de corpo.

Locke define as duas ideias por meio de uma contraposição, *as contra-distinguished*, em suas próprias palavras: “substância sólida extensa capaz de transmitir movimento por impulso” e “substância que pensa e tem o poder de provocar movimento no corpo pela vontade ou pensamento” (II. xxiii. 22). Note-se que as ideias de solidez e pensamento, assim como a de movimento, são claras e distintas, perfeitamente perceptíveis pela experiência. Não é nelas que se encontra a obscuridade que se pretende demonstrar. A obscuridade surge quando se pergunta como algo pode ser sólido e extenso, como alguém pode pensar. Entendida como substrato, é a própria ideia de substância que é obscura, não as ideias simples que compõem cada uma de suas espécies. Infelizmente, Locke não identifica aqui os adversários que pretende rebater,¹³ mas pode-se assumir que a tese que deseja refutar é a de que, dada a obscuridade da ideia de espírito, ela deveria ser descartada.

13. Segundo Ayers (1993, vol. 2: 32), a argumentação de Locke estaria dirigida contra dogmáticos materialistas. Em outras passagens do *Ensaio* em que toca no mesmo tema, criticam-se ora os que são “devotados à matéria” (IV.x.13), ora os que têm “pensamentos completamente imersos na matéria” (IV. iii. 6). Locke chega a citar alguns materialistas antigos, como Polemo, Anaxímenes e os estoicos, mas não nomeia nenhum daqueles que “reavivaram-no [o princípio de que tudo é matéria] novamente em nossos dias” (IV. xii. 4).



Como dito anteriormente, sua estratégia argumentativa é demonstrar que não apenas a ideia de espírito é obscura, mas a de corpo também. Para tanto, Locke apresenta duas linhas de raciocínio: a primeira, questionando a explicação da coesão dos corpos a partir da pressão do ar (cf. II. xxiii. 23-27); a segunda, expondo a dificuldade de conceber a transmissão de movimento por impulso (cf. II. xxiii. 28). Ao fim e ao cabo, sintetizando sua posição, ele diz com todas as letras: “*temos tantas razões para estar satisfeitos com nossa noção de espírito imaterial como para estar satisfeitos com nossa noção de corpo; e com a existência de uma tanto como com a da outra*” (II. xxiii. 32 – negrito adicionado). Duas alternativas se colocam, portanto: ou a obscuridade é motivo para abandonar ou não impede que se mantenham ambas as ideias. Não há dúvida quanto à opção de Locke.

Resta a ideia de Deus, que é a menos explorada no capítulo *De nossas ideias complexas de substância*. Tal como a de corpo e espírito, ela é complexa, formada pela reunião de ideias simples que, neste caso particular, são amplificadas pela de infinito (cf. II. xxiii. 33). A infinitude é um atributo exclusivamente divino, mas convém ressaltar que entre o ser humano e Deus, segundo Locke, existem outros seres imateriais, às vezes chamados de anjos em certas passagens do *Ensaio* (cf. III. vi. 11). Locke supõe que haveria uma hierarquia de seres, cujo ponto de culminância, em termos de sabedoria, poder, felicidade, duração, etc., seria o Deus único. Do seu ponto de vista, assumindo que não há hiato [gap] na natureza, é preciso concluir que, por analogia (cf. IV. xvi. 12), assim como há uma gradação de seres inferiores ao humano, deve haver uma gradação de seres entre o humano e Deus (cf. III. vi. 12)¹⁴. Nos livros II e III do *Ensaio*, porém,

14. Esse é o modo pelo qual se forma a ideia dos seres espirituais. Todavia, embora seja possível formá-la, Locke explicitamente afirma que não se pode ter segurança de que eles de fato existem, nem outro meio de conhecê-los, exceto pela revelação ou pela evidência da fé (cf. IV.xi.12; IV.iii.27; IV.xii.9).

Locke não entra no debate sobre a existência de Deus, apenas a toma como dada. É no livro IV, quando a definição de conhecimento é enfim apresentada e desenvolvida, que essa questão será retomada, sendo a ela dedicado um capítulo inteiro cujo objetivo é mostrar que é possível se obter um conhecimento demonstrativo da existência de Deus (IV. x).

Substância e Conhecimento

Locke abre o livro IV apresentando sua célebre definição de conhecimento como “percepção da conexão e acordo ou desacordo e inconsistência entre quaisquer de nossas ideias” (IV. i. 1) e explicando que essa percepção pode se dar de diferentes maneiras, cada uma das quais conformando um grau de conhecimento. Quando o acordo ou desacordo entre as ideias é percebido de maneira imediata, tem-se o que ele chama de conhecimento intuitivo (cf. IV. ii. 1). Quando, porém, essa percepção é feita de maneira mediata, por meio de ideias intermediárias, as demonstrações, tem-se um conhecimento igualmente certo, mas menos claro, denominado conhecimento demonstrativo (cf. IV. ii. 2-7). Locke ainda fala de um terceiro grau de conhecimento, o qual não se volta exatamente para a percepção do acordo e desacordo entre ideias, mas para a “*existência particular de seres finitos fora de nós*” (IV. ii. 14): o conhecimento sensível. Esse grau de conhecimento é mais imperfeito do que os outros dois, mas pode ser considerado conhecimento uma vez que, para Locke, não há dúvida de que existem coisas fora da mente a partir das quais as ideias são formadas (cf. IV. ii. 14).



Há quatro categorias em que se pode perceber o acordo ou desacordo entre as ideias: 1) identidade ou diversidade, 2) relação, 3) coexistência ou conexão necessária e 4) existência real (cf. IV. i. 3) e, tal como Locke ressalta, a coexistência ou conexão necessária “pertence particularmente às substâncias” (IV. i. 6). Por causa disso, no que se refere às substâncias, é impossível avaliar o conhecimento que delas se pode ter sem recorrer à ideia de causalidade ou, a rigor, à de conjunção constante. Locke dedica à causalidade um tratamento bastante curto no livro II (cf. II. xxvi. 1-2), mas, em certa medida, é obrigado a retomar sua análise nas seções em que trata das substâncias em capítulos centrais do livro IV, notadamente IV. iii e IV. iv, nem que seja para admitir que não se consegue estabelecer a relação causal entre as ideias simples que compõem as substâncias.

Tendo apresentado sua definição de conhecimento, seus graus e as categorias que lhe são correlatas, Locke passa a discutir a extensão do conhecimento humano, chegando enfim à realização do objetivo que havia sido proposto na abertura do *Ensaio*. Como se sabe, a extensão do conhecimento humano é muito reduzida porque (a) só se pode conhecer aquilo de que se tem ideia (IV. iii. 1) e (b) não é possível perceber uma conexão clara e distinta entre a maior parte das ideias que se tem (IV. iii. 2-4). Nas palavras do próprio Locke, “a extensão de nosso conhecimento não é somente menor do que a realidade das coisas, mas até do que a extensão de nossas próprias ideias” (IV. iii. 6). Embora reduzida, quando avaliada de maneira geral, a extensão do conhecimento humano varia de acordo com a categoria em que é pensada. No que se refere à identidade e diversidade, por exemplo, o conhecimento é tão amplo quanto as ideias que se tem (cf. IV. iii. 7). Por outro lado, quando se trata da coexistência ou conexão necessária, categoria em que se encontram as substâncias, o conhecimento é extremamente reduzido.

Locke considera que ideias simples coexistindo juntas, unidas num único substrato [*subject*], formam a espécie de uma substância, como se dá no exemplo do ouro, tão recorrente no *Ensaio*: corpo pesado, amarelo, maleável e fundível (cf. IV. iii. 9). Acontece, entretanto, que é possível se perguntar se essas ideias simples esgotam a substância ou se existem outras ideias que poderiam coexistir com elas a partir do mesmo substrato. Em outros termos, isso significa se questionar quais qualidades uma determinada substância possui e se há, entre elas, algum tipo de incompatibilidade, de modo que, conhecendo-se uma, seja possível ter certeza de que uma outra deve estar ausente. Tome-se o ouro, por exemplo: por ser maleável, pode-se dizer que não poderá possuir uma outra qualidade, ou seja, que a ideia de maleabilidade é incompatível com alguma outra ideia?

A dificuldade que aqui se encontra decorre do seguinte: as percepções que correspondem às ideias simples são todas elas de qualidades secundárias, as quais dependem, como se sabe, das qualidades primárias. Portanto, para se ter conhecimento do acordo ou desacordo entre essas ideias, seria preciso conhecer os corpúsculos que lhes dão origem, o que jamais acontece. Por conseguinte, sem esse conhecimento, torna-se impossível afirmar com segurança quais ideias sempre coexistem e quais não podem coexistir (cf. IV. iii. 12). O que se percebe entre elas é apenas sua conjunção, nunca a relação causal que por ventura poderiam ter. Sem esse conhecimento, o que resta senão conformar-se ao que a experiência informa? (cf. IV. iii. 14) Existe ainda, no entanto, outro empecilho ao conhecimento das substâncias, agora não propriamente a ignorância acerca de sua constituição interna. Mesmo que as qualidades primárias fossem co-



nhecidas, seria preciso descobrir a conexão entre elas e as qualidades secundárias, isto é, o arranjo corpuscular correspondente a cada umas das ideias simples perceptíveis pelos sentidos. A que figura, tamanho, movimento, textura de corpúsculos corresponde determinada cor, som ou sabor? (cf. IV. iii. 13) É notório em todo esse raciocínio o quanto Locke se baseia na hipótese corpuscular, à qual ele faz referência explícita a fim de dizer que é a que vai mais longe numa explicação inteligível das qualidades dos corpos (cf. IV. iii. 16). É também ela que fundamenta a ausência de conhecimento das substâncias no que se refere a seu poder de receber e causar alterações noutras substâncias. Sem conhecer sua constituição interna, como saber de que modo podem ser afetadas por outras ou vir a afetá-las?

Por todas essas razões, é praticamente nulo o conhecimento que se tem das substâncias quanto à coexistência e conexão necessária. Ressalte-se, no entanto, que essa argumentação diz respeito especificamente às substâncias materiais. No capítulo *Da extensão do conhecimento humano*, apenas uma curta seção está voltada para as substâncias imateriais, substâncias acerca das quais Locke se limita a dizer que “estamos num escuro muito maior” (IV. iii. 17).

Portanto, pondo-se à parte as substâncias imateriais, sobre as quais Locke nada faz senão admitir um desconhecimento ainda maior, a carência de conhecimento sobre as substâncias, notadamente as materiais, deve-se, em síntese, à impossibilidade de se conhecer (i) as qualidades primárias, (ii) a relação causal entre as qualidades primárias e as secundárias e (iii) a maneira como as substâncias se afetam mutuamente. O pressuposto de todo esse raciocínio é o de que, sem o conhecimento da essência real, não é possível ter conhecimento das substâncias.

Tivéssemos nós tais *ideias* das substâncias de modo a conhecer quais constituições reais produzem aquelas qualidades sensíveis que encontramos nelas e como essas qualidades fluem delas, poderíamos, pela *ideia* específica de suas essências reais em nossas mentes, encontrar suas propriedades e descobrir que qualidades elas teriam ou não teriam com mais certeza do que por nossos sentidos (IV. vi. 11).

Não duvido que, se pudéssemos descobrir a figura, o tamanho, a textura e o movimento das pequenas partes constituintes de quaisquer dois corpos, deveríamos conhecer sem teste várias de suas operações uma sobre a outra, como conhecemos as propriedades de um quadrado ou de um triângulo. (IV. iii. 25)

A essência de um triângulo é bastante circunscrita e consiste em muito poucas ideias: três linhas incluindo um espaço formam sua essência. Contudo, as propriedades que fluem dessa essência são mais do que pode ser facilmente conhecido ou enumerado. Assim imagino que é nas substâncias, sua essência real é bastante circunscrita, embora as propriedades que fluem de sua constituição interna sejam sem fim (II. xxxii. 24).

No caso das substâncias, como as passagens acima ilustram, não se conhece a essência real, somente a nominal. Já no caso dos modos, como o triângulo, essência real e nominal coincidem. Isso ocorre porque as ideias de modo são todas adequadas ou, em termos simples, correspondem a seu arquétipo ou modelo, o que não acontece no caso das substâncias. É bem verdade que não se tem segurança de que os arquétipos dos modos de fato existam, mas o que interessa a Locke é estabelecer a possibilidade de demonstrações, que, junto com as intuições, são o fundamento do conhecimento. É a coincidência entre essências real e nominal ou, noutras palavras, entre as ideias e seus arquétipos que lhe permite defender a possibilidade, por um lado, de se fazer demonstrações em ética tal como na matemática (cf. IV. iii. 18-20) e, por outro, de se alcançar conhecimento real (cf. IV. iv. 8, IV.v.9). Quanto às substâncias, porém, o máximo que



se atinge são proposições prováveis, dado que, em razão da ignorância sobre sua constituição interna, não se pode realizar demonstrações que permitam obter a certeza que, segundo Locke, diferencia conhecimento de opinião (cf. IV. vi. 13). Praticamente tudo que se pode saber acerca das substâncias não passa de uma compilação de propriedades que fluiriam de sua constituição interna. A título de ilustração, convém citar uma última passagem do *Ensaio*, novamente centrada no exemplo do ouro.

Todo ouro é não-volátil [fixed] é uma proposição de cuja verdade não podemos estar certos, independentemente de quão universalmente se creia nela, pois se, de acordo com a imaginação inútil das Escolas, alguém supuser que o termo *ouro* representa uma espécie de coisa estabelecida pela natureza, por uma essência real que lhe pertence, é evidente que ele não conhece quais substâncias particulares são daquela espécie e, portanto, não pode afirmar nada de universal acerca do *ouro*. Contudo, se ele fizer *ouro* representar uma espécie determinada por sua essência nominal, seja a essência nominal, por exemplo, a *ideia* complexa de um *corpo*, de uma certa cor *amarela*, *maleável*, *fundível* e *mais pesado* do que qualquer outro conhecido; nesse uso próprio da palavra *ouro*, não há dificuldade para saber o que é e o que não é *ouro*. Contudo, ainda assim, nenhuma outra qualidade pode com certeza ser universalmente afirmada ou negada acerca do *ouro*, mas o que tem uma conexão ou inconsistência passíveis de serem descobertas com a essência nominal. *Não-volatilidade [fixedness]*, por exemplo, não tendo uma conexão necessária que possamos descobrir com a cor, o peso ou qualquer outra *ideia* simples de nossa *ideia* complexa ou com toda a combinação tomada conjuntamente, é impossível que possamos saber com certeza a verdade desta proposição, que *todo ouro é não-volátil [fixed]* (IV. vi. 8).

Como se pode notar, o que está em jogo, do ponto de vista do conhecimento, é a oposição entre certeza e probabilidade, ainda que esse segundo conceito não seja explicitamente mencionado nessa passagem sobre as propriedades do ouro. Dizer que não se pode estar

certo da proposição “todo ouro é não-volátil” nada mais é do que admitir a impossibilidade de demonstrar o acordo ou o desacordo entre as duas ideias, ouro e volatilidade, seja quando se toma como referência a essência real, à moda das Escolas, seja quando se parte da essência nominal. Das propriedades de uma substância, enfim, o máximo que se pode alcançar é um juízo provável ou, a rigor, um juízo cujo grau de probabilidade varia em conformidade com a experiência (cf. IV.xvi.5-11).

O Ensaio e a ideia de substância

Tratar da substância no *Ensaio* implica percorrê-lo como um todo e, por isso, compreender a taxonomia das ideias, a ideia de substância propriamente dita e a possibilidade de conhecê-la. Na maior parte da reflexão de Locke, sobretudo quando avalia o conhecimento das substâncias, há uma ênfase incontestável nas substâncias materiais, concebidas por ele à luz da hipótese corpuscular, certamente por causa das dificuldades inerentes ao espírito, do qual não se tem experiência exceto pela percepção das operações da mente. Como visto acima, entretanto, as dificuldades concernentes à substância imaterial não constituem um motivo para descartá-la.

Locke não parece disposto a abrir mão da ideia de substância, por mais obscura que seja. Em sua análise do conhecimento, o que ele faz é pensá-la sobre um duplo ponto de vista. O primeiro deles, o físico, obriga-o a recorrer às noções de essência real, constituição interna, modelo, arquétipo, sempre a fim de indicar o *não se sabe o quê* que constituiria, em suas próprias palavras, a essência da substância ou, na terminologia da hipótese corpuscular, as qualidades



primárias, que são incognoscíveis para o ser humano. O segundo ponto de vista, o lógico-semântico, associa a ideia de substância à essência nominal, à ideia abstrata que constituiria as espécies. Dessa segunda perspectiva, ‘substância’ significa nada mais do que uma reunião de ideias simples ou, em termos da hipótese corpuscular, de qualidades secundárias percebidas pela experiência e não mais o substrato a que essas ideias seriam inerentes, o qual, não obstante, permanece como um pressuposto. De todo modo, tanto de um ponto de vista como do outro, é impossível ter um conhecimento (entenda-se: certeza) acerca das substâncias, até mesmo das materiais, o que condiz com a afirmação de Locke de que a ideia de substância é inadequada. Quando muito, pode-se saber que elas existem (conhecimento intuitivo de si mesmo, demonstrativo de Deus e sensível dos objetos exteriores com que se trava contato) e obter um parco conhecimento quanto à coexistência, como o de que dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo.

Evidentemente, isso não significa que nada mais possa ser dito acerca delas. A seu respeito, sempre que concebidas como reunião de ideias simples, a investigação humana pode avançar bastante, mas no âmbito da probabilidade ou da opinião, o qual, embora não detenha a certeza própria do conhecimento, é muito importante e útil. É nesse âmbito que se encontram os trabalhos de cientistas como Newton e Boyle, para citar dois exemplos de contemporâneos de Locke.¹⁵ Aceitar e compreender os limites do conhecimento é imprescindível, portanto, para que se saiba o que esperar da ciência e se adquira uma concepção realista da capacidade do entendimento humano e de seus limites. Possivelmente, não se pode percebê-los com mais clareza do que quando se analisa a ideia de substância.

15. “A recusa de Locke de qualquer conhecimento da essência real está bem longe de conduzir a conjecturas sobre a essência real, essa recusa o conduz a colocar a ciência da natureza na observação e experiência” (Yolton, 1970: 68).

Referências Bibliográficas:

LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding* Ed. P. NIDDITCH Oxford: Clarendon Press, 2011.

_____. *Ensaio acerca do Entendimento Humano* [tradução parcial] 2ª ed. Tr. A. Aiex São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção ‘Os Pensadores’)

_____. *Ensaio sobre o Entendimento Humano* Tr. E. A. Soveral Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Vol. I-II

_____. *Ensaio sobre o Entendimento Humano* Tr. P. P. G. Pimenta São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012.

Bibliografia Secundária:

AYERS, M. *Locke – Epistemology and Ontology* London: Routledge, 1993. Vol. I: Epistemology. Vol. II: Ontology

CHAPPELL, V. Locke’s Theory of Ideas In: CHAPPELL, V. (Org.) *The Cambridge Companion to Locke* Cambridge: Cambridge University Press, 1999. pp. 26-55

CRANSTON, M. *John Locke: A Biography* Oxford: Oxford University Press, 1985.

BOLTON, M. B. The Taxonomy of Ideas in Locke’s *Essay* In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke’s ‘Essay concerning Human Understanding’* Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 67-100

_____. Substances, Substrata, and Natures of Substances in Locke’s *Essay* In: ASHCRAFT, R. (Ed.) *John Locke: Critical Assessments* London: Routledge, 1991. pp. 161-182 [Publicação original: *Philosophical Re-*



view, vol. 85, n. 4, 1976, pp. 488-513]

FAIRLAMB, N. Edward Stillingfleet In: SAVONIUS-WROTH, S.-J., SCHUURMAN, P., WALMSLEY, J. (Ed.) *The Continuum Companion to Locke* London: Continuum, 2010.

MCCANN, E. Locke on Substance In: NEWMAN, L. *The Cambridge Companion to Locke's 'Essay concerning Human Understanding'* Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 157-191

ROGERS, G. A. J. The writing of Locke's *Essay concerning Human Understanding* In: *Locke's Enlightenment: Aspects of the Origin, Nature, and Impact of his Philosophy* Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1998. pp. 1-22

SARDENBERG, B. *A hipótese corpuscular na filosofia de John Locke* (Dissertação de Mestrado – Filosofia/UFG. Orientador: J. R. Maia Neto) Belo Horizonte, 2013.

WOOLHOUSE, R. S. *Locke* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

_____. *John Locke: A Biography* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

YOLTON, J. W. *John Locke and the Compass of Human Understanding* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

CAPÍTULO VIII

Bayle ou a retorsão da libertinagem*

Hubert Bost

(École Pratique des Hautes Études– Paris
Laboratoire d'études sur les monothéismes/UMR 8584)

*Texto traduzido por Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (Bolsista PNPd/UFS-CAPES). O texto original encontra-se em L. BIANCHI/N. GENGOUX/G. PAGANINI (éd.) *Philosophie et libre pensée/Philosophy and Free-thought (XVIIe et XVIIIe siècle)*. Paris: Champion, 2016, p. 279-299.



Que o pensamento de Bayle tenha a ver com a libertinagem isso é quase indiscutível, tanto que o termo é suficientemente rico e flutuante para que uma ou outra concepção convenha. Para Didier Foucault, Bayle é, com Fontenelle e o cura Meslier, um dos três autores que “encarnam a fase de transição dos anos 1680-1720 no curso da qual se opera a mutação dos ‘libertinos de espírito’ em filósofos das Luzes”¹. Associando-o antes ao século XVII do que ao século XVIII, Lorenzo Bianchi mostrou como se articulavam libertinagem erudita e crítica histórica em Naudé e Bayle². Sublinhando a fluidez do termo e insistindo sobre as sinuosas estratégias da escrita de Bayle, Jean-Pierre Cavallé pôde falar de sua “dupla libertinagem”³.

Mas qual uso o próprio Bayle faz dos termos “libertino” ou “libertinagem”? A investigação levada aqui suspende a questão de saber *a priori* quem é ou não é libertino, a seu ver⁴. Ela assume a impor-

tância da construção retórica de seu discurso a partir do contexto semântico de seu tempo procedendo a uma leitura atenta do texto, mais histórico do que filosófico. Consideremos a definição do libertino e da libertinagem que dá a primeira edição do *Dictionnaire de l'Académie française* (1694):

Libertino, [libert]ina, adj. Quem tem muita liberdade e não se faz diligente em seu dever. *Este estudante quase não vai à aula, tornou-se um libertino.*

Diz-se também no substantivo. *É um libertino.*

Significa também licencioso nas coisas da religião, seja fazendo profissão de não crer no que é preciso crer, seja condenando os costumes piedosos ou não observando os mandamentos de Deus, da Igreja, de seus superiores. E nesse sentido só é empregado no substantivo. É um libertino, insulta coisas santas. *É um libertino, come carne na quaresma. Os ateus, os libertinos.*

Libertinagem. s.m.⁵ A condição de uma pessoa que testemunha pouco respeito pelas coisas da religião. *Ele está em uma grande libertinagem. Não é preciso suportar essa libertinagem. Ele faz profissão de libertinagem. Isso cheira à libertinagem.*

Toma-se algumas vezes por deboche e má conduta. *Esta mulher está em uma grande libertinagem.*

Como essas palavras aparecem nas obras de Bayle, às quais outros termos lhes são associados e em qual contexto? A investigação abrange o corpus das *Œuvres diverses*⁶ (com algumas referências

1. D. Foucault, *Histoire du libertinage*, Paris, Perrin, 2007 ; éd. 2010, p. 461.

2. L. Bianchi, “Libertinage érudit et critique historique : Gabriel Naudé et Pierre Bayle” , in: FRÉCHET, Ph. (éd.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Toulouse, Anacharsis, 2012, p. 151-166.

3. CAVAILLÉ, J.-P. “Les ‘libertins’ et la ‘liberté de conscience’ dans le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle”, in Ph. Fréchet (éd.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, *ibid.*, p. 167-184. Este estudo prolonga os trabalhos anteriores deste autor: _____. “Libérer le libertinage. Une catégorie à l’épreuve des sources”, in: *Annales HSS* 64 (2009), p. 45-80 ; _____. “Libertinisme et philosophie : catégorie historiographique et usage des termes dans les sources”, in: *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 13 (2012), p. 197-219 ; _____. “Les usages polémiques des termes ‘libertine’, ‘libertinism’ en Grande-Bretagne aux xvi^e et xvii^e siècles”, in BERN, Th.; STAQUET, A.; WEIS, M. (dir.), *Libertin ! Usage d’une invective aux xv^e et xvii^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 51-79.

4. Em certos aspectos, esta *tabula rasa* se inscreve em uma dinâmica da busca bem resumida por A. Staquet, “Réflexions sur l’usage des termes ‘libertin’ et ‘athée’ chez Descartes. Faut-il en finir avec l’usage du terme ‘libertin’ dans les études cartésiennes ?”, in: _____. *Ibid.*, p. 165-191.

5. É importante lembrar que na língua portuguesa “libertinagem” é substantivo feminino. Por exemplo: “A libertinagem de certos religiosos”. Já na língua francesa é substantivo masculino, por isso na presente tradução respeito a gramática francesa. (N. do T.)

6. O acesso às *Œuvres diverses* de Bayle na edição eletrônica permite proceder à



ao *Dictionnaire historique et critique*), que apresenta uma vantagem quádrupla: ela cobre todo o período da produção impressa de Bayle (1682-1706); as numerosas citações dos *Pensées diverses* e das *Nouvelles de la République des Lettres* oferecem um observatório dos usos dos contemporâneos e da aquiescência modulada e crítica que Bayle lhe reserva; esse corpus engloba a *Critique Générale de l'Histoire du calvinisme de Maimbourg*, que aborda a delicada questão da acusação de libertinagem endereçada contra os Reformadores protestantes; enfim, as obras polêmicas da última parte da vida de Bayle mostram o filósofo às turras com a acusação de libertinagem dirigida contra ele.

Nos *Pensées diverses sur la comète*, sua primeira obra publicada, Bayle é testemunha do uso lexical de seu tempo. Ele cita Limojon de Saint-Didier que, a propósito dos costumes depravados das mulheres de Veneza e de Roma, afirma que os que as conhecem “estão em dificuldade de decidir em qual dessas duas cidades existem mais cortesãs e mais libertinagem”⁷. Logo, esta libertinagem não impede as mulheres de mostrarem a sua devoção, prova de que os homens não agem segundo seus princípios e de que a religião é, de forma alguma, uma garantia de moralidade. Algumas páginas mais adiante, Bayle reproduz uma ampla citação do P. Rapin que fustiga a indevoção e a libertinagem de seu tempo. Este quadro severo de uma sociedade debochada e pervertida lhe parece conforme à realidade:

uma investigação que se apoia sobre o todo das ocorrências em Bayle. Contudo, uma aproximação exaustiva e quantitativa conduziria a um impasse. Só é pertinente uma leitura feita a partir dos textos citados e da arte da citação por Bayle, do uso dos termos em seu próprio nome, tendo em conta o gênero literário do escrito do qual eles são tirados.. Não se pode tratar um artigo das *Nouvelles de la République des Lettres* do mesmo modo que um trabalho historiográfico como a *Critique générale de l'Histoire du calvinisme* ou como os escritos do fim da vida de la vie de Bayle. Notemos que não existe nenhuma ocorrência dos sintagmas “livre pensador” ou “livre pensamento” nas *Œuvres diverses* [= OD].

7. *Pensées diverses sur la comète* [= PDC] 142. Édition J. et H. Bost, Paris: Garnier-Flammarion, 2007, p. 304-306.

Jamais houve tanto desregramento na juventude, tanta ambição entre os Grandes, tanto deboche entre os pequenos, tantos excessos entre os homens, tanto luxo e languidez entre as mulheres, tanta falsidade no povo, tanta má fé em todos os estados e em todas as condições? Jamais houve menos fidelidade nos casamentos, menos honestidade nas companhias, menos pudor e menos modéstia na sociedade? [...] Todos os princípios da verdadeira piedade estão de tal forma invertidos, que hoje se prefere no comércio um celedrado honesto que saiba viver a um homem de bem que não saiba; e cometer o crime sabiamente sem chocar ninguém se chama ter probidade segundo o mundo, no qual as máximas mais criminosas encontram aprovadores quando elas têm por autores pessoas nobres e que elas são acompanhadas por alguma circunstância de brilho. Porque *quem não sabe que nesses últimos tempos a libertinagem passa por força de espírito entre as pessoas de estirpe*; o furor do jogo por ocupação das pessoas de condição, o adultério por bravura, o lucro dos tráfico por uma comodidade das famílias, a adulação, a mentira, a traição, a trapaça, a dissimulação por virtudes da côrte; e é mais quase pela corrupção e pela desordem que se eleva e que se distingue. [...] Enfim, para exprimir em uma palavra o caráter deste século, jamais se falou tanto de moral e jamais se teve tanto menos costumes; jamais tanta reformação e menos reforma; jamais tanto saber e menos comunhões e menos mudança de vida; jamais tanto espírito e tanta razão entre o grande mundo e menos aplicação às coisas sólidas e sérias⁸.

Limojon de Saint-Didier e o P. Rapin não são solicitados inocentemente. La denúncia da libertinagem dos costumes é colocada a serviço da ideia segundo a qual a pureza doutrinal e a piedade não garantem uma conduta irreprovável. Bayle apoia-se sobre seus testemunhos para ilustrar a lacuna entre convicções e práticas, para afirmar que a libertinagem dos costumes se acomoda muito bem

8. PDC 150: *ibid.*, p. 319-320 (eu sublinho).



com a moralidade do discurso e vice-versa. A descrição dessa decadência e o lugar comum do século depravado – banalização dos vícios, inversão dos valores – correspondem à atmosfera da época⁹. De resto, o sentido das palavras não é modificado quando, *a contrario*, Bayle introduz a figura do ateu virtuoso:

Mais para dizer alguma coisa de mais forte e que não fique nos termos de uma simples conjectura, o que eu disse antes sobre os costumes de uma sociedade de ateus, eu observarei que o pouco de pessoas que professam abertamente o ateísmo entre os Antigos, um Diágoras, um Teodoro, um Evêmero e alguns outros não viveram de uma maneira que tenha feito bradar contra a libertinagem de seus costumes. Não vejo de quê os acusam de serem distintos pelos desregramentos de sua vida, tanto como pelas terríveis aberrações de sua razão. Ao contrário, penso que sua vida pareceu tão admirável à Clemente de Alexandria, que este se viu obrigado a registrar como falsa a acusação contra o ateísmo que tinha tentado-lhes¹⁰.

Duas passagens das *Nouvelles de la République des Lettres* ilustram, ao mesmo tempo, o uso corrente dos termos estudados e a lacuna que introduz o jornalista pelo tom que ele adota. Prestando contas com a *Polygamia triumpharix* de Jean Lyserus, Bayle fala do relacionamento conjugal na vida como “o que os libertinos mais pensam

9. Encontramos essa tópica da decadência no *Traité de la dévotion* de Jurieu, o colega de Bayle em Sedan e em Rotterdam: “Algumas pessoas são as mais adentradas neste espírito do cristianismo ou os cristãos do nosso século que vivem em uma liberdade que a moral severa chama de libertinagem, ou os cristãos dos séculos passados que levavam uma vida muito austera? Há muito que não encontrando um retiro bastante seguro no mundo contra as tentações da volúpia, foram buscar nos desertos onde só encontrariam objetos puros e inocentes. Outros usaram a crina e a sílica como são João Batista; enfim, outros, permanecendo na sociedade dos homens, preferiram o jejum e a mortificação corporal aos prazeres dos sentidos.” (édition Charenton: Louis Vendôme, 1677, p. 229-230; eu sublinho).

10. *PDC* 174: *ibid.*, p. 362-363 (eu sublinho).

em criticar no casamento”¹¹. Um ano mais tarde, ele combina, à propósito do casamento e de publicações dos banhos, o discurso das boas maneiras e o da chacota jocosa:

Muito se ouve sobre a necessidade de proclamar as promessas de casamento antes de abençoar as núpcias. Este costume é muito louvável e muito necessário, ainda que queiram dizer que *certos espíritos escarnecedores e profanos* que buscam o ridículo em tudo e que dizem algumas vezes nos momentos de bom humor que é, sem dúvida, uma coisa bastante edificante e digna da gravidade cristã, de pregar em voz alta por três domingos consecutivos, diante de um povo reunido para adorar Deus, que um tal ou uma tal se juntaram por contrato ao deitarem juntos; o que se seguiu, dizem eles, de uma aparência magnífica dessas duas pessoas diante do púlpito ou diante do altar, onde eles tomam como testemunho da promessa todo um grande povo, de deitar junto toda vez, também frequentemente e por todo o tempo que puderem. *Não desagrada a esses libertinos*, essas cerimônias são belas, boas e muito apropriadas para afastar cem desregramentos e para conservar os bons modos na sociedade civil¹².

Desde então, é tentador colocar Bayle entre os “espíritos escarnecedores e profanos”¹³: se suas piadas de conotação sexual pareceram-lhes deslocadas, não as repetiria indulgentemente. Mas se lembrarmos que ele quer atingir um público amplo, compreende-se que ele sabe poder misturar o humor cúmplice e a condenação moral¹⁴.

11. *Nouvelles de la République des Lettres* [= *NRL*], avril 1685, art. I: *OD* I, p. 259.

12. *NRL*, juillet 1686, art. IV: *OD* I, p. 596-597 (eu sublinho; o artigo lista o *De Benedictione nuptiarum commentatio* de Heinrich Christoph Hochmann).

13. *Profano*: “Quem é contra o respeito e a reverência que se deve à religião.” (*Dictionnaire de l'Académie française*, 1^{re} éd. 1694).

14. Sobre a linha editorial adotada por Bayle, ver H. Bost, *Un “intellectuel” avant la lettre: le journaliste Pierre Bayle (1647-1706)*, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland



Em 1682, o antigo jesuíta Louis Maimbourg publica uma *Histoire du Calvinism* que se inscreve na linha de suas obras precedentes sobre a iconoclastia, o arianismo, diferentes pontificados, as cruzadas ou o luteranismo. Mas essa nova obra é muito mais do que um de seus escritos em que o romanesco disputa no histórico. É uma arma ideológica destinada a justificar a futura revogação do edito de Nantes. Maimbourg aí celebra sem reservas Luís XIV e a sua política religiosa. Ele retoma os clichês sobre o calvinismo como heresia sediciosa tendo levado à rebelião, o que basta para explicar as guerras de religião: heresia que, por consequência, deve ser combatida pelo poder político o qual mina os fundamentos. Igualmente, ele recicla os lugares comuns da controvérsia anti-protestante e retoma à sua maneira o amálgama que François Garasse tinha feito entre Reformadores e libertinos na *Doctrine curieuse*¹⁵.

A *Critique générale de l'Histoire du calvinisme* constitui o verdadeiro ponto de partida da reflexão historiográfica e epistemológica de Bayle. É, a propósito da libertinagem, a primeira vez que ele aplica o método da retorsão: ele desmonta não somente a máquina de controvérsia que assimila os reformadores protestantes a cripto-libertinos, mas devolve a acusação de libertinagem contra Maimbourg que se vê taxar mais ou menos explicitamente de blasfêmia. Em sua *Critique générale* desta *Histoire du calvinisme*, Bayle se esforça em replicar evitando as armadilhas da controvérsia (duas doutrinas an-

University Press, 1994.

15. Ver TINGUELY, F. “D’un usage pervers de l’analogie : libertins et protestants dans la *Doctrine curieuse* du Père Garasse”, in: *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 8 (2004), p. 31-46 ; GABRIEL, F. “Scène, altérité et controverse radicalisée : topiques et brouillages chez François Garasse”, in C. Bernat et H. Bost (dir.), *Énoncer / dénoncer l’autre. Discours et représentations du différend confessionnel à l’époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 357-377.

tagonistas confrontando-se, cada uma reivindica para si a antiguidade e acusa a combatida de novidade.) Ele solapa a credibilidade do autor, hipotecada por seus conflitos de interesses: Maimbourg é uma “pena venal” à serviço de Luís XIV.

Tratando-se de libertinagem, é como lógico que Bayle reflete. Ele concebe seus comentários como silogismos ou dilemas, porque Maimbourg é não somente um mau historiador, mas ainda um pobre argumentador: no tribunal da razão, seus ataques são golpes de espada na água. Um dos clichês da controvérsia católica gira em torno da libido dos Reformadores: a abstinência lhes era insuportável, tendo eles de reformar a Igreja para se emanciparem. Entretanto, objeta Bayle, não se pode acusá-los de libertinagem visto que eles queriam se casar!

Mas pode ser que esses bons padres e esses bons eclesiásticos quisessem ter uma mulher que fosse deles legitimamente. *Então, eles não estavam possuídos pelo espírito de libertinagem*; porque aqueles que não acham nada de mais incômodo do que fixar seus amores em um único objeto, nada mais doce do que ir de beldade em beldade e de se divertir tanto com a mulher de seu vizinho, tanto com a de seu amigo, tanto em um cabaré, como em um claustro. Ouvindo-os falar, os que acusam alguns de nossos primeiros Reformadores de serem casados para se livrar do jogo da mortificação não sabem o que dizem, pois qual a maior cruz do que o casamento?¹⁶

A questão pela qual Bayle conclui sua proposição lhe valerá algumas críticas – a menos que ele mesmo não as tenha imaginado... Envolvido na indignação do autor o qual ter-se-ia emprestado proposições insidiosamente maliciosas à respeito do casamento, ele se engenha em ironizar nas *Nouvelles lettres critiques*, em um jogo duplo que alguns qualificariam de bom grado de libertino:

16. *Critique generale de l'histoire du calvinisme* [= CGM] II, IX : OD II, p. 40 (eu sublinho). Ver ainda CGM IV, XV : OD II, p. 268.



Jamais pretendi que nossos primeiros Reformadores se casaram a fim de recaírem em uma mortificação mais refinada e eu não disse nada que possa ser resultado nesse sentido com a menor invenção. Sempre acreditei que eles não buscaram nenhum outro mistério casando-se que aquele que as pessoas de bem aí buscam. Se falei dos desgostos e dos embaraços do casamento, só o foi em nome das pessoas debochadas e dos libertinos, e eis aqui meu sentido. Era questão de saber se a incontinência tinha arrancado nossos primeiros Reformadores do seio da Igreja romana. Sr. Maimbourg o sustentava. Respondi-lhe que não tinha nenhuma aparência disso, porque lhe era fácil encontrar mulheres convenientes sem renunciar ao sacerdócio ou à condição monacal. Acima, eu me propus esta objeção. É verdade, eles poderiam se divertir com mulheres, mas eles queriam uma que fosse deles legitimamente, Respondi a isso que se eles tivessem essa vontade, *não estavam possuídos do espírito de libertinagem porque eles não veem nada de mais incômodo do que fixar seus amores em um único objeto, nada de mais doce do que ir de beldade em beldade*, em seguida de que me servi de alguns discursos que eles tinham ordinariamente e que mostram que eles veem o casamento como uma cruz. Eu desafio qualquer homem equitativo a encontrar qualquer outra coisa nesse ponto da crítica. Então, é certo que o autor da objeção não me compreendeu ou que me imputou maliciosamente um pensamento que eu não tive, a saber, que nossos primeiros Reformadores casaram-se para triunfar sobre as macerações e as disciplinas do claustro¹⁷.

Retornemos à *Critique Générale*. Após ter varrido a acusação de libertinagem contra os Reformadores, Bayle não se priva de devolvê-la, em um gesto de anticlericalismo típico do protestantismo, contra todos os eclesiásticos os quais os abusos morais constituem uma explicação clássica do cisma do século XVI:

17. *NLC* IV : OD II, p. 324.

Digamos então que se esses pretensos monges ou padres após-tatas desejaram casar-se *em um tempo no qual os costumes dos eclesiásticos eram medonhos, seria preciso que eles tivessem virtude*: porque se eles não tivessem virtude, não teriam feito isso para se casar; teriam contentado a natureza a expensas de outrem. Se eles tivessem bastante consciência para não querer atentar a mulher de outrem, com a mais forte razão se fizessem um escrúpulo de consciência de violar seus votos, e de fazer profissão exterior de uma religião que eles tivessem detestado na alma. [...] *É então uma calúnia excessiva sem fundamento acusar esses eclesiásticos de terem abraçado a nova religião por um espírito de libertinagem*. Se tivessem vivido, como fazem alguns dos que se veem escapar dos claustros de tempos em tempos, que não se pode negar serem algumas vezes muito grandes escroques, sem estudo e sem gênio, poder-se-ia fazer esse julgamento; mas suas grandes luzes e seus bons costumes devem protegê-los *deste insulto*¹⁸.

Maimbourg “rebateu cem e cem vezes o lugar comum da pretensa libertinagem de nossa Reforma”¹⁹. Do edito de janeiro de 1562 que permitia o livre exercício da religião, o antigo jesuíta adianta que ele adocicava o gosto pela novidade, a afinidade por uma confissão que teria evitado as penitências, em uma palavra, o desejo de “*gozar de uma falsa liberdade que culmina direto na libertinagem*.” Após ter mostrado a impertinência dessa suspeita concernente aos eclesiásticos e monges. Bayle chega aos laicos e varre a acusação por um silogismo:

18. *CGM* II, IX : OD II, p. 41 (eu sublinho).

19. *CGM*, II, IX : OD II, p. 42. Maimbourg faz uma leitura simplista da história e “parece não exigir outra coisa para converter um protestante do que este considerar que a origem de sua heresia se encontra em alguma paixão de despeito, de ciúme, de ambição ou de libertinagem que levou o autor de sua seita a se separar da Igreja romana.” *CGM*, IV, XXVIII : OD, p. 130.



No que tange aos laicos que se quer também que eles passaram para a nova religião por um espírito de libertinagem, eu creio poder dizer que nada foi afirmado mais ligeiramente do que isto. Porque se os que deixaram a Igreja romana só o fizeram para gozar das isenções que eles encontrariam entre nós dos exercícios penosos da disciplina da Igreja, segue-se que eles não tinham nem consciência, nem religião. Por que? Porque é ser sem consciência e sem religião determinar-se na escolha de uma profissão exterior de religião, não pelo conhecimento que se tem de sua verdade, mas pelas comodidades temporais aí encontradas. Logo, é evidente que um homem que não tem nem consciência nem religião não tem necessidade de sair da comunhão romana para se libertar ou para se livrar das leis rigorosas da penitência, dos jejuns e da mortificação da carne, porque só cabe a ele comer tudo que bom pareça-lhe em sua casa e mesmo por toda parte, sob o benefício de uma dispensa obtida sobre uma falsa declaração e de maneira nenhuma se confessar sobre alguma coisa que possa lançar-lhe uma rude penitência ou de modo algum executar a penitência que ter-lhe-á sido imposta²⁰.

A acusação de libertinagem é uma elucubração de controversista que Bayle se apraz em demolir sobre o plano geral, mas também em certos casos particulares. Ele não negligencia explorar a concessão de Maimbourg que reconheceu que Calvino não tinha sido nem um voluptuoso, nem um beberrão, nem um impudico e que não eram nem a avareza nem a libertinagem que o tornaram chefe de partido²¹. Quanto à Marot, Maimbourg o apresenta como um desses “libertinos que tem espírito, mas o espírito voltado para um certo tipo de chacota que, visando às coisas mais santas de uma maneira muito mais profana do que fina e delicada, conduz direto à impiedade e mesmo ao ateísmo, como parece em muitas partes que nos deixaram de sua poesia.” Logo, replica Bayle, esse raciocínio é mau porque “as chaco-

20. CGM II, IX : OD II, p. 42.

21. CGM II, XI : OD II, p. 50.

tas que visam às coisas mais santas, de uma forma tão fina e delicada como profana, também são ímpias e mesmo mais perigosamente ímpias do que aquelas que têm menos fineza do que profanação”²².

Que Maimbourg seja pobre argumentador é provavelmente a sua melhor desculpa. Forçado a querer agradar ao rei, corre o risco de blasfemar – o que é uma vergonha para um eclesiástico:

Isso me faz lembrar da Epístola dedicatória do *Luteranismo*, onde parece que este autor eleva os editos que se dão contra nós até a dignidade de um sacramento que confere a graça *ex opere operato*: mas no fundo ele diz coisas que Luciano, se estivesse no mundo, adotaria palavra por palavra para ridicularizar a religião. *Vossos últimos editos* (é o P. Maimbourg que fala à S.M.) *sustentados por essa autoridade que toda a terra reverencia e sob a qual tudo se curva sem resistência, reduziu a latidos o calvinismo, que se vê abandonado todos os dias por aqueles a quem esses editos, bem mais eficazes do que todas as disputas dos controversistas, abriram os olhos, pela graça que Deus lhe deu, ao mesmo tempo, para descobrir a fraqueza e a vergonha desta seita e para ver em seguida que não se pode salvar pelo tempo como pela eternidade*. Não quero de maneira alguma processar o Sr. Maimbourg sobre o *espírito libertino e profano que se encontra espalhado em suas expressões*: quero crer que não há entendido nenhuma outra fineza do que a de atribuir ao rei o privilégio de atrelar seus editos à graça de Deus, bem mais do que os controversistas e o próprio papa não podem atrelar aos seus escritos e às suas palavras. Mas ele me permitirá observar que, confessando-o, que os editos de S.M. sustentados por uma autoridade sob a qual tudo se curva sem resistência, abrem os olhos dos calvinistas para descobrir as misérias temporais que os esperam se eles não abraçam a religião de seu soberano, ele descredita sua conversão e faz conhecer a todo homem de bom senso que esse grande desígnio de converter os heréticos só é uma negociação de Estado, na qual o bom Deus não tem parte alguma. Ele deveria sobre todas as coisas corrigir suas epístolas dedicatórias²³.

22. CGM II, XIV : OD II, p. 60.

23. CGM II, VII : OD II, p. 33.

A circunstância atenuante que Bayle encontra no autor da *Histoire du luthéranisme* é muito moderadamente consoladora: no fundo, se Maimbourg não é libertino, é um estranho notório...A lança é eficaz. Nenhuma dúvida que o veneno o qual ela é revestida tem muitos ingredientes: uma lógica implacável, uma boa dose de ironia, a amargura ressentida no espetáculo das perseguições e uma autêntica repulsa por este modo que o jesuíta tem de tomar o nome de Deus em vão. Bayle inaugura um procedimento que ele reutilizará em seguida: desculpando os reformadores da acusação de libertinagem, ele devolveu o ataque contra aquele que o proferia. Esta retorsão ele a praticará para se esquivar das flechas que lançam seus próprios correligionários e para devolvê-las contra eles.

Consideremos ainda duas passagens de 1686, onde Bayle endossa o papel do apologeta cristão a fim de mostrar o que deveria logicamente ser seu discurso se ele entende responder com eficácia aos ataques racionalistas contra sua religião. Para desacreditar o cristianismo o libertino pode, seja invocar argumentos históricos e morais, seja mostrar que esta doutrina é atravessada por contradições.

Na primeira parte do *Commentaire philosophique*, Bayle mostra que se pode refutar o sentido literal da ordem “forçai-os a entrar” emitida por Cristo “*pela razão que tira na religião cristã um forte argumento do qual ela se serve contra o maometismo*”. Tradicionalmente, a apologética cristã pretende estabelecer “a falsidade das religiões idólatras e da maometana” explicando que elas perseguem e exigem conversões forçadas enquanto o cristianismo se estabeleceu de maneira “doce, pacífica, ensanguentada de perseguição passiva e não ativa”. O sucesso de uma religião deve ser ponderado pelo modo que ela deve se propagar:

É por aí que dissipamos *a chicana que nos fazem os libertinos*, quando lhes propomos, como uma prova da divindade da religião cristã, os grandes progressos que ela fez de lado a lado em pouco tempo. Respondem-nos que se esta prova fosse boa, a religião de Maomé sê-lo-ia também, porque em pouco tempo ela se espalhou em uma infinidade de países; mas replicamos que isto não é espantoso, porque Maomé e seus sectários se serviram do constrangimento, ao passo que os cristãos só opuseram ao paganismo sua constância em sofrer. Não há nada que seja bastante razoável e muito forte da parte dos cristãos nesta disputa. Mas se uma vez fosse provado que Jesus Cristo ordenou o constrangimento, não teria nada de mais lamentável do que este ataque que faríamos aos maometanos. Do que eu argumento assim: um sentido literal que tira na religião cristã uma forte prova contra as falsas religiões é falso. Logo, tal é o sentido literal dessas palavras, *forçai-os a entrar*; então é falso²⁴.

Para julgar a credibilidade de um sistema moral e doutrinal, Bayle dispõe de dois critérios: a tradução prática dos valores morais mostrados e a coerência teórica. O *Commentaire philosophique* mostra como ele faz funcionar o primeiro: se os cristãos pretendem que sua religião é superior porque ela se espalhou no mundo sem recorrer à violência, eles devem igualmente renunciar a perseguir seus adversários, na falta de que eles alimentam as críticas dos libertinos. O paradoxo se precisa: se os libertinos ou “profanos” são aqueles que se engenam em enfraquecer a religião em geral e o cristianismo em particular, poder-se-ia que os mais perigosos sejam os apologetas zelosos mais inconsequentes?

Sobre o plano teórico, as consequências da retorsão não são menos claras. Em um relato penetrante de uma obra de Jurieu, Bayle expõe

24. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “contrains-les d’entrer”* [= CP] I, VII : OD II, p. 386 (eu sublinho). Encontra-se a mesma contradição “digna da zombaria de todos os profanos, de todos os libertinos” à propósito da atitude que consiste em se queixar da perseguição sofrida pelos cristãos ortodoxos sob o paganismo ainda que se justifique a que foi infligida aos donatistas. (CP II, X : OD II, p. 392).



a natureza da disputa confessional entre protestantes partidários da via do exame e católicos defensores da via da autoridade. Os controversistas dos dois lados jogam com o fogo, pretendendo vencer seu adversário enquanto que árbitros desinteressados, filósofos tais como Platão ou Aristóteles desprezariam esses cristãos

os quais eles veriam o maior número fazer seu forte de uma doutrina que não pode fazer campanha um único momento em presença do inimigo e que, portanto, subjuga todos os dias o outro partido. É sobre isso que se pode dizer a absurdidade que Sandoval publicou no tocante à batalha de Cérisoles, *los Espagnoles victoriosos se renden*²⁵.

Como estabelecer incontestavelmente a verdade da fé cristã? O protestantismo recusou a via da autoridade que confisca a doutrina, fazendo do crente um autômato submetido aos dogmas editados pela hierarquia e consagrados pela Tradição. O catolicismo replica que o crente não está em medida de descobrir por ele mesmo estudando a Bíblia e examinando as verdades que ela esconde. O teólogo protestante pode duplicar salvando a via do exame?

Por onde então é que o povo introduzir-se-á no país da fé? Será pela via do exame? Mas é preciso então que Sr. Jurieu tire os obstáculos que Sr. Nicole colocou. É preciso que ele responda diretamente porque, como notara um autor moderno, as respostas por retorsão neste caso só acabam o que Sr. Nicole começou, fornecendo aos deístas as mais fortes armas que, talvez, jamais lhes foram servidas. O mais atordoado dentre eles diria muito bem, após ter lido o livro do Sr. Nicole, e o que vem a tocar o do Sr. Jurieu *que, visto que Deus de maneira alguma fez o homem capaz de escolher sem temeridade a única religião que seria boa é evidente que ele nada nos revelou, mas que deixou fazer sobre isso a educação e a luz natural*. É preciso então com toda a necessidade que a fim de desarmar esses libertinos, o autor responde diretamente ao Sr. Nicole. [...] Ele acusa de duas grandes faltas a objeção de seu adversário contra a via do exame; uma, que ela não supõe nenhuma assistência do Espírito Santo para aqueles que meditam a Escritura; a outra, que ela supõe um princípio de cartesianismo que arruinaria completamente todas as religiões se fosse aplicada aos conhecimentos morais.

25. *NRL* avril 1686, art. I : *OD* I, p. 527 (Pierre Jurieu, *Le vrai Système de l'Eglise et la véritable analyse de la foi*).

Jurieu não proíbe um “exame de discussão”, uma inspeção das verdades de fé em função de critérios racionais, mas um “exame de atenção” levado a essas verdades a fim de que elas se imprimam no espírito do crente. E que Nicole não pretende tirar vantagem do fato de abandonar o exame de discussão:

Não houve tanta indiferença para o Sr. Nicole que não se tenha tomado cuidado de impedir que não se glorificasse do pleno triunfo que ele obteve em certos aspectos sobre a via do exame, porque mostrou-lhe que esta vitória não serve de nada ao papismo e que ela fornece armas aos libertinos e aos pagãos para combater a religião cristã²⁶.

Os defensores da fé cristã então estão inspirados em buscar provar contraditoriamente no sentido do termo, a verdade de sua doutrina? Como Bayle sublinha nas *Nouvelles Lettres Critiques*, a persistência do dissenso confessional justifica a posição dos céticos²⁷. É vão e mesmo perigoso querer demonstrar a verdade

26. *Ibid.*, p. 528 (eu sublinho). Na *Réponse aux questions d'un provincial*, Bayle julga severamente « a obstinação com a qual os papistas, os luteranos, os arminianos atormentam os calvinistas » à propósito da predestinação: ela é “indesculpável e muito imprudente” e “só pode divertir os libertinos”. (*RQP* II, *CLXXI* : *OD* II, p. 862).

27. “Mas para dizer ingenuamente meu pensamento, eu não queria que se contentassem em responder ao Senhor Nicole só pela retorsão, porque se fizeram somente isso, as perigosas armas que ele forneceu sem pensar aos libertinos, aos deístas ou àqueles que creem que se pode salvar em todas as sociedades cristãs, e que assim deve-se sempre viver na qual se nasceu ou então se adaptar na mais feliz segundo o mundo. Essas armas, digo, que ele forneceu a esses espíritos, permanecer-lhes-iam entre as mãos com uma nova força. Eis porquê: é que eles diriam, *os católicos bem mostram que os protestantes não tem certeza legítima alguma de sua crença, mas os protestantes rejeitam os católicos sobre o mesmo recife. Então é impossível assegurar-se da verdade revelada: não há outra escolha a fazer que se manter onde se encontra a religião dominante*. Vede-vos, Senhor, que importa extremamente tirar essas armas das mãos dessas pessoas provando diretamente que os simples de nossa religião podem chegar a uma certeza legítima da verdade celeste.” *NLC* XXII : *OD* II, p. 334.



de uma revelação que se pretende acima da razão. Na melhor das hipóteses, os controversistas vencem como Pirro. Na pior, eles armam seus adversários libertinos, deístas, profanos e outros escarnecedores. Nenhuma necessidade, para estabelecer essa constatação, de resolver a questão das convicções pessoais de Bayle. Para ele, trata-se de avaliar as forças presentes desde que a Reforma abriu uma imensa *disputatio*: ao invés de se escorar em pontos que marcam contra seu adversário confessional na guerra simbólica que eles se entregam, os campeões dos dois campos fariam bem em medir os desgastes que encerra sobre os espectadores do torneio o caráter indecível de seu confronto. Impressionante paradoxo: se ser libertino consiste em minar insidiosamente a religião, poderia o discurso do devoto ser, nesta maneira, mais eficaz do que o do descrente?

Bayle foi taxado de ateísmo por causa do que escreveu em seu *Dictionnaire historique et critique* (1ª edição de 1696). O consistório da Igreja Valã de Rotterdam examinou e resolveu “censurar” certas passagens do *Dictionnaire*. Enquanto as palavras “libertino” ou “libertinagem” não apareçam jamais na transcrição de suas deliberações²⁸, pode-se afirmar que as queixas lançadas contra Bayle decorrem dessa ordem: ele pintou um retrato desrespeitoso do rei Davi, eminente figura bíblica; defendeu propostas complacentes sobre o ateísmo, o dualismo e o ceticismo e a sua obra é permeada de maldades... Logo, se Bayle consente em retornar a esses dois pontos na segunda edição do *Dictionnaire*, ele não os defere

28. Ver H. Bost (éd.), *Le Consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam. Édition annotée des Actes et présentation historique*, Paris, Champion, 2008.

de maneira alguma às expectativas do consistório. Tanto na “Observação geral e preliminar” como nos quatro “Esclarecimentos” (sobre os ateus, os maniqueus, os pirrônicos e as obscenidades) que seguem²⁹; ele reivindica, ao contrário, sua “liberdade de filosofar” e contesta qualquer um que a confundisse com irreligião. Três personagens do *Dictionnaire* esclarecessem a sua atitude: Charron, Pomponazzi e Wechel. O que diz Bayle ajuda a compreender como ele concebe seu papel de filósofo, de moralista e de historiador.

De Pierre Charron, Bayle lembra que lhe foi censurado respeitar e restituir muito fielmente a crítica dos espíritos fortes: “Creio poder dizer que a boa fé com a qual esse sábio representava toda a força das objeções contribuíra poderosamente para duvidar de seu cristianismo. É verdade que ele não enervava de modo algum as dificuldades dos libertinos”³⁰. Bayle recusa Garasse, segundo o qual Charron refutou mal essas objeções após bem expô-las: ao contrário, ele aí aplicou-se e o fez bem:

29. Ver H. Bost, A. McKenna (éd.), *Les « Éclaircissements » de Pierre Bayle*, Paris, Champion, 2010. O corpus dos Esclarecimentos contém numerosas ocorrências da palavra *liberdade* (e notadamente a “liberdade de filosofar”), mas uma única, um pouco jocosa, da palavra *libertinagem*: “É bem certo que as mulheres que leem um livro de literatura não começam de modo algum por aí: elas já leram romances, peças de teatro e poesias galantes. Ei-las então bem aguerridas. Não há nada em meu Dicionário que não se possa enfrentar após ter combatido tais inimigos. Se são entendidas felizmente como más a música luxuriosa das óperas, a ternura das tragédias, a libertinagem das comédias, as descrições apaixonadas dos efeitos e das desordens do amor, ler-se-á sem perigo os artigos de ABELARDO e HELOÍSA. Se são encontradas passagens chocantes, esta punição será logo seguida do doce prazer de ter dado a si mesmo novas provas da força de seu pudor. Se não se agradam com essas passagens e deturpam-nas, não será minha culpa, sendo preciso ter-se em conta a sua própria corrupção. Não são essas coisas que mostro como criminosas?” (Eu sublinho.)

30. *Dictionnaire historique et critique* [= DHC], “Charron”, P.



Mas eis o que desagrade os autores vulgares e mesmo grandes autores que têm mais espírito e ciência do que boa fé. Eles queriam que se fizesse sempre aparecer sob uma roupagem lânguida e ridícula os inimigos da boa causa ou que, ao menos, se opusesse a suas fortes objeções uma resposta ainda mais forte. A sinceridade se opõe ao primeiro partido e a natureza das matérias torna algumas vezes o outro impossível. Há muito tempo que estou surpreso em ver que se vê como prevaricadores aqueles que se propõem grandes dificuldades e que os refutam fragilmente. Quê! Querei-vos que sobre mistérios que ultrapassam a razão, as respostas de um teólogo fossem tão claras como as objeções de um filósofo? Disto, mesmo que um dogma seja misterioso e muito pouco compreensível à fraqueza do entendimento humano, resulta necessariamente que a nossa razão a combaterá com argumentos fortes e que ela não poderá encontrar outra boa solução que a autoridade de Deus³¹.

Da mesma forma com Pomponazzi. Devido a não aceitar argumentos racionais em favor da imortalidade da alma e satisfazendo-se com a revelação a este respeito, ele foi suspeito de ateísmo:

Esse grande filósofo se encarregou de responder os monges pelo seu livro da imortalidade da alma e se expôs a suspeitas de impiedade. Os estardalhaços feitos contra ele e as obras que foram publicadas contra seu livro não o fizeram mudar de opinião de maneira alguma: ele replicou mais de uma vez e em lugar de recuar ia sempre mais adiante, determinado, porém, sem variação em seu primeiro corretivo, a saber, que a autoridade divina da Escritura era para ele um fundamento firme de sua persuasão de que nossa alma é imortal. [...] Não faltaram apologistas, mas alguns só o salvam supondo que ele se converteu ao ateísmo. Se fundaram as impiedades que o acusaram somente sobre seu livro da imortalidade da alma, não houve jamais acusação tão impertinente do que esta, nem uma marca mais expressa da teimosia iníqua dos perseguidores dos filósofos³².

31. *Ibid.*

32. *DHC*, “Pomponace”. Na nota G, Bayle parece reconhecer que “se possa se servir utilmente da opinião que Pomponazzi combateu” e que “deve-se louvar e encorajar os filósofos que se focam em fortificar as razões humanas da imortalidade da alma.” Ele recopia uma longa citação a qual Antoine Arnaud fala das proposições de Descartes

Quanto ao impressor Christian Wechel, Garasse pretende que ele foi arruinado porque tinha editado um livro ímpio. Esta alegação destituída de fundamento serve de pretexto para voltar à questão da honestidade em um debate contraditório:

Alguém dir-me-á, talvez, que as objeções das crianças são muito surtadas e que isto torna suspeita a fé de seu advogado. Eu não dignar-me-ia em responder a esta dificuldade se eu não soubesse que ela está na boca de uma infinidade de pessoas contra todos que disseminam sem nenhum disfarce as razões dos heréticos e dos libertinos. Respondamos à essas pessoas com esta pergunta: Se tivésseis de examinar alguma das controvérsias que são agitas entre os fiéis e os infiéis, relatar-vos-íeis tudo o que soubésseis que esses últimos podem dizer de mais forte em favor de suas opiniões? Enfraquecer-vos-íeis com esse desígnio premeditado seus argumentos a fim de que vossos leitores não encontrassem nada que tornasse duvidosa vossa vitória? Vós responder-mo-íeis, sem dúvida, que vós faríeis a primeira dessas duas coisas e que a segunda é uma trapaça muito indigna de um homem de honra, longe de poder ser perdoada a um servo de Deus. Por que então achai-vos estranho que se dê às dificuldades dos ímpios toda a força que a razão natural pode dar? Far-vos-íeis, diz-vos, se tivésseis de refutar e convém-vos que não fazendo-o de modo algum, cometeríeis uma fraude ignominiosa. Aprendei então não tomar por prevaricadores

sobre a imortalidade da alma como “um efeito da providência de Deus, que quis parar a inclinação que muitas pessoas desses últimos tempos parecem ter à irreligião e à libertinagem por um meio proporcionado à sua disposição.” Mas Bayle ainda não está convencido. Certamente, Arnaud mostra que a atitude combatida por Pomponazzi pode ser útil à religião no que ela pode “servir contra certos libertinos que querem ver antes de crer e que desprezam as razões obscuras dos teólogos. Não há nada mais apropriado para reconduzir essas que pessoas do que convencê-las da imortalidade da alma: é uma entrada no bom caminho; e se uma vez fazendo-lhes dar esse passo, pode-se esperar agradáveis resultados.” Mas “Pomponazzi não pôde manipulá-los por essa passagem; ele tê-los-ia endurecido em seu erro e, por consequência, sua hipótese é mais nociva do que proveitosa nesse conflito particular no qual se propõe a conversão dessa espécie de pessoas; e, para dizer a verdade, seria mais louvável se, ao invés deste exame penoso das razões peripatéticas, ele tivesse buscado melhores provas da imortalidade da alma do que as que lhe parecessem frágeis.”



os que fazem aparecer por seu lado bom a causa de seus adversários. E se eles são obrigados a confessar que não há o que a Escritura possa fornecer de armas contra certas objeções dos ímpios e que é a ela que eles recorrem como o fundamento inabalável de sua fé, estejais muito contente com sua conduta, porque de outro modo ter-se-á motivo de desconfiar de vós e de pretender que vós busqueis triunfar por uma parafernália de truques de guerra que não convém de modo algum à milícia evangélica³³.

Esta apresentação reenvia os cristãos – da “milícia evangélica” – a seu dever de probidade. Como podem se persuadir de que possuem a verdade se eles devem trapacear para impô-la? Ao contrário, não desservem-na? Quanto àqueles que pretendem varrer facilmente as “objeções dos libertinos”, eles são ou ignorantes ou fraudadores:

Um homem honesto firme e bem temente a Deus, disse-me outro dia, nomeando-me alguns escritores os quais o zelo pela boa causa é conhecido de todos: Não vede-vos de maneira alguma em seus livros que os inimigos da verdade alegam nada de considerável. São livros que as objeções dos incrédulos são proposta em poucas palavras e refutadas ampla e vitoriosamente, mas em um tal e tal escritor que passa por zeloso, elas são prolixas e mais capazes de impressionar do que a resposta. Sirvo-me da questão que vimos acima. Esses escritores zelosos souberam tudo o que se encontra nos autores não-zelosos ou eles o ignoraram? Neste último caso, não é preciso dar-lhes mérito nem por seu silêncio, nem por sua vitória. No primeiro caso, eles merecem ser censurados, porque eles são culpados de uma fraude piedosa a qual a verdade não deve ter necessidade e estou bem certo de que eles não ousariam dizer que eles tenham dissimulado a menor coisa do que podia representar sob uma bela aparência as objeções do inimigo. Em quê então seu zelo ultrapassou o escritor indevoto que me falastes? Eles disseram tudo o que puderam em favor do adversário antes de responder-lhe. O que o indevoto fez demais?

33. DHC, “Wechel”, B. (As crianças de que se trata estão presas nos limbos e lamentando-se por terem sido deserddadas.)

Isso “descobre uma das causas que levam muitas pessoas a suspeitar de libertinagem os que propõem com força as objeções dos libertinos”: não foi antes esse o caso de Charron, de Pomponazzi, de Wechel...e não é o de Bayle agora? Certamente, como François Garasse, veem libertinos por toda parte como outros, como Prateolus, farejaram os heréticos ao ponto de inventarem³⁴. Garasse, que “fez extremamente falar dele por zelo que ele testemunhara contra os espíritos libertinos”, teria feito melhor abstendo-se, porque “querendo escrever sobre as verdades mais sublimes que os libertinos possam colocar em dúvida, ele menos contribuiu para converter essas pessoas do que para enrijecê-las”³⁵. Os piores inimigos da religião são, por vezes, os que pretendem defendê-la! Na *Suite des réflexions sur le prétendu jugement du public*, Bayle mostra que a censura de libertinagem que lhe é feita a propósito do artigo sobre Pirro é absurda: completamente ao contrário, essa “pretensa libertinagem é uma justificação muito sólida” dos teólogos mais ortodoxos que não cessaram de desacreditar o princípio dos socinianos – isto é, a teologia racional – que conduz ao pirronismo, ao deísmo e ao ateísmo: “Sobre isso, pergunto-lhe, ou sede-vos caluniadores ou é muito verdadeiro que, a menos que não captive seu entendimento à obediência da fé, foi levado pelos princípios da filosofia a duvidar de tudo. Logo, não sede-vos caluniadores, então é muito verdadeiro, etc”³⁶. Na *Réponse aux questions d'un provincial*, Bayle retoma-

34. Ver BOST, H. “Regards critiques ou complices sur les hérétiques. De l’*Alphabet* de Prateolus au *Dictionnaire*”, in *Bayle historien, critique et moraliste*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 29-39.

35. DHC, “Garasse”. Ver também a nota A : Na *La Doctrine curieuse*, “ele acreditava ter dado um xeque-mate nesses libertinos e foi em pouco tempo que, segundo o julgamento do público, seu livro era bem mais apropriado para fomentar o ateísmo do que arruiná-lo.”

36. *Suite des réflexions sur le prétendu jugement du public*, XXVIII : DHC, 5^e éd. 1740,



rá longamente a questão de saber se “é dar as armas aos libertinos confessar-lhes que não é possível resolver as suas dificuldades.” Ele responderá seguramente pela negativa, visto que a fé não espera ser atingida por essas dificuldades efetivamente insolúveis para a razão³⁷. Ele se deu ao luxo de sublinhar que defendendo esse ponto de vista, ele adota rigorosamente a mesma linha que a de Jurieu, tornando-se seu adversário em seguida...

À partir da 2ª edição do *Dictionnaire*, dois elementos são inextricavelmente entrelaçados: a advocacia de Bayle para ele mesmo e a questão da relação fé/razão. Certos adversários (Jaquelot, Le Clerc e certamente Jurieu) suspeitam de Bayle por praticar ao mesmo tempo um hiper-racionalismo e um hipo-racionalismo. O hiper-racionalismo crítico é o do filósofo e do historiador que não impõe limite algum ao seu pensamento, o hipo-racionalismo ou fideísmo (que seus adversários consideram como uma máscara hipócrita) é um respeito mostrado pelo *crente* à doutrina revelada, que a razão não pode alcançar. Convencido de que a revelação não satisfaz às exigências da razão, o crente a recusa no domínio da fé.

Se não é possível distinguir completamente sua autojustificação e seu tratamento da questão da relação fé/fazão, é que Bayle empreende demonstrar a extravagância das acusações de libertinagem que o concernem reconduzindo a apologética cristã a seus fundamentos: as Escrituras e a revelação. Ele expõe as condições de possibilidade de um discurso que se mantinha abrigado dos ataques da razão. Questão vital para a revelação porque, em sua ordem própria, a razão é invencível. Questão crucial para aquele que, reconhecendo o poder das objeções dos espíritos fortes, corre o risco de ser taxado de

t. IV, p. 622.

37. *Réponse aux questions d'un provincial* [= RQP] II, CLIV : OD III, p. 823.

libertinagem. Mas Bayle lembra em tempo e a contratempo: desde o apóstolo Paulo, a apologética cristã sempre opôs o escândalo da cruz e a profundidade da sabedoria divina às capacidades especulativas do homem. Aos olhos do filósofo, são os teólogos racionais” que se mostram infiéis em sua missão, abdicando e passando sob as manoplas da filosofia³⁸: eles desertam o único campo de batalha sobre o qual deveriam esperar seus adversários e vão combater em território estranho, enfraquedendo a verdade revelada que eles têm vocação de defender. Retorsão da libertinagem...

Acusado de libertinagem por Jurieu na *Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses sur les comètes*³⁹, Bayle remete seu adversário a seus caros estudos, no curso dos quais ele deveria aprender que só a graça divina está em medida de tirar os homens da corrupção:

38. “Que então não se diga mais que a teologia é uma rainha a qual a filosofia é somente a serva, porque os próprios teólogos testemunham por sua conduta que eles veem a filosofia como a rainha e a teologia como a serva: e daí vêm os esforços e as contorções que eles confiam a seu espírito para evitar que não os acusem de serem contrários à boa filosofia.” (CP I, I : OD II, p. 368).

39. “Nos capítulos 107, 108 e 109, ele estabelece claramente que as religiões tiveram unicamente a sua origem daí: da política dos magistrados, do artifício dos padres e da superstição dos povos com os prodígios. E, do mesmo modo, na página 321, ele ridiculariza aqueles que concluem que há um Deus, monstros e meteoros, fomes, mortalidades, etc. Ele diz que tudo isso ocorre necessariamente pela ação dos corpos uns sobre os outros mas, do jeito que as coisas vão, parece-me conter um fundo de libertinagem e de impiedade infinita. Isto é, como o povo é tolo, como os políticos são astutos e os eclesiásticos velhacos e enganadores para impor aos tolos, não é preciso temer que as sociedades permaneçam sem Deus e sem religião. Sem uma palavra de um sentimento de consciência que force os homens a acreditarem em um Deus; sem uma palavra dessas maravilhas do mundo e da Providência que apresentavamos pagãos a divindade de uma maneira tão sensível.” (Segundo *Addition aux Pensées diverses* [= APD] : OD III, p. 170).



Não é verdade que essas palavras “do jeito que as coisas vão” sejam palavras de libertinagem e não é preciso ter lido nada com julgamento para duvidar que fora da verdadeira religião que eu antes excetuei, a tolice dos povos, a astúcia dos políticos e a velhacaria dos padres não apareçam mais do que nas coisas que concernem à religião. Eu desafio meu delator com toda a temeridade de ousar se tornar o apologista do gênero humano a esse respeito. Ele necessitaria de seu Compêndio de teologia [...]”⁴⁰.

Encontra-se uma linha de defesa comparável na *Réponse aux questions d'un provincial* contra Isaac Jaquelot, um dos teólogos racionais que Bayle combate com mais verve. Jaquelot supõe que os que admitem que a doutrina cristã contém artigos inconciliáveis com a filosofia “atacam a religião e entregam-na completamente aos libertinos para que eles triunfem.” Logo, nada é mais falso:

Não há uma extrema diferença entre o que eles dizem e o que diriam das pessoas que pretendessem que o Evangelho não ensine nada que seja conforme aos princípios da razão? Os que o Sr. Jaquelot ataca não confessam que a existência de Deus se prova por argumentos filosóficos totalmente certos? Não dizem eles que as provas da divindade da religião cristã são bastante sólidas? E não pretendem que mesmo que o que confessam da elevação de seus mistérios acima da razão é um argumento muito forte de sua verdade? Não dizem que nada saberia tornar mais augusto nem lhes imprimir um caráter mais sensível de uma origem celeste do que sustentar que ela exige a submissão do espírito a mistérios incompreensíveis à razão?⁴¹

O próprio Bayle se coloca do lado da grande tradição cristã, indiferentemente católica e protestante. Ele “pode honrar-se de uma acusação que envolve as maiores luzes da antiga Igreja e os mais zelosos defensores do protestantismo.” De seu lado,

40. *Addition aux Pensées diverses*: OD III, p. 171 (eu sublinho).

41. *RQP* II, CXXXIII : OD III, p. 770.

O Sr. Jaquelot aprova que os racionais sejam acusados de favorecer os socinianos e que se pretenda que *estabelecer por principio da fé as noções comuns é entregar os pés e as mãos da religião aos heréticos e aos ímpios?* Se ele desaprova, não deve acusar os não-racionais de deixar como presa a religião aos libertinos⁴².

Contra Jean Le Clerc, Bayle reivindica a grande liberdade que mostram os protestantes em relação às “provas particulares” dos pontos de fé. Esta liberdade nada tem a ver com libertinagem:

Tal Ministro que tem horror a tudo que cheira à libertinagem sustentaria até a última gota de sua tinta que as provas cartesianas da existência de Deus são não somente sofisticadas, mas também um veneno bastante perigoso. Se ele se engana, é preciso tomar em seu espírito e não em seu coração. Eis, pelo menos, o que fazem as pessoas equânimes, ao invés de imitar certos histéricos que se esforçam em tornar suspeitos todos aqueles que só querem reconhecer que uma tal ou tal passagem da Escritura são apropriados para refutar a heresia. O Sr. Le Clerc não tem necessidade de ser advertido do procedimento de pessoas semelhantes e para não citar-vos nenhum exemplo equívoco, contentar-me-ei em dizer-vos que o próprio Calvino não pôde evitar as acusações injustas neste gênero⁴³.

Bayle, um “calvinista libertino”⁴⁴? Em um primeiro momento, ele adota uma postura epistemologicamente neutra e defende uma abordagem histórica desapaixonada. Mas não sem adendo confessional, visto que ele busca devolver contra seu adversário o processo como libertinagem lançada aos Reformadores.

42. *Ibid.* II, CXXXIII : OD III, p. 769s. No parágrafo seguinte, Bayle explica que teve o cuidado de suprimir da 2ª edição do *Dictionnaire* as dificuldades sobre a origem do mal: “Os libertinos tomando isso como um triunfo, as passagens suprimidas brilhariam por sua ausência e não era de modo algum o momento de deixar ninguém neste erro que as respostas que o Sr. Bayle tinha dado não bastariam”.

43. *RQP* II, CLXXXII : OD III, p. 891. Sobre as supostas vantagens que os libertinos tirariam do *Dictionnaire*, se acreditarmos em Jean Le Clerc, ver também as *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, XIV : OD IV, p. 33.

44. H. Bost, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006, p. 462.

Ele mesmo acusado de libertinagem, suspeito de ser um ateu dissimulador, Bayle não muda fundamentalmente de método. Provocador, dando às suas reflexões um tom deliberadamente escarecedor, cultivando o paradoxo, ele replica mostrando que seus adversários raciocinam mal, que eles erram em sua própria causa, que suas acusações são destituídas de fundamento e que elas podem ser retorcidas em nome mesmo de seus princípios. Pode-se aí ver, certamente, um estratagema libertino, mas seria passar ao lado da tensão dialética que Bayle busca manter e do rigor lógico que consiste em sempre preferir o argumento *ad hominem*.

No debate sobre a libertinagem, a singularidade e a força desta postura vem de sua dupla origem. Bayle funda-se sobre uma tradição *teológica* forte, oriunda do “calvinismo da velha guarda” na qual ele se afirma: luta contra a superstição e a idolatria, crítica da falsa piedade, rigorismo ético, afirmação do mistério transcendente da revelação de Deus e do caráter insondável de suas vontades. De onde um primeiro voo de flechas contra os cristãos relapsos e os apologetas zelosos mas incapazes, a partir dos próprios valores que uns e outros pretendem defender. Mas Bayle apoia-se igualmente em uma reflexão *filosófica* solidamente estruturada, que reivindica fortemente a sua autonomia e a “liberdade de filosofar” a partir de seus fundamentos racionais. Sem jamais mostrar-se como libertino – e com boas razões – Bayle não cessará de tocar com os padrões da libertinagem filosófica uma partitura eminentemente original.

Referências Bibliográficas

- BAYLE, P. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737.
- _____. *Dictionnaire Historique et critique*. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, 5^{ème} Edition, 4 vols. In-folio.
- _____. *Pensées diverses sur la comète*. Édition J. et H. Bost. Paris: Flammarion, 2007.
- BIANCHI, L. “Libertinage érudit et critique historique : Gabriel Naudé et Pierre Bayle”, in FRÉCHET, Ph. (éd.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Toulouse, Anacharsis, 2012, p. 151-166.
- BOST, H.; McKENNA, A. *Les “Éclaircissements” de Pierre Bayle*. Paris: Honoré Champion, 2010.
- _____. *Le Consistoire de l’Église wallonne de Rotterdam. Édition annotée des Actes et présentation historique*, Paris, Champion, 2008.
- _____. *Pierre Bayle*. Paris: Fayard, 2006.
- _____. “Regards critiques ou complices sur les hérétiques. De l’*Alphabet de Prateolus au Dictionnaire*”, in *Bayle historien, critique et moraliste*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 29-39.
- _____. *Un “intellectuel” avant la lettre : le journaliste Pierre Bayle (1647-1706)*. Amsterdam-Maarssen, APA-Holland University Press, 1994.
- CAVAILLÉ, J.-P. “Les ‘libertins’ et la ‘liberté de conscience’ dans le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle”, in FRÉCHET, Philippe. (éd.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*. Toulouse: Anarchasis, 2012, p. 167-184.
- _____. “Libérer le libertinage. Une catégorie à l’épreuve des sources”, in: *Annales HSS* 64 (2009), p. 45-80.



__. “Libertinisme et philosophie : catégorie historiographique et usage des termes dans les sources”, in: *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 13 (2012), p. 197-219.

__. “Les usages polémiques des termes ‘libertine’, ‘libertinism’ en Grande-Bretagne aux xvi^e et xvii^e siècles”, in: BERN, Th.; STAQUET, A.; WEIS, M. (dir.), *Libertin! Usage d’une invective aux xvi^e et xvii^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 51-79.

FOUCAULT, D. *Histoire du libertinage*, Paris, Perrin, 2007; éd. 2010.

FRÉCHET, Ph. *Pierre Bayle et la liberté de conscience*. Toulouse: Anarchasis, 2012.

GABRIEL, F. “Scène, altérité et controverse radicalisée : topiques et brouillages chez François Garasse”, in: BERNAT, C. et BOST, H. (dir.), *Énoncer / dénoncer l’autre. Discours et représentations du différend confessionnel à l’époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 357-377.

JURIEU, P. *Traité de la dévotion*. Charenton: Louis Vendôme, 1677.

STAQUET, A. “Réflexions sur l’usage des termes “libertin” et “athée” chez Descartes. Faut-il en finir avec l’usage du terme “libertin” dans les études cartésiennes ?”, in: BERN, Th.; STAQUET, A.; WEIS, M. (dir.), *Libertin ! Usage d’une invective aux xvi^e et xvii^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 165-191.

TINGUELY, F. “D’un usage pervers de l’analogie : libertins et protestants dans la *Doctrine curieuse* du Père Garasse”, *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 8 (2004), p. 31-46.

CAPÍTULO IX

Ateísmo de sistema e Ateísmo Virtuoso: o Spinoza de Pierre Bayle

Marcelo de Sant’Anna Alves Primo
(Universidade Federal de Sergipe/Bolsista PNPd-UFs/CAPES)



“S. de B. – E para um indivíduo em particular, por exemplo, pensemos em você, qual é...digamos, qual a vantagem, além da de haver pensado que isso era a verdade, é claro, mas qual a vantagem que lhe proporcionou o fato de não acreditar em Deus?”

J.-P.S. – Isso assegurou, estabilizou a minha liberdade; agora esta liberdade não é feita para dar a Deus o que ele me pede, mas é feita para inventar eu próprio, e para dar a mim mesmo o que eu me peço. Isso é essencial. E também minhas relações com os outros são diretas; já não passam por intermédio do Todo-Poderoso, não tenho necessidade de Deus para amar meu próximo”.

(Simone de Beauvoir, *A cerimônia do adeus*).

Notas Iniciais: Spinoza e o Ateísmo

É sabida a reputação de ateu atribuída a Spinoza por Bayle desde o extenso verbete que o filósofo francês lhe dedicou em seu *Dictionnaire historique et critique*¹. Da mesma forma, também é conhecida as suas duras críticas, em seu caráter sistemático, à filosofia “ateia” de Spinoza, insuflada de ironias, e por vezes, ataques ferinos, sempre visando a desacreditar de uma vez por todas a tese do *Deus sive natura*². Nesse sentido, Bayle tem um duplo ponto de vista sobre

1. Quanto à compilação de todas as passagens referentes à Spinoza em sua obra, ver BAYLE, Pierre. *Écrits sur Spinoza*. Paris: Berg International Éditeurs, 1983. (L'Autre Rive). Quanto à literatura acerca do assunto, citaremos aqui algumas obras pontuais: MORI, G. *Bayle philosophe*, Paris: Honoré Champion, 1999; LAGRÉE, J. *Spinoza et le débat religieux*. Rennes: Presses Universitaires, 2004; VERNIÈRE, P. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: Presses Universitaires, 1954; CHAUI, M., *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

2. Bayle refere-se à quinta proposição da Ética, isto é, na natureza das coisas, só é possível haver uma substância de mesma natureza ou atributo. No verbete do *DHC*, Bayle diz com todas as letras: “Eis uma tese que supera o cúmulo de todas as extravagâncias que se possam dizer. O que os poetas pagãos ousaram cantar de mais infame contra Júpiter e Vênus, não se aproxima da ideia horrível que Spinoza nos dá de Deus”. [“Voilà une hypothèse qui surpasse l’entassement de toutes les extravagances

o pensador holandês: as teses spinozistas são simplesmente escandalosas, sendo uma abominação execrável quando consideradas filosoficamente; mas, no pensamento do mesmo Spinoza, é possível encontrar, simultaneamente, o “[...] ateísmo mais formal que jamais foi ensinado e um grande número e boas máximas sobre os deveres do homem honesto”(OD III [CPD], p.397a)³. Sob esse duplo aspecto, qual a articulação entre as posições teóricas de Spinoza com a sua conduta moral? São fatores complementares ou excludentes por si mesmos? É compatível a crítica de Bayle do sistema spinozista com o seu elogio ao modo de vida do filósofo, norteados pela reta razão e pela virtude, a despeito de seu “ateísmo”?⁴

Bayle e a Desconstrução da Imagem Tradicional do Ateísmo

Na *Continuation des Pensées Diverses*, Bayle opera uma viragem no argumento de autoridade que consiste em enumerar os autores que afirmam que o ateísmo é a condição mais funesta em que um homem possa estar. À esteira do seu paralelismo do ateísmo com a idolatria, Bayle exige um *examen* da questão para poder afirmar com funda-

qui se puissent dire. Ce que les poètes païens ont osé chanter de plus infâme contre Jupiter et contre Vénus, n’approche point de l’idée horrible que Spinoza nous donne de Dieu”] (*Écrits sur Spinoza*, nota N, pág. 60).

3. “Vous y trouverez tout ensemble l’Athéisme le plus formel qui ait jamais été enseigné, & un grand nombre de bonnes maximes sur les devoirs de l’honnête homme”.

4. Gianluca Mori atenta para a ambiguidade de Bayle em relação à Spinoza: “Contudo, a relação de Bayle com Spinoza está longe de ser unívoca. Analisando-a, é preciso considerar mais uma vez as restrições retóricas que sobrecarregam a escrita bayleana, sobretudo, quando se trata de examinar uma doutrina filosófica heterodoxa e contrária à opinião dominante”(1999, p. 156).



mento qual das duas condições é a mais abominável, baseando-se em argumentos qualitativos e não quantitativos. Aqui, Spinoza vem à tona sob a pena do filósofo de Carla:

Não deixar-vo-eis de me replicar que o número dos Autores que creem que o Ateísmo é a condição mais execrável na qual o homem se possa encontrar ultrapassa o número daqueles que afirmam o contrário. Mas permiti-me, em primeiro lugar, que eu advirta-vos de não dar tanta extensão à vossa proposição. Encontrá-lo-íeis, talvez, muito poucas pessoas que, após aí terem bem pensado, quisessem dizer que a condição de um Mágico é menos má que a condição de um Ateu, e eu duvido que acheis melhor comparar diante de Deus sob a condição do Padre Louis Gaufridi, que se entregou de corpo e alma ao Diabo, do que sob a condição de Spinoza. (OD III[CPD], p. 304b)⁵.

Sem dúvida, Bayle está entre a minoria dos autores que afirmam o oposto de um argumento tão tradicional que se pauta no *consensum omnium* para justificar a diatribe contra o ateísmo, entendendo que tal condição é a pior em que alguém possa estar. Todavia, Bayle passando em revista os argumentos dos seus adversários sob os critérios da razão e da experiência, a condição humana mais deplorável, com certeza, não é a do ateísmo. Ele aí enfatiza: se refletirem bem sobre a questão, ficaria reduzido o número de pessoas que ainda admitiriam que ser ateu é pior do que ser um devoto. Bayle é sutil na comparação quando dá o exemplo de Spinoza, pois a sua condição, neste contexto, é a condição do ateu, e se ser ateu é menos deplorável do que estar na condição de

5. “Vous ne manquez pas de me répliquer que le nombre des Auteurs, qui croient que l’Athéisme est l’état le plus execrable ou l’homme se puisse trouver, surpasse le nombre de ceux qui affirment le contraire. Mais souffrez qu’en en premier lieu je vous avertisse de ne Donner pas tant d’étendue à votre proposition. Vous trouveriez peut-être fort peu de gens qui après y avoir bien pense voulussent dire, que l’état d’un Magicien est moins mauvais que la condition d’un Athée; & je doute que vous aimassez mieux comparoître devant Dieu sous l’état du Prêtre Louïs Gaufridi qui s’étoit donné au Diable corps & ame, que sous l’état de Spinoza”.

um “mágico”⁶, a decorrência necessária do primeiro argumento é que a condição de Spinoza é menos deplorável do que a do padre acima citado, que se entregou a toda sorte de extravagâncias. Bayle faz as equivalências Spinoza = ateísmo = virtude e, por conseguinte, o seu oposto, isto é, magia = religião = depravação. Nesse sentido, a quantidade de autores evocados pelo seu adversário Bayle a coloca em xeque por um exame racional e empírico, qualitativo e comparativo de quais fatores são verdadeiramente perniciosos à condição humana.

Ainda na *Continuation*, Bayle fazendo vir à tona o filósofo estoico Panécio de Rodes, que negando a imortalidade da alma possuía uma moral irreprovável, faz dessa menção mais um pretexto para louvar a moral de Spinoza. Bayle afirma:

Alego-vos todas essas palavras a fim que conheci que ele tinha escrito fortemente contra a imortalidade da alma. Se tivéssemos seu tratado da Providência, estaríamos em melhor condição de julgar seus sentimentos sobre a Religião. Seja o que for, vejo-o como um excelente moralista [...] Mas, para dar-vos um exemplo não somente mais moderno, mas também mais brilhante, eu só tenho de pedir-vos a lançardes os olhos sobre a moral de Spinoza. Encontraríeis aí tudo junto o Ateísmo mais formal que jamais foi ensinado⁷ e um grande número de boas máximas sobre os deveres do homem honesto. (OD III[CPD], p. 397a)⁸.

6. Segundo Anna Foa, “à diferença de seus contemporâneos mais racionalistas, mas ao lado dos *libertins*, Bayle era interessado, sobretudo, na via da negação da feitiçaria a qual conduzia ao ateísmo.” *Ateísmo e magia: il declino della concezione mágica nel “Dictionnaire” di Pierre Bayle*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1980, p. 89.

7. Lembre-se aqui da acusação de Velthuysen, que foi justamente a de Spinoza ensinar o ateísmo.

8. “Je vous allegue toutes ces paroles afin que vous connoissiez qu’il avoit écrit fortement contre l’imortalité de l’âme. Si nous avions son traité de la Providence, nous serions mieux en état de juger de ses sentimens sur la Religion. Quoi qu’il soit, je vous le donne pour un très-excellent moraliste [...] Mais pour donner un exemple non-seulement plus modern, mais aussi plus éclatant, je n’ai qu’à vous prier de jeter les yeux sur la morale de Spinoza. Vous y trouverez tout ensemble l’Athéisme le plus formel que ait jamais été enseigné, & un grand nombre de bonnes maxims sur les devoirs de l’honnête home”.



Bayle mencionando Panécio, volta à temática epicurista da negação da imortalidade da alma e mostra que tal negação nada tem a ver com as ações morais. Sutilmente Bayle associa essa temática ao spinozismo, à medida que, se ambas são opiniões deveras heterodoxas para suas respectivas épocas, da mesma forma, ambas podem ensejar uma moral de acordo unicamente com a reta razão⁹. Uma questão espinhosa desde a Antiguidade Bayle a traz para o seu contexto, pois a crença na imortalidade da alma era entendida como uma parte constituinte da moral. Mas para não limitar-se aos antigos, insere na discussão Spinoza que, sendo o inaugurador do ateísmo especulativo na Modernidade (CHAUÍ, 1999, p. 299), não deixou de refletir sobre a necessidade de levar uma vida tendo como parâmetro os bons costumes e os princípios da moral. Bayle insiste nisto: opiniões especulativas não são e nunca foram critérios para medir o grau de moralidade nos homens, muito menos serem motivos de represália da parte de sec-tários que simplesmente não toleram um ponto de vista divergente.

A Recusa do Providencialismo

Na *Réponse*, em uma refutação a Jacques Bernard, Bayle trata da questão, a saber, que os ateus têm a plena capacidade de discernimento entre os diferentes tipos de bem e o exemplo dado, mais uma

9. Sobre a associação entre epicurismo, spinozismo e ateísmo na Modernidade, ver LAGRÉE, Jacqueline. "Spinoza 'athée & epicurien'", in: *Archives de philosophie*. Paris: Beauchesne Éditeurs, 1994, n°57, pp. 541-558. Logo no começo do texto, a comentadora afirma: "Nosso objetivo aqui não é de decidir entre as interpretações sobre a 'religião de Spinoza' ou a concepção spinoziana da religião, mas de nos perguntar por que esta expressão polêmica funcionou em seu caso de modo exemplar e como, ao mesmo tempo, a doutrina spinoziana fez explodir este velho odre, provocando, imediatamente depois, a dissociação bayleana entre o 'ateu de sistema' e o 'ateu virtuoso'" (p. 541). Ver também BOVE, Laurent. "Épicurisme et spinozisme: l'éthique", In: *Id. Ibid.*, p. 483 em particular. Segundo Jean-Michel Gros, "[...] para Bayle, o ateísmo não consiste tanto em crer ou não crer em um Deus especulativamente, mas em recusar a ideia de uma providência divina, isto é, de um Deus pessoal. Isto explica, por exemplo, que ele possa ter legitimamente Spinoza por um ateu: é o mesmo para ele o tipo do ateu virtuoso" Cf. *CPh*, 1992, p. 313, nota 1.

vez, será o de Spinoza (*OD III[RQP III]*, §XXXIX). Não falando diretamente, mas aludindo aos seus próprios argumentos, Bayle aponta o procedimento costumeiro de seu adversário: somente alterar superficialmente suas objeções, não chegando às razões propriamente ditas do que está sendo discutido. E o ponto central é justamente este:

Seja o que for, pode-se sustentar que os Spinozistas e os letrados da China também discernem claramente, como os mais pios de todos os homens, os diversos tipos de bem. Pensei-vos que Spinoza confundiu o bem agradável, o bem útil, o bem honroso que podem ser encontrados no cargo de General do Exército? Ignorava ele que Generais que comandaram relutantemente e com desgosto um grande Exército, seriam privados do bem agradável, mas que se acumulassem muitas riquezas taxando o tributo do país ou por outros expedientes, eles teriam o bem útil e que pelas homenagens que render-lhes-iam à sua dignidade eles possuiriam o bem honroso? Ignorava que saber pintar bem não é uma qualidade da mesma espécie do que ter uma forte inclinação a obrigar seus amigos e a dar a cada um o que lhe é devido? Não sabia ele que a primeira dessas duas qualidades é uma perfeição Física e não uma qualidade Moral, e que a segunda reporta-se ao bem honesto e aos costumes? (*Id. Ibid.*, p. 983b.)¹⁰

Bayle expõe a questão diferenciando três tipos de bem: 1) o bem agradável, que consiste em ter prazer no exercício de algum cargo ou tarefa, e não tendo em vista ganhos materiais; 2) o bem útil, que é

10. "Quoiqu'il en soit, on peut soutenir que les Spinozistes & les Lettrez de la Chine discernent aussi nettement que les plus pieux de tous les hommes les diverses sortes de bien. Pensez-vous qui Spinoza confondit le bien agréable, le bien utile, le bien honorable qui se peuvent rencontrer dans la charge de General d'Armée? Ignoroit-il que des Generaux qui commanderoient à regret & avec chagrin une grande Armée seroient privez du bien agréable; mais que s'ils amassoient beaucoup de richesses en taxant le plat pays, ou par d'autres expédiens, ils auroient le bien utile, & que par les hommages que l'on à leur dignité ils possederoient le bien honorable? Ignoroit-il que savoir bien peindre n'est pas une qualité de la même espèce qu'avoir une forte inclination à obliger ses amis, & à rendre à un chacun ce qui lui est dû? Ne savoit-il que la première de ces deux qualitez est une perfection Physique & et non pas une qualité Morale, & que la seconde se rapporte au bien honnête & aux moeurs?"

denominado como aquele que é obtido por alguma benesse material, devido a conquistas territoriais; 3) o bem honroso, que é alcançado através de toda espécie de honrarias concedidas a alguém. E qual o cerne do argumento de Bayle? Justamente o seguinte: Spinoza tinha pleno discernimento do que é fazer o bem *per se* – o do primeiro caso – que é totalmente distinto dos bens dos segundo e terceiro casos, que são um meio e não postos em prática por si mesmos. Ora, a distinção de Bayle é clara: os bens do segundo e do terceiro casos são de ordem física, material ou, melhor dizendo, oriundos de conquistas materiais e nada tem a ver com o do primeiro caso, que é concernente a uma inclinação natural a fazer o bem sem nada obter em troca.¹¹ Na distinção desses dois planos, o material e o moral, Bayle citando o exemplo de Spinoza, o faz para dar ganho de causa aos ateus, isto é, eles podem ter pleno discernimento das diversas categorias de bem acima mencionadas, e mais ainda, saberem ponderar para o lado da moral, da honestidade e dos bons costumes, repudiando o que pode ser adquirido somente por interesse e para obter reconhecimento. Bayle continua a passagem:

Ousar-se-ia crer que ele[Spinoza] achava tão louváveis e tão amáveis os que teriam quisto tirar-lhe a vida como aqueles que lhe faziam bem? Não é preciso então imaginar que as ideias das coisas se embaralham e se confundem no espírito de um homem a menos que não saiba que o primeiro Ser é um espírito que governa e que regrou todas as coisas com uma soberana inteligência e com uma soberana liberdade. (OD III[RQP III], p. 983b)¹².

11. Segundo Colas Duflo, o ateu virtuoso, é “coerente se por natureza vê no próprio bem um prazer ou se por educação, que pode forjar uma segunda natureza quando ela acompanha a primeira, ele tem o hábito do bem, o ateu virtuoso poderia enfim ser igualmente coerente se descobrisse que tem interesse no bem.” *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion, 2003, p. 387.

12. “Oseroit-on croire qu’il trouvoit aussi louables & aussi aimables ceux qui auroient voulu lui ôter la vie que ceux qui lui faisoient du bien? Il ne faut donc pas s’imaginer que les idées des choses se brouillent & se confondent dans l’esprit d’un homme, à moins qu’il ne sâche que le premier Être est un esprit qui gouverne & qui a réglé toutes choses avec une souveraine intelligence & avec une souveraine liberté.”

A linha de raciocínio agora ganha uma nuance: Bayle ironiza afirmando que a confusão de sentimentos que se instaura no espírito do homem é devido à ausência de reconhecimento em si mesmo de um deus providencialista e governador de todas as coisas na natureza, onisciente e com a plena liberdade para reger o curso das coisas. Essa afirmação, na verdade, seria uma concessão aparente a uma necessidade de se reconhecer uma divindade que faça com o homem possa diferenciar o que é honesto e virtuoso, do que é útil e honorífico. Bayle justamente louvava Epicuro, por exemplo, a despeito de sua negação da imortalidade da alma e na descrença de uma providência divina, a sua moral que não tinha um motivo sequer para ser denegrida. Colocando em suspenso essa crença em uma providência, e mais, mesmo negando-a, o discernimento das coisas seja no que concerne à lógica, seja no que concerne à moral e aos bons costumes não sofrerá alteração alguma¹³. Nesse sentido, Bayle afirma claramente:

Que se faça abstração deste dogma, ou que o negue mesmo, não deixar-se-á de julgar que o círculo não é um triângulo, que um sofisma é um mau raciocínio, que a conclusão de um bom silogismo é verdadeira se as duas premissas são verdadeiras, que é digno do homem conformar-se à razão, etc. (OD III[RQP III], pp. 983b-984a)¹⁴.

Ora, desconsiderar a ideia de um deus providencialista em nada interferirá acerca do julgamento sobre as coisas: é possível aperceber-se a diferença entre as figuras geométricas, poder entender quando em

13. Segundo Élisabeth Labrousse, “o ateu é o que, bem que possa eventualmente reconhecer no universo uma causa, um motor, ou mesmo um Autor, entretanto, não atribui a este principio primeiro nem transcendência, nem caráter pessoal nem, por conseguinte, liberdade” (1996, p. 103).

14. “Qu’on fasse abstraction de ce dogme-là, qu’on le nie même, on ne laissera pas de juger que le cercle n’est point un triangle, qu’un sophisme est un mauvais raisonnement, que la conclusion d’un bon syllogisme est vraie si les deux premisses sont vraies, qu’il est digne de l’homme de se conformer à la raison, etc.”



uma discussão se valem de sofismas e giros de retórica e, da mesma forma, poder entender perfeitamente as regras da lógica. E no final da passagem está o fundamental: a dignidade do homem consiste em conformar-se aos preceitos da razão, pois é ela que permite discernir a ordem das coisas lógicas, metafísicas e, principalmente, morais:

Que impediria que não se julgasse que trair seu amigo é não somente uma ação distinta da fidelidade por seu amigo, mas mesmo uma ação tão censurável como esta fidelidade é louvável? Se Sr. Bernard examina bem as obras de Spinoza, terá dificuldade em acreditar que este famoso Ateu não julgasse que a traição de um amigo é uma má qualidade moral e que a fidelidade por seu amigo é uma boa qualidade moral (*Id. Ibid.*, p. 984a)¹⁵.

Aqui Bayle quer dizer que as noções de moralidade e imoralidade não podem ter como parâmetro a ideia de uma divindade que pune as ações más e que gratifica as ações boas. O que causaria estranheza a Bernard, defensor da uma ideia de uma providência divina, seria justamente lançar os olhos nos escritos de Spinoza e ver que a sua concepção de moralidade está absolutamente desvinculada da ideia de um legislador soberano, livre e comandante das ações humanas¹⁶. Na verdade, é o que Bayle vai questionar: o discernimento entre o bem e o mal é dependente da ideia de um legislador divino?

15. “Qui empecheroit qu'on ne jugeât que de trahir son ami est non seulement une action distincte de la fidélité pour son ami; mas même une action aussi blamable que cette fidélité est louable? Si Mr. Bernard examine bien les Ouvrages de Spinoza, il aura de la peine à croire que ce fameux Athée ne jugeât que la trahison d'un ami est une mauvaise qualité morale, & que la fidélité pour son ami est une bonne qualité morale”.

16. Mori afirma: “Tudo isto leva Bayle diretamente aos braços de Spinoza, porque a necessidade das ações divinas implica a negação da liberdade de indiferença de Deus, e então o 'ateísmo': se Deus não é livre não é Deus, porque não pode ser providencial. Relembremos que para Bayle negar a providência equivale a ser ateu; e é da negação da providência que decorre o ateísmo de Spinoza, malgrado as ocorrências contínuas da palavra 'deus' na *Ética*.” (1996, p. 351).

Essa ideia, segundo Bayle, é somente uma ilusão, a menos que se entenda que uma determinada ação foi comandada por um soberano legislador divino, punidor e recompensador simultaneamente, levando os homens a agirem sem hesitar e não se importando com as ações contrárias. Mas Bayle diz que, na prática, reina a mais absoluta indiferença no que concerne às ações:

Mas, no máximo, isto prova que, na prática, lhes é indiferente que uma ação seja boa ou má; isto não prova que na especulação a virtude não lhe pareça realmente diferente do vício e uma boa qualidade moral muito conforme à razão. Por que não acreditariam que a Natureza colocou a diferença entre a virtude e o vício, como entre o quente e o frio, o doce e o amargo, um bom silogismo e um sofisma, ainda que, preferindo os interesses de suas paixões a toda outra coisa, eles se abandonem ao vício e negligenciem a virtude? (*OD III[RQP III]*, p. 984a)¹⁷.

Bayle constata as contradições entre acreditar na teoria em uma providência reguladora da ordem das coisas e a indiferença a ela, na prática, no que concerne às ações. O que mostra, na verdade, que se a contradição aparece na prática, é porque teoricamente não é evidente que entre a virtude e o vício tenha realmente uma diferença crucial. Nesse sentido, Bayle é irônico, mas incisivo: seria mais coerente acreditar que a natureza, e não um deus, estabeleceu a diferença entre as coisas de caráter natural e de caráter lógico, pois, prevalecendo a força das paixões, os homens entregam-se aos

17. “Mais cela prouve tout-au-plus que dans la pratique il leur est indifferent qu'une action soit bonne ou mauvaise; cela ne prouve point que dans la speculation la vertu ne leur paroisse réellement differente du vice, & une bonne qualité morale très-conforme à la raison. Pourquoi ne croiroient-ils pas que la Nature a mis de la difference entre la vertu & le vice, comme entre le chaud & le froid, le doux & l'amer, un bom syllogisme & un sophisme, quoiqu'en preferant les interêts de leurs passions à toute autre chose ils s'abandonnent au vice & négligent la vertu?”



vícios e não à virtude. Isto é, se alguém sempre levou uma vida inteira cometendo más ações, é de se supor que elas são da mesma estirpe das boas ações. Neste sentido, o filósofo de Carla não perde a oportunidade de fazer um ataque frontal aos cristãos, afirmando que eles, na maioria das vezes, sempre enveredam pelo vício, mesmo sabendo que seu deus ditou-lhe o contrário: “Os Cristãos reprovados e muito maus preferem o vício à virtude quase sempre e, entretanto, sabem que Deus lhes ordena praticar a virtude como uma coisa moralmente boa e evitar o vício como uma coisa moralmente má” (OD III [RQP III], p. 984a)¹⁸. Isto é, se os maus cristãos na prática não fazem a menor distinção entre o que seja vício e o que seja virtude, a consequência necessária seria justamente entrar em contradição direta com os preceitos ordenados por seu deus, e o pior, o fazendo deliberadamente e conscientes disso.

Atismo e Moralidade: O Legado Spinozista

É mister, segundo Bayle, afastar os equívocos. Em uma das suas últimas refutações a Jacques Bernard, ao final da *Réponse*, ele afirma que se a noção de moralidade subjugada à ideia de um legislador divino que intervisse, ordenasse e regesse livremente todas as ações dos homens, que condenasse ações deploráveis e recompensasse ações virtuosas, aos ateus somente caberia conceber que aí não tem distinção alguma entre o bem e o mal moral. Todavia, Bayle diz:

18. “Les Chrétiens reprouvez & très-mechans préfèrent le vice à la vertu presque toujours, & néanmoins ils savent que Dieu leur ordonne de pratiquer la vertu comme une chose moralement bonne, & de fuir le vice comme une chose moralement mauvaise”.

Mas, se independentemente desta ordem se pode conhecer a conformidade da virtude com a reta razão e os princípios de Moral como se conhece os princípios de Lógica, a objeção de Sr. Bernard não tem mais força. Precisar-se-á então que prove que independentemente desta ordem pode-se discernir as regras da Lógica, mas não as regras da Moral. Logo, como ele provará isto? Que ele nos ensine, por favor, o tanto antes que lhe for possível, o Público ser-lhe-á grato, vários Particulares lhe escreverão cartas de agradecimento. (*Id. Ibid.*)¹⁹.

Terminando a passagem com a ironia que lhe é peculiar, Bayle delega a tarefa a Bernard de provar que sem o reconhecimento de uma providência divina, somente é possível provar as regras da lógica, mas não as da moral. Em contrapartida, Bayle toca em um ponto fundamental: está mais do que provado que mesmo sem a intervenção de um deus provedor e regulador do curso da natureza, que existe e que é possível entrever a adequação da razão à virtude e com os preceitos da moral, tese já exposta e defendida desde os *Pensées diverses sur la comète* e reforçada em suas obras posteriores. Dessa forma, tantas vezes evocando Spinoza para dar mais força aos seus argumentos, Bayle acaba fazendo a passagem do ateísmo especulativo spinozista ao seu ateísmo virtuoso: isto é, valendo-se do seu conceito de natureza enquanto um todo no qual as coisas acontecem necessariamente dispensando entidades providencialistas e associando-o à questão moral, a partir do momento que o filósofo francês entende que uma filosofia de cunho naturalista e moralidade não são coisas excludentes por si mesmas. Pelo contrário, ao invés de dissociar a figura do filósofo Spinoza do homem Spinoza, ao final, Bayle efetiva a transição de uma a outra, pois

19. “Mais si indépendamment de cette ordonnance l'on peut connoître la conformité de la vertu avec la droite raison, & les principes de Morale comme l'on connoît les principes de Logique, l'objection de Mr. Bernard n'a plus de force. Il faudra donc qu'il prouve qu'indépendamment de cette ordonnance l'on peut discerner les regles de la Logique, mais non pas les regles de la Morale. Or comment prouvera-t-il cela? Qu'il nous apprenne, s'il lui plaît, le plutôt qu'il lui sera possible, le Public lui en saura gré, plusieurs Particuliers lui en écriront des lettres de remercement”.



a concepção de natureza spinozista, anti-providencialista, demonstra que a razão está em plena consonância com a virtude e com a moral. Em outras palavras, o próprio Paul Vernière, que defende a tese de que a opinião de Bayle sobre Spinoza nos *Pensées diverses* destoa absolutamente da que foi afirmada no *Dictionnaire*, assevera que “nada falta então a este retrato do sábio moderno, deste ateu paradoxal que acrescenta aos prestígios da inteligência as virtudes morais” (1954, I, pp.32-33). Logo, a imagem de ateu de sistema não se afasta, mas complementa a do ateu virtuoso: o sistema filosófico de Spinoza estando em plena consonância a virtude e as regras da moral mostra que a “dualidade” de Bayle sobre o autor da *Ética* não tem mais sentido. Se ele era “spinozista sem o saber” (MORI, 1999, p. 173), ou se “por toda a sua vida, Bayle é ligado à Spinoza” (VERNIÈRE, *op.cit.*, p. 292)²⁰ o que importa aqui é a inversão da sua imagem efetivada por Bayle diante de seus opositores²¹: a despeito das afirmações ortodoxas contra a filosofia de Spinoza, principalmente no artigo do *Dictionnaire* que podem constituir, à primeira vista, uma opinião isolada das outras menções feitas à Spinoza em suas outras obras - já que Bayle fez uma versão holandesa do verbete em 1698, impressa pelo livreiro F. Halma em Utrecht²² - desde seus primeiros escritos até os mais tardios.

20. Alguns imaginaram esta ligação alhures! Ver o escrito anônimo *Rencontre de Bayle et de Spinoza dans l'autre monde*. Cologne: Pierre Marteau, 1713. Ver RÉTAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*. Paris: Imprimerie Audin, 1971, p. 77 e seg.

21. Vernière diz: “Mas, desde Bayle, a estátua de Spinoza é colocada no museu dos sábios, no mesmo patamar do Confúcio dos Jesuítas. Novo escândalo; este sábio é um ateu, pelo contraste inconsequente de sua vida e de seus princípios, dissocia a aliança tradicional da moral e da religião” (1954, II, p. 700).

22. É a tese de Mori: “Precisar-se-á buscar o núcleo de seu pensamento em uma polêmica anti-metafísica e anti-théologique expirmando-se por necessidade através da retórica da ambiguidade e da alusão sutil - mas tratar-se-á, então, de uma ambiguidade transparente e decifrável, para o leito antigo e o moderno. Logo, é então a partir desta dupla possibilidade de leitura que é preciso julgar a interpretação bayleana de Spinoza, e, notadamente, o artigo do *Dictionnaire* consagrado ao autor da *Ética*: pode extrair deste artigo algumas passagens perfeitamente ortodoxas, pode

Se Bayle foi “o primeiro a dar dignidade e nobreza ao novo libertino” (VERNIÈRE, 1954, I, p. 28), o retrato de Spinoza como um ateu virtuoso foi cada vez mais fortalecido e deixou o seu legado para o século seguinte, o das *Lumières*, que levou às últimas consequências e radicalizou ainda mais esta imagem traçada por Bayle²³.

Considerações Finais

O retrato oferecido por Bayle de um filósofo ateu, que cansado das doutrinas filosóficas vigentes em seu círculo, prefere levar uma vida austera para adentrar-se em seus pensamentos, é o mais perfeito exemplo de que ateísmo e licenciosidade nem sempre estão em um mesmo patamar. Ora, então isso leva a crer que o verbete do *Dictionnaire*²⁴, Bayle pode articular uma posição teórica, no caso o

mesmo o desatrelar do resto do *Dictionnaire* (como ele o fez imediatamente), ou então o explicar no contexto polêmico e filosófico no qual ele foi concebido.” (1999, p. 184.) A carta de Bayle à Halma é de 24 de fevereiro de 1698. Cf. *Écrits sur Spinoza*, p. 159.

23. Se para Gianluca Mori, contra Paul Vernière, entende que Bayle estava mais preocupado com seu “presente filosófico” (1999, p. 188), não se preocupando com o futuro e os usos da sua imagem de Spinoza, entretanto, tal legado é inevitável. Ver RÉTAT, Pierre, *op.cit.*, p. 11, nota 16. Sobre o ateísmo virtuoso, ver p. 19 e seg. Sobre Bayle como um “doutor da incredulidade” e a sua relação com os philosophes, ver p. 215 e seg. Contudo, Gianluca Mori e Alain Mothu entendem que é necessário ter cautela na equivalência entre ateísmo e spinozismo em relação aos ateus do século das Luzes: “Evocamos o espinosismo, que era geralmente visto, no século XVIII, como a forma mais rigorosa do ateísmo filosófico: o Deus-substância de Spinoza, com efeito, dissolve as noções antropomórficas de inteligência intencional e de liberdade de escolha. É por que Bayle via em Spinoza o ateu por excelência, senão o primeiro ‘ateu de sistema’. Entretanto, o equivalente exato entre spinozismo e ateísmo, verdadeiro topos na cultura das Luzes europeias, repousa sobre uma pretensão que logo se dissolveu desde que se debruce sobre as dinâmicas conceituais verdadeiramente implementadas pelos ateus do século XVIII.” “Introduction”, in MORI, Gianluca/MOTHU, Alain. *Philosophes sans dieu: textes athées clandestins du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2010, pp. 12-13.

24. Ver MORI, *op.cit.*, p. 183.

ateísmo em seu caráter especulativo e sistemático, com a própria moralidade, isto é, para questionar noções como a da imortalidade da alma, da providência e da existência de um deus, e nem por isso fazendo-se necessário abrir mão de um modo de vida regrado, de acordo com as leis e costumes estabelecidos. Nesta passagem da *Continuation*, Bayle é enfático:

Que respondam então às minhas razões, que me façam ver que está além de toda verossimilhança que pessoas que conheceram que é do dever do homem raciocinar segundo as regras da dialética, não puderam conhecer de forma alguma que é do dever do homem viver segundo as regras da moral. Então, ousar-se-ia sustentar que elas são persuadidas que as regras do raciocínio dependeriam da opinião ou do capricho do homem, & que elas não seriam fundadas na natureza das coisas? (OD III[CPD], p.412b)²⁵.

Se não é da ordem de pontos de vista particulares tampouco da ordem do temperamento minar pela raiz sistemas filosóficos mesmo que tal procedimento culmine no ateísmo, não é mais possível sustentar que um ponto de vista ateu sobre a ordem das coisas da natureza esteja nos antípodas da moralidade. Se não é o caso da filosofia de Spinoza ser um ateísmo propriamente dito, mas um panteísmo ou um naturalismo do tipo mais radical, fica o exemplo dado por Bayle: heterodoxia filosófica e virtude podem ser perfeitamente compatíveis.

25. “Qu’on reponde donc à mes raisons, qu’on me fasse voir qu’il est hors de toute vraisemblance que des gens qui ont connu qu’il est du devoir de l’homme de raisonner selon les règles de la dialéctique, n’ont pû connoître aucunement qu’il est du devoir du homme vivre selon les règles de la morale. Oseroit-on bien soutenir qu’il se sont persuadez que les règles du raisonnement dépendoient de l’opinion ou du caprice de l’homme & qu’elles n’étoient pas fondées dans la nature des choses?”

Referências Bibliográficas

BAYLE, P. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes [Paris: Hachette BnF, 2012.]

_____. *Continuation des pensées diverses, écrites a un Docteur de Sorbonne, à l’occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre de 1680 ou Réponse a plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l’Auteur*. Amsterdam: Herman Uytwerf, tome II, s.d.p. (versão fac-símile)

_____. *Dictionnaire Historique et critique*. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, 5^{ème} Edition, 4 vols. In-folio. [Edição fac-símile.]

_____. *Dictionnaire Historique et Critique*. Genève: Slaktine Reprints: 1969.

_____. *Dictionnaire historique et critique*. (Éd. Alain Niderst.) Paris: Éditions Sociales, 1974.

_____. *Écrits sur Spinoza*. Paris: L’Autre Rive, 1983.

_____. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Trotta, 2010.

_____. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Librairie E. Droz, 1939, 2 vol.

_____. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Flammarion, 2007.

BOVE, L. “Épicurisme et spinozisme: l’éthique”, in: *Archives de philosophie*. Paris: Beauchesne Éditeurs, 1994, n°57.

DIDEROT, D./ D’ALEMBERT. “Athée”, in: *Encyclopédie ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*. Genève: Jean-Léonard Pellet/Neuchâtel: STN, 1778, 3^{ème} edition, vol. III.

DUFLO, C. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion, 2003.



FOA, A. *Ateísmo e magia: il declino della concezione mágica nel "Dictionnaire" di Pierre Bayle*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980.

GIORELLO, G. *Di nessuna chiesa: la liberta del laico*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2005.

LABROUSSE, E. *Pierre Bayle: hétérodoxie et rigorisme*. Paris: Albin Michel, 1996.

LAGRÉE, J. "Spinoza 'athée & epicurien'", in: *Archives de philosophie*. Paris: Beauchesne Éditeurs, 1994, nº57, pp. 541-558.

MCKENNA, A. "Amour-propre et vertu sociale", in: *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009, nº11, p. 337-344.

MORI, G. "Baruch de Spinoza: athée vertueux, athée de système", in: *BOTS, Hans. Critique, savoir et érudition à la vieille des Lumières: Le Dictionnaire Historique et Critique de Bayle (1647-1706)*. Amsterdam & Maarsen: APA-Holland University Press, 1996, pp.341-358.

_____. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999.

SPINOZA, B. de. *Éthique*. Trad. par Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 2010.[Bilingue Latin-Français].

_____. *Correspondance*. Trad. par Maxime Rovere. Paris: Flammarion, 2010.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo Martins Fontes, 2003.

VERNIÈRE, P. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: Puf, 1982, 2 vols.

CAPÍTULO X

As luzes obscurecidas: a libertinagem sadiana como monstruosidade moral*

Natalia L. Zorrilla
(CONICET/UBA–Sorbonne)

* Tradução de Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (Bolsista PNPd/UFS-CAPES).



Introdução

Este artigo tem por objetivo examinar os debates sobre a polêmica inscrição de Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814) no movimento das Luzes, concentrando-se sobre o traço de sua expressão filosófica e literária possivelmente a mais característica: a denominada “libertinagem sadiana”. Buscamos com tal fim analisar uma temática frequentemente abordada pelos filósofos do século dezoito de uma maneira pouco sistemática, malgrado a importância que ela encerra para o projeto das Luzes, a saber: o desenvolvimento de uma moral universal completamente secular. Trata-se da problemática da monstruosidade (moral). Percorremos aqui diversos tratamentos e figuras do monstruoso para oferecer finalmente uma reconstrução crítica da libertinagem sadiana. Nosso objetivo é traçar uma linha de continuidade que nos permita mostrar a problematidade ético-política (filosófica) da construção conceitual sadiana anteriormente mencionada e interpretada como monstruosidade moral.

Sade filósofo?

Não é evidente que Donatien Alphonse de Sade (1740-1814) tenha sido um filósofo, no sentido de um filósofo das Luzes. Um dos primeiros a estabelecer esta linha interpretativa (a de Sade filósofo) foi Jean Deprun, colaborador da edição Gallimard-Pléiade das obras de Sade (SADE & DELON [Ed.], 1990, t. I, p. LIX-LXIX). Ele sustenta que Sade é o “filho natural” da tradição materialista das Luzes. Deprun acrescenta, entretanto, que Sade bebe também das fontes antigas do libertinismo erudito (ele fala de uma “modernização do gassendismo” que realizariam os personagens sadianos). Conclui que, em seu duplo aspecto “do ateísmo e do apsiquismo, o materialismo de Sade procede das Luzes mais radicais” (SADE & DELON [Ed.], 1990, t. I, p. LXIV).

Entretanto, Deprun nuança essa visão, argumentando que a filosofia sadiana também compreende três elementos pouco “luministas”: 1) o isolismo¹, o qual para Deprun é equivalente ao egoísmo, 2) o intensivismo², isto é, o elogio do choque, e finalmente, 3) antifisismo, ou a ideia de uma natureza má³. Deprun identifica aparentemente “filosofia sadiana” à “sensibilidade libertina/criminal”, o que é no mínimo contestável, sendo dado que, do ponto de partida imanentista expresso nos romances de Sade, chega-se a um equilíbrio ou a uma *equipolência* entre “união” e “destruição” no nível ontológico, ou entre “virtude” e “vício” no nível moral (uma indicação dessa *isostheneia* poderia ser, no domínio da representação romanesca, o par Justine-Juliette.)

De sua parte, Michel Delon (SADE & DELON [Ed.], 1990, t. I, p. IX-LVIII) em sua edição das obras de Sade oscila entre a visão de um Sade militante ateu e um Sade cínico que, utilizando alguns recursos literários como a paródia, subverteria o espírito [geralmente]

1. O conceito de isolismo refere-se ao isolamento e a unicidade vital de cada existente que habita o seu próprio horizonte subjetivo individual. Jean Deprun (1980) propõe uma equivalência entre o isolismo no domínio moral e o solipsismo no domínio da teoria do conhecimento. Contudo, Deprun termina por ler como uma exacerbação do egoísmo, o que é problemático se pensarmos que o egoísmo é o contrário do altruísmo ou o sacrifício por outrem; a palavra “isolamento” é utilizada pela primeira vez para descrever a solidão existencial de Justine (ROGER, 1995, p. 88-9).

2. Esse ponto refere-se ao funcionamento dos corpos libertinos, que atraídos pelas sensações fortes, querem sempre que estes se superem em intensidade. Daí resulta uma insensibilidade ou apatia que alguns desses personagens chamam “estoicismo”.

3. Deprun refere-se aqui à noção de “natureza” que Braschi, por exemplo, (um dos personagens de *Juliette*) utiliza, a qual implica que a natureza é a força que coloca os seres na existência, isto é, a potência unitiva e destrutiva das partículas dos seres compreendidos como individualizações do todo material. Ela seria, segundo Braschi, indiferente às suas criaturas; contudo, algumas das configurações que ela produz têm inclinações mortais as quais os efeitos (a morte de outros seres) permitiriam a essa mãe monstruosa recriar muito mais.



otimista das Luzes. Esta acentuação no desvio sadiano marcará os estudos ulteriores, porque ela coloca em cena uma ambiguidade, desse ponto de vista possivelmente irremediável, entre o Sade materialista e ateu e um Sade cético que não priorizaria nenhuma proposição filosófica (dogmática) pontual.

Desta maneira, por exemplo, Delon sustenta que Sade adota as formas narrativas e argumentativas privilegiadas das Luzes, a saber: o diálogo e o relato em primeira pessoa com fins pedagógicos, situando-o em uma forte tradição do mundo das letras, a qual liga a reflexão filosófica à sedução amorosa. Entretanto, essas formas são utilizadas parodicamente, sendo que “a moral materialista” do ex-marquês seria fundada, segundo Delon, em seu imoralismo, no qual se revela uma inversão do ideal revolucionário. Contudo, Sade, enquanto militante do ateísmo, advoga, do ponto de vista deste intérprete, em favor de uma erradicação dos dogmas religiosos que permite instalar uma moral secular baseada sobre a plena liberdade sexual e política de cada indivíduo.

A primeira dessas caracterizações que oferece Delon, a do Sade-*militante ateu*, é levantada por outras interpretações que se concentram principalmente sobre o desenvolvimento teórico das dissertações libertinas sadianas, isto é, sobre os conteúdos filosóficos expressos nos romances (embora os elementos formais romanescos não sejam negligenciados). Um exemplo seria Norbert Sclippa (2000), que defende abertamente a ideia de que Sade foi um filósofo assinalando, ao mesmo tempo, o corolário niilista e trágico do “materialismo integral” do ex-marquês. A lacuna a respeito da ideia de progresso das Luzes produzir-se-ia, segundo Sclippa, na noção de “natureza”, radicalmente diferente no pensamento libertino sadiano, em comparação com outras filosofias da matéria precedentes. Sclippa defende que os filósofos atribuem à natureza o papel de um princípio normativo universal, de um princípio criador (*natura naturans*) em

oposição a seu sentido histórico anterior (*natura naturata*). O mito da onipotência de Deus é assim substituído pelo da onipotência da natureza. (SCLIPPA, 2000, p.49.)

Longe de descrevê-la como uma mãe doce e protetora da humanidade, os personagens libertinos dos romances sadianos a concebem como uma entidade completamente diferente do homem, o que desencadeia desta maneira um movimento de descentralização anti-humanista que elimina toda hierarquia natural entre os seres.

Sob um outro enfoque, a inserção de Sade no ateísmo do século dezoito foi notadamente estudada por Caroline Warman (2000). Ela mostra o liame filosófico entre o marquês e outros pensadores das Luzes Radicais através de sua adesão ao que a intérprete chama “materialismo sensacionista” (2002, p.21), isto é, a tese segundo a qual o conhecimento pode ser somente (ao menos originariamente) uma afetação corporal sensível. Warman examina igualmente as formas de expressão e os procedimentos de escrita através dos quais Sade oferece em seus romances uma dramatização desta filosofia das Luzes, culminando na representação pornográfica.

Além dessas tentativas pontuais de conceder à Sade uma certa originalidade em relação a seus predecessores, diversos comentadores do ex-marquês tendem a se refugiar na segunda linha de interpretação deloniana, explorando a ideia que a filosofia sadiana é simplesmente uma inversão de. É Pierre Armand (1992) que exemplifica claramente esta tendência, sustentando:

É fácil ler Sade com os filósofos do século. O texto sadiano trabalha a inversão... É mergulhado em uma guerra, uma orgia conceitual. Sade nutriu o seu texto com uma documentação filosófica e antropológica gigantesca. Ele só podia, nesse sentido, marcar o fim das Luzes. Seu texto devia ser uma enciclopédia negativa. Sade é, malgrado ele, o mais filósofo dos Filósofos (SAINT-AMAND, 1992, p.169).



Sade-philosophe seria então um instrumento crítico de radicalização mas, ao mesmo tempo, de encerramento do ateísmo esclarecido: conduzindo sua metafísica da matéria às últimas consequências ético-políticas, conformando seu isolismo ou seu amoralismo, seria de fato indiferente que o engajamento de Sade com as proclamações das Luzes seja autêntico ou não, isto é, que este autor seja um honesto herói das Luzes ou um inimigo escondido do movimento. Seja o que for, a teoria da libertinagem que este ex-marquês propõe em sua obra, enquanto apoiada nos fundamentos de um racionalismo materialista de inspiração spinozista, termina por ser um dos modelos mais corrosivos do projeto das Luzes de constituir uma moral secular universal fora do domínio religioso. Lester Crocker (1963) o chamou de crepúsculo niilista dos ideais esclarecidos⁴.

Esta teoria da libertinagem é denominada “*imoralismo*” por alguns comentadores (DOMENECH, 1989), compreendendo esta palavra como uma instigação a fazer o mal partir da qual são concebidos os romances sadianos, sobretudo os de formação (*bildungsroman*), como dispositivos corruptores do leitor/ da leitora. A diferença entre esta interpretação da libertinagem sadiana e a ligada ao amoralismo é que a segunda apresenta a filosofia de Sade como um pensamento materialista e determinista que neutraliza e relativiza o sentido moral das ações humanas promovendo um ceticismo radical. Cada corpo, nesse sentido, orientar-se-ia para diferentes tipos de prazeres conforme a sua configuração orgânica, motivada pelo

4. “Niilismo” é definido aqui de uma maneira freudiana como “a rejeição da organização predominante de instintos, que é imposta por qualquer cultura, e *ipso facto* de todas as restrições morais ao id” (CROCKER, 1963, p. 396). Para Crocker, Sade é a expressão última do pensamento esclarecido que expõe o impasse que os filósofos precedentes chegariam: o do fracasso de fundir “cultura” e “natureza”. Por esta razão, Sade seria também uma figura profética, que anteciparia as duas linhas que decorrem das Luzes, segundo Crocker: a liberal-utilitária (Montesquieu-Voltaire) e a proto-totalitária (Rousseau).

interesse pessoal de se satisfazer na observância ou na transgressão das normas morais, o que gera uma equipolência entre esses tipos de conduta. Desta maneira, Sade não promoveria nem a virtude nem o vício; ele limitar-se-ia simplesmente a evidenciar a sua indiferença para com a natureza absoluta.

O gesto historiográfico de diminuir a importância do materialismo ateu no panorama dos debates filosóficos durante o século dezoito, tradicionalmente predominante até a metade do século vinte ao menos (CASSIRER, 1932), começou a mudar. Uma maior consideração do impacto do pensamento de Spinoza⁵ de um lado, e de algumas

5. No começo do século XX, compreendia-se o fenômeno do movimento das Luzes partindo da linha kantiana da filosofia moderna (ADORNO & HORKHEIMER, 1947). Entretanto, começaram recentemente a sublinhar a importância da radicalidade da luta contra a superstição que realizam as Luzes assinalando Spinoza como a figura que inspira essa linha combativa. Os textos de Jonathan Israel (2001) desenvolvem esta perspectiva, propondo uma diferenciação entre as Luzes radicais, as Luzes moderadas e os contra-Luzes. Este autor criou a noção de “Iluminismo Radical” para referir-se à tendência mais extrema e intransigente da cultura esclarecida da racionalização e da secularização (Israel, 2001:7). Segundo Israel, é Spinoza que traz a radicalidade ao movimento com suas proposições filosóficas de vanguarda, as quais são principalmente o monismo substancialista e a divinização da natureza, o método histórico-crítico para a leitura das Escrituras e a defesa do Estado democrático. A culminação do spinozismo na ideologia da Revolução Francesa se deu através do “Iluminismo Democrático” (Israel, 2011), integrado por materialistas esclarecidos como Paul Thiry Henri d’Holbach e Denis Diderot “e outros como o marquês de Condorcet). Entretanto, as animosidades entre eles sobre questões teóricas como sobre questões práticas permitem observar uma complexidade que exige uma elucidação ulterior. Esses “neo-spinozistas” (VERNIÈRE, 1954) oferecem uma interpretação epicurista (lucreciana) de um certo monismo materialista que remete ao panteísmo da *Ética* (malgrado suas diferenças). Contudo, o vitalismo transformista diderotiano expresso n’O *Sonho de D’Alembert* (texto redigido em 1769) difere do fisicalismo determinista holbachiano no *Sistema da natureza* [1770.] No mais, não entram em acordo no que concerne ao domínio da moral e, especificamente, o projeto esclarecido de produzir uma moral secular e universal (independente da religião). Charles Wolfe (2016), que acrescenta Sade a este tradição



escritas heterodoxas como a literatura libertina (o erótico-pornográfico⁶ e as *análises racionais* dos relatos religiosos entre outros), de outro lado, favoreceu uma observação mais aprofundada das filosofias esclarecidas e ateias da matéria. Todavia, Sade continua a ser utilizado atualmente como “má publicidade” para esses autores precedentes (*i.e.*: d’Holbach), fortalecendo o velho preconceito dos censores e dos contra-Luzes do *Ancien Régime* que defendiam que uma metafísica materialista tornar-se-ia necessariamente uma defesa da libertinagem sexual corruptora dos costumes.

Libertinagem e monstruosidade no ateísmo das Luzes

No relato do estado da questão tentado na seção precedente de nosso texto, *Sade-philosophe* parece ser o procedimento pelo qual se deforma, se magnifica, se inverte e se radicaliza a letra e o espírito do ateísmo das Luzes. Por esta razão, analisaremos na sequência

de pensamento defende que, enquanto Julien Offray de la Mettrie (autor de *O Homem-máquina* [1747]) faz troça das normas e das instituições desde o riso democritiano que ele recupera, Diderot tem sérias limitações para contribuir neste projeto, temendo não poder justificar racionalmente a inclinação para a virtude. Do mesmo modo, a prudência e o conservadorismo moral de Holbach *n’A moral universal ou nos deveres do homens fundados sobre a Natureza* [1776] ou em *Etocracia ou o Governo fundado sobre a moral* [1776] sugerem, sob forma de denúncia, o que posteriormente Sade construirá como sua filosofia libertina (a qual a expressão mais acabada encontrar-se-ia, a nosso ver, na *História de Juliette*). Concluindo, o imanentismo spinozista e o relativismo moral e cultural implicado naquele podem gerar leituras bem diferentes. Se o acento é colocado sobre o aspecto racional da ontologia spinozista, ter-se-á uma tendência a apreciar a necessidade racional da virtude para a vida em comunidade, como no corpus ético-político holbachiano. Todavia, a linha niilista decorrida de uma aproximação spinozista do Absoluto pode levar ao isolismo extremo, o qual os princípios foram representados nos romances libertinos de Sade.

6. Cf. DARNTON (1991, 1996); CAVAILLÉ (2007).

a adesão e a integração de Sade nesta matriz de pensamento, interpretando a filosofia sadiana como o porvir monstruoso do projeto de dar ao mundo uma moral secular atea. Nosso objetivo é examinar como se forma a construção da “libertinagem” nos romances do ex-marquês, em sua expressão filosófica e literária, para mostrar como ela poderia se incorporar ao traço de uma genealogia histórico-conceitual, ainda que esquemática, do tratamento que certos filósofos esclarecidos da matéria (do século dezoito, determinantes para Sade) oferecem sobre a ideia da “monstruosidade moral”. A obra de Sade abordaria esta figura conceitual do monstro, exibindo sua gênese através dos personagens libertinos.

Se, desde a publicação do *Novum Organum* de Bacon, o pensamento esclarecido parece privar progressivamente os corpos monstruosos de seu caráter maravilhoso para integrá-los ao estudo da natureza, a problemática da alma monstruosa não seria estranha a esta tendência. Na obra *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* [1699], de Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, encontra-se uma formulação da disposição para gozar com os suplícios sofridos por outrem (o que atualmente chama-se “sadismo”), a qual é descrita como inumana, *contra naturam* e, conseqüentemente, monstruosa. Esta crueldade extrema prova uma possibilidade limite da existência, a qual a instanciação seria tão rara como prodigiosa e a qual a representação substituiria um papel normalizador, instalando o terror, a rejeição e a exclusão (do domínio do humano e do social) como respostas à evocação imaginária desta forma de gozo.

A obra do conde de Shaftesbury foi traduzida (muito livremente, isto é, com muita intervenção da parte de seu tradutor) e anotada em 1745 por Denis Diderot⁷ e ela constitui o pontapé inicial das

7. Por esta razão, utilizaremos a tradução francesa de Diderot como referência bibliográfica, a qual tem como título *Principes de la philosophie morale ou Essai de M.S. sur le mérite et la vertu*.



discussões ulteriores em torno da problemática no “círculo holbáquico”. No mais, ela faz parte da biblioteca documentada do Marquês de Sade em Lacoste (MOTHU, 1995, p. 616 [60]). Neste tratado, o conde de Shaftesbury desenvolve uma teoria sentimentalista⁸ sobre a virtude reservada unicamente à espécie humana (e possivelmente restrita ao gênero masculino⁹). Do ponto de vista do conde de Shaftesbury, os homens têm um senso moral, “um senso do certo e do errado”, a partir do qual o mérito torna-se possível.

Haveria para este pensador ao menos duas origens ou plataformas fundamentais para o vício (como para a virtude): primeiro, uma constituição afetiva defeituosa (seria uma deformação emocional com um certo enraizamento físico) e, em segundo lugar, a força do hábito utilizada sobretudo institucionalmente em, por exemplo, religião ou educação, compreendidas como dispositivos da subjetividade afetiva-moral.

Quanto à primeira, o conde de Shaftesbury, por meio da voz de Diderot, oferece a seguinte reflexão:

Chamamos produção monstruosa a mistura de duas espécies, um composto de dois sexos. Por que então a constituição interior é desfigurada e qual as afetações são estranhas à sua natureza, não seria um monstro? Um animal ordinário nos parece monstruoso e desnaturado quando ele perdeu seu instinto, quando foge de seus semelhantes, quando negligencia seus pequenos e perverte a destinação dos talentos ou órgãos que recebeu. De qual olho devemos olhar, de que nome chamar um homem que falta afeições convenientes à espécie humana e que revela um gênio e um caráter contrário à natureza do homem? (DIDEROT, 1745, p. 233).

8. O termo alude ao movimento do “sentimentalismo ético” integrado pelo conde de Shaftesbury, como por Hutcheson e Hume.

9. Nesta obra do conde de Shaftesbury, encontramos algumas sugestões francamente impressionantes, como a igualização teórica das mulheres com animais (que não são humanos) (DIDEROT, 1745, p. 224-5).

O monstro moral faz aqui uma de suas apresentações. Entretanto, esta se torna problemática quando comparada com outras passagens da *Inquiry*, onde o conde de Shaftesbury argumenta que um ser contendo nele mesmo um tal grau de depravação inata pertenceria à ordem do quimérico, isto é, que seria impossível ou ideal (por exemplo, uma construção literária ou filosófica). Contudo, quanto à segunda opção, a da desnaturalização da alma de um indivíduo causada pela progressiva instalação do vício nele, este autor a crê possível:

Visto que a essência da virtude consiste [...] em uma justa disposição, em uma afecção temperada da criatura racional para os objetos intelectuais & morais da justiça, a fim de esvaziar ou de irritar nela os princípios da virtude, é preciso, 1º, Ou tirar-lhe o sentimento e as ideias naturais do justo e do injusto, 2º, Ou dar-lhe falsas ideias, 3º, Ou levantar contra esse sentimento interior outras afecções (DIDEROT, 1745, p. 68-9).

Pode então tornar-se um monstro transformando-se em um “irrecuperável”, quando a superação de um ponto de inflexão a partir do qual o vício assume o controle irreversivelmente de toda a subjetividade. Contudo, mais uma vez, acabar a completa polaridade do vício (ou da virtude) é, ao menos, difícil:

O sentimento de injustiça e de equidade nos sendo tão natural como nossas afecções; esta qualidade sendo um dos primeiros elementos de nossa constituição, não havendo especulação, crença, persuasão, culto capaz de esvaziar imediatamente e diretamente. Deslocar o que nos é natural é a obra de um longo hábito; outra natureza (DIDEROT, 1745, p. 74-5).

Todavia, mesmo se aí havia certos cultos que incitariam à superstição (ligada às paixões violentas), haveria também mecanismos religiosos e seculares que, através da lógica da punição e da recompensa, poderiam modificar as disposições afetivas de um indivíduo, reforçando a virtude nele.



Abordando a temática dos gozos cruéis, o conde de Shaftesbury estabelece dois tipos: de um lado, esse pensador imagina uma pessoa que goza devido ao sofrimento de um de seus sentimentos, o que, segundo o autor, poderia ser explicado como a extensão e a exacerbação de certas paixões como a vingança, a cólera ou o medo. Por outro lado, ele pensa em um indivíduo que se deleitaria na dor de outros seres vivos indiferentemente (quaisquer que sejam), fenômeno que, segundo o conde, não pode ser deduzido somente do interesse próprio, tão excessivo e imoderado quanto. Por conseguinte, este indivíduo é absolutamente antinatural, horrível, miserável e monstruoso¹⁰. Segundo o conde de Shaftesbury, o monstro moral é por definição inumano, em razão da premissa da qual parte o filósofo sentimentalista, a que estabelece que a humanidade é essencialmente ligada à beneficência e à piedade, as quais triunfariam nesta espécie.

Finalmente, o conde de Shaftesbury é extremamente clássico no sentido de proto-vitoriano, em relação à sexualidade; este autor assinala como paixões miseráveis e monstruosas os “amores desnaturados” (na espécie humana e nas outras), sobre os quais ele decide não se exprimir muito profundamente. Veremos mais adiante como então são ligadas as noções de “monstruosidade” (moral) e de “sexualidade” nos dois tratamentos radicalmente diferentes os quais,

10. Face aos casos históricos que poderiam funcionar como contra-exemplos, tais como os tiranos e as nações bárbaras (evoca-se tipicamente Nero), o conde de Shaftesbury desenvolve uma defesa do modelo do monstro inumano, a qual será retomada por seus leitores materialistas. Com efeito, o autor sustenta que o prazer que o indivíduo monstruoso obteria seria simplesmente aparente, já que, na realidade, seria produzido no meio de um constante tormento que rói a sua alma, à maneira de um alívio momentâneo (DIDEROT, 1745, p. 284-5). Segundo o conde de Shaftesbury, os verdadeiros prazeres são aqueles que podem ser partilhados com outrem na dinâmica do reconhecimento *intra societatis*.

entretanto, partem de uma metafísica da matéria inspirada no atomismo antigo que posteriormente os personagens libertinos sadianos retomarão em suas dissertações. Primeiramente, analisaremos brevemente algumas passagens da obra de Diderot intitulada *Carta sobre os cegos para o uso dos que veem*¹¹, e depois continuaremos com outras publicações do barão de Holbach que tratam de temáticas ético-políticas. Primeiro, Diderot nos mostrará, com uma sensibilidade

11. Malgrado o fato que a temática da monstruosidade se encontra amplamente tratada n’*O sonho de D’Alembert*, um diálogo redigido por Diderot em 1769, não nos concentraremos nesta obra, dado que seria difícil determinar, com a documentação disponível, se ela foi lida por Sade ou não (Na França, ela é partilhada no “círculo holbáquico”, tendo sido publicada, entretanto, em 1782, no jornal *La Correspondance Littéraire*). Todavia, este texto evidencia a ideia de que, enquanto prodígio ou maravilha, o monstruoso constitui uma irregularidade mas, ao mesmo tempo, um princípio de inteligibilidade do que não é monstruoso, isto é, o normal. O médico Bordeu não hesita em afirmar que o homem é um efeito comum (da natureza), mas que o monstro é um efeito raro (pouco frequente), os dois sendo igualmente necessários. O uso da terminologia teratológica estende-se também a todo o espectro dos conhecimentos biológicos, porque a própria diferença sexual, a distinção entre o sexo masculino e o feminino é redefinida em uma ocorrência de Madame de L’Espinasse, da seguinte maneira: “O homem só pode ser o monstro da mulher, ou a mulher o monstro do homem” (DIDEROT, DUFLO [ed.], 2002, 121). Diderot aí coincide com o ponto de vista naturalista holbaquiano que estudaremos na seção seguinte. Contudo, ele não partilha da sua visão de sexualidade: contrariamente às ideias restritivas e severas de Holbach, Diderot nos oferece um diálogo aberto sobre a temática, a qual a sabedoria exploratória parece estar relacionada com os romances libertinos (e/ou eróticos), i.e.: *Teresa Filósofa*. N’*O Sonho*, podemos encontrar uma aproximação fisiológica da sexualidade a partir da qual são examinadas certas práticas tradicionalmente consideradas como *contra naturam*, i.e.: a masturbação. Ao mesmo tempo, avalia-se a utilidade ou inutilidade das limitações à sexualidade impostas tipicamente, isto é, a castidade e a continência rigorosa. Para realiza-lo, Bordeu estabelece uma analogia entre uma descarga de líquido por hemorragia e por masturbação, apelando à teoria hipocrática que concebe a saúde como equilíbrio de humores.



similar a dos romances libertinos como, partindo das teses do sensualismo e do transformismo, a ideia de natureza perde seu caráter de fundamento normativo, ao contrário do que o conde de Shaftesbury propunha. Nas obras do segundo autor, observamos que ele partilha desta metafísica da matéria e do olhar diderotiano consequente sobre a natureza. Mas, em contrapartida, Holbach tenta postular uma ética racionalista organicista (em coincidência com *An Inquiry*), que as sombras tornam-se o resto do monstro moral, já anunciado por seu predecessor sentimentalista.

Diderot publica esse texto em 1749 por causa do qual é preso em Vincennes (o romance galante *As joias indiscretas*, escrito igualmente por nosso autor, teria contribuído para esta prisão). Na *Carta*, Diderot tenta transmitir a experiência subjetiva de uma pessoa cega. Através do personagem Saunderson, Diderot visa mostrar a preeminência da sensibilidade (e pontualmente do tocar) nos assuntos metafísicos e morais, consolidando um ponto de vista sensualista e naturalista. Alguns traços do texto diderotiano aparecem em uma obra do marquês, *Diálogo entre um padre e um moribundo*, redigido em 1782, que é inspirada na *Carta sobre os cegos* (ela reproduz a cena da morte iminente de um personagem ateu que rejeita os dogmas cristãos e recusa esses ritos).

Pouco antes de sua morte, Saunderson discute com o ministro religioso M. Holmes sobre a existência de Deus e a perfeição do mundo. Enquanto o segundo sustenta que o belo espetáculo da harmonia do universo remete à existência de um criador, compreendido como o supremo arquiteto, o primeiro dos personagens lembra-lhe que, privado de sua visão, sua experiência do mundo é muito diferente. Entretanto, mesmo se supondo que tenha por toda parte uma ordem admirável na qual M. Holmes crê (seguindo outras autoridades na

matéria como Newton), isso não implica que a origem do mundo não poderia ter sido diferente. Saunderson então convida o seu interlocutor a considerar a ideia que esse começo poderia ter sido caótico, com somente “uma multiplicidade de seres informes por alguns seres bem organizados” (Diderot, 2000: 61). Essas configurações materiais, algumas dentre elas sem cabeça, sem pés ou sem intestinos, etc., suceder-se-iam umas às outras. Saunderson diz:

Posso sustentar-vos que [...] tal como quem tem um estômago, um palato e dentes pareciam prometer duração, cessaram por algum vício do coração ou dos pulmões; que os monstros esvaneceram-se sucessivamente; que todas as combinações viciosas da matéria desapareceram e que só restaram aquelas que o mecanismo não implicava nenhuma contradição importante, e que podiam subsistir por elas mesmas e perpetuarem-se¹² (DIDEROT, 2000, p. 61).

Esta reflexão poderia ser aplicada aos humanos e também aos diversos mundos, os quais exibem uma certa ordem que Saunderson considera como passageira diante da tendência à destruição e posteriormente à recriação surgida do movimento incessante da matéria. Introduce-se assim à cosmologia epicurista-lucreciana, a partir da qual nosso autor se opõe à cosmovisão teísta do mundo, segundo a qual o todo natural, enquanto criado por uma inteligência, possui uma ordem (hierarquizada) na qual o resultado é a espécie humana. Seu materialismo é transformista porque, contrariamente ao fixismo, aquele sustenta que uma evolução ou transformação das diferentes configurações materiais chamadas de “seres” está constantemente se produzindo na natureza sem um fim determinado. Neste sentido, as espécies não se distinguem qualitativamente; elas não são fixas em função de uma diferença específica taxonômica desde o início do tempo. Ao contrário, cada ser seria monstruoso no sentido

12. Cf. *De rerum natura*, livre V.



de que jamais substituiria o ideal de perfeição com o qual o comparam absolutamente. A “monstruosidade sensível” de Saunderson (sua cegueira) seria um bom exemplo.

Não somente as obras de Diderot, mas também um dos textos mais polêmicos e irreligiosos do século dezoito, o *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral* [1770] de Paul Thiry Henri d’Holbach¹³, testemunham a transição de um conceito de natureza prescritivo a um outro descritivo. Este pensador propõe uma filosofia spinozista da matéria defendendo a autonomia da natureza. O imanentismo holbaquiano não permite fazer da natureza um fundamento normativo moral; em consequência, este autor a substitui pela Razão. A natureza só é uma sucessão de causas e de efeitos determinada por leis (isto é, matéria em movimento). Eis porque tudo nela é necessário (nada é produzido por acaso). Desta maneira, argumenta Holbach, não se pode atribuir à natureza uma ordem ou uma desordem em sentido absoluto, porque esses termos (“ordem” e “desordem”) são termos através dos quais os seres humanos exprimem um ponto de vista sobre o modo de organização das partes de um todo. Por conseguinte, eles emanam de nossos conhecimentos, de nossas observações e de nossas experiências. Então, quando a natureza é descrita como caótica referindo-se a monstruosidades, a perturbações como doenças ou fenômenos sobrenaturais, *i.e.*: prodígios, milagres ou maravilhas, avalia-se unicamente esses fenômenos partindo de nossa ignorância (e talvez de nossa aversão) da ordem das coisas que eles implicam. Não são sobrenaturais; ao contrário, eles são tão necessários como os eventos que evocam nossa “normalidade” (*Sistema da natureza*, I, v.)

Esta necessidade metafísica que defende Holbach tão fortemente fará parte de sua ética; ele desenvolve então em seu best-seller ateu uma moral secular e fatalista da virtude. Além disso, de 1773 a 1776, o barão de Holbach publica um corpus de obras menos

13. Cf. MOTHU, 1995, p. 618 [texte n°72]; p. 627 [texte n°91, vol. IX]; p. 628 [texte n°94].

exploradas pelos intérpretes (se compararmos com seu conhecido *Sistema da natureza*) que são o *Sistema social*, *A política natural*, *a Moral universal* e *Etocracia*. O Barão aí construiu as suas reflexões filosóficas sobre a sociabilidade e a moral ou os costumes correspondendo à cidadania e ao governo. Nessas obras, Holbach propõe uma antropologia filosófica autônoma secular e racionalista, a partir da qual ele busca elucidar as chaves para uma vida em comum pacífica e, por fim, para a felicidade.

De acordo com a perspectiva desse filósofo, cada indivíduo humano deve se conceber como um ser social porque não pode subsistir sem a ajuda de outrem (HOLBACH, *Politique naturelle*, I, I, III), o que se torna evidente para Holbach quando ele observa as primeiras etapas da vida de uma criança. Essa necessidade torna o indivíduo dependente de seus companheiros de espécie e, particularmente, de seus concidadãos¹⁴. Diante da facticidade desta dependência, é racional para o indivíduo de não causar prejuízos a seus semelhantes em razão dos desgastes que se seguirão para ele mesmo. Então seria sensato [para o indivíduo] procurar no todo social todas as vantagens que pudesse. Um sistema fundado sobre a ajuda recíproca é assim formado. Em consequência, o homem deve saber moderar seus excessos passionais enquanto vive em sociedade, e deve se esforçar a fim de estabelecer liames pacíficos e cordiais: seria o caminho da virtude.

Desta maneira, um ser virtuoso só pode ser sociável. Do mesmo modo, alcançar a felicidade individualmente não seria possível, segundo o barão; de fato, para Holbach, o malvado não é feliz: ele sofre perpétuas perturbações e não tem tranquilidade de espírito¹⁵. A feli-

14. É o reconhecimento desta facticidade que funda a legitimidade do pacto social para Holbach.

15. Cf. *Système de la nature*, I, xii. A alma do malvado seria perturbada e agitada, segundo Holbach, justamente porque ela não tem mecanismo para negligenciar esta valorização social que ela transgride e afastar-se (a ideia do que é justo e injusto, definida segundo a sua utilidade à comunidade).



cidade de cada um é enfim realizada em um projeto coletivo, onde os interesses pessoais de cada cidadão coincidem com o interesse geral da sociedade inteira. É por esta razão que Holbach conclui que não se pode ser feliz sem ser virtuoso, isto é, sem ser útil à comunidade¹⁶.

Distanciando-se de alguns detratores do epicurismo, o barão parte da ideia que o homem ama e busca o prazer ao mesmo tempo que foge da dor. Contudo, a experiência e o aprendizado desempenham um papel central nesta aproximação hedonista e, graças a eles, o homem pode se prevenir de certas penas futuras provocadas por prazeres passageiros, segundo Holbach. Por conseguinte, ele pode deduzir que valerá mais afastar-se daqueles a fim de evitar dores mais sérias.

Isso seria precisamente o que um homem ímpio ou malvado, insociável, faria: impor seus desejos momentâneos, ignorando ou depreciando os interesses de outrem. Como dirá Holbach no *Système social* (I, xi), a impiedade é a luta contínua de um único homem contra todos os outros e contra a sua própria felicidade.

Consequentemente, quem engana os seus concidadãos, quem coloca o seu interesse pessoal à frente do interesse geral (dissociando-os), despreza a sociabilidade humana, segundo o Barão. Contudo, esses enganos são frequentes no seio da sociedade, mesmo nas esferas mais privilegiadas e não são punidas pela jurisprudência. É por isso que, do ponto de vista de Holbach, as instituições e particularmente os governantes devem se envolver no domínio da moral, isto é, devem promover a criação de um código moral ou de uma coleção de leis relativas

16. Desde o *Système de la nature* (I, iv), foi estabelecido que, como a inércia, todo indivíduo trata de se preservar na existência, motivado pela paixão do amor de si. Logo, o indivíduo começa a identificar o que é útil a tal fim, segundo Holbach, por meio das impressões de prazer e de dor.

aos costumes que seja simples e compreensível para os homens e as mulheres (*Système social*, III, viii). Uma das primeiras modificações que deveria introduzir esta nova legislação seria a punição da sedução, a qual constitui o caso paradigmático do engano no qual pensa Holbach quando apresenta sua crítica dos indivíduos insociáveis; aí assinala que o gozo momentâneo supera o cálculo dos prazeres e das dores futuras que poderiam aparecer como efeitos do ato cometido.

Segundo Holbach, este erro pode se produzir por, ao menos, duas razões: inexperiência para detectar o engano (ou para prever os resultados da situação) ou o avanço irreversível do vício no indivíduo. Nesse sentido, o barão explica que uma vez que a dissolução dos costumes superou o indivíduo, isto é, uma vez que ela se tornou habitual nele, ela esvazia “todo sentimento no coração e toda reflexão no espírito” (HOLBACH, *Morale universelle*, I, III, IX: 477), aniquilando todo remorso possível. O deboche invade o indivíduo enquanto ele se instala em seus costumes: o dissoluto perde a sua sensibilidade, qualidade necessária para forjar os liames da sociabilidade. A insensibilidade, a indiferença ou apatia, afirma Holbach, é um signo que anuncia a periculosidade (e potencial criminalidade) de um ser humano, cruel e incapaz de viver em sociedade.

Como a maior preocupação de Holbach, em suas obras morais e políticas, parece ser a formação e a reprodução de cidadãos virtuosos e de cidadãs virtuosas, a sexualidade do indivíduo deverá ser condicionada e limitada para realizar esse objetivo. Então é preciso interditar toda prática sexual que contribui para gerar uma conduta licenciosa, por exemplo, a masturbação, porque segundo Holbach, esses tipos de gostos são os mais contrários à conservação do homem (um indivíduo que experimente sexualmente conceberá dificilmente sua sexualidade como uma função essencialmente ligada à sua reprodução, e então o casal marital será privado de hegemonia). Em definitivo, o projeto moral holbaquiano favorece uma configuração heteronormativa da subjetividade, fundada sobre um materialismo imanentista¹⁷.

17. Malgrado as diferenças com Holbach, Julien Offray de la Mettrie também defende um modelo heteronormativo de sexualidade. Em *L'art de jouir* (intitulada também



Desta maneira, as perversões ou os gozos mais extravagantes se produzem quando os indivíduos, afastando-se dos prazeres ligados ao sexo vaginal reprodutivo, desenvolvem uma imaginação depravada. Eles têm necessidade desta imaginação para criarem novas formas de gozo, visto que os sentidos dos libertinos estão já embrutecidos devido à repetição das práticas sexuais tradicionais.

O reflexo desses irrecuperáveis constitui uma potente instância dissuasiva, segundo Holbach, a qual, evocando em nós o terror, o desgosto ou o desprezo, afasta-nos de certos modos de conduta; o barão atribui às figuras da prostituta e do libertino consagrado uma utilidade social: a de desencorajar a desobediência e as licenças sexuais. Essas figuras constituiriam o que Michel Foucault chama um princípio de inteligibilidade (FOUCAULT, 1999) ou um espelho que os homens “sensatos” podem utilizar toda vez que querem examinar e projetar sua alteridade reprimida.

Oh monstro! O tratamento da monstruosidade na libertinagem sadiana

“O homem disforme também encontra espelhos que o tornam belo”.

La nouvelle Justine.

Para vivificar o monstro moral Sade escolhe, entre outros, o gênero da literatura libertina que implica tradicionalmente, em sua forma romanesca, ao menos dois tipos de discurso: a narração erótico-por-

La volupté), La Mettrie exalta a noção de sedução, compreendida como uma arte, ao mesmo tempo em que condena duramente as sexualidades “alternativas”. Nesse sentido, observa-se que, segundo este autor, a homossexualidade feminina seria uma sorte de simulação ou de experimentação inicial, uma introdução à heterossexualidade (similarmente ao que se passava em Teresa filósofa). Cf. LA METTRIE & MARKOVITS [Ed.] [1987], vol. 2, p. 233.

nográfica e a filosofia esclarecida em sua expressão imanentista¹⁸. Prestar-se-á atenção a esses dois elementos para assim mostrar que a libertinagem sadiana não é uma construção estática, na qual a lógica pode ser descrita em um tratado filosófico, mas que é um processo anunciado pelo conde de Shaftesbury, Holbach e outros, pelo qual um indivíduo com uma certa inclinação para os “prazeres do corpo” torna-se um criminoso quando adota a transgressão como estilo de vida. Nesse sentido, os romances libertinos de Sade são geralmente romances de formação (*bildungsroman*), onde a protagonista, uma moça (Eugénie, Juliette) torna-se discípula dos mestres libertinos já consagrados, que instruem e a integram a seus círculos sociais.

Na *História de Juliette* [1799], a maturação libertina de sua protagonista é apresentada como uma transformação pela qual ela trabalha sobre seu corpo e sobre a sua alma, com o objetivo de se permitir gozar com o crime e com prazeres cruéis. Ela aí chega por uma ascese apática, isto é: uma pluralidade de técnicas e de exercícios praticados para acabar um “isolamento afetivo” radical (BEAUVOIR, 1972, p. 32) e, enfim, a soberania (o domínio de si e de outrem). A libertinagem então seria uma forma de *subjugação*¹⁹, a partir do qual o indivíduo, no caso de Juliette, adota uma atitude estoica diante do futuro desconhecido que decorre do reconhecimento da falta de um fundamento criador.

Então, como se configura o monstro moral (ou o sujeito libertino)? O conde de Shaftesbury explicara aludindo a três possibilidades: elimi-

18. Esta pode incluir teses ateias (*i. e.*, as expressas nas dissertações dos personagens libertinos de Sade) mas também teses deístas ou panteístas (Cf. *Teresa filósofa* e sua encenação das ideias do *Examen de la religion*, um manuscrito clandestino que circulou no início do século dezoito). No caso de Juliette, o romance libertino que tomaremos principalmente em nosso estudo, esta metafísica da matéria logo é expressa através da preceptora libertina Delbène (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p.51).

19. Cf. Judith Butler (1997).



nar as ideias de justo e de injusto no indivíduo; dar-lhe ideias falsas do justo e do injusto; instalar nele afecções contrárias às “naturais-sociais” para diminuir-lhes sua força e desativá-las.

Desde o começo de *Juliette*, a primeira preceptora da jovem moça, Delbène, vê nela suas inclinações para os prazeres sensuais e decide então esclarecê-la testemunhando-lhe suas próprias convicções. Ela parte da tese que afirma que tudo é matéria em movimento para chegar à conclusão de que não existe nenhuma entidade criadora transcendente: a natureza é ela mesma autossuficiente. Logo, aí não poderia ter paixões antinaturais porque é a natureza que as inspira.

Da mesma maneira, ela deve desvencilhar-se das velhas opiniões morais opostas a essa tese. Consequentemente, os *lógoi* ou discursos libertinos têm a função de desativar nela o remorso e a culpabilidade²⁰ (impostos por uma educação cristã tradicional) que poderiam surgir em ocasião de uma ação cruel ou criminoso. Para finalizar, Delbène deve enfraquecer o conceito de “consciência moral”, explicando-lhe desta maneira:

Chama-se consciência, minha cara Juliette, esta espécie de voz interior que se eleva em nós na infração de uma coisa proibida, de qualquer natureza que ela possa ser: definição bem simples e que mostra com um primeiro olhar que esta consciência só é a obra do preconceito recebido pela educação, de tal forma que tudo que se proíbe à criança causa-lhe remorsos desde que ela a viole e que conserve seus remorsos até que o preconceito vencido tenha-lhe demonstrado que não tinha mal algum na coisa proibida (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 23).

Esta expressão sadiana do imanentismo materialista oferece uma imagem amoralista do universo: o Bem e o Mal não existem em um sentido absoluto, mas somente em um sentido relativo às nor-

20. Delbène afirma: “Tirando o castigo, mudando a opinião, esvaziando a lei, desclimatizando o sujeito, o crime sempre permanecerá e, logo, o indivíduo não terá remorsos” (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 24).

mas e aos costumes (circunstancialmente) ditados. Dado que eles são produtos humanos, isto é, reificações de uma vontade particular de alguém (ou de alguns), são intrinsecamente arbitrários. Por conseguinte, seu pretenso valor universal e sua legitimidade seriam da ordem do quimérico²¹.

Assim, poder-se-ia argumentar que esta neutralização dos valores morais corresponderia ao primeiro passo na lista do conde de Shaftesbury (que concernia à gênese do monstro moral): suprimir as ideias do justo e do injusto ou o que Saint-Fond chama “a extinção dos preconceitos” (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 308).

O discurso desta libertina permite-nos inferir que da metafísica da matéria que ela defende decorre a impossibilidade de justificar uma hierarquia de valores morais, de prazeres e de seres. Do fato que a natureza inclui todas as variedades daqueles, tendo concluído que uma entidade transcendente a ela é impossível, a ideia de um fundamento universal que preleva e ordena essas hierarquias torna-se inviável. Chega-se então a uma filosofia niilista (que não valoriza a vida mais do que a morte), anti-humanista (porque rejeita a tese que sustenta que o ser humano tem um lugar privilegiado no mundo natural ou que ele é essencialmente diferente dos outros seres) e, como vimos, amoralista.

Logo, perante a ausência de um princípio universal que permita identificar essas paixões ou esses cursos de ação preferíveis em seguir, cada indivíduo encontra em si o critério para determinar o que lhe era

21. A religião e o contratualismo recebem, de acordo com esta perspectiva, uma mesma crítica: as noções de “Deus” ou de “Vontade geral” são ficções; uma “pessoa moral” ou “artificial” só pode ser, segundo os libertinos sadianos, uma aspiração ou uma criação imaginária que é útil ao fim subjogador de alguns (consequentemente, os sadianos observam a política e assuntos governamentais de um ponto de vista maquiavelista).



desejável. É então o indivíduo, em seu isolismo, que se erigiria como a autoridade que ela mesma discernia os cursos de ação que lhe seriam úteis: “Todas as criaturas nascem isoladas e sem necessidade alguma de umas das outras” (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 173), diz [17] Norceuil, opondo-se ao ponto de vista de Holbach.

Desta maneira, diante da falta de lei moral universal objetiva e determinada, tem-se o critério subjetivo do indivíduo. Entretanto, o ponto de partida materialista substitui de certo modo essa ausência, oferecendo uma explicação que parece ser redutora e determinista. A premissa principal é que há uma pluralidade de corpos na natureza que experimentam diferentemente: cada homem e cada mulher são uma constituição singular de forças, e então alguns dentre eles se sentem mais à vontade no repouso enquanto outros têm uma tendência ao movimento. A organização interna do corpo determinará assim a forma de gozo do indivíduo: se ele é inclinado aos prazeres “fortes” ou “fracos”. Estes últimos associam-se à virtude: trata-se dos prazeres intelectuais baseados no reconhecimento dos concidadãos ou dos semelhantes de espécie e, conseqüentemente, na opinião pública (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. IX, p. 49). Eles evocam uma resposta física tênue. Os primeiros, ao contrário, são mais intensos e provocam reações violentas, como as ligadas aos crimes (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 25).

Poder-se-ia interpretar que esta teoria sobre a corporalidade do indivíduo corresponderia ao segundo passo descrito pelo conde de Shaftesbury: dar ao indivíduo ideias (falsas, segundo Shaftesbury) sobre o que é justo e o que é injusto para conduzi-lo ao caminho do vício. O tom médico científico do discurso contribui para situar essas ideias na matriz do pensamento esclarecido, na qual a filosofia

natural enriquecia-se graças às contribuições providas de diversas disciplinas, fornecendo um amálgama com elas. Examinemos então uma formulação desses princípios, a de Clairwill:

A sensibilidade, minha cara, é o lugar de todos os vícios como é de todas as virtudes [...]. O indivíduo privado de sensibilidade é uma massa bruta, igualmente incapaz do bem como o mal e que não tem homem que a figure. Esta sensibilidade, puramente física, depende da conformidade de nossos órgãos, da delicadeza de nossos sentidos e, mais do que tudo, da natureza do fluido nervoso, no qual geralmente eu coloco todas as afecções do homem (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 266).

Cada indivíduo então é um corpo no qual a singularidade determina a sensibilidade que será, enfim, moral, porque ela definirá se o indivíduo pende para os prazeres mais fortes, ligados à transgressão, ou para os prazeres mais sutis, associados à observância das normas (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 267). Mas há outros fatores que contribuem para assegurar ou enfraquecer essas inclinações: a educação e o hábito. Malgrado o fato que, segundo Clairwill, eles não minimizam completamente a sensibilidade criminal, eles têm o poder de torná-la menos viva até um certo ponto. De fato, do ponto de vista da libertina, conviria que os que têm essas tendências adquiram um certo grau de apatia. Seu raciocínio é o seguinte: uma subjetividade com uma disposição orgânica viciosa ou criminal terminará por satisfazer essas inclinações. Logo, se ela tenta reprimi-las, obterá o mesmo resultado que se ela não as tivesse reprimido, mas com uma diferença: no primeiro caso, o poder de seus desejos aumentará de tal maneira que o crime ou o ato destrutivo cometido será um excesso passional. Visto que se trata de uma ação que o sujeito não previu e que não a controla, ele colocará em perigo a sua



integridade e a sua liberdade porque é provável que será pego em flagrante delito. Ao contrário, com a consumação da apatia (a qual é ao mesmo tempo física e emocional, isto é, anempática), os sujeitos libertinos tomam o controlam de si mesmos:

Os crimes cometidos no caso de endurecimento da parte sensiti-va serão sempre a sangue-frio e, conseqüentemente, o aluno que supomos terá tempo de ocultá-lo e de combinar os seguintes, ao passo que os cometidos na efervescência o incitarão, sem que ele tenha tempo de se proteger, nos últimos excessos do infortúnio (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 268).

Como Maurice Blanchot, pode-se conceder que “a apatia— libertina sadiana— consiste [...] em se opor à espontaneidade de não importa qual paixão” (1986: 59). Esta ascese apática, como antecipamos, aplica-se à alma (às crenças e às convicções do sujeito libertino em formação) como ao corpo, porque essas ideias acompanham uma preparação incessante que habitua o sujeito libertino à crueldade. Esta preparação comporta a variação das cenas e das paixões criminais nas quais se submerge a disciplina libertina para parar a emergência dos sentimentos de culpabilidade ou angústia. Nesse sentido, a libertinagem sadiana é uma exaltação da diversidade inesgotável dos gozos que a própria natureza torna possíveis, que estabelece como fim do “sábio” desse estoicismo libertino no dever de tudo experimentar²².

Logo, as dissertações filosóficas (*meditatio*) e a prática das ideias aí expressas (*exercitatio*) são dois elementos necessários à formação do “monstro”. Estas são *veridica dicta* que, situando o indivíduo libertino na imensidão da natureza, nele mostrando a indiferença do todo face

22. Esse princípio é o que Pierre Klossowski (1967) chama, em *Sade meu próximo*, de a “monstruosidade integral”, definindo-a como o “projeto didático da polimorfia sensível” e como “a aspiração frenética à experimentar todas as formas imaginárias de gozo” (1967, p. 187).

às singularidades, funcionam como o *phármakon* “que devemos estar munidos para tratar todas as vicissitudes da existência” (FOUCAULT, 1994, p. 360). Esses discursos contribuem para a aceitação, da parte da discípula libertina, de suas inclinações cruéis; eles atenuam a sua angústia perante o porvir, ajudando-a a atingir a ataraxia ou tranquilidade do espírito: “O estoicismo feliz [...] nos salva das dificuldades e nos ensina a morrer” (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. IX, p. 81).

Como podemos ver, ao contrário do que defendia Holbach sobre os insociáveis libertinos, a saber, que não eram capazes de repelir seus prazeres porque eram escravos de seus desejos, a libertinagem que encarna Juliette é, como afirmam frequentemente os personagens sadianos, um “refinamento”, isto é, uma sofisticação do hedonismo realizado a sangue frio, planejado e calculado. A hexis libertina implica, ao mesmo tempo, uma certa rigidez anímica suscetível de bloquear a empatia, e uma certa flexibilidade voluptuosa para encarnar a monstruosidade integral. A apatia, tradicionalmente compreendida como uma ausência de paixão, transforma-se assim em uma técnica para exacerbar o erotismo²³: “Eis, ousado dizê-lo, um dos mais felizes frutos do estoicismo. Enrijecendo nossa alma contra tudo o que pode emocioná-la, familiarizando-a ao crime pela libertinagem, deixando-a ao prazer físico e recusando-lhe obstinadamente a delicadeza, aguçamos-na” (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 463-4.)

Chegamos assim a completar o terceiro passo postulado pelo conde de Shaftesbury: estender toda forma de empatia por paixões opostas às que o autor considera como “naturais”. Este objetivo é atingido por meio da repetição e a ulterior variação dos gozos cruéis, isto é, fazendo da libertinagem um hábito: “Por que nunca nos arrependemos de um crime de libertinagem? Porque a libertinagem torna-se

23. Segundo Marcel Hénaff (1978, p. 99), a apatia torna-se a metodologia libertina por excelência.



muito prontamente um hábito. Poderia ser da mesma forma com todas as aberrações; todas podem [...] metamorfosear-se em necessidade” (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 28).

Conclusões

Para concluir, precisar-se-ia observar os procedimentos dos quais Sade se serve à propósito da noção de “monstruosidade”, que dividiremos segundo as polaridades seguintes: “externalização-internização” e “neutralização-exaltação”. Em *Juliette*, vimos que o termo “monstro”, longe de ser reservado a caracterizar só os libertinos, tem um uso variado. Em uma de suas primeiras aparições no discurso de Delbène, o termo faz referência ao deus das religiões monoteístas:

[...] tão firme como eu, tu logo me imitarás e, como eu, tu só pronunciarás o nome deste infame Deus para blasfemá-lo e odiá-lo. A ideia de uma tal quimera é, confesso, o único erro que não posso perdoar ao homem; eu o desculpo de todos os seus desvios, eu o lamento por todas as suas fraquezas, mas não posso deixar-lhe passar a criação de um tal monstro (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 30).

Encontra-se aí a atitude condenatória retomada pela preceptora, atitude que subsiste no gesto de qualificar um ser como alguma coisa de monstruoso. Contudo, Delbène busca reconduzir esse tom acusatório para levá-lo ao conceito de Deus, com o fim de indicar que se constate, em sua composição, uma deformação monstruosa de certos traços que são, na realidade, humanos. Desta maneira, Delbène não reconhece o conceito de deus nem como nome próprio nem com uma ficção obrigatória moralmente, achando-a totalmente estranha: ela externaliza o que é monstruoso nesta construção conceitual. Entretanto, ao mesmo tempo, ela designa o deus do teísmo como o principal representante do excesso de crueldade, e então ele se revela como um espelho da natureza humana, concebendo-se

como uma projeção de certos traços e de certos desejos destrutivos do homem. Delbène desmascara seu antropomorfismo e situa assim a crueldade no seio da condição humana, internalizando desta maneira a moralidade monstruosa dos celerados a qual os atos recebem a denominação de “monstruosidades”.

A neutralização da carga moral do monstruoso parte da utilização do termo para referir-se a indivíduos os quais os corpos excedem a norma. Por exemplo, Juliette, em uma orgia, exclama: “Oh, senhor! Respondi, espantada com a grossura do pênis que me fora apresentado, esse monstro vai me destroçar, não poderei aguentar as investidas [...]!” (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 111). A jovem Juliette aí evoca o medo do monstruoso enquanto ela tenta evitar todo contato com ele porque ela teme por sua integridade física. Todavia, quando avançamos no relato romanesco, Juliette cessa de designar o indivíduo, a pessoa (ou o personagem) para se referir ao membro genital, o qual ela descreve como uma máquina monstruosa” (SADE& LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 111). A narração vira assim da personificação do monstruoso para sua sinédoque, objetivando-o.

O monstruoso despersonaliza-se; emerge, desde o imanentismo sadiano amoralista, a equipolência entre o que é monstruoso e o que não é, inspirada pela indiscernibilidade entre um e outro, a qual é em definitivo uma nota lucreciana. A monstruosidade, no universo libertino sadiano, torna-se integral em razão da falta de *arkhé* no mundo, que é pleno de singularidades e de individualidades; tudo é monstruoso (do ponto de vista de cada indivíduo) porque, ao mesmo tempo, nada é monstruoso em termos absolutos do fato da inexistência de um parâmetro ou de um modelo ontológico ideal que dá um sentido a essas singularidades, como víamos no *Sistema da natureza*.

Trata-se então de diversas estratégias que operam ao mesmo tempo no romance libertino sadiano. De um lado, o próprio fenômeno da monstruosidade é relativizado, revelando o traço normativo e a



origem sociocultural desta categoria (como Diderot) para produzir sua implosão a partir de uma metafísica do Absoluto, neutralizando o efeito disruptivo do monstruoso (como Holbach). Finalmente, uma vez esta neutralidade totalizante estabelecida, Sade recupera esta categoria, porque a carga moral que ela traz não é extinta; em compensação, durante a Revolução, os discursos condenatórios e laudativos da libertinagem intensificam-se, fazendo dela um período onde coexistem de um lado, uma grande profusão de literatura libertina de todo tipo (romances, panfletos, etc.) mas, por outro lado, uma grande perseguição e uma interpelação crítica no que concerne aos domínios do cívico e do moral. E então da neutralização somos remetidos à exaltação, como podemos observar nesta citação de Clairwil:

Autorize-te dos exemplos antigos, Juliette [...] Não duvides um instante, minha cara, que os Denis, os Neros, Os Luís XI, os Tibérios, Os Venceslaus, os Hérodes, os Andrônicos, Os Heliogábalos, os Retz, etc., não teriam sido felizes por esses princípios e que se eles puderam fazer tudo que fizeram de atroz sem estremecer, só o foi bem seguramente porque eles conseguiram inflamar a volúpia na tocha de seus crimes. Eram monstros, objetam-me os tolos. Sim, segundo nossos costumes e nossos modos de pensar; mas em relação às grandes vistas da natureza sobre nós, eles só eram os instrumentos de seus desígnios; era para cumprir suas leis que ela os dotara desses caracteres ferozes e sanguinários. Assim, ainda que parecessem fazer muito mal seguindo as leis humanas, as quais o fim é conservar o homem, eles não faziam nenhum segundo as da natureza, as quais o objetivo é destruir, ao menos, o que ela criou (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 271-2).

Esta relativização acompanha a exaltação do monstruoso, a qual se aprofunda à medida que se avança na história de Juliette até o ponto que o monstruoso se identifica com a normalidade no mundo libertino. Essas breves linhas de um diálogo cotidiano entre Saint-Fond e Clairwil ilustram-no:

- Clairwil, você é um monstro!
- Eu sei, meu caro, e o que me humilha é todo dia ser superado por você. (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VIII, p. 347).

Concluindo, tentamos mostrar como Sade apropria-se da figura do monstro moral de uma tradição esclarecida radical para vivificá-la em sua literatura e para dar-lhe um sentido em sua filosofia. Analisamos como os libertinos sadianos partem de uma visão imanentista do mundo para chegar a uma amoralista. A maior ruptura de Sade com os autores que precedem-no e que inspiram-no seria talvez que ele trata urgentemente, através de seus personagens libertinos, da falta de justificação em torno do postulado que os materialistas ateus do século dezoito defendem firmemente, a saber: que o mau só pode ser uma pessoa muito infeliz e emocionalmente corrompida. O estoicismo feliz que Juliette incorpora progressivamente consiste, portanto, em uma forma de consolação diante das dificuldades e adversidades que traz o destino. Com efeito, quando Justine ouve a notícia da morte de seus pais e ela tem medo pensando em seu futuro, ela começa a chorar...

Juliette quis limpar as lágrimas de Justine. Vendo que não conseguia, ela começou a ralar em vez de consolá-la. Ela reprova-lhe sua sensibilidade; ela diz-lhe, com uma filosofia muito acima de sua idade e que provava nela os mais singulares esforços da natureza, que ela não precisava afligir-se com nada neste mundo, que era possível encontrar em si sensações físicas de uma picante volúpia para suprimir todas as afecções morais as quais o choque podia ser doloroso; que esse procedimento tornava-se tanto mais essencial para colocar em prática, que a verdadeira sabedoria consistia infinitamente mais em duplicar a soma de seus prazeres do que em duplicar a soma de suas penas; que não tinha nada o que devesse fazer, em uma palavra, para sufocar em si esta pérfida sensibilidade, da qual os outros só se aproveitariam, enquanto ela nos trouxesse somente desgostos (SADE & LELY [Ed.] [1966], vol. VII, p. 91-2).



Referências Bibliográficas

SADE, D. A. F. & Delon, M. [Ed.] (1990-8). *Œuvres*, t. I-III. Paris: Gallimard-Pléiade.

_____. *Œuvres complètes*, t. I-VII. Paris: Le Cercle du Livre Précieux.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1947). *Dialektik der Aufklärung*. Querido: Amsterdam.

BEAUVOIR, S. de [1955] (1972). *Faut-il brûler Sade?*. Paris: Gallimard.

BLANCHOT, M. (1986). *Sade et Restif de la Bretonne*. Paris: Éditions Complexe.

BUTLER, J. (1997). *The psychic life of power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.

CASSIRER, E. (1932) *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr.

CAVAILLÉ, J-P. (2007). Libertinage, irreligión, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (xvie-xviie siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002). *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2007-02, mis en ligne le 12 avril 2007. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/279>.

CROCKER, L. (1963). *Nature and culture: ethical thought in the French Enlightenment*. Baltimore: John Hopkins University Press.

DARNTON, R. (1991). *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*. Paris : Gallimard.

_____. (1996). *The Forbidden Best-Sellers of Pre-revolutionary France*. New York : Norton.

DEPRUN, J. (1980). « Sade et le rationalisme des Lumières », in *Raison présente*, vol. 55: 17-29.

DIDEROT, D. ; DUFLO, C. [ed.] (2002). *Le rêve de d'Alembert: la suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot, le rêve de d'Alembert, suite de l'entretien précédent*. Paris: Flammarion.

_____. (1745). *Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S. sur le mérite et la vertu*. Amsterdam: Zacharie Chatelain.

_____. (2000) [1749]. *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient & Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*. Paris: Flammarion.

DOMENECH, J. (1989). *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris: Vrin.

FOUCAULT, M. (1994d). *Dits et écrits*, t. 4 (1980-1988). Paris: Gallimard.

_____. (1999). *Les anormaux: cours au Collège de France : 1974-1975*. Paris: Gallimard.

HÉNAFF, M. (1978). *L'invention du corps libertin*. Paris: Presses Universitaires de France.

ISRAEL, J. (2001). *Radical enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*. New York: Oxford University Press.

_____. (2011). *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights (1750-1790)*. Oxford: Oxford University Press.

KLOSSOWSKI, P. (1967). *Sade mon prochain*. Paris: Éditions du Seuil.

LA METTRIE, J. O. de & MARKOVITS, F. (1987). *Œuvres philosophiques*. 2 vols. Paris: LibrairieArthème-Fayard.



MOTHU, A. (1995). La bibliothèque de Sade à Lacoste. En Lever, Maurice [Dir.], *Papiers de famille 2. Le marquis de Sade et les siens (1761-1815)*. Paris: Fayard.

ROGER, P. (1995). A political minimalist. En David Allison, Mark Roberts & Allen Weiss [Eds.], *Sade and the narrative of transgression*. New York: Cambridge University Press.

SAINT-AMAND, P. (1992). *Les lois de l'hostilité. La politique a l'âge des Lumières*. Paris: Éditions du Seuil.

SCLIPPA, N. (2000), *Le jeu de la Sphinge. Sade et la philosophie des Lumières*. New York: Peter Lang.

VERNIÈRE, P. (1954). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: PUF.

WARMAN, C. (2002). *Sade: From Materialism to Pornography*. Oxford: Voltaire Foundation.

WOLFE, C. (2016). *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*. New York: Springer.

CAPÍTULO XI

Química e filosofias experimentais no século XVIII

Ronei Clécio Mocellin
(Universidade Federal do Paraná)



“Abra a obra de Franklin, folheie os livros dos químicos e verás o quanto a arte experimental exige de opiniões, de imaginação, de sagacidade, de recursos: leia-os atentamente, pois se é possível aprender de quantos modos uma experiência se repete, é lá que aprenderás” (Diderot, 2005, p. 94). Sigamos esta recomendação feita por Diderot no capítulo XLI de seus *Pensamentos sobre a interpretação da natureza* (1754), folhetos, livros, periódicos e dicionários de química do Século das Luzes. Que prática científica é essa que serve de modelo a uma prática filosófica? Naturalmente, a questão se inverte, pois, afinal, que prática filosófica é essa que encontrava na química um terreno conceitual a ser explorado? A ligação entre um bom sistema filosófico, ancorado no experimental, e a química, de fato, já tinha sido apontada por seu colega Condillac. Ao concluir o capítulo XVI de seu *Tratado dos sistemas* (1749), que expunha justamente os méritos das cadeias experimentais progressivamente construídas, Condillac apontava os avanços da química nesta empreitada, pois “todas as pessoas instruídas conhecem os progressos que a química faz todos os dias, e os procedimentos dos bons espíritos que a conduzem atualmente, são o método que convém a esta ciência” (Condillac, 1991, p. 160).

Contudo, embora partilhe do entusiasmo baconiano pela experimentação, o artigo “Experimental” da *Enciclopédia* não sugere que folheemos livros de química ou que visitemos os químicos em seus laboratórios para aprendermos os procedimentos de uma ciência experimental. D’Alembert, seu autor, afirmava que “chamamos de Filosofia experimental aquela que se serve da via das experiências para descobrir as leis da Natureza”, ou seja, o objetivo desta filosofia era o de mostrar a modernidade da aliança entre o cálculo matemático e a experimentação a fim de estabelecer leis físicas. Ele reconhecia que, desde a antiguidade, grandes homens se dedicaram

à filosofia experimental, porém eles eram “mais químicos do que físicos, pois eles pareciam mais aplicados à decomposição de corpos particulares e aos detalhes de uso que se poderia deles fazer que ao estudo geral da Natureza” (t. 6, p. 298).

Mas, se d’Alembert se mostra mais inclinado a uma filosofia experimental físico-matemática, o artigo “Experiência” era mais nuançado e não restringia seus objetivos a uma matematização do mundo natural:

[...] em Física a palavra *experiência* se refere aos ensaios que fazemos para descobrir as diferentes operações e o mecanismo da Natureza. Fazemos experiências sobre o peso do ar, sobre os fósforos, sobre a pedra imantada, sobre a eletricidade, etc. Depois de alguns anos, a prática de fazer *experiências* é comum em toda a Europa, o que multiplica os conhecimentos filosóficos e os torna mais comuns. Mas, esses ensaios devem ser feitos com muita precisão e exatidão, se quisermos recolher todo o fruto esperado, pois sem esta precaução elas servirão apenas para nos dispersar (Dumarsais, t. 6, p. 297).

Não se trata aqui de estabelecermos uma oposição entre duas interpretações do que seria a filosofia experimental, mas de compreendermos as razões que faziam da química um território privilegiado de diálogos e de controvérsias entre o conhecimento prático e o conhecimento teórico. Assim, nosso objetivo consiste em circunscrever duas abordagens alternativas e, no geral, convergentes de filosofia experimental no domínio da química. Ciência esta que serviu a Bacon, inspirador de ambas as abordagens experimentais, como fonte privilegiada na fundamentação de seus argumentos em favor de uma nova *história natural* (Zaterka, 2004).

Todavia, convém observarmos que tomaremos com dados dois aspectos importantes. Primeiramente, que no século XVIII o conhecimento não era fragmentado em disciplinas, nem havia uma distinção clara entre “ciências naturais” e “ciências humanas”. Em segundo



lugar, como abordaremos questões envolvendo o conhecimento químico num período que vai, grosso modo, de Boyle à Lavoisier, cabe lembrarmos a profunda transformação historiográfica ocorrida nas últimas décadas, que permitiu desvelar o lugar de destaque ocupado pela química dita “pré-lavoisieriana”, tanto no âmbito produtivo quanto na esfera intelectual (Principe, 2007).

Além disso, nos limitaremos aqui a um contexto relativamente restrito, qual seja o da química francesa. Mais precisamente, nos limitaremos aos artigos da *Encyclopédia, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [1751-72], escritos por Gabriel-François Venel (1723-75) e a textos de um dos principais químicos do período, Pierre-Joseph Macquer (1718-74). Ambos foram alunos de Guillaume-François Rouelle (1703-70), que além de formar uma geração de brilhantes químicos, também foi professor de eminentes filósofos, como d’Holbach, Rousseau e Diderot.

Lugar de fazer

O conhecimento químico sempre esteve associado ao local de sua produção: o laboratório. Inventado pelos alquimistas, o laboratório não era um gabinete de curiosidades ou um espaço de demonstração de leis naturais, mas um lugar onde se operavam efetivamente as transformações materiais e se produziam conhecimentos sobre elas. Nestes espaços epistêmicos também se articulavam diversos níveis da estrutura social, pois na sua construção e manutenção estavam implicados desde recursos financeiros até um ambiente cultural favorável à investigação experimental. Originou-se, assim, uma cultura científica que identificava uma coletividade, constituída de atitudes práticas, teorias, instrumentos, enfim, uma cultura que não separava a racionalidade teórica da ação prática (Bensaude-Vincent & Simon, 2008).

A gravura “Laboratório e tabela de relações” da *Encyclopédia* é uma dentre as 25 consagradas à química e ela nos oferece uma ideia do químico em seu local de trabalho. Era entre fornos, retortas e uma variedade de outros utensílios e instrumentos (destiladores, balança, cuba pneumática de Hales, aparelho de clissus, barômetro, bomba a vácuo, etc.) que efetivamente se estudava as diferentes substâncias materiais (fig. 1). Por isso, não era possível aprender e praticar a química sem um local adequado. Como alertava Macquer:

[...] como a química é uma ciência fundada inteiramente sobre a experiência, não se poderia esperar bem compreendê-la a menos que se trabalhasse para verificar por si mesmo as operações fundamentais já conhecidas, de fazer novas, de modo que o raciocínio, a analogia e o espírito de pesquisa nunca falem quando temos o gosto e as disposições convenientes para esta parte central da Física [...]. Assim, é indispensável para alguém que queira tornar-se químico dispor de um laboratório equipado de instrumentos necessários para se realizar esta ciência (Macquer, 1766, t. 2, p. 1).

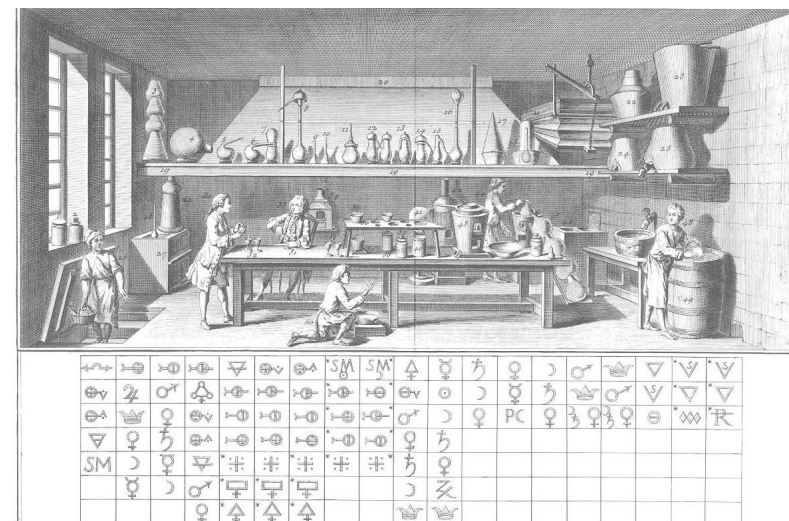


Fig. 1. Laboratório, *Encyclopédia*, t. 9, p. 145 (Venel).

No laboratório se estudava a natureza de modo indireto, com recursos técnicos que ampliavam a capacidade de manipulação e intervenção humana sobre os materiais. Era o local em que os químicos interpretavam a natureza, não a partir de um quadro teórico previamente estabelecido, mas através de um tipo particular de investigação, organizada e sistematizada, ou seja, de uma investigação experimental. A partir de seus laboratórios, os químicos se propunham a interpretar a materialidade natural na medida em que operavam sobre ela, de modo que os fatos deveriam ser explicados através de outros fatos (Stewart, 2008).

Além disso, a própria natureza era vista como um grande laboratório. No artigo “Laboratório” da *Enciclopédia*, Venel afirmava que “estendemos a acepção de laboratório a outros lugares [...], assim, dizemos das entranhas da terra que elas são o laboratório da natureza” (t. 9, p. 145). Esta analogia também foi empregada por Rousseau que, ao analisar os instrumentos que punham em ação os mecanismos naturais, apontava que os químicos imitavam a própria natureza, embora “para estabelecer um Laboratório artificial sobre o modelo daquele da natureza, não fosse suficiente conhecer as linhas gerais pela qual ela opera, mas conhecer perfeitamente os instrumentos que ela empregava” (Rousseau, 1999, p.63). Mesmo não dispor dos poderosos meios empregados pela natureza, os químicos realizavam operações técnicas em seus laboratórios que não diferiam essencialmente das realizadas pela natureza.

Isso levava a duas importantes transgressões. A primeira consistia na indiferença de um material ser produzido no laboratório ou de ser extraído diretamente do ambiente natural, pois o que lhe caracterizava era seu comportamento químico. Não haveria nenhuma diferença entre uma substância artificial e sua equivalente natural, de

maneira que, do ponto de vista químico, a fronteira ontológica entre *natureza* e *artefato* começava a ser superada. A segunda consistia no abandono de outra divisão clássica, a da natureza em reinos— mineral vegetal e animal, pois a transversalidade das operações químicas entre os reinos naturais garantia a circulação material entre eles (Bensaude-Vincent, 2003; Simon, 1999).

Essas transgressões eram possíveis graças às operações químicas, que eram os instrumentos efetivos do trabalho do químico e consistiam em “todos os meios particulares empregados a fim de submeter os sujeitos da arte às duas grandes mudanças enunciadas na definição da química, ou seja, a de efetuar *separações* e *uniões*” (Venel, t. 3, p. 417). Apesar de algumas nuances de vocabulário, essa definição era repetida nos textos publicados, e delineava um terreno de investigação e uma identidade epistêmica para a química. Eis, então, o objeto e o objetivo principal da química das Luzes:

[...] separar as diferentes substâncias que entram na composição de um corpo, examinar cada uma em particular, reconhecer suas propriedades & suas analogias; se possível, decompor elas mesmas, compará-las & combiná-las com outras substâncias; enfim, recombiná-las para fazer reaparecer o primeiro *mixto* com todas as suas propriedades (Macquer, 1749, p.2).

Assim, o objeto próprio do estudo dos químicos consistia em investigar as propriedades das substâncias, suas qualidades materiais, através de operações químicas que poderiam atingir até o nível básico de materialidade admitido por eles, o nível dos *mixtos* elementares. De fato, era em torno da noção *mixto* (*mixis*) que se articulava a racionalidade da química das Luzes, pois ela permitia estabelecer uma sólida relação entre o discurso teórico e o discurso prático na descrição de seus resultados de laboratório. No artigo “Química” da



Enciclopédia, Venel organizava seu discurso em defesa da respeitabilidade cognitiva deste conhecimento contrapondo, justamente, o domínio material próprio à investigação química, a dos *mixtos*, e aquele ao qual se limitava a investigação físico-matemática, a dos *agregados* materiais. Os *mixtos* eram constituídos pela união de partes diferentes, eram heterogêneos, enquanto os *agregados* eram formados de partes iguais, sendo então homogêneos (t. 3. p. 408-37). Porém, em que consiste um *mixto*? Ou, mais precisamente, o que os químicos do século XVIII chamavam de *mixtos*? Responder a essas questões torna-se fundamental para compreendermos o significado da tabela que acompanha a gravura do laboratório, mas também para sustentar nossa hipótese acerca da origem da divergência de dois modos de filosofar experimentalmente.

Em seu *Da Geração e da Corrupção*, Aristóteles designava por *mixtium* uma substância composta e homogênea, ou seja, todas as suas partes seriam idênticas (homeômeras), embora seus elementos constituintes fossem diferentes. Suas propriedades qualitativas diferiam daquelas de seus constituintes isolados, mas estes poderiam ter suas propriedades originais restituídas caso a *mixis* fosse destruída. Isso fazia com que os componentes dos verdadeiros *mixtos* não pudessem ser identificados isoladamente, pois eles não estavam apenas justapostos, mas imbricados numa homogeneidade absoluta. Assim, era necessário distinguir este tipo de *mixto*, dos *mixtos* aparentes ou *composições*, que só nos parecem homogêneas devido a nossos limitados sentidos de percepção, mas que “não estariam combinados aos olhos de Liceu” (Aristóteles, 2001, L. I cap. X).

Explicar a emergência das novas qualidades da *mixis* e o que acontecia com as propriedades de seus constituintes foram questões intensamente debatidas pelos comentadores de Aristóteles. Sua teoria

era uma alternativa importante à teoria atômica de Demócrito e também foi empregada contra teorias atômicas posteriores, como as de Epicuro e de Lucrecio. Mas, embora Aristóteles e seus comentadores rejeitassem a existência de partículas materiais inseparáveis, sua doutrina do contínuo não excluía a ideia de que a combinação ocorria a partir de partículas mínimas de matéria, denominadas de *minima naturalia*. Mesmo críticos modernos de Aristóteles, como Bacon e Boyle, resignificaram o conceito de *minima naturalia* em suas respectivas teorias da matéria, que rejeitavam tanto o atomismo quanto os *elementos* portadores de qualidades de Aristóteles, pois resultavam de investigações empíricas guiadas por um rigoroso controle experimental (Zaterka, 2004).

Na teoria da matéria de Boyle, por exemplo, os *corpúsculos* eram o resultado da combinação de diferentes *minima naturalia*, eram um *mixtum* dessas partes elementares que, por sua vez, eram formadas por *elementos* (*prima naturalia*) que provavelmente jamais seriam acessíveis à experiência. Nesses *mixtos* corpusculares, todavia, as propriedades das partes constituintes não permaneciam em *potência* enquanto o *mixto* manifestava as suas em *ato*, mas faziam parte de um arranjo mecânico responsável por produzir uma *textura*, que era a causa efetiva das propriedades qualitativas da matéria (calor, cor, cheiro, sabor, som). Eram as *texturas* dos corpúsculos, e não as propriedades ditas primárias da matéria (tamanho, forma, movimento), que o caracterizavam e o identificavam, permitindo classificá-lo no quadro da *história natural*. Por isso, a teoria corpuscular de Boyle não era estritamente mecânica, pois ele enfatizava a importância em se conhecer aspectos qualitativos da matéria, que resultavam da *atividade* corpuscular e da *textura* de seus agregados (Zaterka, 2012).



Embora Venel discordasse dessas teorias da matéria, ele também adotava uma noção não aristotélica do *mixto*, pois, para ele, estes se consistiam pela “justaposição de partes distintas”, ou seja, era aquilo que para Aristóteles seria um *mixto* aparente. Se no artigo “Química” a noção *mixto* fazia parte da estratégia de Venel para afirmar a identidade da química frente à física mecânica, era no artigo “Mixto& Mixtion” que ele expunha de forma mais detalhada esta noção:

Os químicos tomam essas palavras (*mixto& mixtion*) em dois sentidos diferentes. Em um sentido geral e vago, eles chamam de *mixtos* os corpos químicos, formados pela união de diversos *princípios* quaisquer e de *mixtion* a união, a combinação desses diversos *princípios*. Em um sentido menos geral, mais delimitado, eles chamam de *mixto* os corpos formados pela união de diversos *princípios* elementares ou simples e *mixtion* a união que constitui esta ordem particular de corpos químicos. Esta última acepção é mais própria aos químicos modernos, e foi introduzida na linguagem da química por Becher e por Stahl (t. 10, p. 585).

Contudo, ao invés de dar prioridade à hierarquização da composição material derivada da teoria corpuscular de Becher e Stahl, que “distinque todos os sujeitos químicos em *mixtos compostos, supercompostos* (...) formados pela união química de dois ou mais *elementos, primeiros princípios, ou corpos simples*”, Venel dava prioridade ao “sentido geral e vago” das noções de *mixto* e *mixtion*. Dentre as razões de Venel para preferir o sentido menos técnico estava a limitação que tinha o sentido técnico na atividade prática dos químicos, dado que em geral se trabalhava com *mixtos* compostos de outros *mixtos*. Outra estava no fato de que eles não estavam em busca de uma teoria geral da matéria, o que deixavam a cargo dos físicos. Seu projeto não era o de descobrir os princípios mais simples da matéria, mas o de compreender o comportamento das substâncias individuais (Bensaude-Vincent, 2009).

Esse comportamento individual não era produto de nenhuma essencialidade, mas o resultado das relações que uma substância química tinha com outras, de modo que sua identidade era sempre relacional. O conhecimento desta identidade material dependia de operações químicas que permitiam a formação do *mixto*, operações que possibilitavam a *ação mixtiva*. Era justamente no domínio da *ação mixtiva* que a abordagem química da matéria se distinguia da abordagem mecânica, e também tornava indiferente se um *mixto* era de origem natural ou artificial.

A *mixtion* é um ato natural espontâneo. A arte não a produz, não adiciona nada à energia do princípio natural do qual depende, nem excita a força que a favoriza, ela apenas coloca os corpos miscíveis na esfera de atividade desta força, que é bastante limitada e não se estende ao espaço sensível. Assim, não somente os *mixtos* naturais, mas também os *mixtos* que podem ser chamados de artificiais, a saber, aqueles que são devido à dissolução química, determinados por operações químicas, todos esses corpos, digo, são a rigor produtos naturais (Venel, t. 10, p. 586).

As condições para que ocorresse uma *mixtion* (miscibilidade, união *per minima* e instantânea, proporções fixas) e a identidade relacional dos corpos químicos constituíam o fundamento cognitivo da *Tabela das diferentes relações observadas em Química entre diferentes substâncias*, representada abaixo do laboratório na gravura da *Enciclopédia*. Proposta por Etienne-François Geoffroyem 1718, esta tabela agrupava simetricamente os dois principais métodos de análise químicos, o por *via úmida* (8 colunas da esquerda) e o por *via seca* (8 colunas da direita), e representavam os dois grandes eixos de investigação empreendidos pelos químicos da Academia de ciências de Paris. Presente nos laboratórios, ela era um verdadeiro



instrumento pedagógico, pois não somente indicava aos químicos as operações possíveis, mas também estabelecia um território de transformações a serem exploradas (Holmes, 1989).

Ela representava operações de deslocamento ($A + BC \rightarrow AC + B$). Ao serem aproximadas a uma distância adequada pela dissolução (aquosa ou ígnea), as partes constituintes (elementos, princípios) dos *mixtos* interagiam formando outros, com novas propriedades químicas. Cada coluna representava uma ordem de afinidades, de modo que o *mixto* que encabeçava a coluna deslocava um dos elementos/princípios constituinte dos que vinham abaixo e assim sucessivamente. Porém, a identificação da natureza da força responsável pelos deslocamentos de um corpo químico por outro era tema controverso. Alguns viam nessas “relações químicas” uma forma disfarçada de introduzir o conceito newtoniano de atração na esfera da química, outros, ao contrário, apontavam a identidade de uma força própria à esfera da química, que denominaram de *afinidade química*. Havia, assim, uma diferença fundamental entre uma interpretação química e uma interpretação mecânica para as “diferentes relações”, pois, enquanto para a primeira só existia afinidade atrativa, devidos à miscibilidade entre partes dos *mixtos*, a segunda estendia ao domínio das transformações materiais a dupla atração/repulsão. Esta ambiguidade não impediu, todavia, que Fontenelle, embora crítico dessa camuflagem newtoniana visse nela um operador propriamente químico do progresso científico, de maneira que “poderia tornar-se uma lei fundamental das operações químicas, & guiar com sucesso aqueles que nelas trabalham” (Fontenelle, 1731, p. 100).

Não entraremos na controvérsia se a tabela de Geoffroy consistia em uma classificação baseada em um conceito químico de afinidade, ou se resultava de uma aplicação das ideias de Newton expostas

na Questão 31 da *Óptica*. Todavia, esta diferença interessa ao nosso propósito de compreender o lugar da química no diálogo entre duas filosofias experimentais. Ela nos permite, em primeiro lugar, acentuar a diferença entre químicos e físicos matemáticos quanto à natureza da matéria. Os químicos, mesmo admitindo a possibilidade de existir abstratamente uma matéria homogênea e universal, limitavam-se às operações de laboratório e elas eram convincentes em demonstrar a heterogeneidade dos materiais. Era a análise química que determinava os *mixtos* elementares a partir dos quais se articulavam tanto a composição, quanto as relações entre as substâncias químicas. Enquanto para os químicos a matéria era heterogênea e produtora de seu próprio movimento (força de afinidade), para os físicos matemáticos ela seria, em última instância, homogênea e submetida às leis universais do movimento. No artigo “Princípios” da *Enciclopédia*, Venel ressaltava esta distinção fundamental:

Todos os fatos químicos demonstram que tal matéria (única e homogênea) é um puro conceito, um ser abstrato, que não somente tem-se admito gratuitamente & inutilmente, mas cuja suposição lançou em erros manifestos todos os filósofos que a defenderam, pois atribuíram aos corpos desprovidos de suas qualidades reais por esta abstração, as propriedades que eles não podem ter senão em razão destas mesmas qualidades (Venel, t.13, p. 376).

Em segundo lugar, a controvérsia sobre a natureza das relações na tabela de Geoffroy também nos permite apontar que enquanto o critério químico de individualizar uma substância baseava-se em aspectos qualitativos, o critério proposto pelos físicos baseava-se em aspectos quantitativos da matéria, ou se propunham explicar as qualidades a partir das quantidades. Isto não significa, contudo, o contentamento



dos químicos pela imprecisão ou a falta de medidas quantitativas. Ao contrário, pois o que Venel parece sustentar é uma química capaz de mensurar a qualidade dos corpos matérias, uma vez que eram as suas qualidades que permitiam identificar os *mixtos* dos quais faziam parte. Porém, enquanto os químicos atentavam para a qualidade de uma experiência de laboratório, na qual, por exemplo, seu próprio corpo tinha um papel determinante, os físicos matemáticos limitavam-se aos aspectos quantitativos envolvidos, explicados a partir de conceitos abstratos como os de massa, corpúsculos ou força.

Além do aspecto retórico, talvez seja por isso que Venel seja tão hostil a personagens importantes da história da química, como Boyle e Boerhaave, por ele considerados como físicos:

Aquilo que encontramos de *químico* entre os Físicos propriamente ditos, pois o encontramos em vários, e mesmo em sistemas gerais, em princípios fundamentais de doutrina; todo este *químico*, digo eu, tem o defeito de não ter sido discutido ou verificado no detalhe e na comparação dos fatos. O que se escreveu sobre essa matéria, por Boyle, Newton, Keill, Freind, Boerhaave é manifestamente marcado por essa inexperiência. Assim, não é sobre esses apoios que se formar uma ideia do que vem a ser a *Química* (t. 3, p. 408).

Esta reticência de Venel a personagens tidos como fundadores da filosofia experimental nos permite, enfim, acompanharmos no laboratório químico um diálogo entre duas abordagens de filosofia experimental. Isto não apenas pelo modo como Venel e outros químicos defenderam a originalidade cognitiva da química, mas também pelo fato de Diderot ter sustentado uma filosofia experimental em estreito diálogo conceitual com as ideias defendidas por seu amigo químico (Pépin, 2012).

Lugar de pensar

Os alunos de Rouelle saíam convencidos de seu laboratório de que fazer química era “pensar com as mãos”, e isto os distinguia profundamente dos físicos, tão apegados às suas abstrações teóricas. Esta expressão, devida à Diderot, apontava que o conhecimento químico era construído a partir de uma relação indissociável entre o gesto prático e entendimento teórico. Os químicos agiam como todos aqueles que se ocupavam de operações com materiais, mas o faziam pensando sobre suas práticas e operações que o permitiam determinar suas qualidades. Foi justamente essa característica operacional da química, que misturava *arte* e *pensamento*, que atraíu a atenção de Diderot e serviu de modelo à sua concepção de filosofia experimental. Todavia, não se trata de um modelo externo a ser adaptado a uma reflexão filosófica, mas de um modelo de ação reflexiva a ser empregada pela filosofia que, como a química, tinha a ambição de transgredir fronteiras tradicionais. Na filosofia experimental de Diderot, descrita principalmente em seus *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, a química tornava-se um modelo para uma filosofia que pretendia romper com as divisões intelectuais clássicas (corpo/espírito, sensorial/racional), mas também com divisões sociais de trabalho (nobre/operatório), a partir, sobretudo, da valoração da atividade do homem de ação (Pépin, 2012).

Mas se a química servia de modelo de pensamento para a prática filosófica proposta por Diderot, ela também servira no século anterior como referência tanto para a nova história natural de Bacon, como para a filosofia experimental de seu discípulo Boyle. Além disso, ambos foram referências constantes para Herman Boerhaave na construção de um discurso filosófico experimental para a química,



que tencionava torná-la aceitável pela alta cultura científica e que foi largamente entendido ao longo do século XVIII. Boerhaave retomava elementos centrais do programa de Bacon, como a experimentação ordenada, a utilidade pública do conhecimento, a aliança entre os sentidos e a razão e considerava que eram muitas “as vantagens que os filósofos podiam retirar da química cultivada como se deve, de modo que ela colocaria a Física no estado em que o famoso chanceler Bacon almejava, e no que foi seguido pelo ilustre Robert Boyle” (Boerhaave, 1754, t. 1, p. 173).

Contudo, embora a filosofia experimental possa ser remetida tanto a um autor (Bacon) quanto a um território de investigação (química) comuns, duas abordagens alternativas emergiram. Venel e Diderot consideravam que a filosofia experimental herdada de Bacon serviria como um polo alternativo, e mesmo concorrente, da filosofia racional físico-matemática. Ao contrário, para Boyle e depois para Boerhaave ela designava a única forma de se fazer filosofia natural, na qual o conhecimento químico era essencial, mas não estava em oposição à física-matemática. Para Boyle, de fato, a química era a chave para se investigar a natureza e o fundamento de sua teoria corpuscular da matéria, porém suas teorias não eram concorrentes às da mecânica geral (Clericuzio, 1990).

Se Venel no artigo “Química” explorava o contraste entre o trabalho do químico e o do físico matemático, Diderot utiliza a mesma estratégia de dicotomia para demarcar duas práticas filosóficas:

Distinguimos dois tipos de filosofia, a experimental e a racional. Uma tem seus olhos vendados, caminha sempre tateando, recolhendo tudo o que lhe cai nas mãos e, ao fim, encontra coisas pretensiosas. A outra recolhe essas matérias preciosas e as transforma em guia. Porém, até hoje, este pretense guia lhe foi menos útil que o tateamento de sua rival, e isso assim deve ser (Diderot, 2005, XXIII, p. 73).

No entanto, Diderot entendia por experimental não apenas o que podia ser escrito em linguagem físico-matemática, como pensava seu colega d’Alembert, mas todas as operações envolvidas na experiência, pois existia uma dimensão *filosófica* em todas as artes práticas. A convergência entre a filosofia experimental defendida por Diderot e a química estava, então, na tentativa de desenvolver uma autêntica filosofia a partir de um conhecimento prático e operacional da natureza.

Nem Venel, nem Diderot se colocavam como opositores da abordagem dos criadores da Royal Society ou do ilustre professor de Leiden. Porém, segundo eles, tanto a química quanto a filosofia experimental deveriam emergir de uma sistematização progressiva das operações práticas, e não da realização prática de teorias físicas tomadas *a priori*, como, por exemplo, era o caso da teoria da matéria de Boyle ou daquela de Newton. Era isso que levava os químicos a terem um ponto de vista próprio das afinidades (sem repulsão), que permitia identificar um *mixto* químico e suas partes constituintes a partir de suas propriedades operatórias, que eram conhecidas na medidas em que eles entrassem em relação com outros *mixtos*. Esta mesma noção servia a Diderot na defesa não só da imanência material do movimento, mas também de sua concepção nominalista de matéria, cujo termo final sempre deveria estar submetido aos limites da análise química:

Não existe senão uma maneira possível de ser homogêneo. Existe, ao contrário, uma infinidade de maneiras diferentes de ser heterogêneo. Parece-me, assim, impossível que todos os seres da natureza tenham sido produzidos a partir de uma matéria perfeitamente homogênea [...]. Qual o número de materiais absolutamente heterogêneos ou elementares? Nós o ignoramos. Quais são as diferenças essenciais desses materiais, que consideramos absolutamente heterogêneos ou elementares? Nós o ignoramos. Até qual nível de divisão podemos conduzir uma matéria elementar, seja nas produções da arte, seja nas obras da natureza? Nós o ignoramos etc., etc., etc. (Diderot, 2005, LVIII, p. 112).



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

Assim, podemos retomar a noção de *mixto* a fim de sugerir uma hipótese quanto à distinção entre dois pontos de partida para a filosofia experimental do século XVIII. Não se tratava apenas de uma idiosincrasia de Venel a defesa de uma concepção de *mixto* da tradição química, mas a conclusão de que o limite material acessível no laboratório não permitia o conhecimento nem da hierarquia material estabelecida por Stahl, nem da *textura* dos agregados postulada por Boyle. O *mixto*, como parte dos instrumentos do químico, era conhecido na medida em que ele operava sobre outros corpos, sendo ele próprio alterado no processo, ou seja, a medida de suas propriedades era sempre através de uma relação de vizinhança. Esta opção remetia à concepção de Venel de que a experiência química era eminentemente qualitativa. Era através da mensuração relacional das qualidades reais das substâncias, e não de uma concepção corpuscular abstrata, que se tornava possível intervir e explicar as transformações materiais.

Diderot e Venel partilhavam a argumentação acerca dos elementos qualitativamente distintos que, através da experimentação e da observação atenta, revelavam a riqueza e a diversidade da natureza. De fato, se a concepção operatória de *mixto* servia a Venel na defesa de uma concepção relacional da identidade dos materiais, para Diderot esta concepção permitia articular uma argumentação filosófica que se contrapunha não apenas às filosofias racionalistas, mas a uma filosofia experimental inserida na prática a partir de teorias abstratas, que não saíam do escopo cultural do físico-matemático. Isso explica as críticas severas ao encontro de químicos que admitem uma matéria homogênea universal (Boyle), ou explicações químicas a partir de configurações e movimento (Boyle, Boerhaave) (Pépin, 2012, p. 327).

A gravura do laboratório da *Enciclopédia* mostra um verossímil diálogo entre essas duas abordagens (fig. 2). Discutindo sobre a operação de dissolução química, o físico matemático, em pé, disserta sobre

as forças envolvidas no relaxamento das *uniões mixtivas*, causa mesma das dissoluções. O químico, sentado, escuta, pensa, mas continua trabalhando, suas mãos continuam ocupadas na preparação efetiva de uma dissolução, que não se fazia a partir de abstrações de formas geométricas, mas com materiais e utensílios reais e concretos.

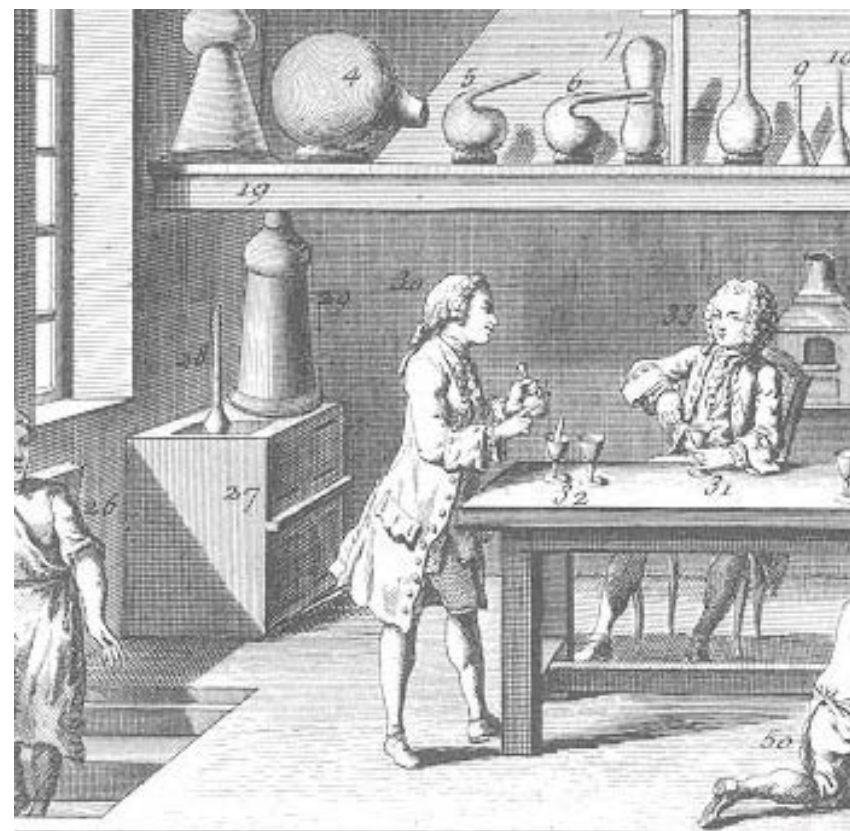


Fig. 2: 30. Físico conferenciando com um químico sobre a dissolução. 33. Químico.

Moral, Ciência e História no pensamento moderno

Se considerarmos essa dupla forma de se investigar o *mixto* como uma possível interpretação para a diferença entre as duas abordagens de filosofia experimental e consultarmos os artigos dedicados à química nos *Suplementos à Enciclopédia* (1776/77) poderíamos concluir pelo triunfo, ao menos na química, da tradição iniciada por Boyle. Dois artigos dos *Suplementos* marcavam a diferença entre o ponto de vista químico da nova e da antiga *Enciclopédia*. No artigo “Flogístico”, ausente na antiga *Enciclopédia*, o químico Guyton de Morveau afirmava que “à medida que a química progredia, os termos que lhe eram próprios tornavam-se comuns à física [...]. A experiência e a observação aproximaram e confundiram essas duas ciências”. O químico também não era mais um ser de exceção, dotado de uma “paixão de louco”, mas um cidadão integrado nas instituições do Estado ou empregado na incipiente indústria química (t. 2, 1777, p. 336).

No artigo “Afinidade”, Guyton afirmava que “os newtonianos rejeitavam com razão a atração como qualidade que resultava das formas particulares dos corpos”. Todas as operações químicas supunham:

[...] diferentes graus de afinidade entre os diferentes corpos [...]. Esta desigualdade que produzia tantos seres diferentes, não somente no laboratório do químico, mas ainda naquele da natureza, não mais contribui à crença de causas ocultas. Homens de gênio têm pouco a pouco retirado os véus e atualmente é ao menos possível conceber o admirável mecanismo que escapa a nossos sentidos (t. 1, 1776, p. 182-84).

Na interpretação newtoniana, as afinidades químicas tornavam o conceito de *mixto* obsoleto, pois qualquer que fosse o *mixto* formado este o seria por algum tipo de afinidade que obedecia à lei da ação e reação. Por isso, nos demais artigos dos *Suplementos* e do *Dicionário*

de química da *Enciclopédia metódica* Guyton apagará esse termo da linguagem dos químicos. No entanto, este abandono em favor de uma linguagem newtoniana para expressar as relações químicas não significava uma perda de identidade epistêmica por parte da química. A diferença entre a física e a química estava agora na escolha do raio de ação da força a ser estudada. A particularidade da química era, justamente, a de estudar essa força em distâncias infinitamente pequenas, onde as *figuras* ganhavam relevância (Kim, 2003).

Outra evidência desse triunfo seria o *sistema* químico proposto por Lavoisier, estruturado a partir do *princípio oxigênio* e de experimentos quantitativos rigorosamente controlados. Este *sistema* seguia de perto as recomendações epistemológicas de Condillac quanto à construção de um bom sistema filosófico, de quem Lavoisier também tomava emprestado uma filosofia da linguagem e um método pedagógico. “Foi me ocupando desse trabalho [nomenclatura] que bem senti que ainda não tinha até aquele momento a evidência dos princípios que tinham sido postos pelo Abade de Condillac, tanto em sua *Lógica* quanto em suas outras obras” (Lavoisier, 1789, p. iii). É caso bastante singular o fato de Lavoisier reivindicar uma tradição filosófica na defesa de sua teoria química, o que tem sido interpretado de maneiras diversas pelos historiadores da química (Beretta, 1993; Bensaude-Vincent, 2008).

Mas esse triunfo talvez possa ser nuançado. Primeiramente, o conhecimento químico não perdeu sua identidade epistêmica ao admitir em suas práticas um maior rigor experimental. A boa calibragem dos instrumentos não dispensava as particularidades de um experimento químico, como o bom “golpe de vista” em uma mudança de coloração do indicador em uma operação envolvendo um *ácido* e uma



base. Em segundo lugar, a cultura da precisão que passou a dominar os laboratórios do final do século XVIII não significava que as operações químicas e o corpo do químico deixassem de ter a importância a ele atribuída por Venel e Diderot. No caso do corpo do químico, o que ocorreu foi uma mudança nas exigências de condicionamento, no aprendizado de novas técnicas, mas ele continuava trabalhando (Bensaude-Vincent, 2008, p. 65-76).

Finalmente, consideramos pertinente em uma investigação ulterior continuar no laboratório do químico da virada do século, a fim de compreender os novos estatutos da prática experimental, bem como as questões filosóficas por elas suscitadas. Para continuarmos nos interrogando sobre as implicações da prática filosófica sustentada por Diderot será sem dúvida importante acolhermos agora, não um físico matemático, mas um médico. Ele será George Cabanis. Além da histórica relação entre a química e a medicina, a obra de Cabanis constitui tanto uma continuidade daquela de Condillac, quanto no emprego de uma filosofia experimental que conciliava o orgânico e o moral na linhagem de Bacon e de Diderot (Cabanis, 1805).

Conclusão

Como todo material que entra em um laboratório químico sai modificado, termos adentrado naquele dos químicos do século XVIII também transforma nossa percepção acerca da possibilidade de se filosofar nesses espaços. A partir deles se construiu um estilo de raciocinar original, fundamentado no princípio de que conhecer significava saber fazer, na manipulação da diversidade material e de uma relação de complementaridade com o grande laboratório natural.

Sem serem contraditórias, as duas abordagens filosóficas que tinham na química seu modelo *à penser* tomavam este conhecimento a partir de dois pontos de vista distintos, que poderíamos denominar de *baixa* e *alta* cultura científica. *Baixa* no sentido de uma ciência praticada por uma variedade de atores (médicos, apotecários, *hommes et femmes de lettres*), e *alta* no sentido de uma ciência que buscava um discurso acadêmico e ambicionava uma estruturação institucional. Ao invés de problemático, pensamos que esta dupla possibilidade de leitura filosófica das ações praticadas do laboratório representam uma oportunidade para apontar a diversidade possível de se filosofar experimentalmente.

Enfim, talvez o diálogo entre o físico e o químico na gravura da *Encyclopédie* também ajude a ilustrar a tensa relação filosófica entre os dois principais enciclopedistas, Diderot e d'Alembert. Este diálogo, por exemplo, bem poderia ter sido aquele sobre a passagem da sensibilidade inerte à sensibilidade viva, descrito por Diderot em seu *Diálogo entre d'Alembert e Diderot* (Diderot, 2000, p. 151-53).

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Da geração e da corrupção*. São Paulo: Landy Editora, 2001.

BENSAUDE-VINCENT, B. La nature laboratoire. In *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003.

_____. *Essai d'histoire et de philosophie de la chimie*. Paris: Presse Universitaire de Paris-Ouest, 2008.



__. Le Mixte, ou l'affirmation d'une identité de la chimie. *Corpus, revue de philosophie*, n. 59, 2009, p. 117-42.

__. & SIMON, J. *Chemistry: the impure science*. Singapore: Imperial College Press, 2008.

BERETTA, M. *The Enlightenment of Matter. The Definition of Chemistry from Agricola to Lavoisier*. Canton: Science History Publication, 1993.

BOERHAAVE, H. *Éléments de Chymie*. Traduzido do latim por J.N.S. Allamand. Paris: Guillyn, t. 1, 1754. Documento em www.gallica.fr

CABANIS, G. *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Paris: Crapelet, 1805. Documento em www.gallica.fr

CLERICUZIO, A. "A redefinition of Boyle's chemistry and corpuscular philosophy". In. *Annals of Science*, 47, 1990, p. 561-89.

CONDILLAC, E. B. *Traité des systèmes*. Paris: Fayard, 1991.

D'ALEMBERT, J. Expérimental. In *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Documento em <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

DIDEROT, D. *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Paris: Flammarion, 2005.

__. *Diálogo entre Diderot e d'Alembert*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

DUMARSAIS, C-C. "Expérience". In *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Documento em <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

FONTENELLE, B. B. Eloge de M. Geoffroy. In *Histoire de l'Académie Royale des Sciences [année 1731]*. Paris: Panckoucke, 1764, p. 93-111. Documento em www.gallica.fr

GUYTON DE MORVEAU, L-B. Affinité. In *Supplément à l'Encyclopédie*. Paris: Panckoucke, 1776, t. 1. Documento em <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

__. Phlogistique. In *Supplément à l'Encyclopédie*. Paris: Panckoucke, 1777, t. 2. Documento em <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

HOLMES, F. L. *Eighteenth-century chemistry as an investigative enterprise*. Berkeley: University of California Press, 1989.

KIM, M.G. *Affinity, that elusive dream: a genealogy of the chemical revolution*. Cambridge: MIT Press, 2003.

MACQUER, P-J. *Éléments de chymie théorique*. Paris: Herissant, 1749.

__. Laboratoire de Chimie. In *Dictionnaire de Chimie*. Paris: Théophile Barois, 1778 [1766], 2^{ème} Edition, t. 2. Documento em www.gallica.fr

PÉPIN, F. *La Philosophie expérimental de Dierot et la chimie*. Paris: Garnier, 2012.

Principe, L. *New Narratives in Eighteenth-Century Chemistry*. Dordrecht: Springer, 2007.

ROUSSEAU, J-J. *Institutions chimiques*. Paris: Fayard, 1999.

SIMON, J. L'homme de verre ? Les trois règnes et la promiscuité de la nature. *Corpus, revue de philosophie*, n. 36, 1999.

STEWART, L. The Laboratory, the Workshop, and the Theatre of Ex-



periment. In Bensaude-Vincent, B. & Blondel, C. (Eds.). *Science and Spectacle in the European Enlightenment*. Cornwall: ASHGATE, 2008.

VENEL, G-F. Laboratoire. In *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 9, p. 145. Documento em <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

___Chymie, t. 3, p. 408-37.

___Mixte & Mixtion, t. 10, p. 585-88.

___Principes, t. 13, p. 375-76.

ZATERKA, L. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas, 2004.

___As teorias da matéria de Francis Bacon e Robert Boyle: forma, textura e atividade. *Scientiae Studia*, v. 10, n. 4, 2012, p. 681-709.

CAPÍTULO XII

Potência e impotência do ceticismo: a questão da história em Pierre-Daniel Huet*

Sébastien Charles

(Université du Québec à Trois-Rivières)

Texto traduzido por Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro (Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo, professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e do PPGF/UFS). A versão original deste texto, em inglês, deverá ser publicada em breve em Sébastien Charles e Plínio Junqueira Smith (eds.), *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2017.



Pierre-Daniel Huet representa uma figura central do ceticismo do século XVII na medida em que contribuiu para a sua radicalização ao integrar a ele argumentos modernos, como a retomada do tema cartesiano do Deus enganador, ao mesmo tempo em que o integra a uma perspectiva apologética interessante, no interior da qual a dimensão da história é particularmente marcada. É compreensível, então, que, em sua famosa *História do ceticismo*, Richard Popkin tenha feito de Pierre-Daniel Huet um herdeiro do pirronismo antigo, qualificando seu pensamento como “pirronismo cristão” e apresentando o autor como um “completo cético pirrônico”¹. Essa posição não é espantosa por si mesma, já que o ponto de partida geral de Popkin, no que diz respeito ao ceticismo, é o de insistir, antes de tudo, na redescoberta do pirronismo antigo pelos modernos, correndo o risco de mascarar ou de esquecer a dualidade do ceticismo, o que implica minorar a importância da corrente acadêmica na época clássica.

Certamente, como bom leitor dos autores modernos inspirados pelo ceticismo, Popkin reconheceu o lugar específico ocupado por Simon Foucher como restaurador da Academia, mas bem indicando que ela era particular, e que ela não bastava, sozinha, para que revisasse seu juízo sobre o ceticismo moderno². Essa interpretação ligeiramente parcial é, na realidade, contrabalançada por leituras muito mais cuidadosas com relação à influência do academicismo sobre a filosofia dos séculos XVII e XVIII, algumas delas chegando até mesmo a fazer de Pierre-Daniel Huet uma figura central da renovação acadêmica. Nessa linhagem, Thomas Lennon foi um dos primeiros a chamar a atenção para as aproximações possíveis entre o ceticismo huetia-

no e o ceticismo acadêmico antigo, mostrando, notadamente, que o uso do ceticismo próprio de Huet se distanciava, em boa parte, de certos traços pirrônicos, como, por exemplo, a questão da ataraxia, que foi deliberadamente deixada de lado em sua obra, bem como a da *epoché*. Huet reconhecia notadamente que temos um certo acesso à verdade, o que é conforme à ideia que ele tem do desenvolvimento progressivo da ciência de seu tempo, e de que a suspensão do juízo não constitui uma solução crível para as dificuldades encontradas na busca da verdade³. Posteriormente, em uma série de artigos relativamente recente, José Raimundo Maia Neto decidiu adotar essa mesma postura interpretativa, defendendo, notadamente, que a finalidade do empreendimento cético de Huet consistia em “fazer reviver, na filosofia, essa sabedoria cética antiga [a dos acadêmicos], face aos grandes inovadores de seu tempo, os cartesianos”⁴.

Que Pierre-Daniel Huet se interessou pelo ceticismo pirrônico, seja pirrônico, seja acadêmico, é evidente, mas é preciso compreender as razões próprias de seu interesse, que deveriam nos levar a relativizar seu pretenso ceticismo, e mostrar que a determinação de sua natureza exata tem pouca importância. O essencial é apreender a finalidade da utilização que ele fará do ceticismo. Nesse quadro, minha apre-

1. Richard Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p.278-282.

2. *Ibid.*, p. 274-278.

3. Thomas Lennon, “The Skepticism of Huet’s *Traité philosophique de la foiblesse de l’esprit humain*”, in Marc André Bernier e Sébastien Charles (eds.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, p. 65-75. Thomas Lennon lembra, a esse respeito, que não é o primeiro a se opor a uma leitura excessivamente pirrônica do ceticismo de Huet, e evoca de passagem o trabalho antigo do abade Flottes (*Étude sur Daniel Huet, évêque d’Avranches*, Montpellier, F. Seguin, 1857).

4. José Raimundo Maia Neto, “Huet n’est pas un sceptique chrétien”, *Les études philosophiques*, 2, 2008, p. 221. Do mesmo autor, ver, ainda, “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 58, 2, 1997, p. 199-200 e “Huet sceptique cartésien”, *Philosophiques*, 35, 1, 2008, p. 223-239.



sentação buscará responder a três questões principais, o que deverá permitir que eu me coloque em posição de esclarecer a posição de Huet no que diz respeito ao ceticismo: quais eram as fontes acadêmicas de que Huet dispunha para formular uma opinião do que foi o ceticismo acadêmico antigo, e qual era essa opinião? Que uso ele fez das fontes em sua obra, e qual finalidade deu a elas? Em que medida esse recurso ao ceticismo é indissociável de uma reflexão sobre a questão da certeza e, em particular, da certeza histórica?

As fontes céticas da obra de Pierre-Daniel Huet

Considerado um dos maiores eruditos de seu tempo, teria sido pouco provável que Huet não estivesse em posição de conhecer os textos maiores do ceticismo antigo e moderno, de que se podia dispor facilmente na época, ainda mais quando se dispunha de uma biblioteca rica e bem abastecida, o que era o caso de Huet⁵. E, ao ler sua obra, percebe-se rapidamente, com efeito, que a tradição cética não lhe era estranha, ver que lhe era excessivamente familiar⁶. Citando Diógenes Laércio, Sexto Empírico, Cícero, Aulo Gélcio ou Santo Agostinho em função dos argumentos que deseja desenvolver, Huet revela um conhecimento fino e preciso do ceticismo antigo, que ele toma emprestado de numerosas fontes antigas, preferindo,

5. A propósito desse ponto, ver o instrutivo artigo de Françoise Péliisson-Karro, “La bibliothèque de Pierre-Daniel Huet, évêque d’Avranches, entre la maison professe des Jésuites et la bibliothèque du Roi”, in Bruno Blaselle et Laurent Portes (eds.), *Mélanges autour de l’histoire des livres imprimés et périodiques*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1998, p. 107-130.

6. Ver, a esse respeito, as seções “La ripresa dello scetticismo antico” et “Huet e la tradizione scettica” do livro de Elena Rapetti, *Pierre-Daniel Huet : erudizione, filosofia, apologetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 255-279.

em geral, não confiar muito nas leituras modernas as quais não lhe interessam tanto. Apresento como prova a história do ceticismo que ele propõe no Capítulo 14 do Livro I de seu *Traité de la faiblesse de l’esprit humain*, que constitui, sem dúvida, o que poderia ser feito de melhor à época, e no qual ele mostra um verdadeiro trabalho de erudição e certa objetividade crítica.

Para ilustrar esse ponto, vou me dedicar, aqui, antes de tudo ao ceticismo acadêmico. Para Huet, essa seita filosófica não professa um dogmatismo negativo que consiste em dizer que não podemos saber nada, mas sustenta, pelo contrário, que não podemos conhecer nada com certeza, rejeitando a distinção clássica proposta por Sexto entre pirronismo e academicismo, e tornando os acadêmicos céticos com plenos direitos. O objetivo prioritário da história do ceticismo proposta por Huet é bem esse: mostrar que as duas correntes céticas que são o pirronismo e o academicismo estão juntas no que é essencial e que as diferenças que as opõem são mais verbais do que reais. Para isso, Huet se vê na obrigação de contradizer Agostinho, para quem Arcesilau teria adotado um ceticismo de fachada, reservando a um grupo de iniciados um acesso à verdadeira metafísica platônica, e a insistir em todos os elementos que fazem dele um ceticismo com plenos direitos, como sua crítica de toda forma de conhecimento e sua insistência no papel da *époque* em seu pensamento:

ele enunciou que nós não sabemos nem mesmo se não sabemos nada, que ele não tem nada por certo, que a natureza não nos deu nenhuma regra de verdade, que os sentidos e o entendimento humano nada podem compreender de verdadeiro, que para todas as coisas se encontrariam coisas opostas de igual força, que nenhuma coisa seria mais verdadeira, nem mesmo mais verossímil que outra, que tudo estaria envolto em sombras e, portanto, que não era preciso aprovar nada nem afirmar nada, e que era preciso sempre suspender seu assentimento⁷.

7. Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l’esprit humain*, Amsterdam, Henri du Sauzet, 1723, p. 109-110.



Um trabalho semelhante de releitura cética vale para as outras figuras acadêmicas, sendo que o essencial, aí, é mostrar que academicismo e pirronismo têm métodos e valores idênticos e que sua finalidade é a mesma, a qual consiste em limitar as pretensões filosóficas dos dogmáticos. Com relação a Carnéades, agora, Huet recorre à emergência de seu ceticismo em um contexto de oposição às teses estoicas de Crisipo, e lembra que, ainda que ele fosse próximo de Arcesilau, não necessariamente se entendia com ele em questões tocantes ao critério de verdade, à incompreensibilidade de todas as coisas, ou, ainda, à *epoché*. Entretanto, não detalha a extensão e o sentido de sua divergência, indicando simplesmente que Carnéades iria sem dúvida mais longe do que Arcesilau, pondo em questão, também, a pretensa validade das proposições lógicas e matemáticas e sublinhando que, se Arcesilau dizia que não se encontra qualquer verdade nas coisas, Carnéades acrescentaria a isso que, mesmo que houvesse qualquer verdade nesse nível, nós não teríamos critério algum que nos permitisse sabê-lo. Quanto à noção de provável, Huet bem vê que ela é concebida por Carnéades como útil sobretudo no domínio prático, no qual certas coisas aparecem como preferíveis a outras, o que não impede, entretanto, que ele suspenda seu juízo com relação à sua pretensa verdade, a qual escapa ao nosso conhecimento. A partir daí, as posições de Arcesilau e de Carnéades se confundem, e aí reencontramos a estratégia de Huet que consiste em apresentar uma unidade forte do ceticismo:

Segue-se daí que realmente não havia qualquer diversidade de opinião entre eles, já que Carnéades permitia ao homem sábio ter opiniões e, talvez, até mesmo dar seu assentimento, ao passo que Arcesilau proibia ambas as coisas. Carnéades queria dizer apenas que o homem sábio devia se servir das coisas prováveis, sem as quais não se poderia viver, para o uso comum da vida, mas não para a conduta do espírito e para a busca da verdade, os únicos lugares de onde Arcesilau bania a opinião e o assentimento. Todas as suas divergências consistiam, portanto, apenas nas formas de se expressarem, não nas coisas mesmas⁸.

8. *Ibid.*, p. 136

Para concluir este ponto, que trata das leituras céticas de Huet, pode-se dizer que sua apresentação do ceticismo, por mais que seja rápida e estranha à análise precisa das nuances que possa haver entre pirrônicos e acadêmicos, baseia-se em fontes confiáveis e apresentadas de maneira relativamente fiel, rompendo, por exemplo, com a interpretação de um Foucher, que faz de Arcesilau e de Carnéades dogmáticos que trazem em seus corações o desejo de transmitir o pensamento esotérico de Platão, o que o leva a atenuar as diferenças entre acadêmicos e a acentuar a diferença entre pirronismo e academicismo⁹. Huet, pelo contrário, não cessa de querer aproximar as duas grandes correntes céticas, mostrando que elas partilham preocupações comuns, rejeitando de uma só vez os pontos de desacordo mencionados por Sexto Empírico¹⁰, mostrando, notadamente, que esses pretensos desacordos seriam mais verbais do que reais, e apoiando-se, conforme a ocasião, na autoridade de Aulo Gélcio e de Sêneca para demonstrar esse ponto. Se, portanto, existem apenas diferenças verbais entre pirrônicos e acadêmicos, é porque a dúvida constitui o ponto essencial de sua filosofia, porque ela os conduz à suspensão do juízo no domínio teórico, e a seguir as aparências no domínio prático. É nisso que eles são verdadeiramente filósofos, já que eles desejam chegar à sabedoria e à verdade, e não fingir possuí-las, como fazem os dogmáticos, e nesse ponto pirrônicos e acadêmicos estão de acordo, de modo que o ceticismo constitui uma corrente uniforme nos termos metodológico (a dúvida é o instrumento privilegiado da pesquisa filosófica) e estratégico (o objetivo é criticar toda forma de dogmatismo filosófico).

9. Cf. Foucher, *Dissertations sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Académiciens*, Paris, Jean Anisson, 1693, p. 154-157 para os “dogmas” de Arcesilau, e p. 157-161 para os “dogmas” de Carnéades. Ver, também, sua *Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant l'apologie des Académiciens*, Paris, Estienne Michallet, 1687, p. 25-36.

10. Huet, *Traité*, p. 138 sq.

Função e uso do ceticismo segundo Huet

Se Huet propõe uma leitura informada e uma interpretação relativamente justa dos temas e das figuras do ceticismo, resta saber qual o papel que conferiu a eles no interior de sua própria empreitada filosófica. Ora, analisando seus textos propriamente filosóficos, que vão da primeira redação do *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, que pode ser considerado como sendo de 1685¹¹, à segunda edição da *Censura philosophiæ cartesianæ*, de 1694, passando pelas *Alnetanæ quæstiones de concordiarationis et fidei* (1690)— obras que, no início, deveriam ter sido apenas uma— percebe-se rapidamente que a utilização do ceticismo por Huet decorre de uma estratégia bem precisa, não sendo uma simples apresentação de suas doutrinas, como ecoava no *Traité*. Como regra geral, é nas duas edições da *Censura* (1689 e 1694), bem como no manuscrito inédito de sua crítica do livro que Pierre-Sylvain Régis tinha publicado em 1691 para defender Descartes das acusações formuladas por Huet, que figuram as re-

11. Sigo, aqui, a datação proposta por José Raimundo Maia Neto, que me parece crível, já que a ordem de exposição que ele propõe se segue à descoberta que ele fez, na Biblioteca Nacional da França, de um manuscrito que é explícito nesse ponto (BNF, ms. Lat. 11443). Cf. Maia Neto, “Huet n’est pas un *sceptique chrétien*”, p. 213 : “O projeto filosófico original abortado por Huet pode ser resumido da seguinte maneira: 1. acerto de contas com o cartesianismo, separando (no *Traité*) a parte boa (a dúvida), que pode se tornar útil com a condição de que seja extraída de seu contexto original, da parte má (a metafísica), obscúto ao projeto huetiano, atacada em *Censura*; 2. conciliação cética (em um sentido não filosófico) e erudita (histórica), nos três livros publicados das *Alnetanæ Questiones*, de uma razão que, futuramente, seria privada da pretensão de verdade com a fé cristã”. É possível que Huet tenha, em seguida, pensado em modificar a ordem das partes, já que, em uma carta a Pirot datada de 2 de maio de 1692, ele faz do *Traité* a quarta parte das *Questiones*, e não mais a primeira.

ferências mais explícitas ao ceticismo. Portanto, é em um contexto anti-cartesiano que Huet pretendeu fazê-las servir à sua causa, com três objetivos principais :

1. Mostrar de que modo os cartesianos perverteram a essência mesma da filosofia— que consiste em duvidar e em colocar em questão seus preconceitos— ao ultrapassar os limites impostos pelo exercício da dúvida, pretendendo que fosse possível dar à luz a certeza a partir da incerteza pelo viés do *cogito*. Se Huet se mostrou sensível à empreitada de Descartes quando tomou conhecimento de sua filosofia, foi antes de tudo porque ela lembrava a dos céticos, que faziam da dúvida o instrumento por excelência da busca filosófica. O problema é que Descartes não apenas não quis permanecer na dúvida, pretendendo livrar-se dela pela descoberta de um princípio certo¹². Sobretudo, ele não entendeu que a dúvida cética era um instrumento, e não um fim em si mesma, os céticos se valem dela ou para progre-

12. Huet, *Censure de la philosophie de Descartes*, I, 14 : “Quando, então, Descartes diz no *Discurso do Método* que, ao começar sua filosofia pelas dúvidas, seu desígnio não era duvidar à maneira dos céticos , que, de acordo com ele ‘duvidam apenas por duvidar, e não buscam nada além de se fortalecer na incerteza’, mas que, para ele, todas as dúvidas haviam sido fixadas e encerradas pelo conhecimento certo desse princípio: ‘Eu penso, portanto eu sou’; quando ele o disse, ele revelou para si mesmo sua falta, pois ele não começa propriamente a errar senão quando se separa dos céticos. Ora, ambos bem viram que era preciso duvidar, mas com a diferença de que ele cessou de duvidar quando tinha mais motivos, por conta de um princípio que não é menos incerto que todas as outras coisas que o haviam lançado a suas dúvidas, ao passo que eles continuam a duvidar porque não encontram nenhum princípio sólido sobre o qual possam se apoiar com plena certeza sem temer serem enganados, e não apenas por uma simples teimosia em duvidar, que Descartes não teria imputado a eles se houvesse bem examinado e compreendido suas razões”. Huet retoma essa questão do exercício da dúvida restrito à filosofia, e não na vida, na *Censure de la Réponse faite par M. Régis*, art. 11 da *Censure, Réponse*, p. 49-51.

dir em sua busca da verdade, ou para atingir a tranquilidade da alma, e que as acusações de apraxia que são feitas a eles com a alegação de que a dúvida, ao produzir a suspensão do juízo, os conduziria a não saber mais como agir são invenções de seus adversários, popularizadas por Diógenes Laércio. Ao invés de retomar sem qualquer exame tais frivolidades, os cartesianos teriam feito melhor se tivessem lido atentamente Sexto, que mostra que os céticos podiam agir seguindo leis e costumes aceitos, bem como os costumes da vida ordinária. Em suma, Huet censura os cartesianos por não terem o mínimo de erudição que lhes permitiria ver em que medida a dúvida de Descartes se aproxima ou se distancia daquela dos céticos, e censura Descartes por não ter duvidado seriamente, o que o teria levado a reconhecer que não há fundamento racional para a empreitada filosófica :

Para justificar a dúvida do Sr. Descartes, o Sr. Régis [...] menciona o exemplo dos antigos filósofos, Sócrates, Platão e Carnéades, que, segundo ele, *duvidaram da mesma maneira que o Sr. Descartes* [...]. Como se culpássemos o Sr. Descartes por ter duvidado! Não o culpamos por ter duvidado, mas o culpamos por ter duvidado mal, por não ter seguido sua regra da dúvida e por ter cessado de duvidar acerca de temas muito duvidosos [...]. Sócrates findava de duvidar quando dizia que não sabia mais que uma coisa, que era não saber de nada ? [...] Terá Carnéades proposto qualquer regra de certeza que chamamos *criterium* ? Não terá ele rejeitado até mesmo o testemunho da luz natural à qual o Sr. Descartes recorre para sair de sua dúvida? [...] Reconheço que a dúvida desses filósofos tinha algo em comum com a do Sr. Descartes : ela era puramente especulativa, e não adentrava demais na prática. Pois o próprio Pirro, por mais pirrônico que fosse, quando tinha fome, não duvidava mais que o Sr. Descartes que deveria comer¹³.

13. Huet, *Censure de la Réponse faite par M. Régis*, art. 1 da *Censure, Réponse*, p. 4.

O primeiro objetivo é, portanto, claro, e consiste em lembrar o que quer dizer, para um filósofo, duvidar verdadeiramente, e em que ponto Descartes se desviou do caminho, fingindo duvidar quando era preciso duvidar seriamente, e enganando-se, ainda mais, acerca das implicações práticas da dúvida cética.

2. O segundo objetivo é mostrar que o pretense fundamento da filosofia cartesiana não é fundamento, e que é impossível fazer do *cogito* uma proposição certa. De fato, esse objetivo constitui o tema principal tanto da *Censure* (o capítulo 1, consagrado a essa questão, representa a parte mais volumosa da obra) quanto da *Réponse* (o manuscrito inacabado trata, em boa parte, da crítica do capítulo 1 proposta por Régis). Nessa tentativa de subversão do cartesianismo, o recurso ao ceticismo acadêmico tem um papel fundamental, já que serve para mostrar que as proposições que passam por seres bastante certos, como, por exemplo, aquelas da lógica ou da matemática, não o são, o que faz com que o *cogito*, visto como uma proposição do tipo lógico, não possa sê-lo. No que diz respeito ao primeiro ponto, Huet se contenta, em geral, em seguir as *Académicas* de Cícero. Mostra, de início, que as proposições lógicas que passam por seres bastante evidentes, como “Se há luz, então é dia”¹⁴, deram ensejo a ásperos debates entre filósofos, o que deveria levar os cartesianos a serem mais circunspectos com relação a tudo que parece evidente, já que a evidência não é, por natureza, o critério da verdade, nem a luz natural é uma faculdade perfeitamente segura¹⁵— o que permite que Huet, de passagem, se recuse a acreditar que o conhecimento de nossa existência seja da ordem da evidên-

14. Huet, *Censure*, I, 6 e *Réponse*, art. 6 da *Censure, Réponse*, p. 17-18 (Huet remete, nesse ponto, às *Académiques*, II, 98 et 143).

15. Huet, *Réponse*, art. 8 da *Censure, Réponse*, p. 27-28 (Huet cita, a esse propósito, Galeno).



cia, pois supõe-se que “Demócrito e os acadêmicos”¹⁶ tenham duvidado disso. Em seguida, ele recoloca em questão as proposições geométricas, não tendo Descartes, mais uma vez, levado sua investigação suficientemente longe nessas questões:

Ele examinou os axiomas da geometria e os considerou verdadeiros. Outros, similarmente sábios, também os examinaram e os acharam duvidosos. Por exemplo, Descartes, ao examinar a proposição dos geômetras segundo a qual “duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre elas”, tomou-a por verdadeira, enquanto Carnéades, um homem que não era inferior a Descartes em nada, e em muitos pontos superior a ele, tendo-a examinado, tomou-a por incerta¹⁷.

E Huet acrescentou de passagem, não sem ironia, que Descartes, com seu argumento do Deus enganador, contribuiu mais para fortificar o ceticismo contra a evidência das proposições lógicas do que para abatê-lo.

Como bem mostra uma passagem da *Censure*, é em parte em nome da crítica feita por Carnéades a esse tipo de proposição que o *cogito* pode ser colocado em questão¹⁸, ao menos se o compreendemos sob a forma de um raciocínio¹⁹. Com efeito, Huet mostrará

16. Huet, *Censura*., I, 11.

17. *Ibid.*, I, 8.

18. Huet, *Censure*, I, 11: “A proposição segundo a qual as coisas equivalentes uma à outra são equivalentes entre elas não é passível de ser conhecida por si mesma? Ela é, ainda assim, falsa segundo Carnéades, e, por tanto, desconhecida para ele, ou melhor, carece de demonstração. Mas o que lemos nas obras cartesianas, a saber, que a proposição ‘Eu sou’, ou mesmo o argumento ‘Eu penso, logo eu sou’, são axiomas, parece tão ridículo que mereceria nos fazer sorrir, em testemunho da ignorância abissal dessa seita”.

19. Para uma análise da crítica formulada por Huet contra a evidência do *cogito*, ver nosso “Évidence, vraisemblance et vérité selon Huet: le cartésianisme en question”, in N. Vienne-Guérin et J.-P. Schandeler, *La preuve. Notions, pratiques et représentations en France et en Grande-Bretagne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Hermann, 2013.

na *Censure*, com a ajuda de diferentes argumentos, que Descartes apresenta como intuitivo algo que, na realidade, é da ordem da dedução, e que essa dedução é inválida. Desse acúmulo de argumentos, eu não reteria mais do que seis, que me parecem os que estão mais ligados à crítica cética dos princípios racionais. O primeiro argumento, que estranhamente não figura no ponto de partida da refutação proposta por Huet, mas que me parece, logicamente, que deveria vir em primeiro lugar, é aquele que tem por função provar que o *cogito* não é uma intuição, mas uma dedução (*Censure*, I, 11). Uma vez que haja acordo sobre esse ponto, o segundo argumento tem a função de mostrar que o *cogito*, a título de raciocínio, é uma petição de princípio porque Descartes supõe que é para provar que é, o que equivale a propor o seguinte silogismo: “se eu sou, eu sou ; eu sou ; portanto, eu sou” (I, 5). O terceiro está encarregado de provar que não se pode extrair de maneira segura a proposição “Eu penso” da proposição “Eu sou”, notadamente quando se supõe, com o próprio Descartes, que Deus poderia fazer com que duas proposições contraditórias fossem verdadeiras ao mesmo tempo, o que faz com que não seja impossível que um homem que pensa seja, e não seja. Ou, se é impossível que um homem que pensa não seja, então não podemos extrair com certeza a conclusão “Eu sou” da premissa “Eu penso” (I, 6). O quarto busca provar que a premissa “Eu penso” não é uma proposição primeira, como pretendia Descartes, já que supõe uma premissa implícita, a saber, “Tudo que pensa é” (I, 7). O quinto se recusa a fazer da luz natural um critério de verdade, seguindo, para isso, o próprio Descartes que reconhece de uma só vez o caráter probatório para o *cogito* e o não probatório para as proposições racionais postas em questão pelo recurso ao



Gênio Maligno (I, 8). O último argumento faz intervir a memória : se o *cogito* é um raciocínio, então há, necessariamente, anterioridade lógica e cronológica entre o momento em que se pensa e o momento seguinte, em que se deduz que se é (I, 9). Ou, como o próprio Descartes reconheceu que a memória era uma faculdade enganadora, como estar certo de que “Eu sou” equivalha a “Eu penso” se, nesse meio tempo, a premissa foi esquecida?

No fim das contas, em nossas conversas comuns, esquecemos frequentemente o ponto de partida da discussão e o que desejávamos realmente provar, o que faz com que a conexão entre a premissa e a conclusão seja algo que exige sempre cuidado, já que existe um distanciamento temporal irreduzível entre elas. No limite, Descartes poderia reformular seu argumento dizendo “Eu penso, logo serei”, ou “Eu pensei, logo sou”, mas isso põe em questão o axioma “Tudo que pensa é no momento em que pensa”, que dá toda a força ao *cogito*, e leva a validar uma outra proposição, contraditória ao *cogito*, a saber, “Tudo que pensa é, mesmo quando não pensa”.

Que papel Huet atribui aos céticos no interior dessa cadeia de argumentos? Por um lado, ele lhes foi grato por terem respeitado as regras da lógica melhor do que havia feito Descartes, notadamente no que diz respeito ao terceiro argumento. Por outro lado, ele recorda, no âmbito do primeiro argumento, que o *cogito* não pode ser uma intuição ou um axioma primeiro, ou Demócrito e os acadêmicos jamais teriam duvidado de sua própria existência, o que teria constrangido Santo Agostinho a desenvolver, em seu tempo, sua própria versão do *cogito*. Ora, o importante, para Huet, é mostrar que os céticos tiveram razão ao dizer que a razão não poderia chegar a qualquer evidência

do tipo intuitivo, que as proposições dedutivas pretensamente fundadas na razão devem todas ser vistas com cautela e, de fato, até mesmo que a razão é uma faculdade limitada e falível²⁰.

O último objetivo parece menos filosófico e mais estratégico: trata-se de fazer emergir, por oposição, a pouca originalidade do cartesianismo, a fim de apresentá-lo como uma doutrina orgulhosa que pretende renovar a filosofia sem fazer nada além de retomar temas desgastados. Assim, os céticos teriam sido pilhados por Descartes em tudo que diz respeito ao ato de duvidar e às razões para ele, o fato de seguir os costumes no uso comum da vida, ou, ainda, em se prestar atenção ao sentido e ao uso das palavras²¹. O desvio pelo ceticismo permite apontar um defeito maior da filosofia moderna, que foi crer que rompeu com a incerteza que caracterizava a filosofia antiga porque dispunha de um critério de verdade indubitável, a evidência, e de axiomas certos, como o *cogito*. Quer seja contra Descartes na *Censura*, contra Régis na *Réponse* ou contra Malebranche, a constatação é a mesma: o orgulho da filosofia moderna a impede de detectar a fraqueza de seus próprios princípios.

20. Huet, *Réponse*, art. 11 de la *Censure, Réponse*, p. 49-51 : “Mas digo, ainda, que, como não há qualquer axioma nem qualquer verdade que seja tão constante que não possa receber qualquer contradição, não há, também, nenhum que não possa carecer de prova e, por consequência, de raciocínio, para ser provado. Os acadêmicos e os céticos, Demócrito e toda a escola de Epicuro, rejeitaram os princípios da geometria. Carnéades negou que duas grandezas iguais a uma terceira fossem necessariamente iguais entre si, e alguns outros filósofos negaram que o todo fosse maior que sua parte. Isso é o que obriga Apolônio Pega a provar a verdade dos princípios geométricos. Ainda que os princípios fossem conhecidos pela luz natural, esse conhecimento fazia com que os raciocínios de Apolônio não fossem raciocínios porque sua razão fazia esforços extraordinários para inventá-los? Minha luz natural me ensina que sou um homem, do mesmo modo que me ensina que sou. Ainda assim, se emprego esse raciocínio para provar que ‘todo animal racional é um homem; sou um animal racional; logo, sou um homem’, será isso indigno do nome de raciocínio porque a conclusão já era anteriormente conhecida por mim ?

21. Huet, *Censura*, VIII, 8.



Razão, fé, história: o papel propedêutico do ceticismo

Tendo mostrado o conhecimento que Huet possuía do ceticismo e a função que ele escolheu atribuir a ele em sua luta contra o cartesianismo, é preciso, ainda, investigar o papel preciso que o ceticismo exerce em sua obra, a fim de responder à nossa interrogação inicial, que dizia respeito a qualificar a relação de Huet com o ceticismo antigo. Caso a referência seja o plano inicial do bispo de Avranches, a *Censura* e o *Traité* constituem o alicerce crítico das *Alnetanæ Quaestiones*, a *pars destruens* que mostra os limites do conhecimento humano, indicados pelos cétricos, e que em nada teriam sido ultrapassados por esse dogmatismo moderno que é o cartesianismo. Mas o que dizer da *pars construens*? Pois, desde o *Traité*, Huet reconheceu que a verdade poderia ser conhecida de maneira certa, e que haveria regras de certeza, das quais o grau soberano seria aquele reservado aos bem aventurados, que Huet denomina certeza celeste, certeza que não é, evidentemente, da mesma ordem que a certeza terrestre, e que se distingue, por sua vez, em certeza divina, que remete às coisas reveladas por Deus, e em certeza humana, que repousa sobre o trabalho da razão, e que tem, por sua vez, três distinções, a saber, a certeza lógica, a certeza física e a certeza moral, que é o grau mais baixo da certeza, e que remete ao provável. Ora, a própria certeza lógica não é totalmente certa por definição, já que toda certeza terrestre é concebida como inferior à certeza divina e à certeza celeste, o que quer dizer que lhe falta, por definição, algo que impede que ela seja uma certeza definitiva, a saber, a fé²².

22. Huet, *Traité*, I, 1, p. 20-21: “Quando digo que o homem não pode conhecer a verdade com certeza, é preciso que isso seja entendido da seguinte maneira: que o homem, nesta vida, não pode conhecer a verdade com aquela certeza suprema a que não falta nada para uma inteira perfeição, mas que ele pode conhecer a verdade com

Sem que se leve em conta a dimensão teológica do pensamento de Huet, seu recurso ao ceticismo é incompreensível. Como bem viu Alessandro Dini, “a intenção apologética é uma constante da atividade intelectual de Huet. A crítica da filosofia cartesiana foi um episódio ou um momento de engajamento apologético que encontrou no ceticismo sua própria base teórico-filosófica”²³. Com efeito, o ceticismo não é de modo algum um fim em si mesmo, mas um meio de rejeitar o cartesianismo não apenas porque este pretende que a razão humana possa atingir uma certeza outra que não a humana, mas sobretudo porque ele tende a pensar uma ordem de verdade que é única, e permite que ele concilie razão e fé. Desse modo, o prefácio da *Censura* não deixa qualquer dúvida quanto ao desígnio apologético de Huet, que é criticar Descartes, antes de qualquer outra coisa porque “ao invés de submeter a filosofia à fé, ele pretendeu, em diversos momentos, sujeitar a fé às máximas de sua filosofia”²⁴, abrindo a porta para uma submissão da fé ao critério racional da evidência, de modo que os mistérios da fé poderiam ser interpretados pela razão, e rejeitados por conta de sua inverossimilhança. Em lugar de distinguir entre um uso ortodoxo e um heterodoxo do pensamento cartesiano, Huet percebe no racionalismo cartesiano um grave perigo para o cristianismo. Daí a lembrança necessária da distinção real, e não formal, entre verdades da fé e verdades da razão. Mesmo o mais alto grau de certeza humana, aquele

uma certeza humana, a qual Deus quis que o entendimento humano pudesse atingir enquanto está unido a esse corpo mortal [...]. Pois o que falta à natureza humana para ter um conhecimento perfeito das coisas, a graça de Deus supre pela fé. Ela fortifica a fraqueza da razão e dos sentidos, ela espanta a obscuridade das dúvidas e sustenta o entendimento que treme”.

23. Alessandro Dini, “Anticartesianesimo e apologetica in Pierre-Daniel Huet”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 23, 1987, p. 236.

24. Huet, *Censura*, Prefácio, f. 1r-1v.



da certeza lógica, não atinge o mais baixo grau da certeza divina. As verdades da razão estão, portanto, sempre subordinadas àquelas da fé, e a razão, no domínio teológico, é submissa à fé, o que faz com que a razão, contrariamente ao que queria Descartes, não possa dispor de um domínio autônomo ou de uma ordem de verdades própria, muito menos se pronunciar quanto ao conteúdo das verdades da fé.

Sendo assim, a razão não tem menos utilidade quando se trata de aprofundar o conteúdo da fé, ou de buscar defendê-la face às críticas dos hereges, mas seu papel nesses assuntos é claramente delimitado, e seu poder, extremamente limitado. Assim, Descartes pôde tentar provar racionalmente a existência de Deus, mas as supostas provas que ele apresentou, que por sinal foram contestadas, não equivalem de maneira alguma à certeza de Sua existência que nos é dada pela fé²⁵. No que toca a questões puramente humanas, a física, por exemplo, a razão pode, ainda, buscar atingir o mais alto grau de certeza possível, o que faz com que a empreitada científica não seja posta em questão por Huet, mas sabendo que as certezas às quais ela chegará não serão nada além de certezas humanas, sujeitas, por natureza, ao debate e à discussão.

Mas uma dificuldade, que concerne à fé, não pode deixar de se apresentar. Como garantir que as verdades da fé são de uma ordem de certeza divina? Certamente, dir-se-á que elas são reveladas por Deus, mas quem será o fiador de tal revelação? O ceticismo não poderia, aqui, produzir destruições tão importantes quanto as provocadas no nível das certezas humanas? É nesse contexto que me parece importante retornar à *Demonstratio evangelica* de 1679, na qual Huet busca mostrar que as verdades da fé ultrapassam as da razão porque seu fundamento é mais garantido, e que esse funda-

mento tem a história como garantia. Nessa obra, Huet mobiliza, com efeito, as técnicas da ciência historiográfica que estava em vias de nascer, visando fortalecer a demonstração da autenticidade dos textos revelados e da verdade de sua mensagem. O elemento essencial do trabalho apologético de Huet concerne à pretensa anterioridade cronológica do Pentateuco sobre os outros livros religiosos dos povos da Antiguidade, cujos mitos teriam sido emprestados do texto mosaico. Para chegar a essa conclusão, Huet traz a lume elementos comuns às religiões humanas, tais como a existência de uma divindade legisladora, cujos traços teriam sido primeiramente definidos por Moisés, consenso que, dada a potência da imaginação humana, não impede uma infinidade de discursos simbólicos diferentes para exprimir uma mesma ideia, inspirada pelo texto mosaico. Mas aqui, a produção de ficções está condicionada a uma verdade primeira, revelada, cujo caráter indubitável é assegurado pela autoridade daquele que é sua fonte e pelo valor incontestável dos testemunhos que a certificam ou, ao menos, conferem a ela um grau de verossimilhança tal que parece impossível não crer nela.

Inspirando-se na *Ética* de Espinosa no que toca ao nível formal, Huet pretende poder mostrar, com a ajuda de axiomas, postulados e definições, a verdade da religião cristã com um grau de certeza superior àquele das verdades da razão, particularmente, dos axiomas matemáticos. Inspirando-se na crítica dos princípios geométricos fornecida pelos acadêmicos, Huet pretende, com efeito, que as verdades práticas, fundadas na experiência ou no conhecimento histórico, suplantem as verdades teóricas e, de fato, que elas produzam um consentimento mais amplo e pareçam evidentes a um número maior de pessoas. Assim, verdades físicas e históricas podem ser postas em pé de igualdade : é igualmente certo que o fogo queima, ou que o

25. Sobre essa questão, ver o capítulo. 15 Do Livro III du *Traité*.



verão se segue à primavera, e que César e Pompeu existiram, pois esses fatos estão apoiados no acordo unânime dos homens. Ora, tal consenso não existe para os princípios matemáticos relativamente abstratos, cuja clareza não é evidente, que frequentemente fazem com que os homens se desviem do comum e os sábios se dividam. Daí a conclusão que Huet extrai dessa comparação em paralelo das certezas humanas: se a certeza dos fatos psíquicos ou históricos é incontestável, no sentido de que atingem o maior grau de verossimilhança, o mesmo vale para as consequências que podemos tirar deles, e as demonstrações fundadas sobre esses princípios não são inferiores em nada às demonstrações geométricas— são superiores a elas, a certeza histórica suplanta a certeza geométrica se divirmos o certo a partir do princípio da concordância das opiniões. Como notou com justiça Frédéric Brahami, “a crença, no sentido humano mais comum do termo, goza de um valor epistemológico superior ao da geometria”²⁶.

Compreende-se, então, porque a história e a erudição têm um papel essencial para Huet, e explica-se facilmente seu horror diante dos cartesianos que negam o valor do consentimento universal e que recusam a erudição dos sábios de seu tempo, que lhes parece tão improdutivo quanto inútil²⁷. Descartes havia aberto o caminho

26. Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 95.

27. Huet será particularmente crítico com relação a Malebranche, que, na *Recherche de la vérité*, não reconhece que o método erudito histórico tenha qualquer importância. Daí as palavras duras acerca dele que figuram em seu próprio exemplar da *Recherche*, no preâmbulo: “ele despreza todas as ciências que lhe faltam, e lhe faltam muitas, quase todas” (citado por A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955, p. 31). Sobre Huet e Malebranche, ver Geneviève Rodis-Lewis, “Huet lecteur de Malebranche”, *XVII^e siècle*, 37, 2, 1985, p. 169-189; Thomas Lennon, “Huet, Malebranche and the Birth of Skepticism”, in Gianni Paganini (ed.), *The Return of Skepticism From Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Springer, 2003, p. 149-165.

para isso ao mostrar que o consentimento universal não é de modo algum um guia que leva à verdade, nem uma fonte potencial de descobertas que estariam por vir. Em carta a Mersenne, a propósito de Herbert de Cherbury, ele escreve :

O autor toma por regra de suas verdades o consentimento universal. Por mim, não tenho por regra das minhas nada além da luz natural, o que bem convém em qualquer assunto, pois, todos os homens tendo uma mesma luz natural, eles parecem ter todos as mesmas noções. Mas as coisas são muito diferentes disso, porque não há quase ninguém que se sirva bem dessa luz, e daí se segue que muitos (por exemplo, todos aqueles que conhecemos) podem consentir em um mesmo erro, e há muitas coisas que podem ser conhecidas pela luz natural sobre as quais ninguém, ainda, refletiu²⁸.

Assim, para Descartes, o argumento do consentimento não convém aos fatos históricos, porque as interpretações a que eles dão lugar são demasiadamente variadas para conduzir a um discurso uniforme. Em suma, à diversidade dos juízos históricos, deve-se opor a unidade e a certeza da ciência; ao verossímil, a evidência; ao peso da autoridade, a intuição individual. A história, seja ela sagrada ou profana, nada mais é que vã erudição humanista, sem qualquer valor epistêmico. Condenada ao reino da probabilidade, ela não pode almejar à certeza atingida pelas ciências fundadas na razão, quer sejam a metafísica, a física ou as matemáticas, que emergem do domínio da prova, ao qual a história não saberia chegar.

Huet, por sua vez, pensa que a história é o lugar próprio da confirmação das verdades da fé, e que a razão não pode prescindir da autoridade da fé para sondar e estabelecer suas verdades. *Fides norma rationis*²⁹, eis suas palavras de ordem, pois faz bem à razão que se

28. Descartes, *Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639*, AT II, p. 597-598.

29. Tomo essa expressão emprestada de Germain Malbreuil, “Les droits de la raison



submeta à fé: “Creio que Deus é três e é um, não por causa da razão, mas por causa da primeira verdade que o revelou”³⁰. A fé é garantia da verdade porque as verdades da fé são a obra de um Deus veraz, consignadas em livros sagrados (e compreende-se que o argumento do Deus enganador cartesiano, ainda que concebido como uma ficção, teria podido chocar Huet, mesmo que ele tenha conseguido fazer com que ele servisse à sua causa, mostrando que a razão não poderia refutá-lo, e que somente a fé pode nos garantir não apenas que Deus existe, mas que Ele é bom³¹). Nesse sentido, a erudição é o meio para reencontrar a pureza da mensagem divina que teria sido dada desde a origem, ela é o que permite desvelar a verdade escondida pelas camadas históricas, fazendo nascer um consenso histórico acerca da autenticidade dos textos revelados e, portanto, sobre a verdade de seu conteúdo. Assim, Huet recusa totalmente a empreitada cartesiana: a verdade não é da ordem do acesso imediato, ela não é o feito de um pensamento reflexivo que toma consciência de si próprio, ela é “na história e por ela, ou, mais exatamente, antes da história”³². Nessa perspectiva, o ceticismo dos antigos constituía

et de la foi, la dissociation de la raison, la métamorphose de la foi selon Pierre-Daniel Huet”, *XVII^e siècle*, 37, 2, 1985, p. 126.

30. Huet, *Alnetanæ Quæstiones*, I, 2, § 7, p. 30.

31. Huet, *Traité*, I, 10, p. 86-87: “Essa dúvida é de tal importância, a ponto de impedir nossos espíritos de receber qualquer proposição como certa enquanto não nos servirmos de nada além de nossa razão, que foi extramente necessário que Descartes a destruísse, mesmo que ela não pudesse de maneira nenhuma ser destruída, a não ser que a razão tomasse emprestado o socorro da fé”. Ver, também, a esse respeito, *Censura*, I, 12 e *Réponse*, art. 12.

32. Jean-Robert Massimi, “Vérité et histoire chez P.-D. Huet”, *XVII^e siècle*, 37, 2, 1985, p. 168.

um aliado de peso para combater esse ressurgimento do dogmatismo que o cartesianismo representava na época clássica.

Então, o que se pode dizer verdadeiramente do ceticismo na obra do bispo de Avranches? E ele se inspira a um só tempo nos pirrônicos e nos acadêmicos, que lhe pareciam mais próximos do que eles próprios gostariam de pensar, regozijando-se com a arte de duvidar que constituía a própria essência da investigação filosófica, colocar a questão de saber se ele foi realmente pirrônico ou sinceramente acadêmico, ou mais um que outro, não tem grande importância. Com efeito, como acredito ter mostrado, seu uso do ceticismo é, antes de tudo, puramente estratégico, e serve a um dispositivo apologético, no qual o próprio Descartes, a título de duvidador, e não de doutor, tem seu lugar, já que o argumento do Deus enganador pode ser integrado à bateria dos tropos céticos a fim de minar as pretensões da razão para se chegar ao verdadeiro sem que se recorra à fé. Caso se queira, apesar de tudo, classificar o pensamento de Huet como ceticismo, e fazer dele um *cético cristão*³³, é preciso reconhecer que o sentido do ceticismo mudou, e que não se pode mais ser cético no século XVII como se era na Antiguidade, já que é preciso confrontar uma religião que se apresenta como universalmente verdadeira. O que resta de estranho é constatar que aqueles que estiveram, sem dúvida, mais próximos da empreitada cética foram pensadores cristãos, como o bispo de Avranches, sem perceber que esse ceticismo poderia, também, voltar-se contra eles e conduzir a um pirronismo histórico devastador para a fé. Pois se a fé pode

33. É o que José Raimundo Maia Neto se recusa a fazer em “Huet n’est pas un sceptique chrétien”, *Les études philosophiques*, 2, 2008, mas a partir de uma perspectiva diferente.



ser norma da razão e utilizar o ceticismo desse modo, como queria Huet, o inverso não é menos verdadeiro, sendo a natureza do ceticismo funcionar *pro et contra*, e a razão pode, por sua vez, servir-se do ceticismo, mas, desta vez, contra a verdade da religião.

Referências Bibliográficas

BRAHAMI, F. *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

CHARLES, S. “Évidence, vraisemblance et vérité selon Huet: le cartésianisme en question”, in N. Vienne-Guérin et J.-P. Schandeler, *La preuve. Notions, pratiques et représentations en France et en Grande-Bretagne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Hermann, 2013.

DESCARTES, R. *Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639*, AT II.

DINI, A. “Anticartesianesimo e apologetica in Pierre-Daniel Huet”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 23, 1987, p. 236.

FOUCHER, S. *Dissertations sur la Recherche de la vérité, contenant l’histoire et les principes de la philosophie des Académiciens*, Paris, Jean Anisson, 1693.

_____. *Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant l’apologie des Académiciens*, Paris, Estienne Michallet, 1687.

HUET. *Traité philosophique de la faiblesse de l’esprit humain*, Amsterdam, Henri du Sauzet, 1723.

LENNON, T. “The Skepticism of Huet’s *Traité philosophique de la faiblesse de l’esprit humain*”, in Marc André Bernier e Sébastien Charles (eds.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, p. 65-75.

_____. “Huet, Malebranche and the Birth of Skepticism”, in Gianni Paganini (ed.), *The Return of Scepticism From Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Springer, 2003, p. 149-165.

MALBREUIL, G. “Les droits de la raison et de la foi, la dissociation de la raison, la métamorphose de la foi selon Pierre-Daniel Huet”, *XVII^e siècle*, 37, 2, 1985.

MASSIMI, J.-R. “Vérité et histoire chez P.-D. Huet”, *XVII^e siècle*, 37, 2, 1985.

NETO, J. R. M. “Huet n’est pas un sceptique chrétien”, *Les études philosophiques*, 2, 2008.

_____. “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 58, 2, 1997, p. 199-200.

_____. “Huet sceptique cartésien”, *Philosophiques*, 35, 1, 2008, p. 223-239.

PÉLISSON-KARRO, F. “La bibliothèque de Pierre-Daniel Huet, évêque d’Avranches, entre la maison professe des Jésuites et la bibliothèque du Roi”, in Bruno Blaselle et Laurent Portes (eds.), *Mélanges autour de l’histoire des livres imprimés et périodiques*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1998, p. 107-130.



POPKIN, R. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

RAPETTI, E. *Pierre-Daniel Huet : erudizione, filosofia, apologetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

ROBINET, A. *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris, Vrin, 1955.

RODIS-LEWIS, G. “Huet lecteur de Malebranche”, *XVII^e siècle*, 37, 2, 1985, p. 169-189.

CAPÍTULO XIII

História e natureza humana em Vico

Antonio José Pereira Filho
(Universidade Federal de Sergipe)



Se Vico é hoje reconhecido como um dos fundadores da “filosofia da história”, um dos responsáveis foi Jules Michelet, o qual, na primeira metade do século XIX, ao traduzir a *Ciência Nova* para o francês resolveu por conta própria nomear a obra com um título novo: *Principes de la Philosophie de l'histoire*. A partir daí temos a imagem de um Vico preocupado em elucidar a grande narrativa da *historia universal* governada por Deus, mas feita pelos homens. Encarar a *Ciência Nova* deste ponto de vista seria uma redução brutal do verdadeiro tesouro da obra (CROCE, 1911). De fato, em seu vasto conteúdo, a obra de Vico parece englobar uma série de temas: considerações epistemológicas, metafísicas, estéticas, sociais, políticas, jurídicas, éticas, antropológicas, se misturam no “pequeno pandemônio da *Ciência Nova*”, como também a chamou Michelet, o qual acrescenta: “No vasto sistema do fundador da metafísica da história já existe, pelo menos em germinação, todo o trabalho da moderna sabedoria” (MICHELET, 1831, p. IV-V). Se assim é, classificar a *Ciência Nova* simplesmente como uma “filosofia da história” ao lado das outras seria, portanto, um equívoco¹.

Neste trabalho gostaríamos de indicar em que sentido é legítimo falar em uma “filosofia da história” em Vico e em que sentido não o é. Nossa tese é de que na obra de Vico não há espaço para uma “história universal” pensada como sendo a unidade em que as diferentes

1. Basta citar as inúmeras classificações que o próprio Vico faz de sua obra para se dar conta de tal fato. A *Ciência Nova* contém, segundo as complicadas e ambivalentes terminologias viquianas, “uma filosofia da autoridade”, “uma nova arte crítica”, “uma verdadeira teologia racional da providência divina”, “um sistema do direito natural das gentes”, “uma filosofia da humanidade”, etc (VICO, *Ciência Nova, passim*). Na interpretação de Benedetto Croce, que lê Vico com as lentes de sua própria filosofia, o autor da *Ciência Nova* surge ainda, entre as coisas, como o criador de “uma nova filosofia do espírito”, da “metafísica da mente”, mas não é o fundador da moderna “filosofia da história” (CROCE, 2006).

nações que compõem o conjunto da humanidade vão sendo conduzidas progressivamente rumo a um mesmo objetivo, fim ou sentido. Diante de um tema que será tão debatido pelas diferentes filosofias da história na modernidade, como é o caso da diversidade das nações e da busca de uma natureza humana comum, veremos que, na base da *Ciência Nova*, está a recusa da narrativa de uma história universal nos moldes de uma teodiceia abstrata.

Não custa lembrar que a ideia de um padrão único de desenvolvimento histórico (“história universal”), a noção de progresso e o problema de saber se é possível descobrir um curso coerente ou sentido na história são facetas da abordagem filosófica da história que se depreendem claramente a partir da famosa distinção entre a história empírica propriamente dita (*Historie*) e a noção de uma “história do mundo” (*Weltgeschichte*), tema que se articula nas obras dos clássicos alemães (Kant, Herder e Hegel), mas que já se anuncia, ainda que por outro viés, na obra de Vico, o qual distingue a “história dos historiadores” e a história vista como processo interno de transformação da “natureza comum das nações” (PEREIRA FILHO, 2012a). Costuma-se partir dessa diferença entre estas duas concepções para situar filósofos da história e historiadores em margens opostas e intransponíveis, o que, ao menos no caso de um filósofo como Vico, se mostra bastante complicado, pois sua obra de modo interdisciplinar pretende recobrir todo o campo da produção cultural humana e, como tal, é inseparável da prática historiográfica. É nesse sentido que parece legítimo falar em uma “filosofia da história” em Vico. Vejamos então em linhas gerais como podemos entender a articulação entre filosofia e história na obra de Vico.

Começemos por dizer que esta articulação deve ser vista em primeiro lugar de um ponto de vista metodológico. Contrapondo-se ao solipsismo metodológico cartesiano, que nega a importância da história,



Vico afirma ter inaugurado um método novo justamente porque lança uma ponte fecunda entre filosofia e história, dentre outros saberes, ou, de modo mais abrangente, uma ponte entre filosofia e filologia, que funcionam para Vico como faces de uma mesma moeda. Por meio deste método novo (“nova arte crítica”), Vico questiona, por exemplo, aqueles eruditos, historiadores e literatos que encaram a investigação historiográfica a partir de uma perspectiva presunçosa ou vaidosa— a *boria de dotti* (presunção dos doutos) —, ou seja, aqueles que olham para a história do ponto de vista da *ragione tutta spiegata* (razão totalmente desdobrada). Neste caso, tais doutos tomam as fontes e documentos como se estes fossem testemunhos fetichizados, alijados do tempo, como se estes já não viessem carregados de camadas e camadas de interpretação, portanto, de historicidade. Para Vico, o ponto fundamental aqui— e que representa o outro lado da moeda— é que a mente humana não está acima da história. Isso quer dizer que as categorias da razão se desdobram e se fundam no tempo. Contudo, ao voltar-se sobre si mesma, a razão (ou seja: a filosofia) corre o risco de fixar-se numa ordem atemporal, o que leva a um esquecimento das origens. Por outro lado, a filologia acompanha os desdobramentos das instituições humanas; mas a filologia precisa ser corrigida e conduzida pela *crítica filosófica*, pois, apoiando-se simplesmente na “verdade dos fatos” sua base é insuficiente, já que os fatos são distorcidos pela prática discursiva dos homens, quer dizer, por aquilo que Vico chama de “fama”— termo que indica formas de “representação” ou narrativas sobre os acontecimentos passados e que remete ao dito latino *fama crescit eundo* (a fama cresce por difusão), de modo que “tendo percorrido um longuíssimo tempo desde o principio do mundo”, a “fama” torna-se a “fonte perene” de um aspecto fundamental da mente humana, que consiste justamente na capacidade dos homens distorcerem, alterarem e encobrirem o sentido das coisas que estão na origem (VICO, *Ciência Nova*, §§120-121).

O que Vico se propõe com sua *Ciência Nova* é, em linhas gerais, penetrar neste domínio obscuro que foi recoberto, retorcido e distorcido por pretensas representações ou narrativas construídas pelo saber refinado que se sedimentou e se depurou na vida social humana. Por tudo isso, não causa nenhuma admiração as declarações entusiasmadas de que com “a nova arte crítica” ele teria feito “descobertas diferentes, e na maior parte e maioria dos casos, totalmente contrárias à opinião das coisas meditadas até o momento” (*Ciência Nova*, §1136).

Vico deixa clara a importância da relação complementar entre o saber filosófico e a filologia ao fornecer a seguinte definição: “a filologia é o estudo do discurso e a abordagem dirigida às palavras e que transmite a história explicando as origens e os desdobramentos. Desse modo, ela ordena as línguas segundo as épocas, para compreender as propriedades, as variações e os usos. Porém, como as palavras correspondem às ideias das coisas, a filologia deve antes de tudo compreender a história das coisas” (VICO, 1974, p. 386.). Adotar uma postura crítica é ajustar as línguas segundo as épocas, ou seja, relacionar cada etapa do desenvolvimento linguístico às épocas correspondentes. Ou seja: a filologia deve caminhar junto com a filosofia, na medida em que esta permite pôr em ordem ou numa disposição adequada o que está instituído pela tradição, mostrando que as variações e usos das línguas são indissociáveis de uma realidade histórica concreta. Note-se que a linguagem não é vista aqui pelo ângulo da lógica do entendimento, quer dizer, pelo regime a-histórico da razão, mas como a *chiave mestra* que permite o acesso às modificações da mente humana e suas formas de expressão, indo historicamente da poesia para a prosa, das figuras míticas e suas metáforas sublimes para a clareza do conceito, da viva expressão do sentimento, do verso e do canto para a frieza e exatidão da fala prosaica e da escrita alfa-



bética que são desenvolvidas com a maturação da vida civil (PEREIRA FILHO, 2012b, p. 167). Logo, para Vico, estão equivocados os filósofos e gramáticos que, desprovidos de senso histórico, sustentam a precedência da prosa sobre a poesia, da gramática sobre o verso e o canto, “como se os povos que inventaram as línguas tivessem que primeiro frequentar a escola de Aristóteles” (VICO, *A Ciência Nova*, § 455). Isso quer dizer que, para Vico, a vida social humana se inicia com a invenção engenhosa, coletiva e irrefletida do mito e da poesia e não a partir do artifício de uma linguagem transparente que se expressa num contrato social primitivo, pois isso seria ignorar esse outro preceito metodológico fundamental: “a ordem das ideias deve proceder segundo a ordem das coisas [leia-se: das instituições]” (*Ciência Nova*, §238). Daí os inúmeros equívocos da “ vaidade dos doutos” que, desprovidos de senso histórico, desconsideram a relação intrínseca entre a ordem das ideias e a ordem das coisas, ou seja, entre a mentalidade de uma determinada época e o conjunto das práticas humanas que marcam uma tal época de desenvolvimento, incluindo aí os diferentes aspectos da vida social, como a política, a religião, a moral, os costumes, a organização econômica e jurídica dos povos e, sobretudo, a imagem que cada nação ou sociedade vai moldando de si mesma através dos mitos transmitidos pela história oral, de geração em geração, desde a sua origem mais remota.

Ora, apesar de toda a complexidade que encontramos na obra de Giambattista Vico, é possível dizer que os conceitos e problemas fundamentais que envolvem a noção de história em sua *Ciência Nova* estão perfeitamente articulados. Assim, os preceitos de método expostos acima, e que são úteis para revisão crítica da assim chamada “história dos historiadores”, devem ser encarados à luz da noção de *processo histórico*, ou seja, do desenvolvimento da história

em etapas. Sem essa noção de *processo histórico* não é possível falar em “filosofia da história” no sentido em que os filósofos modernos a partir do iluminismo empregam esse termo. Contudo, é preciso separar o joio do trigo, quer dizer, é preciso saber até que ponto as noções que permeiam as diversas filosofias da história a partir da época das luzes, como é o caso *da ideia de progresso vista a partir existência de um padrão único de desenvolvimento histórico (história universal)* estão ou não presentes na obra de Vico. Coloquemos agora a questão de forma mais precisa: em que sentido pode-se falar em uma “história universal” em Vico?

Antes de passarmos a Vico, vale à pena remontar às origens da noção de “história universal” para tornar mais claro o ponto de vista que defenderemos aqui. A noção de história universal que nos interessa discutir começa a tomar forma na tradição paulina que estabelece os pontos de diferença e a unidade entre o *Antigo* e o *Novo Testamento* e que será reinterpretada de forma sistemática por Santo Agostinho em *A Cidade de Deus*. A história é vista aí como uma construção espiritual, o que seria inconcebível nas sociedades antigas primitivas dos povos gentis que desconheciam a ideia de um Deus único, soberano e transcendente. O ponto de partida desta visão encontra-se no livro do *Êxodo*, onde Deus afirma sua aliança com o povo eleito: “se escutais minha voz e guardar minha aliança, serão *meu* povo particular entre todos os povos, porque toda a terra *é minha*, serão para mim *um reino* de sacerdotes e *uma nação santa*” (ÊXODO, 19: 5. *Grifos meus*). O contraste desta perspectiva de uma nação fechada sobre si somente aparecerá no livro de *Isaias*, onde Deus diz pela boca do profeta: “pouco é para ti ser meu servo a fim de restaurar as tribos de Jacó e trazer de volta os filhos de Israel que Eu guardei. Também farei de ti



uma luz para os gentios, de modo que leves a minha salvação para todas as nações até os confins da terra!” (ISAIAS, 49: 6). É justamente no Livro profético de Isaías (Cf. *Isaias: 53*) que encontramos, segundo a interpretação cristã, o anúncio mais evidente da vinda do messias que traria a salvação universal anunciada e confirmada no Evangelho de Jesus. De acordo com a interpretação de Paulo, no sacrifício de Cristo a antiga lei mosaica, impossível de ser cumprida integralmente pelo homem, foi cumprida definitivamente com “a morte de Deus na cruz” e, desde então, com sua ressurreição uma nova história passou a ser escrita dando forma à unidade espiritual composta por aqueles que, em todas as nações, são o conjunto dos que crêem no evangelho e participam do reino de Deus: “Não há nem judeu, nem grego; nem livre, nem escravo, porque vós todos sois apenas uma pessoa em Cristo” (GALATAS, 3, 26-29). Mas é preciso dar a César o que é de César. Daí que Santo Agostinho articula todos estes aspectos com a famosa distinção entre a cidade dos homens e a cidade de Deus:

Tais diferenças deram motivo a que essa cidade e a cidade terrena não possam ter em comum as leis religiosas. Por causa delas a cidade celeste se vê na precisão de dissentir da cidade terrestre, ser carga para os que tinham opinião contrária, e suportar-lhes a cólera, o ódio e as violentas perseguições, a menos que algumas vezes refreie a animosidade dos inimigos com a multidão de fiéis e sempre com o auxílio de Deus. Enquanto peregrina, a cidade celeste vai chamando cidadãos por todas as nações e formando, de todas as línguas, a verdadeira cidade peregrina [...]. Não se preocupa com a diversidade de leis, de costumes, nem de instituições, que destroem e mantêm a paz terrena. Não lhes suprime, nem destrói; antes os conserva e aceita. Esse conjunto, embora diverso nas diferentes nações, encaminha-se a um só e mesmo fim, a paz terrena, se não impede que a religião ensine que deva ser adorado o mesmo Deus, verdadeiro e sumo (AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, XIX, 17. Trad. 227).

Uma vez que o Deus cristão deve ser “adorado em espírito e em verdade” (JOÃO, 4, 23), uma vez que Deus “não habita em templos feitos por mãos humanas” (ATOS, 17:24), é uma consequência lógica interpretar essa passagem de Agostinho como a diferença entre o reino de Deus (reino do amor incondicional) e o plano das instituições terrenas, de modo que a “Igreja”, enquanto unidade espiritual universal, surge aqui como o corpo místico de Cristo destinado a vencer a auto-idolatria do homem mundano e o caráter destrutivo do tempo que afeta a humanidade como um todo e, portanto, afeta toda forma de reino terreno ou império humano sujeito ao mal, à corrupção e a decadência. Tem-se, assim, prefigurada a noção de *progresso espiritual* que experimenta todo aquele que participa cada vez mais do reino, subindo degrau por degrau nos dons espirituais, segundo uma ascese mística. Contudo, nada disso é possível sem a intervenção divina. Segundo Agostinho, “unindo-nos ao Criador, necessariamente receberemos a marca de sua eternidade. A alma, coberta e impedida por seus pecados, não seria capaz por si mesma dessa união divina, não existe escada alguma entre as realidades humanas e as coisas divinas, de modo que o homem por seu próprio esforço pudesse se elevar da vida terrena. Eis porque a inefável misericórdia de Deus vem ajudar a cada homem particular e ao conjunto do gênero humano, para lembrá-los de sua perfeita natureza; mediante a dispensação da divina providência” (AGOSTINHO, 1995, p. 52). Nesse sentido, a salvação e o progresso espiritual não dizem respeito à experiência subjetiva de ascese mística que marca a relação do indivíduo isolado com Deus, pois a salvação envolve a partilha da vida em comum e, justamente por isso, a Cidade de Deus é peregrina, ou seja, avança ou progride na história, segundo um plano salvífico universal. Por sua vez, esse plano implica na distinção entre duas concepções de tempo: a concepção cíclica e a concepção linear. De um ponto de vis-



ta cosmológico, a primeira concepção é a expressão de uma ordem eterna que, para os antigos, pode ser verificada no movimento dos astros, nas estações do ano, no nascer, perecer e renascer de todas as coisas. O argumento de Agostinho é que esse tempo cósmico corresponde à natureza inalterável que permanece sempre exterior ao homem; além disso, no que diz respeito à história, tal concepção encara a natureza humana de modo fixo, na medida que nesta perspectiva o homem seria incapaz de uma transformação radical de sua natureza, que permaneceria substancialmente a mesma, tanto do ponto de vista individual quanto social e histórico, de modo que a paz terrena (*a pax terrena*)— as leis que regem a vida social e política—, fica sujeita aos golpes do caso e da fortuna em ciclos infundáveis, colocando os homens numa situação de “perpétua miséria” (AGOSTINHO, 1999). Sem um fim ou meta a ser buscado pela humanidade em seu conjunto, a história ficaria em completa desarmonia. Para dar conta do sentido da história na sua totalidade, Agostinho introduz, portanto, um novo conceito de tempo que ele pensa em analogia com a música. Esta noção de tempo musical, por sua vez, é inseparável da noção de providência divina, vista como a grande regente da sinfonia da história. Segundo Henri Marrou, “a concepção agostiniana do tempo faz com que a história apareça sob o fundo do mistério. Não podemos abarcar a totalidade do drama musical da história, pois esta não está concluída. Não nos cabe, portanto, julgar precipitadamente os males de uma determinada época da história: estes podem ser a dissonância que prepara e se resolve no próximo acorde” (MARROU, 1950, p.50).

É controversa a questão de saber até que ponto as modernas filosofias da história incorporaram, laicizaram ou simplesmente recusaram conceitos como o de tempo linear, providência divina, pro-

gresso espiritual, historia universal, que são típicos, como vimos, da concepção judaico-cristã². Para filósofos como Benedetto Croce, por exemplo, as “filosofias da história” são filhas bastardas da teologia e indicam menos uma filosofia regida pela clareza do conceito e mais uma forma de “religião” em que a imaginação impera (CROCE, 2006, p.2002). Por sua vez, Karl Löwith em seu livro clássico *O sentido da história*, ao fazer uma leitura da perda de sentido histórico na modernidade, irá mostrar as rupturas e incorporação de muitas noções que os modernos tomam da concepção judaico-cristã, sendo que Vico seria o primeiro autor a interpretar em chave moderna alguns destes conceitos, como é o caso da noção de providência divina e história universal (LÖWITH, 1991). Já Isaiah Berlin, recusando a noção de “historia universal” faz de Vico, ao lado de Herder, um dos pais do pluralismo cultural, ou seja, a doutrina segundo a qual “cada cultura autêntica possui seu próprio ponto de vista, sua própria escala de valores” (BERLIN, 1991, p. 60). Esta variedade de pontos de vista, continua Berlin, “não se pode combinar com os outros nem necessariamente constituir etapas de uma progressão única até um único objetivo universal” (*IDEM*, p. 66).

Ora, basta ler o título completo da obra principal de Vico— *Princípios de Ciência Nova acerca da natureza comum das nações*— para perceber que o filósofo não se ocupa simplesmente da história desta ou daquela nação específica mas busca, ao contrário, investigar a *natura comune* sem reduzir, entretanto, a diversidade das nações a um esquema teleológico único, universal e escatológico. Mas como reunir o particular e universal, ou nos termos de Vico, *o certum* e *o verum*, as

2. Como observa Ernest Cassirer, no âmbito do iluminismo a ideia agostiniana de reconciliação do homem caído com Deus “deixou de ser esperada exclusivamente pela eficácia da graça divina: devia acontecer no seio do trabalho e do desenvolvimento do espírito humano” (CASSIRER, 1994, p.195).



razões da filosofia e as determinações da história? Ora, sem dúvida, a preocupação do filósofo é pensar a noção de humanidade em seu conjunto; todavia, defendemos que não se encontra na *Ciência Nova* uma história universal concebida segundo o modelo agostiniano, seja na forma da mística paulina, seja na forma do “universalismo moderno” e seu *teleologismo laico*. Todavia, isso não significa que Vico se projeta no abismo do relativismo pluralista, o que ele parece recusar é o universalismo abstrato e eurocêntrico.

Para responder à questão que nos propomos e defender nosso ponto de vista temos antes que esclarecer alguns conceitos de Vico. É o caso do conceito de “natureza humana”³. Quando fala em “natureza humana” Vico indica que essa “natureza” não é algo que se poderia conhecer de fora ou acima da experiência histórico-temporal, segundo uma perspectiva que deseja captar uma essência absoluta ou hipostasiada no homem. Falar aqui em uma essência fixa, uma natureza humana válida para qualquer época ou lugar, é um erro; de modo que sempre temos que olhar para a mente humana não do alto, de forma abstrata, mas a partir de uma situação determinada, a partir do modo como as coisas surgem ou “nascem” (PEREIRA FILHO, 2014; BATTISTINI, 1990). Como a ordem das ideias deve corresponder à ordem do desenvolvimento histórico, não se deve mais trabalhar com a noção de uma mente pura, atemporal, pois as propriedades mentais, linguísticas, psicológicas, afetivas de um sujeito isolado não são construções conscientes de um sujeito translúcido, mas incluem o conjunto das circunstâncias e relações sociais irre-

3. Para uma discussão mais detalhada desse conceito em Vico ver nosso artigo: “Natureza e História: notas sobre a crítica à noção abstrata de natureza humana em Marx e Vico”. In: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n.30, p.144-172., jan-jun 2014.

fletidas que compõem uma totalidade, um modo de ser de uma dada época. Como diz Vico, “as propriedades dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou pelo modo como as coisas *nasceram*; razão pela qual estas nos podem certificar que é essa, e não outra, a *natureza* ou *nascimento* das coisas” (*Ciência Nova*, §148). Portanto, a história de uma “nação”, palavra que deriva do latim “nascor” (nacer), é o contínuo processo de criação e assimilação dos próprios “feitos”, da gestação e do sentido das coisas ali “nascidas”. Assim, o próprio significado da expressão “natureza” deixa de ter um sentido rígido em Vico: “a *natureza* das coisas nada mais é do que seu *nascimento* em determinados tempos e conforme certos modos de ser” (*Ciência Nova*, § 177). Contudo, é preciso abarcar o *comune* e Vico, sem abrir mão da diversidade, declara ter descoberto um fundo comum de onde brota *a humanitas*:

Observamos que todas as nações, bárbaras e humanas, conquanto por imensos espaços de lugares e períodos de tempo entre si distantes e fundadas separadamente, guardam estes três costumes humanos: todas têm algumas religião, todas contraem matrimônios solenes, todas sepultam seus mortos; entre nações ainda que selvagens e cruéis, celebram-se ações humanas com as mais requintadas cerimônias e solenidades mais consagradas do que religiões, matrimônios e sepulturas. Porque pelo axioma que ideias uniformes, nascidas entre povos desconhecidos entre si devem ter um princípio comum de verdade, isso deve ter sido ditada [naturalmente] a todas; dessas três coisas começou toda a humanidade (*Ciência Nova*, §333).

Resta saber se tem sentido perguntar como a humanidade terminará na concepção de Vico. Para entender esse ponto, é preciso mencionar o sentido de dois dos mais espinhosos conceitos de Vico: a noção de *providência* e *de storia ideale eterna*. Começemos pela noção de providência.



A legislação considera o homem tal qual ele é, para fazer bons usos disto na sociedade humana. Assim sendo, da ferocidade, da avareza e da ambição, que são três vícios levados de ponta a ponta pelo gênero humano, os converte, retrospectivamente, na força militar, no comércio e nos tribunais e, por isso mesmo, na força, na opulência e na sabedoria das repúblicas. Assim é que desses três enormes vícios que destruiriam a geração humana sobre a terra. Faz resultar o bem estar civil, sendo a providência uma divina mente legisladora, que das paixões dos homens, todos voltados para seus interesses particulares, que os faria viver como bestas enclausuradas na solidão, faz resultar as ordens civis que os façam viver em sociedade humana. (*Ciência Nova* 133-132).

Em Geral, os comentadores vêem neste conceito uma antecipação da “insociável sociabilidade” de Kant ou da “astúcia da razão” de Hegel (LÖWITH, 1991; CROCE, 1911). Na verdade, é o problema do “sujeito da história” que aqui se anuncia, ou seja, a dicotomia entre um Senhor da história, que determina inelutavelmente o curso das nações segundo um plano oculto, e os homens concretos que estão submetidos a este plano. Ora, quando Vico afirma que a providência é “uma divina mente legisladora” (*Ciência Nova*, §132-133), ao contrário do que possa parecer ele de modo algum aponta para a imposição de Deus nos caminhos de uma história única, uma vez que reconhece que “a Providência não é uma tirana armada de leis” (*Ciência Nova*, §525), isto porque foram “os próprios homens que fizeram este mundo de nações” (*Ciência Nova*, §1108). O problema é que se os homens são os fundadores do seu próprio mundo, Vico também afirma que eles não agem neste mundo de modo transparente, mas sim de modo irrefletido, buscando seus próprios interesses. Além disso, o filósofo também insiste em dizer “que quando acontece que quem faz as coisas ao mesmo tempo narra-as, então não pode ser mais certa a história” (*Ciência Nova*, § 349). Ou seja: se por um lado

a história é feita irrefletidamente pelos homens, por outro, Vico procura acentuar justamente a capacidade humana de re-fazer ou narrar sua história de modo autônomo e refletido, assim como um indivíduo reconhece *retrospectivamente* o sentido da totalidade de suas ações no curso da vida. Podemos dizer que quando Vico pensa a noção de providência ele a toma como um conceito operatório no interior de sua obra para dar conta dessa relação entre o que é irrefletido e o que é intencional. Segundo Löwith, “[Em Vico] a providência se tornou tão natural, secular e histórica como se nem sequer existisse, pois na demonstração de Vico sobre a providência nada resta da operação transcendente e milagrosa que caracteriza a fé na providência de Santo Agostinho a Bossuet” (LÖWITH, 1991, p. 127). Se é assim, podemos perceber porque a ideia de uma “história universal” nos moldes da tradição teológica não tem lugar na *Ciência Nova*. Não é por acaso que a expressão “história universal” é empregada por Vico para designar justamente a história profana das nações. Vico separa o sagrado do profano e jamais nega ou afirma uma visão redentora da história humana no seu conjunto segundo o modelo escatológico e linear da tradição judaico-cristã que contaminaram a maioria das filosofias da história modernas. Não é por acaso igualmente que a figura de Cristo, O Deus feito homem ou aquele que une o infinito e finito, está ausente da *Ciência Nova*. Vico não contesta a possibilidade da graça divina, mas afirma não pode haver ciência da intervenção divina sobrenatural, assim como não pode haver ciência do singular e acidental, mas apenas do necessário. Além disso, não é o homem o construtor do reino de Deus e, como já vimos, a salvação individual é um dom divino, sendo a fé a sua expressão. O mesmo não deve ser dito da história profana, isto é, da história comum das nações. O curso que estas seguem na suas trajetórias internas não apenas é inteligível, mas deve ser ex-



plicado de forma imanente através de uma “ciência nova”, ou seja, sem apelo a um *Deus ex machina*. Isso quer dizer que a “ação da providência” é explicada por vias totalmente naturais.

Do ponto de vista da *Ciência Nova*, a totalização da história profana coincide na sua forma com a complexa noção que Vico chama de *storia ideale eterna*, expressão que indica justamente o curso e recurso das nações que formam “a perpetuidade da história universal profana” (*Ciência Nova*, § 399). Vico indica com suficiente rigor conceitual que a história profana, a estrutura universal das nações, está encerrada em seus próprios limites. Daí sua “eterna recorrência”, já que a história profana não tem um sentido para além de si mesma, não tem um objetivo final que transcende a ordem do tempo. Não há aqui nem salvação, nem condenação da humanidade. Se isto é correto, podemos dizer que, diferentemente do que faz Vico na *Ciência Nova*, toda perspectiva que trabalha com a noção de história universal, como se a história progredisse em linha reta, soa como a transposição equivocada das visões escatológicas da velha teologia para o plano da imanência histórica.

Do mesmo modo que a noção de providência não corresponde a um princípio que se impõe de cima para baixo, a expressão *storia ideale eterna* também não aponta para um princípio abstrato. É preciso observar que a proposta de Vico “é descobrir um projeto de uma história ideal eterna, sobre a qual flui no tempo a história de todas as nações” (*Ciência Nova*, § 7). A expressão “descobrir um projeto” indica claramente um procedimento *heurístico*. A “história ideal” de que fala Vico não aponta, portanto, para uma forma extra-temporal que se impõe de modo rígido ao processo concreto que se desdobra no tempo, pois cada nação humana não segue *de fato* o mesmo cur-

so de desenvolvimento, ou seja, não há identidade entre o esquema sincrônico da *historia ideale eterna* e o componente diacrônico, isto é, o fluxo ou desdobramento temporal de cada nação humana particular. Por isso, a expressão *storia ideale eterna* só tem sentido se for lida como um operador hermenêutico que serve de base para compor uma totalidade não redutora que acompanha o fluxo e refluxo das nações que seguem caminhos *virtualmente semelhantes*, indo da primitiva idade poética para a idade da razão. Assim, é a partir desse plano de virtualidade que devemos entender a expressão “história ideal das leis eternas” presente na *Ciência Nova*. Vale enfatizar isso: Vico de modo algum afirma a existência de um movimento único e homogêneo da história universal que culminaria num objetivo final, seja quando isso aparece relacionado com a construção de paz perpétua baseada num ideal cosmopolita (Kant), seja pela realização do fim da história na ideia do estado moderno de direito (Hegel), ou ainda com a crença na inevitável vitória do proletariado através da luta de classes (Marx), etc.

Um outro aspecto da perspectiva de Vico é que ele rejeita a razão eurocêntrica, uma vez que “todas as nações, bárbaras e humanas, conquanto por imensos espaços de lugares e períodos de tempo entre si distantes, são fundadas separadamente”, assim, por exemplo, “os americanos iriam percorrer agora o curso das coisas humanas se não tivesse sido descobertos pelos europeus” (*Ciência Nova*, § 109). Vico acentua que, se há similaridade no desdobramento das nações, o ritmo é ora mais lento, ora mais acelerado e, assim como ocorre nas sociedades quentes ou frias, simples ou complexas, descritas por Levis-Strauss, esse ritmo jamais se confunde com a monotonia da marcha única do Espírito Absoluto. Do mesmo modo, ao apresen-



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

tar uma tipologia esquemática das diferentes “naturezas humanas” ou épocas de cada nação, Vico jamais afirma que uma mudança de estágio de uma nação ocorre de modo mecânico. A história de cada nação não é um mecanismo que funciona por esquemas. Na verdade, não é a toa que Vico se utiliza do termo “curso” para designar o movimento das nações. O que remete a tempos que se conjugam, de acordo com a natureza ou “naturezas” de cada povo, que são como rios que se encontram, aceleram e transbordam (PEREIRA FILHO, 2014). Assim, “os gregos apressaram o curso natural que sua nação deviam fazer passando de pronto a uma suma delicadeza e ao mesmo tempo conservando suas histórias fabulosas” (*Ciência Nova*, § 158). É por isso também que mesmo tendo atingido a idade da razão, uma nação pode trazer em si as sementes de sua destruição e decair para o fenômeno que Vico denomina “barbárie da reflexão”⁴. Podemos dizer em suma que, diferentemente do que vimos em Agostinho, a noção de providência em Vico não deve ser vista como a necessária concatenação racional dos acontecimentos, que anula o mal,

4. “Uma vez que tais povos, à maneira dos animais, se tinham acostumado a não pensar em mais nada senão nos seus próprios interesses particulares, e cada um tinha atingido o máximo de comodidade ou, para dizer melhor, de orgulho, à maneira de feras, que, ao serem minimamente contrariadas, se ressentem e se enfurecem, e assim, na sua maior celebridade e loucura dos corpos, viveram como animais numa grande solidão de ânimos e desejos, não podendo sequer dois deles concordarem, seguindo cada qual o seu próprio prazer ou capricho— por tudo isso com obstinadíssimas facções e desesperadas guerras civis, fizeram das cidades selvas e das selvas, covis de homens; e, desse modo, ao longo de vários séculos de barbárie, vão-se enferrujar as grosseiras sutilezas dos engenhos maliciosos, que tinha feito deles feras mais cruéis com a barbárie da reflexão, do que tinham sido com a barbárie dos sentidos. Porque esta revelava uma arrogância generosa, de que se podia defender alguém, sobrevivendo ou defendendo-se; mas aquela, com uma ferocidade vil, com as lisonjas e os abraços, arma ciladas à vida e às fortunas dos seus confidentes e amigos” (Vico, G. *Ciência Nova*, § 1106)

o fracasso, a desordem, vistos como momentos parciais na direção da perfectibilidade e da harmonia que compõe uma grande e única sinfonia da história. Frente a essa perspectiva, Vico nos apresenta uma musicalidade mais complexa, separa fé e razão ao mesmo tempo que torna possível uma ciência das nações, pois, independente da construção do corpo místico de Cristo, é possível conhecer a dinâmica do desdobramento das nações⁵. Como escreve Berlin, “a história ideal eterna, as leis que governam a história de cada nação na sua origem, crescimento, desenvolvimento, maturidade, decadência e queda parecem estar baseadas em um símile polifônico, no qual cada nação, cada cultura, cada grupo de instrumentos, toca sua própria harmonia idêntica ou ao menos similares, tocadas em outras escalas e *tempi*, por outros grupos de instrumentos, outras nações e culturas, em outras partes e épocas” (BERLIN, 1982, p. 81). A conclusão que chegamos é que essa polifonia é a marca da concepção viquiana da história; contudo, apesar de não serem conduzidas ou regidas por Deus segundo um propósito imanente, pois isso seria misturar o sagrado e o profano, o divino e o humano, as nações se encontram e a dissonância se manifesta, assim como o astuto Ulisses encontra o tosco e selvagem Polifemo na *Odisséia* de Homero.

5. Valeria a pena comparar a interessantíssima concepção musical de tempo de Agostinho e a concepção de Vico; aqui fica apenas uma indicação que precisa ser aprofundada.

Referências Bibliográficas:

- AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *A verdadeira religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.
- BERLIN, Isaiah. *Limites da Utopia: Capítulos da História das ideias*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- _____. *Vico e Herder*. Tradução Juan Antonio Gili Sobrinho. Brasília: Editora: UnB, 1982.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- CROCE, B. *La filosofia di Giambattista Vico*. Napoli: Laterza, 1911.
- _____. *História como História da Liberdade*. São Paulo: Topbooks, 2006.
- LOWITH, Karl. *O sentido da historia*. Trad. Maria Georgina Segurado Lisboa: Edições 70, 1991.
- MARROU, H. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Agustin*. Paris: Vrin, 1950.
- PEREIRA FILHO, A-J. *Giambattista Vico* (Col. Os Historiadores). Org. Mauricio Parada. Rio de Janeiro, Vozes, 2012a.
- _____. *Rousseau e Vico: Linguagem, Retórica e Sociedade*. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo: FFLCH-USP, 2012b.
- _____. *Natureza e História: notas sobre a crítica à noção abstrata de natureza humana em Marx e Vico*. In: *Cadernos Espinosanos, São Paulo, n.30, 2014*.
- VICO, G. B. *A Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenbenkian, 2005. _____. *Opere*. Edição organizada por Andea Battistini. Milano: Mondadori, 1990.
- _____. *Opere giuridiche*. Edição organizada por P. Cristofolini, Firenzi: Sansoni, 1974.

CAPÍTULO XIV

Aspectos da recepção histórica do Cristo na filosofia ilustrada

Edmilson Menezes

(Universidade Federal de Sergipe e CNPq)



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

Ao propormos um tema como o Cristo e a filosofia, o mesmo pode, para alguns, afigurar-se como impróprio e, até mesmo, ilícito. Mas, o fato é que os filósofos, de forma direta ou indireta, com ele envolveram-se. Pascal, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Comte, entre outros, emprestaram suas inteligências ao desafio de pensar a possibilidade de um Homem-Deus, uma singularidade jungida ao Absoluto. Se atribuímos crédito a Xavier Tilliette, a filosofia não pode passar ao largo de tal fenômeno: “A filosofia não pode desinteressar-se de Jesus Cristo e, se com ele não se importa, é porque expressou um juízo prévio sobre a verdade do Cristo. Na realidade, cedo ou tarde, o filósofo é levado a interrogar-se sobre Jesus Cristo, a interrogar Jesus Cristo, ou porque a isso é conduzido pelo curso de seus pensamentos, incapazes de concluir, ou porque, em todo caso, o Cristo é na história um enigma irritante e atraente. Mais ainda, é Cristo que interroga a filosofia, que a interpela nas suas ambições; também neste caso ele é aquele que ‘perturba’[...]” (TILLIETTE, 1989, p.19).

As objeções apresentadas, não importam de que parte venham, não inviabilizam o fato de que o tema da Encarnação suscitou vivo interesse por parte dos filósofos em todos os tempos. Zucal (2003, p. 15) observa que o cristianismo (e por consequência o seu fundador) é por demais ‘carne e sangue’ da cultura ocidental para que a filosofia nascida no Ocidente o ignore. Não é por acaso que todo um longo período da história cultural ocidental viu a correlação vital entre filosofia e teologia cristã. Da mesma forma, porém, quando este binômio dissolveu-se, progressivamente, nos albores da idade moderna, a filosofia achou-se diante de um potencial analítico riquíssimo em estímulos para a pesquisa racional autônoma.

Não só a filosofia moral, que tem pela frente aquele grande ‘criador moral’ que é Jesus de Nazaré, mas também a especulação metafísica propriamente dita deve também confrontar-se com a questão da epifania histórica do Absoluto, o Absoluto que em Cristo sai de si mesmo, o Infinito que se faz finitude e história (ZUCAL, 2003, p.15).

Encontramos-nos, como se pode inferir, frente a uma problemática recorrente que é preciso examinar e que confere à filosofia uma amplitude dialética em vista dos mais variados e possíveis diálogos mantidos com outras formas de interpretação do mundo.

O caráter de personagem atribuído a Jesus originou-se no oriente médio, disseminou-se pelo Império Romano e expandiu-se, de diferentes modos, por todo o mundo, incluindo, até mesmo, culturas mais antigas do que aquela que o viu nascer. Seus seguidores transformaram-no em fundador religioso e o elegeram como o Messias¹, o Ungido na teologia do Antigo Testamento e no universo judeu, ou seja, o depositário, no mais alto grau, do reconhecimento de Deus e pode ser considerado Sua expressão viva sobre a terra. O *christos* é o equivalente grego do termo hebraico *mechiach*, o Messias, o enviado, o eleito de Deus.

1. Como se sabe muito bem, Jesus Cristo significa “Jesus, o Messias”. De acordo com a antiga crença judaica, o Messias deveria ser descendente de Davi— o Filho de Davi. Mateus (1,2-16) e Lucas (3,23-38) fornecem uma árvore genealógica de Jesus, que reporta a Davi. Nessas duas genealogias José é o descendente do Rei Davi, e não Maria. O fato mais extraordinário é que as genealogias de José são encontradas nos mesmos Evangelhos— Mateus e Lucas— que contam a história do nascimento virginal. Parece que os dois evangelistas não viam nenhum conflito entre Jesus descender de Davi através de José e sua concepção sem a intervenção de um pai humano. Devemos ter em mente que as duas genealogias concordam somente de Abraão até Davi. Os problemas internos de ambas as relações e suas diferenças consideráveis nos deixam a impressão de que foram construídas *ad hoc*, por assim dizer, com o intuito de provar a dinastia de Davi. (FLUSSER, 2002, p. 8).

Esta equivalência, no entanto, não passará do campo semântico. Mais do que um adjetivo ou epíteto, o Cristo trará, no âmago de seu significado, uma força testamentária mas, da mesma forma, uma ruptura. Jesus Cristo e seus seguidores promoveram um movimento do poder da Boa Nova, que ofereceu às pessoas a posse da redenção espiritual, moral e até corpórea de Deus. O núcleo dessa potência é mantido num dom de reconciliação dos homens com Deus, incluindo a comunhão por meio de Jesus. Tal perspectiva continua sob o foco da teologia dos profetas hebraicos antigos, a exemplo de Isaías (*Quam pulchri super montes pedes adnuntiantis et praedicantis pacem, adnuntiantis bonum, praedicantis salutem, dicentis Sion: Regnavit Deus tuus!* 52,7)², e dela tiram a ideia geral da Boa Nova. Todavia, a promessa elaborada e reelaborada sob a perspectiva do movimento que se estruturou a partir das palavras de Jesus incluía uma promessa de ressurreição corpórea (cf. MOSER, 2010, p.14). Estamos diante de um ponto fundamental que fará do cristianismo uma doutrina que se afasta tanto do mundo grego quanto do judaísmo.

O primeiro e mais importante ponto de ruptura entre a mensagem cristã e a mensagem das grandes cosmologias gregas se situa na personificação do divino; não somente o Deus dos judeus e dos cristãos é um Deus personificado e único, mas, no cristianismo, ele encarna num ser humano, aquele que se nomeia por esse motivo homem-deus, ou seja, o Cristo. Para os gregos, o divino não se identifica, evidentemente, a uma pessoa. Com efeito, há deuses, e mesmo em abundância, mas o que os gregos denominam, numa expressão própria e bem marcada, *theion*, o divino, confunde-se com a própria

2. Quão formosos são, sobre os montes, os pés do que anuncia as boas novas, que faz ouvir a paz, que anuncia o bem, que faz ouvir a salvação, que diz a Sião: O teu Deus reina!

ordem cósmica. É o que chamamos, literalmente, panteísmo (cf. FERRY, 2012, p.10). O todo é deus, a totalidade da ordem cósmica é divina, porque imortal e indestrutível. Podemos, então, melhor entender a assertiva de Tales, retomada por Platão: “todas as coisas estão cheias de deuses” (PLATON, 1943, 889b). O mundo é divino, pois harmonioso, justo, bom e belo. O divino (*theion*) é o cosmos tomado por inteiro e merece assim ser chamado, justamente, porque não foi gerado pelos humanos; sua perfeição deles não é devedora, de sorte que essa bela ordem cósmica é transcendente em relação aos homens, ela é, ao mesmo tempo, exterior e superior a eles. O desacordo entre as duas definições de divino surge desde as primeiras linhas do Evangelho de João, que evoca a encarnação do logos divino: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος/In Principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* (Jo 1, 1) [...] *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν/et Verbum caro factum est et habitavit in nobis* (Jo 1,14)³. O mesmo é afirmar que o logos, o divino, portanto, encarnou na pessoa do Cristo. O fato de encarnar, aqui, é decisivo, pois ele designa e marca a finitude, isto é, o mergulho na carne, na corporeidade mortal do homem. Essa ideia cristã, na qual o divino encarna no humano, é absurda aos olhos dos gregos. Do seu ponto de vista, é radicalmente impossível, por exemplo, na concepção estoica do divino, reduzir o divinal a uma pessoa, por mais sábia e formidável que ela seja.

Em relação ao judaísmo— enquanto uma religião de espera (assim como o cristianismo)— uma diferença radical é, da mesma forma, visível: a unidade em Jesus Cristo não traduzia a salvação de um povo particular. Com o cristianismo, ela restava (e resta) sempre individu-

3. No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus [...] E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós.



al e irreconhecível ao supor critérios externos, embora sob uma perspectiva sempre universal, pois a ninguém *in privato* é dado o caminho da salvação, ela é, potencialmente, para todos. A exterioridade, na forma de uma trajetória una, ou seja, na forma histórica, traduz-se exclusivamente numa atitude que coloca o homem na posição intermediária entre o começo e o fim da história, no estado que compreende o *agora*— sob a forma de anúncio— e o *que virá*— sob a forma de uma esperança a cumprir-se. Jesus adotou a ideia do período intermediário entre o passado histórico e o fim da história. Mesmo assim, segundo Flusser (2002, p. 219), ele é o único pensador conhecido a tirar deste esquema a conclusão lógica de que, até a destruição final dos iníquos, justos e pecadores necessariamente coexistirão. Esse discernimento lhe era necessário, uma vez que identificava o período intermediário com o conceito rabínico de reino do céu— segundo o qual a coexistência dos perversos e dos justos é indiscutível.

O cristianismo tem a sua fé delimitada pelas seguintes balizas: proclama a Encarnação do Verbo divino na pessoa de Jesus de Nazaré, sua morte redentora na cruz, sua ressurreição, seu retorno a Deus, a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos e a fundação da Igreja. Trata-se de acontecimentos por meio dos quais se realiza o plano de Deus para os homens. Para concluir o campo espiritual no qual se fixa, o cristianismo aguarda outro acontecimento, desta feita definitivo, que coroará toda a *peregrinação*, a saber, o retorno triunfante do Cristo, sua segunda vinda, nos últimos dias, *Veni Domine Iesu*⁴. Para os que creem, a participação na vida feliz. Para os que duvidam, Deus os apagará do livro da vida e os excluirá da *civitate sancta*. E assim encontraremos o fim dos tempos e o fim da história. Com efeito, esse esquema conduziria, inevitavelmente, a uma escatologia.

4. Apocalipse 22,20.

Os primeiros cristãos, na sua espera pelo retorno do Messias, preservaram um Cristo profético, cujas promessas, resumidas em sua morte e ressurreição, deveriam ter sua consecução num futuro iminente; fato que tornava inútil e sacrílega toda preocupação com os detalhes da existência concreta do filho de Maria. Todavia, o Cristo não havia voltado; em seu lugar, a igreja estabeleceu-se como garantidora e, ao mesmo tempo, organizadora da longa paciência da humanidade. Ele passa à condição de chefe invisível de um povo que peregrina, organizadamente, da Cidade dos Homens para a Cidade de Deus. Dessa forma, Jesus de Nazaré acaba por receber o estatuto de uma “personalidade historicamente estrangeira ao tempo” (SCHWEITZER, 1933, p.3) e a escatologia absorvia a história. A divindade do Cristo, filho de Deus, suplantava a humanidade de Jesus, filho do homem.

A revisão dos valores religiosos durante o século das Luzes, ao desfazer-se das amarras dogmáticas, torna possível um novo olhar sobre os textos evangélicos. Desde o fim do século XVI, o movimento sociniano⁵ minimiza a divindade do Cristo ao lhe restituir sua identidade humana; o arminianismo holandês, impulsionado pela inspiração unitária, extremamente poderosa no século XVIII, generaliza uma

5. “Os socinianos”, afirma Voltaire, “que são tidos por blasfemos, não reconhecem a divindade de Jesus Cristo. Pretendem, com a mesma ousadia dos filósofos antigos, dos judeus, dos maometanos e de tantas outras nações, que a ideia de um Deus homem é monstruosa, que a distância de um Deus ao homem é infinita e que é impossível que o ser infinito, imenso, eterno, tenha sido contido num corpo perecível [...]. Chegam mesmo a afirmar que os cristãos passaram três séculos inteiros formando, aos poucos, a apoteose de Jesus e que só erguiam esse surpreendente edifício a exemplo dos pagãos que haviam divinizado mortais. Inicialmente, segundo eles, Jesus visto apenas como um homem inspirado por Deus, em seguida, como uma criatura mais perfeita do que as outras. Algum tempo depois, foi-lhe dado um lugar acima dos anjos, como diz São Paulo (Hebreus 1,4). A cada dia acrescentavam algo à sua grandeza. Tornou-se uma emanção de Deus produzida no tempo. Não foi suficiente; fizeram-no nascer antes do próprio tempo. Finalmente, foi feito Deus, consubstancial a Deus.” (VOLTAIRE, 1879a, Article “Divinité de Jésus”).



sensibilidade religiosa que se afirma com o deísmo e a importância crescente atribuída à revelação natural, transformada, pelos filósofos, em religião natural, ou seja, uma religião simples, primitiva, eterna e destituída das mentiras dos príncipes e dos padres. Desde o início, a questão da religião natural está inscrita no cruzamento entre duas grandes questões: *primo*, como afastar-se do conflito das seitas, das escolas teológicas ou das igrejas para centrar-se em problemas que interessam, em seu mais alto grau, à sociedade e ao indivíduo, ou seja, como estabelecer uma verdadeira religião e, ao mesmo tempo, como saber em que a religião é essencial ao homem? *Secundo*, como hierarquizar as fontes de conhecimento nas matérias que concernem à justiça e ao equilíbrio da prática entre a tradição, a revelação pelo oráculo ou pelos profetas, a experiência individual ou coletiva, a razão? (LAGRÉE, 1991, p.10). Com efeito, a revelação e desnaturação da fé serão alvo de reflexão intensa e um convite ao fiel para inverter a prioridade da relação fé e saber é constante. Os fundamentos bíblicos se desnudam e as certezas anteriores se desfazem. O homem esclarecido é convocado a rever a mediação institucional entre ele e a divindade, como prova a palavras do Vigário de Saboia:

Apóstolo da verdade, que tendes a dizer-me que eu não seja senhor de julgar? Deus ele próprio falou: escutai sua revelação. É outra coisa. Deus falou! Eis, por certo, uma grande palavra. E a quem falou ele? Falou aos homens. Então por que disso nada ouvi? Encarregou outros homens de comunicar-vos sua palavra. Compreendo! São homens que vão dizer-me o que Deus disse. Preferiria ter ouvido o próprio Deus; não lhe houvera custado mais. E eu estaria ao abrigo da sedução. Ele vo-la assegura tornado manifesta a missão a seus enviados. Como isso? Por meio de prodígios. E onde estão tais prodígios? Nos livros. E quem fez tais livros? Homens. E quem viu esses prodígios? Homens que os atestam. Como sempre, testemunhos humanos! Sempre homens que me dizem o que outros homens disseram! Quantos homens entre mim e Deus! Vejamos, entretanto, comparemos, verifiquemos (ROUSSEAU, 1966, p.387).

A crítica ao testemunho é ainda mais incisiva:

Considerai, meu amigo, em que horrível discussão me engajei; de que imensa erudição preciso para remontar à mais alta antiguidade, para examinar, pesar, confrontar as profecias, as revelações, os fatos, todos os monumentos de fé propostos em todos os países do mundo, assinalar-lhes os tempos, os lugares, os autores, as ocasiões! Que perspicácia crítica me é necessária para distinguir as peças autênticas das supostas; para comparar as objeções às respostas, as traduções aos originais; para julgar a imparcialidade dos testemunhos, de seu bom senso, de suas luzes; para saber se não suprimiram nada, se nada acrescentaram, transpuseram, modificaram, falsificaram; para apagar as contradições restantes, para julgar que peso deve ter o silêncio dos adversários nos fatos alegados contra eles; e se tais alegações foram de seu conhecimento; se as tiveram suficientemente em conta para se dignarem responder; se os livros eram assaz comuns para que os nossos lhe chegassem às mãos; se fomos de suficiente boa fé para permitir aos deles circular entre nós e deixarem nesses livros suas fortes objeções tal como foram feitas (ROUSSEAU, 1966, p.388).

Estamos diante de uma espécie de “teologia” que se pode adquirir por si mesmo por meio do exame do universo e pelo correto emprego das faculdades pessoais. Para saber mais do que esse esquema pode oferecer é preciso meios excepcionais. Tais elementos não podem ser a autoridade dos homens, pois, nenhum homem sendo de espécie diferente da dos outros homens, tudo o que um homem conhece naturalmente qualquer outro também é capaz, um homem pode enganar-se tanto quanto seu semelhante. Quando alguém quer fazer-se acreditar é necessário recorrer à prova. O testemunho dos homens não é, por conseguinte, senão o testemunho da própria razão e nada acrescenta aos meios naturais de conhecer a verdade, que Deus deu a todos os mortais. Tal princípio está na base de um programa que avalia as conclusões bíblicas. O clérigo saboiano, para quem a fé em



Deus é aquela aliada do coração, hesita em engajar-se no caminho espinhoso da exegese dos escritos testamentários, ele pode não levar a lugar algum. Seu cristianismo é pouco bíblico, ele confia nas vias da revelação natural em detrimento da revelação escriturária— reação normal diante do progresso do exercício de interpretação bíblica que parece tornar cada vez mais difícil a fé conforme as normas tradicionais (Cf. GUSDORF, 1972, p. 221).

Outra leitura do Novo Testamento, através do esforço para ressaltar as nuances de estilo e a retórica do discurso, as particularidades das mentalidades, autoriza uma aproximação concreta e autêntica dos textos. Dali em diante, pode-se interrogar a personalidade de Jesus de Nazaré, assim como a de outros grandes nomes da história. Por mais curioso que isto possa parecer, quando pensamos que os Evangelhos são na verdade biografias, foi necessário que se aguardasse até o século XVIII para que os especialistas se perguntassem quem havia sido, na realidade, o fundador do cristianismo. Até aquele momento, o Jesus dogmático dos teólogos prevaleceu. Os inovadores setecentistas descobrem que o destaque da historicidade da fé une esta última, de maneira estreita, à sua atualidade. Desse modo, uma ideia de progresso estende-se ao nexos homem/religião, tornando-o devedor da cultura. A cultura do século XVIII apresenta-se como o lugar de uma mutação da consciência religiosa. A Teologia tradicional impusera aos espíritos um regime de obediência sob a autoridade conjunta da Revelação e da Igreja. Os espíritos ilustrados colocaram em questão a transcendência da Igreja e deixaram a Revelação ao exame da razão.

A filosofia moderna, diz Romano (2002, p. XII), teve na sua existência um desafio já exposto nos escritos do apóstolo Paulo: o escândalo de um homem aceito como Deus. A possibilidade de uma interpretação filosófica do Cristo não se funda nem sobre o conhecimento

de valores espirituais, nem sobre a intuição de que Jesus foi um indivíduo de importância histórica, pois vários indivíduos destacaram-se na história do mundo e mais de um se fez passar por um redentor. A interpretação filosófica enfrenta a suposição de que Jesus é o Cristo, quer dizer, da doutrina da Encarnação: ela afirma que Deus se fez homem e que, tomando um corpo, conhece o mal, a matéria e a morte. Universal, o Cristo define o modelo de humanidade: ela reúne-se em torno da unidade expressa na caminhada em vista da consecução do *corpo místico* para o bem dos eleitos, *propter electos*; a fim de que a Igreja atinja sua perfeição última pelo número e pelo mérito de seus filhos; a fim de que os dons inesgotáveis do Filho sejam partilhados pelos santos, até o dia anunciado no qual, a fidelidade da Igreja estando consumada nas tribulações do fim dos tempos, o Senhor fará cessar a história e introduzirá sua esposa⁶, a Jerusalém celeste. Ainda que haja uma finalidade terrestre para a sucessão dos séculos— que permite à natureza humana desenvolver suas potencialidades na obra da civilização— essa finalidade, porém, permanece secundária. A finalidade suprema da história, à qual tudo está subordinado, não é temporal, mas eterna: é a manifestação, por meio da Igreja, da glória do Cristo e da virtude de sua cruz em todos os santos e todos os espíritos felizes.

A afirmação que faz repousar o sentido total e único da história antes e após o Cristo é difícil de ser assimilada por boa parte do espírito moderno— do qual Voltaire permanece um dos maiores representantes. Para esse último, o Cristo da história, isto é, Jesus, não tem nada de transcendente; ele foi um judeu provindo da escória do povo, filho reconhecido de um carpinteiro provinciano, um camponês grosseiro da Judéia, embora, sem dúvida, mais esperto.

6. “et civitatem sanctam Hierusalem novam vidi descendentem de caelo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo/ Vi também a cidade santa, a Nova Jerusalém, descendo do céu, da parte de Deus, preparada como noiva adornada para o seu marido” (Apocalipse 21, 2).



Os sábios se torturam muito com a diferença entre as duas genealogias de Jesus Cristo. O Evangelho de Mateus dá por pai a José, Jacó; o pai de Jacó é Matan; o de Matan é Eleazar. O Evangelho de Lucas, ao contrário, diz que José era filho de Heli; Heli era filho de Matat, Matat o era de Levi, Levi de Jana, etc. Os sábios se torturam, pois não conseguem compatibilizar os 56 ancestrais que Lucas atribui a Jesus retomando a Abraão com os 42 ancestrais diferentes que Mateus lhe atribui desde o mesmo Abraão. E ficavam chocados porque Mateus, falando de 42 gerações, se refere, entretanto, apenas a 41 (VOLTAIRE, 1879a, “Article Divinité de Jésus”).

Como atacava os sacerdotes, esses constrangeram Pilatos a prendê-lo (VOLTAIRE, 1961a, p.1030). Jesus não foi o fundador do cristianismo, mas um teísta. Ele foi um entre essas gentes da ralé, de onde vêm os profetas judeus, que se destacou do populacho e fez mais barulho, por isso transformado em deus. (VOLTAIRE, 1961b, p.265) “Ele fazia pouco caso das superstições judaicas. Teísta israelita, como Sócrates foi um teísta ateniense, [...] ele não instituiu nada que tivesse a menor relação com o dogma cristão; jamais pronunciou o nome cristão” (VOLTAIRE, 1879b, p.69).

O advento, pelo exposto, é ridiculamente presunçoso porque empresta a um grupo insignificante de judeus e de cristãos uma importância cósmica, lembra Löwith (1983, p. 198). Para Voltaire, ele é do mesmo modo ridículo porque eclipsa a história das civilizações ao basear-se numa fábula, cuja reconstituição, dada pelas Escrituras, é contraditória, errônea e infantil. No fundo, o cristianismo, iniciado pelos discípulos do Cristo, produziu, como dantes nunca visto, um fanatismo digno de horror e desprezo que se transformará em doutrina. O personagem real foi absorvido pela representação teológica, da qual ele passou a ser indissociável. Os textos evangélicos não foram lidos como testemunhos sobre certo momento de um deter-

minado povo; eles continham uma origem absoluta e trans-histórica imposta à obediência dos fieis. Os dogmas elaborados, pouco a pouco, pelos concílios projetaram, retrospectivamente, uma inteligibilidade sobre os documentos escriturários, dos quais supostamente teriam sido extraídos.

Entre o Cristo e o nosso pensamento instalou-se a densa nuvem das noções confusas e obscuras que formam a intolerância, a violência, os dogmas ensandecidos que amesquinham os homens, reduzindo-os ao estatuto de feras nutridas de ‘inumeráveis ficções’. Quando os religiosos pensam o divino e a natureza, a sua exposição deixa de ser um relato racional e passa ao campo do delírio e da extravagância (ROMANO, 2002, XIII).

Jesus sofreu várias metamorfoses nas mãos dos seus inúmeros discípulos; seus ensinamentos passaram a ser fonte de superstição e ódio quando foram transmitidos em narrativas, abraçando, dessa maneira, a forma histórica. A essa última jungiu-se a imaginação e a fixação de normas e regras criadas ao sabor da conveniência da instalação e consolidação de uma instituição que, em vários pontos, afasta-se das fontes primeiras do cristianismo, ou seja, do registro efetuado nos Evangelhos da palavra de Jesus. Com isso, criam-se as posturas, os mandamentos, os dogmas, as heresias.

No entanto, a verdade é que ele não as proferiu em nenhum lugar: a palavra *heresia*, ela mesma, não existe em nenhum evangelho, mesmo porque a palavra *dogma* também aí não se encontra. Não tendo Jesus anunciado ele próprio nenhum dogma, não poderia, por conseguinte, proclamar nenhuma heresia. Ele jamais disse em seus sermões ou a seus apóstolos: ‘Vocês devem crer que minha mãe é virgem; vocês devem crer que eu sou consubstancial a Deus; vocês devem acreditar que eu tenho duas vontades, que o Espírito Santo provém do Pai e do Filho; vocês devem acreditar na transsubstanciação; vocês devem acreditar que pode-se permanecer na graça eficaz e que a ela não se resiste (VOLTAIRE, 1994, p.533).



A imaginação religiosa turva a própria história do Cristo. Com efeito, é preciso acusar o abuso da letra sob o jugo da imaginação— uma das mães do fanatismo. Essa tarefa é primordial para boa parte da Ilustração.

Muitos sábios manifestaram sua surpresa por não encontrar no historiador Josefo nenhum traço de Jesus Cristo, porque todos concordam hoje que a curta passagem em que trata de Jesus na sua *História* foi interpolada. O pai de Josefo devia ter sido, no entanto, testemunha de todos os milagres de Jesus. Josefo era da casta sacerdotal, parente da rainha Mariana, esposa de Herodes; descreve à minúcia todas as ações desse príncipe, mas não diz uma só palavra sobre a vida e a morte de Jesus; e esse historiador, que não disfarça nenhuma das crueldades de Herodes, não fala do massacre dos meninos por ele ordenado, em consequência da notícia veiculada de que havia nascido um rei dos judeus [...]. É, entre todas as ações cometidas pelos tiranos, a mais horrível. Não se encontra exemplo igual na história do mundo inteiro. No entanto, o melhor escritor que os judeus já tiveram, o único estimado por romanos e gregos, não faz nenhuma menção a esse acontecimento tão singular quanto pavoroso⁷ (VOLTAIRE, 1879c, Article “Christianisme”).

O recurso aqui aplicado recorre à razão e à historicidade, e a crítica histórica reage ao apelo à exigência racional. A perspectiva temporal da razão assumida pelo século XIII introduz no domínio religioso a categoria da evolução. O diálogo provocado pelo pensamento ilustrado entre Deus e o homem aparece como um momento provisório, que prolonga as formas do passado e cederá lugar a outras formas no futuro. Essa tendência ao incondicionado é controlada racionalmente e medrada pela história; ela amalgama o humano e o divino porque este último adéqua-se a um desejo humano de felicidade e de conforto espiritual. O cristianismo, portanto, é uma religião his-

tórica, situada no espaço e no tempo pelo dado textual da Bíblia. O espírito humano reivindica seu direito de iniciativa adequando sua leitura dos textos às exigências da história.

Com efeito,

não temos nenhuma noção adequada da divindade, passamos apenas de suspeita a suspeita, de verossimilhanças a probabilidades. Chegamos a um número limitado de certezas [...]. Só minha razão me prova um ser que formou a matéria deste mundo; mas minha razão é impotente para me provar que ele tenha feito esta matéria, que a tenha retirado do nada [...]. Não possuímos degrau nem ponto de apoio para ascender a semelhantes conhecimentos (VOLTAIRE, 1879d, Article “Dieu, dieux”).

A posição de Voltaire acaba por exemplificar um dos pontos mais importantes do pensamento ilustrado: a filosofia torna-se uma investigação crítica sobre os limites da intervenção religiosa na formação da consciência. Antes, o espaço do pensamento era concebido como virtualmente infinito; nada se antepunha à consciência humana, ampliada pelo recurso ao sobrenatural, quando pretendia fazer eclodir o real em todas as suas fontes de inteligibilidade. Agora, o filósofo deve estar atento para a irremediável defasagem existente entre o intelecto humano, possuidor de limitados meios, e o que extrapola o círculo natural. O que sabemos bem é pouco ao lado daquilo que sabemos mal e do que não sabemos nada. Neste sentido, Voltaire e a filosofia ilustrada procuram examinar a certeza e a extensão dos fundamentos e graus da crença, da opinião e do assentimento que podemos ter em relação aos diferentes sujeitos que se apresentam ao nosso espírito. Tendo sido rompida a continuidade axiomática entre Deus e o homem, a realidade humana toma distância em relação a uma transcendência que não a oprime mais com sua sobrecarga de determinismo.

7. VOLTAIRE. Article “Christianisme”, *Dictionnaire philosophique*, *Loc.cit.*



O século clássico fascinou-se pelo problema da predestinação. Essa mesma questão não preocupa mais os espíritos do século XVIII, ela perdeu toda atualidade porque o vínculo que prendia os homens à divindade não mais apresenta a esmagadora inteligibilidade que possuía na idade mental precedente. A humanidade recupera o direito de iniciativa, que os teólogos não ousam mais lhe contestar (GUSDORF, 1972, p. 235).

Com isso, instala-se certo ceticismo que associa-se, no caso de Voltaire, a uma face corrosiva e irônica do discurso. Se a palavra humana não pode coincidir com a palavra de Deus, disto resulta que o homem está desobrigado de crer no Deus dessa palavra e nos seus representantes. O Deus dos “tempos ilustrados” está longe dos espaços das controvérsias humanas. Se há uma presença divina entre os humanos, ela permanece divina, isto é, ela ultrapassa a capacidade que estes possuem para avaliá-la de modo certo.

Com Voltaire, a razão deve provar seu valor nos domínios que, prudentemente, a filosofia do século XVII havia omitido do seu alvo, a saber, a política e a religião. O que torna o pensamento voltairiano original é a face combatente da razão e sua denúncia a respeito do perigo trazido pelos interesses que nos afastam do “grande jardim mundano”; ele não é um enigma a ser decifrado por meio de questões inúteis e complicadas, mas, ao contrário, encontra na simples e balizada razão o instrumento investigativo que permite ao sábio e ao homem comum decifrar e usufruir inteligentemente do mundo fora da superstição e do fanatismo religioso: “Qual homem sábio estaria disposto a se enforcar por não saber como se vê Deus face a face ou porque sua razão não pode explicar o mistério da Trindade?” (-VOLTAIRE, 1962, Lettre 25, § 6). A ânsia de salvação e a insegurança salvífica não são mais determinantes e desaparecem da filosofia dos Ilustrados: “A passagem do infinito para o efêmero apresenta-se como o grande hiato irracional, recusado pelo saber filosófico secular” (ROMANO, 2002, p. XII). Quando uma doutrina teológica arvo-

ra-se em tudo ver a anunciação de um poder que é essencialmente invisível, ela expõe o poder espiritual a um abuso da visibilidade, abrindo, dessa maneira, uma série de fissuras em seu discurso sobre o histórico. Mesmo respaldado pelo princípio da autoridade, esse discurso abusa na determinação providencial dos fatos. A Ilustração saberá localizar e usar esse desgaste a seu favor na construção de um pensamento desvinculado da redenção. A originalidade do novo pensamento sobre a história reside no fato de liberar o homem de seu próprio passado como tradição e perpetuidade da culpa e lhe mostrar a possibilidade do futuro e do progresso. Na medida em que o tempo se faz progresso, isto é, na medida em que ele passa a ser o palco da visibilidade das transformações do homem e que daí se pode tirar, inegavelmente, elementos positivos, ele se dessacraliza, deixa de ser uma categoria escatológica. O passado é percebido e estudado em vista da compreensão do presente; do momento em que se vive, aclarado pela experiência trazida pelas anteriores gerações, aposta-se no futuro das gerações. A modernidade passa a assinalar a investida no progresso dos homens e na consecução de dias melhores: da ignorância de onde saímos, para o estado civilizado a que chegamos, eis o que nos habilita a pensar um futuro sob prognóstico.

Referências bibliográficas:

- FERRY, L. *Jésus et la révolution judéo-chrétienne*. Paris: Flammarion, 2012.
- FLUSSER, D. *Jesus*. Trad. de Margarida Goldszajn. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- LAGRÉE, J. *La religion naturelle*. Paris: PUF, 1991.
- LÖWITH, K. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. In: *Sämtliche Schriften* (Band II). Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1983.



MOSER, P. K. “Jesus e a filosofia”. In: MOSER, Paul K. *Jesus e a filosofia: novos ensaios*. Trad. de Soraya B. de Freitas. São Paulo: Madras, 2010.

GUSDORF, G. *Dieu, la nature, l’homme au Siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972.

PLATON. L. In: *Oeuvres complètes*. Tome II. Trad. L. Robin. Paris: Gallimard, 1943. (Bibliothèque de la Pléiade)

ROMANO, R. Apresentação. In: FLUSSER, D. *Jesus*. Trad. de Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ROUSSEAU, J-J. Profession de foi du Vicaire Savoyard. In: *Emile*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

SCHWEITZER, A. *Geschichte der Leben-Jesus-Forschung*. Tübingen: Mohr, 1933.

TILLIETTE, X. *Filosofi davanti a Cristo*. Trad. de G. Sansonetti. Brescia: Queriniana, 1989.

VOLTAIRE. “Article Christianisme. Dictionnaire philosophique”. In: *Oeuvres complètes* (vol. 20) Paris: Garnier Frères, 1879c.

__. “Article Dieu, dieux. Dictionnaire philosophique”. In: *Oeuvres complètes* (vol. 20) Paris: Garnier Frères, 1879d.

__. “Article Divinité de Jésus. Dictionnaire philosophique”. In: *Oeuvres complètes* (vol. 20) Paris: Garnier Frères, 1879a.

__. “Article Histoire— De Bossuet et de l’Histoire Religieuse” (Le pyrrhonisme de l’histoire). In: *Dictionnaire de la Pensée de Voltaire par lui-même*. Paris: Éditions Complexe, 1994.

__. “Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme”. In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1961a. (Bibliothèque de la Pléiade)

__. *Lettres philosophiques*. Paris: Garnier, 1962.

__. “Profession de foi des Théistes”. In: *Oeuvres Complètes* (vol. 27). Paris: Garnier Frères, 1879b.

__. “Sermon des cinquante”. In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1961b. (Bibliothèque de la Pléiade).

ZUCAL, S. Introdução. In: ZUCAL, Silvano. (org.) *Cristo na Filosofia Contemporânea*. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003.

CAPÍTULO XV

Algumas reflexões sobre a secularização entre as teses de Werner Jaeger e Karl Löwith

Marcio Gimenes de Paula
(Universidade de Brasília)



Introdução:

Um pouco do contexto do debate moderno acerca da secularização

O tema da secularização tal como conhecemos ganhou forte destaque depois do século XVIII. Cassirer, na sua inestimável obra *Filosofia do Iluminismo*, já nos alerta para um dado extremamente instigante, a saber, a importância da discussão acerca da religião no contexto do século XVIII, mesmo quando alguns, de forma ingênua, acham que ela já foi superada:

Entretanto, seria uma atitude irrefletida e equivocada considerarmos o Século das Luzes, baseando-nos apenas nas declarações dos seus protagonistas e porta-vozes, uma época profundamente irreligiosa e hostil a toda a crença. Essa prevenção nos faria correr o risco de ignorar o que ela realizou positivamente de mais elevado (CASSIRER, 1997, p. 191).

Tal acentuação, mesmo que com algumas distinções a depender do contexto, isto é, francês, alemão ou inglês é extremamente curiosa. Segundo avaliamos, tantos as teses de Jaeger acerca de um dado *casamento* entre o pensamento hebraico e a razão grega na divulgação do nascente cristianismo como as teses de Löwith acerca da mesma secularização, com mais ênfase em aspectos da filosofia da história, são produtos de uma concepção acerca da tradição judaico-cristã e, nesse sentido, possuem forte ligação com as tese desenvolvidas por Cassirer, notadamente naquilo que aborda, de modo mais direto, a relação entre filosofia da história e teologia.

Cassirer destaca dois aspectos fundamentais nos debates sobre a religião e filosofia a partir do século XVIII, a saber, o problema do pecado original e a luta contra a superstição. Segundo o pensador,

um problema clássico de tal pensamento é ainda se preocupar com o problema das teodiceias. Talvez, o exemplo mais clássico e acabado nesse sentido seria a própria obra de Leibniz denominada, não fortuitamente, *Ensaio de Teodiceia*. Ali o pensador tenta construir, na sua obra de maturidade, um trabalho denso e de muito rigor argumentativo e com inúmeras explicações sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. Avaliamos que no pensamento contemporâneo há um grande problema para uma aproximação mais efetiva do clássico tema do pecado original e de suas implicações para a filosofia que o sucede. Ao citá-lo, ao menos em algumas ocasiões, parece que quase temos que pedir desculpas. O tema, nos dias atuais, é muito localizado no âmbito de uma espécie de posição religiosa privada e confessional e, assim sendo, só parece fazer sentido para os que comungam de uma mesma fé. Contudo, não era assim que ele se encontrava no século XVIII. Com efeito, a ideia do pecado original, que preocupava os pensadores da época, era um problema de epistemologia, ou seja, alterava o modo como podemos conhecer e conceber as coisas. Assim, quando hoje buscamos recuperar tal discussão não o fazemos com as cores e nem com os propósitos de uma teologia confessional, mas por um viés interpretativo da Filosofia da História e da Filosofia da Religião. O fato teológico do pecado original, ainda que não o levemos em conta do ponto de vista pessoal, comporta implicações para o pensamento filosófico. Cassirer, inclusive, avalia que a ênfase dos protestantes na questão os afastou de uma posição clássica da Renascença, a saber, uma busca por maior autonomia do homem. Já o catolicismo da época, mesmo que não o tenha negado, visto que ele é uma herança de todo o cristianismo, ao diminuir sua luz, aproximou-se dos temas clássicos de um humanismo renascentista (CASSIRER, 1997, p. 195). Em outras palavras, trata-se de um tema importante, inclusive, para compreender, por exemplo, boa parte da crítica de Kierkegaard,



já no século XIX, ao modo hegeliano de conciliar filosofia e teologia. Em Hegel, e em alguns dos seus discípulos, a ênfase na conciliação entre fé e razão é uma clara opção por um modelo onde o homem pode alcançar a verdade por seus esforços, isto é, temos aqui o modelo claramente socrático do *conhece-te a ti mesmo*. Por isso, não fortuitamente, um dos mais ilustres discípulos de Hegel, Feuerbach, confessa no prefácio à primeira edição de *A Essência do cristianismo*, ser esse o grande objetivo da sua obra: “O *gnôthisautón* (“conheça a ti mesmo”) socrático, que é o verdadeiro epigrama e tema deste livro...” (FEUERBACH, 2009, 15). Logo, sem que levemos em conta o tema do pecado original não se pode estudar com rigor a filosofia do século XVIII e XIX. Notemos ainda que a sua secularização, perda de importância ou até mesmo destruição é que será importante para compreendermos o panorama filosófico do século posterior.

Já a luta contra a superstição é outro tema central das reflexões da filosofia do século XVIII. Cassirer afirma que tal século, ao contrário de estar em guerra contra a religião e, nesse caso, em guerra contra o cristianismo, encontra-se em guerra contra a superstição. Ora, tal combate já aparece, por exemplo, em Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*. Ali com muita contundência, nas primeiras linhas do prefácio, notamos o tom da crítica: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (ESPINOSA, 2003, p.05). A superstição, no entender de Espinosa, é, portanto, a responsável pela manutenção de tiranos e por ideias equivocadas sobre a religião, constituindo-se numa espécie de *heresia*, na medida em que advogava o lugar de Deus e coloca o assento não numa explicação racional da doutrina, mas em momentos mágicos e num tipo de mistério que vai além daquilo que prevê o próprio mistério da tradição judaico-cristã. Assim, curiosamente, a

luta contra a superstição pode não ser obra apenas dos críticos da religião, mas também dos religiosos, nesse caso, cristãos ou judeus, que buscam uma maior autenticidade da sua própria experiência de fé. Por isso, no entender de Cassirer, Espinosa e sua crítica da tradição bíblica serão fundamentais não apenas para o século XVII, onde ele vive, ou para os séculos posteriores, a saber, século XVIII e XIX (CASSIRER, 1997, p. 255). Aliás, como bem aponta Löwith, Espinosa foi um dos últimos metafísicos medievais e um dos primeiros pensadores da modernidade. Assim, tal como também já pensavam Nietzsche e Feuerbach, ele seria um autor iluminista antes do Iluminismo propriamente dito. Por isso é que Nietzsche, numa carta enviada ao seu amigo Overbeck, refere-se a ele como seu antecipador. Assim, a crítica radical de Espinosa, que modelou toda a crítica da religião feita também em contexto germânico já pode ser percebida aqui claramente, tal como aponta Löwith: “Espinosa tinha abandonado o hebraísmo sem passar ao cristianismo e tinha subordinado ambas as tradições a uma crítica radical” (LÖWITH, 1999, p. 14). Aliás, esse será exatamente o foco do seu método interpretativo exposto e defendido no *Tratado Teológico-Político*. Por isso, Espinosa vai além de qualquer relação com um Deus pessoal e avança para o que posteriormente se convenciou denominar como a tese do *Deus dos filósofos*. Desse modo, “Espinosa representa o primeiro iluminista moderno que funda a liberdade de filosofar através da crítica da religião” (*Id.*, *Ibid.* 1999, p. 16).

O tipo de crítica à superstição produzida por Espinosa encontra um importante seguidor da sua proposta: Lessing, autor gigantesco que, no século seguinte, produzira uma obra extremamente instigante, quer seja em seus textos mais especulativos (teológicos e filosóficos), quer seja em suas obras literárias ou de teatro. Lessing é, no entender de Cassirer, um dos grandes nomes do iluminismo alemão,



responsável pela própria recuperação do nome de Espinosa em contexto germânico (CASSIRER, 1997, p. 255). Lessing dialogou com muitos dos iluministas franceses do período. Contudo, ao mesmo tempo, o pensador representa claramente o lado alemão da compreensão acerca do iluminismo que, por sua vez, difere profundamente do iluminismo francês, tal como já apontava Heine na sua *História da Religião e da Filosofia na Alemanha*. Ali, ao explicar, para um público francês, como a religião e a filosofia na Alemanha dependem do advento da Reforma Protestante e como a crítica da religião germânica é, tal como apontará Marx, anos depois na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o pressuposto de toda a crítica, Heine mostrará, ao mesmo tempo, a grandeza e a peculiaridade do Esclarecimento alemão e a sua distinção para com o projeto francês das Luzes. Assim, penso que a tese de secularização exposta por Löwith em *O Sentido da história* é, no fundo, a tradicional explicação do conceito teológico de providência mas, agora, com a roupagem hegeliana do progresso do século XIX e sua crítica, tal como poderemos observar.

A busca por um sentido da História em Karl Löwith

Alguns anos após a clássica obra *De Hegel a Nietzsche* escrita em 1941, Löwith escreve uma outra importante obra que, ainda hoje é sobejamente utilizada na discussão acerca da Filosofia da História, a saber, *O Sentido da História* (1949). As duas obras foram produzidas em momentos de exílio: a primeira no Japão, a segunda nos Estados Unidos. Segundo Franceschelli, estudioso italiano da obra do pensador alemão, há um ponto de inflexão extremamente interessante entre *De Hegel a Nietzsche* e *O Sentido da História*:

Depois da aliança entre o Japão e a Alemanha e seis meses antes do ataque japonês à base americana de Pearl Harbor, Löwith teria podido transferir-se da universidade japonesa de Sendai para o mais seguro Estados Unidos, iniciando assim, graças ao interesse de Paul Tillich e Reinhold Niebuhr, seus próprios dez anos de ensinamento junto à Hartford Theologisches Seminar. É precisamente durante esse período que ele enfatiza a própria ideia em face ao ‘problema bem delineado já em *De Hegel a Nietzsche* (pp. 12, sgg) – do sentido da história universal e do seu efetivo valor em relação à realidade natural do mundo. Por fim, *O Sentido da História* (1949) coroa esse decênio de pesquisa sucessiva de *De Hegel a Nietzsche...* (FRANCESCHELLI, 1997, p. 81).

Por isso, logo no início de *O Sentido da História*, nos deparamos com a seguinte afirmação: “Considerada nesta acepção, a filosofia da história está, no entanto, na total dependência da teologia da história, em particular do conceito teológico da história como uma história de realização e salvação” (LÖWITH, 1986, p. 15). Em outras palavras, estamos aqui, uma vez mais, diante do tema clássico dos pós-hegelianos, isto é, a secularização como fruto do pensamento teológico judaico-cristão e, Löwith, inclusive, afirmará peremptoriamente a tese.

Na sua autobiografia, denominada *Minha vida na Alemanha antes e depois de 1933 – um testemunho*, Karl Löwith também nos fornece uma noção das suas motivações e objetivos:

... o projeto de tratar as várias concepções de filosofia da história de Vico até Hegel e Marx, reconduzindo-as à sua matriz fundamental nos precedentes teológicos da história. A ideia dominante do progresso até um fim futuro no qual o passado serve de preparação, podia ser retrçada no arquétipo do progresso de um Velho a um Novo Testamento, e nos esquemas teológicos dos ‘praeparatio Evangelii’ e no ‘procurus’ até um fim escatológico (*Id.*, 1988, p.199).



Assim, o curso preparado sobre Filosofia da História para jovens estudantes de teologia americanos possui, na verdade, uma abrangência incrível e, além disso, espelha o trabalho acadêmico de um pesquisador já bastante experiente. Contudo, ainda mais instigante do que esse dado pessoal é outra afirmação do autor, na mesma introdução de *O Sentido da história*:

Opondo-se a esta corrente de que o pensamento histórico propriamente dito começa apenas na época moderna, com o século XVIII, o esboço que segue procura demonstrar que a filosofia da história se inicia com a fé hebraica e cristã numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico (*Id.*, 1986, p. 16).

De igual modo, também avalia Donaggio, comentador italiano de obra de Löwith: “As páginas de *Meaning in History*— publicadas em 1949, e escritas entre 1945 e 1947— desconstroem por via genealógica um dos mitos fundadores da modernidade” (DONAGGIO, 2004, p. 118). Entretanto, Löwith é, ele próprio, um pós-hegeliano ambivalente. Sua tentativa de compreender, um sentido na história, iluminada tanto pela herança judaico-cristã como pela filosofia grega, não chega a um progresso tranquilo e inevitável mas, antes, afirma “o sentido da história enquanto sentido do sofrimento por ação histórica” (LÖWITH, 1986, p. 17). Ou seja, no seu entender, no mundo ocidental são igualmente importantes duas figuras: o mito de Prometeu e fé em Cristo. O primeiro modelo representa o rebelde, aquele que tenta dominar o fogo. O segundo representa a figura do servo. Ambos possuem um elo comum que os distinguem da filosofia moderna: não acreditam que a história será uma evolução nos moldes do progresso e nem acreditam na eliminação do problema do mal e do sofrimento. Contudo, ao negar o progresso ao modo hege-

liano, Löwith também reafirma um dado hegelianismo quando pensa que “também a história só tem sentido se se indicar um objetivo transcendente que ultrapasse os fatos” (*Id.*, *Ibid.*, 1986, p. 19). Assim, ao delinear tais teses no seu livro de Filosofia da História, Löwith parece também conciliar a herança judaico-cristã e as teses gregas e hegelianas, sendo, tudo isso iluminado pela visão teológica do *escathón*, Löwith não deixa de ser profético: “não somos nem antigos antigos nem antigos cristãos, mas modernos— ou seja, uma mistura mais ou menos inconsciente de ambas as tradições” (*Id.*, *Ibid.*, 1986, p. 31). Assim, visto que a filosofia da história não é um tema que começa na modernidade, resta investigá-la nas suas origens nas fontes gregas e cristãs, tal como procede Jaeger.

A tese de Jaeger: a afirmação intelectual do cristianismo no mundo antigo

Werner Jaeger, célebre helenista e autor da clássica obra *Paidéia*, publicou no ano de 1961, mesmo ano de sua morte, outra obra extremamente importante: *Cristianismo primitivo e Paidéia grega*. Tal obra, dividida em sete partes e é, na verdade, uma coletânea das conferências dadas pelo autor na Universidade de Harvard em 1960. Devido a sua idade avançada e ao tamanho do trabalho que teria para fazer uma avaliação minuciosa de como se desenvolve o conceito de *paidéia* (formação) na passagem da herança clássica helenística para o cristianismo, Jaeger justifica que seu trabalho apresentado é apenas um início, que certamente precisaria de muito mais fôlego e investigação:



Quando escrevi a obra *Paidéia*, a minha ideia desde o início foi a de escrever um outro livro que de modo especial se referisse à questão do acolhimento que a paidéia grega teve no mundo cristão primitivo. Todavia, e embora grande parte do meu trabalho tenha, nessa altura, incidido no campo da antiga literatura cristã, foi precisamente a amplitude dessa atividade que sempre impediu a concretização de tal projeto: escrever um livro exaustivo sobre a continuidade e a transformação históricas da tradição da paidéia grega nos séculos cristãos dos finais da Antiguidade... A minha idade avançada apenas me permite apresentar este pequeno livro como um contributo para essa nova abordagem (JAEGER, 2002, p.09).

Logo na apresentação da sua primeira conferência, Jaeger aponta que seu objetivo não é tratar do conflitante aspecto entre religião e cultura, uma vez que tal assunto espinhoso demandaria um profundo esforço e, segundo ele, tal tema tem sido bem tratado nos debates teológicos do círculo protestante do século XX, notadamente nas obras de Karl Barth e Emil Brunner. Tal debate perpassa todo o século XIX e certamente pode ser observado tanto nos escritos de Hegel como nos de seus seguidores e opositores. Não parece despropositado que ele também é alvo da preocupação de Schleiermacher, que escrevia discursos acerca da religião para seus cultos menosprezados e nem que a forte crítica à cultura expressa por Barth e Brunner sejam lembranças e releituras tanto de Kierkegaard como da tradição protestante de Martinho Lutero e João Calvino. Desse modo, Jaeger deixa claro o seu foco de abordagem, isto é, o foco histórico:

Por outras palavras, não pretendo debater a questão da religião e da cultura *in abstracto*, mas falarei do cristianismo e da sua relação com a cultura grega de maneira bastante concreta; e a minha abordagem do fenômeno será uma abordagem histórica, como convém ao estudioso clássico (*Id.*, *Ibid.*, 2002, p. 09).

Com efeito, seu objetivo é descrever a cultura grega existente quando o cristianismo aparece e como ocorre o encontro entre esses dois mundos. Notadamente depois da segunda metade do século XVIII, o pensamento grego desse período exerceu forte atração nos estudos teológicos. Todo o século XIX, especialmente o germânico, parece testemunha disso e nomes como os já citados Adolf von Harnack, Schleiermacher, David Strauss são provas de tal tese. Essa tradição chega até o século XX e nela podemos nos encontrar o também já citado Rudolf Bultmann de quem, aliás, Löwith foi colega em Marburgo e, com uma certa emoção, narra essa curiosa passagem, antecedente da sua partida para o seu primeiro exílio, ocorrido na Itália:

O teólogo Bultmann, na noite anterior a minha partida, nos convidou junto aos meus colegas mais próximos (Gadamer, Krüger e Frank), para uma festa de despedida: um expoente da cristandade protestante era significativamente o único a hospedar um hebreu expulso, que nas suas lições tinha falado, aos estudantes de teologia do declínio do cristianismo (LÖWITH, 1988, p. 113).

Alguns pontos da influência do pensamento grego no cristianismo primitivo são claramente perceptíveis: o Novo Testamento é escrito em grego, o que prova haver uma comunidade de cristãos helenizados. As discussões, os nomes e mesmo as analogias feitas obedeciam ao modo grego de pensar e a sua racionalidade. Nesse sentido, tal como Jaeger nos alerta, podemos perceber que os primeiros missionários do cristianismo podiam mesmo ser vistos como filósofos na medida em que pareciam ter mais simpatia pela racionalidade dos deuses dos filósofos do que pelos deuses tradicionais da mitologia grega. Logo, segundo Jaeger, o apóstolo Paulo tinha clara intenção de continuar, em âmbito cristão, aquilo que foi a *paidéia* grega:



O Deus dos filósofos também era diferente dos deuses do Olimpo pagão tradicional, e os sistemas filosóficos da época helenística eram para os seus seguidores uma espécie de abrigo espiritual. Os missionários cristãos seguiram as pegadas deles e, a crer nos relatos que se encontram nos *Atos dos Apóstolos*, iam por vezes buscar os seus argumentos aos seus predecessores, em especial quando se dirigiam a um público grego culto (JAEGER, 2002, p.24).

Não se tratava apenas de estratégia para comunicar, mas do uso da capacidade argumentativa da filosofia clássica grega para a construção das doutrinas centrais do cristianismo. A Epístola aos Coríntios, de autoria de Clemente, é um exemplo claro de tal atitude. Nela, Clemente, que vivia no século I, faz uso claro da retórica clássica e começa a compreender o cristianismo como uma espécie de nova *paidéia*. Já no século II, era de ouro das apologias do cristianismo que, em geral, respondiam às apologias pagãs, notamos o grande conhecimento dos primeiros padres da Igreja:

Os apologistas do século II eram homens de notáveis conhecimentos intelectuais, mas o Cristianismo precisava agora dos serviços dos intelectos e personalidades mais desenvolvidos que se podiam encontrar no ambiente cultural de Alexandria, capital do mundo helenístico... Essa troca viria a ser mantida a uma escala mais ampla daí em diante, mas num nível superior, como é patente nos exemplos mais famosos dessa grande controvérsia entre eruditos gregos e cristãos no século II, *Contra Celsum*, de Orígenes, e a grande obra do neoplatônico Porfírio, *Contra os Cristãos* (*Id., Ibid.*, 2002, p.56).

A apologia do cristianismo também pode ser compreendida, nesse contexto, como uma defesa em meio às perseguições e uma tentativa de uso do argumento racional não somente para conseguir adeptos como também para provar que o cristianismo não ameaça nem o Império e nem os bons costumes vigentes. Jaeger avalia que é dentro

dessa lógica que podemos compreender o trabalho de Justino, que vê o cristianismo como uma espécie de absolutização daquilo que a filosofia grega prenuncia e, dentro desse mesmo espectro, podemos compreender as apologias pagãs contra o cristianismo, notadamente as de Galeno, Marco Aurélio e Celso. É instigante observar que nelas, o critério da fé é questionado. Para o raciocínio pagão, a fé seria um artifício que só pode ser usado na ausência de uma epistemologia mais séria, como ocorreria no cristianismo. Será somente com Tertuliano que se poderá falar de um debate tal como o conhecemos entre fé e razão, que se torna célebre por construir uma argumentação acerca da fé em virtude do absurdo. Entretanto, Jaeger nos alerta que, ao contrário do que possa parecer, “nos seus argumentos contra os deuses e superstições pagãs, Tertuliano apoia-se inteiramente nos seus predecessores greco-romanos, que, por sua vez, tinham ido buscar os seus argumentos aos filósofos gregos; mas não partilha a opinião deles de que o próprio Cristianismo é uma filosofia” (JAEGER, 2002, p. 51).

Jaeger avalia que, nessa relação entre cristianismo primitivo e *paidéia* grega, um debate necessita ser superado. A interpretação mais humanista, em geral, almeja sempre defender a tese de que o pensamento grego é autossuficiente e, nesse sentido, não precisaria do pensamento cristão e ainda pior: ele teria sido a causa da degeneração do modo grego de pensar. A outra interpretação, mais radicalmente cristã, tende a acreditar que o cristianismo, por não ser algo racional e não ser uma filosofia, precisa ser separado radicalmente do modo grego de pensar e, nesse sentido, separa fortemente razão e fé. Segundo Jaeger, ambas as interpretações se equivocam, pois na antiguidade tardia ocorreu uma mistura tão forte entre cristianismo primitivo e *paidéia* grega que já não é mais possível separar os elementos desse modo: “a fusão da religião



cristã com a herança intelectual grega fez que as pessoas se apercebessem de que as duas tradições tinham muito em comum quando vistas do alto da ideia grega de *paidéia* ou educação, que oferecia a ambas um mesmo denominador genérico” (*Id., Ibid.*, 2002, p. 86). Por isso, seu alerta é para que os historiadores prestem atenção ao imenso desafio do humanismo cristão:

Os historiadores não tem prestado muita atenção à influência desse humanismo cristão antigo, do qual a erudição clássica moderna e o humanismo só muito tarde se emanciparam. Mas, sem ele, muito pouco da literatura e da cultura clássicas teria sobrevivido (JAEGER, 2002, p 127).

Desse modo, o trabalho de Orígenes e sua explicação alegórica do texto sagrado, por exemplo, deve ser compreendido dentro dessa mesma articulação, ou seja, aquela que objetiva tornar racionais aspectos, talvez, obscuros do cristianismo. O mesmo já se pode observar no trabalho de Clemente. Após a grande mistura entre cristianismo e paganismo não parece mais ser possível qualquer tese que queira separar as duas concepções nem do lado cristão e nem do lado pagão.

Conclusão: para uma possível crítica de Löwith e Jaeger

Habermas, ao avaliar duas das mais célebres obras de Löwith, a saber, *De Hegel a Nietzsche* (1941) e *O Sentido da História* (1949), aponta que os dois livros deram ao filósofo o destaque pelo qual ele é até hoje conhecido. Entretanto, ao mesmo tempo, no seu entender, também foram livros que deram margem para interpretações ruins e não transformaram, segundo seu juízo, Löwith num filósofo de des-

taque. Assim, o autor seria ele próprio um pensador pós-hegeliano “atrasado” e sua crítica à secularização não teria grande novidade, uma vez que Kierkegaard, alguns anos antes, já a teria essencialmente antecipado. Por isso, a redução da Filosofia da História aos pressupostos teológicos não comportaria grandes novidades. Além disso, o elogio da natureza feito por Löwith seria, no entender habermasiano, algo estóico. Por isso, segundo sua avaliação, Löwith faz um uso da história que acaba por exterminar com o conceito de história. Por isso, é severo em sua crítica: “Löwith é insuperável em padronizar a consciência histórica com todos os seus sofismas” (HABERMAS, 2000, p. 169). Notemos que tal crítica é, na verdade, uma crítica que bem pode ser ampliada para Burckhardt, autor sobejamente admirado por Löwith e a quem ele, inclusive, dedicou uma brilhante análise¹. No entender habermasiano, também Burckhardt não apresentou uma avaliação filosófica da História. A despeito do que ele diz, curiosamente, esse, de fato, não parece ter sido o objetivo do pensador da Basiléia que, claramente afirma, nas suas *Reflexões sobre a história*: “Uma Filosofia da História constitui, na realidade, um elemento híbrido, uma *contradictio in adjecto*, pois a História, ou seja: a coordenação de elementos, é a antítese da Filosofia e esta, isto é: a subordinação, o critério subordinador, é o oposto da História” (BURCKHARDT, 1961, p. 10).

Desse modo, também se aplicaria a Löwith a mesma crítica já feita por Marx a Feuerbach, ou seja, a falta de compreensão de que as coisas são produzidas dentro do seu contexto social. Menos radical, e talvez mais instigante tenha sido a crítica de Leo Strauss. As correspondências trocadas entre ambos testemunham esse fecundo diálogo.

1. Löwith, K. *Jacob Burckhardt*. Laterza, Roma-Bari, 2004.



Moral, Ciência e História no pensamento moderno

go filosófico sobre a modernidade. É verdade que os dois pensadores possuem uma posição diversa sobre a modernidade: para Strauss, nossa época é fruto de uma ruptura com a herança hebraico-cristã, enquanto Löwith a interpreta como uma secularização da filosofia cristã da história e, portanto, não a compreende como uma ruptura total ao modo em que a pensava Strauss. Entretanto, destacam-se nessas cartas, além do debate e das discordâncias filosóficas, uma amizade e um companheirismo de exilados, tal como se pode notar no belo trecho onde Löwith, com nostalgia, afirma o quanto será sempre difícil alguém viver fora da sua pátria: “Ainda quem consegue encontrar uma nova pátria e adquire a cidadania de um outro país, transcorrerá grande parte da sua vida a encobrir essa fratura” (introd. Roberto Esposito, Apud: STRAUSS; LÖWITH, 1994, pp. VII-VIII). Entretanto, de forma curiosa, a leitura que o próprio Habermas parece construir acerca da modernidade na clássica obra *Discurso filosófico da modernidade*, talvez não esteja tão distante da proposta articulada por Löwith e nem do modo intempestivo de trabalhar com cenários filosóficos tão ampliados. Seguindo por essa mesma senda, temos o pensador italiano Giacomo Marramao fazendo, no seu *Céu e Terra - uma genealogia da secularização*, um curioso inventário do conceito de secularização e o analisando, inclusive, a partir dos antecedentes em Gogarten e naqueles que do conceito parecem discordar como Blumemberg, por exemplo.

Quanto à crítica a Jaeger, talvez o antípoda sejam as teses de Edward Gibbon, autor de *Ascensão e queda do Império Romano*, clássico historiador do século XVIII que, bastante influenciado por um certo

tipo de iluminismo, tentou, a todo custo, separar a herança humanista clássica dos ideais do cristianismo, atribuindo a essa a causa dos fracassos do Ocidente e, inclusive, a queda do Império Romano. Curiosamente, o próprio Gibbon parece reconstruir um argumento já apresentado por um dos primeiros opositores do cristianismo, Celso, a quem Orígenes dedicará uma obra (*Contra Celso*). De todo modo, apesar das críticas, ou com as críticas, avaliamos que a tese da secularização tanto em Löwith como em Jaeger possuem seu valor, importância e seguem a pontuar um instigante debate de Filosofia da História.



Referências bibliográficas

BURCKHARDT, J. *Reflexões sobre a história*, Zahar, Rio de Janeiro, 1961.

CASSIRER, E. *Filosofia do iluminismo*, Unicamp, Campinas, 1997.

DONAGGIO, E. *Una sobria inquietudine: Karl Löwith e la filosofia*. Feltrinelli, Milano, 2004.

ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, Martins Fontes, São Paulo, 2003.

FEUERBACH, L. *A Essência do cristianismo*, Vozes, Petrópolis, 2009.

FRANCESCHELLI, O. *Karl Löwith – la sfida della modernità tra Dio e nulla*. Donzelli Editore, Roma, 1997.

HABERMAS, J. *Profili politico-filosofici (Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse)*, Guerini e Associati, Milano, 2000.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, 2002.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. Unesp, São Paulo, 2014.

__. *Spinoza – Deus sive natura*, Donzelli, Roma, 1999.

__. *La mia vita in Germania: prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

__. *O Sentido da história*, Edições 70, Lisboa, 1986.

__; STRAUSS, L. *Dialogo sulla modernità*. introd. Roberto Esposito. Donzelli, Roma, 1994.

Tradução

Capítulo X (Da pessoa de Jesus) do túmulo do fanatismo - Voltaire

Edmilson Menezes
(Universidade Federal de Sergipe e CNPq)



Apresentação

No pequeno texto “Da pessoa de Jesus”, o leitor encontrará o exemplo de como o recurso irônico da filosofia militante de Voltaire atinge a historiografia teológica e a grande figura de Jesus, o Cristo. Reduzido a um simples personagem humano, dele é retirada qualquer característica não aprovada pela razão crítica e incentivada sua face humana: sua família, seus atos e capacidades, etc são restringidos ao possível, ao aceitável. A imagem de Jesus muda, seus atributos são atenuados; o sagrado em torno do seu nome dá lugar ao manejo de hipóteses, dantes inimagináveis. Com Voltaire, humanizar Jesus é humanizar o próprio homem. O texto traduzido foi retirado da seguinte edição: VOLTAIRE. Examen Important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme. In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1961, pp. 1023-1029 (Bibliothèque de la Pléiade). Composto por 38 capítulos, o **Examen** aparece pela primeira vez no *Recueil nécessaire* em 1767; Voltaire o apresenta como um texto datado do período de Cirey. Trata-se de um texto que resulta do interesse do filósofo pela exegese bíblica e do seu contato com os pensadores ingleses. Foi Bolingbroke quem despertou em Voltaire o interesse pela filosofia. A velha escolástica fora por ele aprendida com tédio e logo esquecida. Não tinha lido Descartes, mal visto pela Igreja. Ignorava Malebranche, que pertencia à rival casa dos oratorianos. Bolingbroke encarregou-se de orientar-lhe a educação filosófica, fazendo-o ler Locke, Shaftesbury e Newton, cuja física lhe parecia bem superior à de Descartes. Estimulado por ele, Voltaire leu também, de uma perspectiva crítica, Malebranche e Pascal. É importante ressaltar que Bolingbroke criou uma teoria da impostura religiosa, da qual Voltaire nunca se afastaria: Deus garante a verdade de nossas ideias, em geral

claras e evidentes; a religião cristã não suporta a evidência dessas ideias; logo, essa religião é falsa, e só a estupidez e a ignorância do povo lhe permitem passar por verdadeira¹.

Da pessoa de Jesus^{2*}

Voltaire

Jesus nasceu num tempo em que o fanatismo ainda dominava, porém ainda havia um pouco mais de decência. O longo comércio dos Judeus com os Gregos e Romanos havia dado aos expoentes da nação costumes um pouco menos disparatados e menos grosseiros. Mas o populacho, sempre incorrigível, conservava seu espírito de demência. Alguns Judeus, oprimidos sob os reis da Síria ou sob os Romanos, haviam imaginado então que o seu Deus lhes enviaria, em algum tempo, um libertador, um messias. Essa espera devia, naturalmente, ser realizada por Herodes. Ele era seu rei, e era aliado dos Romanos, havia reerguido o templo, cuja arquitetura suplantara em muito aquela do templo de Salomão, pois ele havia preenchido um precipício sobre o qual o novo edifício foi construído. O povo não gemia mais sob uma dominação estrangeira; ele somente pagava imposto a seu monarca; o culto Judeu florescia, as leis antigas eram respeitadas; Jerusalém, é preciso confessar, estava no tempo do seu maior esplendor.

A ociosidade e a superstição fizeram nascer várias facções ou sociedades religiosas, saduceus, fariseus, essênios, judaístas, terapeutas, joanistas ou discípulos de João; mais ou menos como os papistas

1. Ver SAINT JOHN, H. (Lord Bolingbroke). *Lettres historiques, philosophiques et particulières*. Paris, 1808. Cf. também POMEAU, R. *La religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1995, p. 94; LEPAPE, P. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no Século das Luzes*. Trad. de Mario Pontes. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p.55.

2. * Tradução do Prof. Dr. Edmilson Menezes do *Examen Important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme* de Voltaire.



possuem molinistas, jansenistas, jacobinos e franciscanos. Mas ninguém naquele momento falava de espera do messias. Nem Flavio Josepho, nem Philon, que entraram nos grandes detalhes da história judaica, registram o orgulho que antecederia a vinda de um cristo, de um ungido, de um libertador, de um redentor, que eles precisavam mais do que nunca; e, se havia um, ele era Herodes. Com efeito, houve um partido, uma seita, que poderíamos chamar herodianos, e que reconheciam em Herodes o enviado de Deus.

Desde sempre, esse povo havia atribuído o nome de ungido, de messias, de cristo, a qualquer um que lhe fizesse um pouco de bem: ora a seus pontífices, ora aos príncipes estrangeiros. O Judeu compila os devaneios que Isaías lhe disse, por meio de uma tola lisonja bem digna de um Judeu escravo: “Assim disse o Eterno a Ciro, seu ungido, seu messias, do qual tomei a mão direita a fim de subjugar a ele nações e desarmar reis”³. O quarto livro dos Reis chama o celerado Jeú ungido, messias.⁴ Um profeta anuncia a Hazael, rei de Damasco, que ele é messias e ungido do Altíssimo⁵. Ezequiel diz ao rei de Tiro: “Tu és um querubim, um ungido, um messias, o selo da perfeição divina”.⁶ Se esse rei de Tiro soubesse que a ele se dariam estes títulos na Judéia, não hesitaria em tornar-se uma

3. Isaías 45,1 (Hæc dicit Dominus christo meo Cyro, cujus apprehendi dexteram, ut subjiciam ante faciem ejus gentes, et dorsa regum vertam) Nota do Tradutor [N.T.].

4. Ver 2Reis 9,3. [N.T.].

5. 1Reis 19,15. [N.T.].

6. Ezequiel 28,12-16. (et dices ei : Hæc dicit Dominus Deus : Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore :in deliciis paradisi Dei fuisti : omnis lapis pretiosus operimentum tuum : sardius, topazius, et jaspis, chrysolithus, et onyx, et beryllus, sapphirus, et carbunculus, et smaragdus, aurum, opus decoris tui : et foramina tua, in die qua conditus es, præparata sunt. Tu cherub extensus, et protegens : et posui te in monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti. Perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te. In multitudine negotiationis tuæ repleta sunt interiora tua iniquitate, et peccasti : et ejeci te de monte Dei, et perdidisti te, o cherub protegens, de medio lapidum ignitorum) [N.T.].

espécie de deus; sobre isto possuía um direito por demais evidente, supondo-se que Ezequiel estivesse inspirado. Os evangelistas, tendo em vista esse ponto, não teriam tanto a dizer sobre Jesus.

Seja como for, o certo é que nenhum Judeu esperaria, nem desejaria, tampouco anunciaria um ungido, um messias, nos tempos de Herodes o Grande, sob os quais diz-se que nasceu Jesus. Logo após a morte de Herodes o Grande a Judéia foi governada enquanto uma província romana, e um outro Herodes foi estabelecido pelos Romanos, tetrarca do pequeno cantão bárbaro da Galiléia, e vários fanáticos punham-se a pregar ao populacho, sobretudo nesta Galiléia onde os Judeus eram os mais grosseiros à época. Do mesmo modo, Fox, um miserável camponês, estabeleceu, nos dias atuais, a seita dos quakers entre os camponeses de uma de nossas províncias. O primeiro a fundar, na França, uma igreja calvinista foi um cardador de lã chamado Jean Leclerc. Assim, Muncer, Jean de Leyde e outros fundaram o anabatismo em meio aos povos ignorantes de alguns cantões da Alemanha.

Eu vi, na França, os convulcionários instituírem uma pequena seita entre a canalha do subúrbio de Paris. Todos os sectários assim começam em toda terra. São em sua maior parte velhacos que gritam contra o governo, e que acabam ou por serem chefes de partidos ou por serem presos. Jesus foi preso em Jerusalém sem ter sido ungido. João, o Batista, também ali foi condenado ao suplício. Todos dois deixaram alguns discípulos na escória do povo. Aqueles de João, se radicaram na direção da Arábia, onde permanecem até hoje. Aqueles de Jesus, foram, inicialmente, bastante obscuros; mas, quando se associaram a alguns Gregos, começaram a ser conhecidos.

Os Judeus, sob Tibério, tendo produzido mais do que em qualquer outra época suas velhacarias ordinárias, tendo, sobretudo seduzido e roubado Fúlvia, mulher de Saturnino, foram expulsos de Roma, e



para lá só retornaram a custa de muito dinheiro. Foram punidos ainda, severamente, sob Calígula e sob Cláudio.

Seus desastres encorajaram os poucos Galileus, que compunham a nova seita, a se separarem da comunidade judia. Eles encontraram, enfim, algumas pessoas de poucas letras, que se guiavam por suas cabeças, e que escreviam a seu favor contra os Judeus. Foi isso o que produziu essa enorme quantidade de *Evangelhos*, palavra grega que significa *boa nova*. Cada um propõe uma *Vida de Jesus*; eles não são unânimes, mas todos assemelham-se pela quantidade de prodígios incríveis que atribuem ao seu fundador.

A sinagoga, por seu turno, vendo que uma nova seita, nascida em seu seio, produzia uma *Vida de Jesus* extremamente injuriosa para com o sinédrio e a nação, procurará saber quem era esse homem ao qual ela não havia dispensado qualquer atenção até aquele momento. Restamos ainda uma nociva obra desse período, intitulada *Sepher Toldos Jeschut*. Ao que tudo indica, ela foi redigida vários anos após o suplício de Jesus, no mesmo período em que se compilavam os *Evangelhos*. Esse pequeno livro está cheio de prodígios, como todos os livros judeus e cristãos; porém, por mais extravagante que seja, somos obrigados a convir que nele há muitas coisas mais prováveis que nos *Evangelhos*.

Nele é dito que Jesus foi filho de uma tal Mirja, casada em Belém com um pobre homem chamado Jocanam. Havia na vizinhança um soldado cujo nome era Joseph Panther, homem de rico talhe e de grande beleza; ele apaixonou-se por Mirja ou Maria (pois os Hebreus, não pronunciando as vogais, tomavam frequentemente um A por um I).

Mirja engravidada de Panther; e Jocanam, confuso e desesperado, deixa Belém e vai esconder-se na Babilônia, onde ainda havia muitos Judeus. A conduta de Mirja a desonrou; seu filho Jésu ou Jeschut foi declarado bastardo pelos juizes da cidade. Quando chegou a idade de ir a escola pública, ele se posicionou entre os filhos legítimos; fizeram-no deixar esse grupo: daí a animosidade contra os sacerdotes, que ma-

nifestará em sua idade adulta; ele não lhes poupará injúrias as mais atrozes, ao chamá-los *raça de víboras*, *sepulcros caiados*. Enfim, tendo altercado-se com o Judeu Judas sobre alguma matéria de interesse, a exemplo de algum ponto religioso, esse mesmo Judas o denunciará ao sinédrio; ele foi preso, se pôs a chorar, pediu perdão, mas tudo em vão: açoitaram-no, lapidaram-no, e em seguida penduram-no.

Tal é a substância dessa história. Nela acrescentaram-se ainda algumas fábulas insípidas, milagres impertinentes, que só produziram grandes equívocos; todavia, o livro foi conhecido no segundo século; Celso o cita, Orígenes o refuta; e chegou até nós bastante desfigurado.

Esse conteúdo que acabo de citar é certamente mais admissível, mais natural, mais de acordo com aquilo que se passa todos os dias no mundo, do que os cinquenta *Evangelhos* dos cristóides. É mais provável que Joseph Panther tivesse feito um filho em Mirja, do que um anjo viesse pelos ares felicitar, da parte de Deus, a mulher de um carpinteiro, como Júpiter enviou Mercúrio junto a Alcmena.

Tudo aquilo que nos contam deste Jesus é digno do *Antigo Testamento* e de Bedlam⁷. Fizeram vir não sei que espécie de *agion pneuma*, um sopro santo, um Espírito Santo do qual jamais se tinha ouvido falar, e que transformou, depois, na terceira parte de Deus, Deus ele mesmo, Deus o criador do mundo; Ele engravida Maria, fato que deu ocasião ao jesuíta Sanchez para examinar, na sua *Suma teológica*, se Deus teve grande prazer com Maria, se a fecundou com seu sêmen, e se ela também o propagou.

Jesus torna-se, portanto, filho de Deus e de uma judia, ainda não é Deus ele mesmo, mas uma criatura superior. Ele faz milagres. O primeiro que ele opera é o de se deixar levar pelo diabo até o alto de uma montanha na Judéia, de onde descortina todos os reinos da terra. Suas vestimentas parecem todas brancas; quê milagre! Ele

7. Famoso hospital londrino. [N.T.].



transforma água em vinho numa festa em que todos os convidados já estavam bêbados. Ele faz secar uma figueira que não lhe deu figos durante seu almoço, no fim de fevereiro; e o autor deste conto possui a honestidade de ao menos observar que não era tempo de figos.

Ele vai ceiar na casa de prostitutas, e depois na casa de cobradores de impostos; e, no entanto, pretende-se, em sua história, que ele olhe esses cobradores, esses publicanos, como gente abominável. Ele entra no templo, quer dizer neste grande recinto onde permanecem os sacerdotes, nesta grande corte onde os pequenos mercadores estavam autorizados pela lei a vender galinhas, pombos, cordeiros, àqueles que vinham sacrificar. Ele pega um grande chicote e açoita as costas de todos os mercadores, expulsando-os a grandes golpes e às suas galinhas, seus pombos, seus bezerras e bois, derrama todo seu dinheiro por terra, sem que se lhe faça nenhum obstáculo. E a darmos créditos ao livro atribuído a João, contentamo-nos em pedir-lhe um milagre para provar que tem o direito de fazer tamanha algazarra num lugar tão respeitável.

Já foi um grande milagre ver que trinta ou quarenta mercadores se deixaram agredir por um único homem, perdendo, sem nada dizer, seu dinheiro. Não há nada em *Dom Quixote* que se compare a essa extravagância. Porém, ao invés de fazer o milagre que lhe pedem, ele se contenta em dizer: *Destruí este templo, e em três dias eu o levantarei*⁸. Os Judeus lhe retrucaram, segundo João: *Quarenta e seis anos foram precisos para se construir este Templo, e tu o levantarás em três dias*?⁹

Era falso que Herodes tivesse empregue quarenta e seis anos para construir o templo de Jerusalém. Os Judeus não poderiam ter respondido com tal mentira. E, para o dizer de passagem, isto nos faz ver que os *Evangelhos* foram escritos por pessoas que de fato nada entendiam.

8. João 2,19 (Respondit Jesus, et dixit eis : Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud) [N.T.].

9. João 2,20 (Dixerunt ergo Judæi : Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc, et tu in tribus diebus excitabis illud ?) [N.T.].

Todos estes milagres parecem ter sido feitos pelos nossos charlatões de Smithfields. Nosso Toland e nosso Woolston os trataram como convinha. O melhor de todos, em minha opinião, é aquele em que Jesus envia o diabo para os corpos de dois mil porcos, num país onde não haviam porcos.

Após esta bela aventura, fazem Jesus pregar nas pequenas cidades. Quais discursos lhe fazem sustentar? Ele compara o reino dos céus a um grão de mostarda, a uma porção de fermento misturada em três medidas de farinha, a uma rede com a qual se pescam bons e maus peixes, a um rei que mata as suas aves para as bodas de seu filho, e que envia os seus empregados para convidar os vizinhos para as bodas. Os vizinhos matam as pessoas que vieram para lhes convidar a ceiar; o rei mata aqueles que mataram os serviçais e queima suas cidades; ele chama os indigentes encontrados ao longo do caminho e os convida para virem ceiar com ele. Percebe, então, um conviva que não tinha vestimenta apropriada e, ao invés de lhe doar uma, joga-o no calabouço. Eis o que é o reino dos céus segundo Mateus.

Em outros sermões, o reino dos céus é sempre comparado a um usurário que quer, absolutamente, ter cem sobre cem de benefício. Tentar-me-ão convencer de que nosso arcebispo Tillotson prega numa outra direção.

Por onde acaba a história de Jesus? Pela aventura que chegou até nós e ao resto do mundo para o bem de gente que quis amotinar a população, sem ser suficientemente hábil, ou para armar essa mesma população, ou para se fazer passar por seus poderosos protetores; eles acabam, em sua maior parte, por serem enforcados. Com efeito, Jesus perece por haver chamado seus superiores de raça de víboras e sepulcros caiados. Foi executado publicamente, mas ressuscitará em segredo. Em seguida, sobe aos céus em presença de oitenta de seus discípulos, sem que nenhuma outra pessoa da Judéia o visse ascender sobre as nuvens: o que teria sido, portanto, muito fácil de ver, e traria ao mundo uma prodigiosa novidade.



Nosso símbolo, que os papistas chamam de *Credo*, símbolo atribuído aos apóstolos, e evidentemente fabricado mais de quatrocentos anos após esses apóstolos, nos ensina que Jesus, antes de subir aos céus, foi em visita aos infernos. É de se observar que não há uma única palavra sobre isso nos *Evangelhos*, e, entretanto é um dos principais artigos de fé dos cristóides; só seremos cristãos se crermos que Jesus foi até os infernos.

Quem foi o primeiro a imaginar essa viagem? Este foi Atanásio, por volta de trezentos e cinquenta anos depois; é no seu tratado contra Apolinário, sobre a encarnação do Senhor, que ele diz que a alma de Jesus descia ao inferno, enquanto seu corpo estava no sepulcro. Essas palavras são dignas de atenção e fazem ver com que sagacidade e com que sabedoria Atanásio raciocinava. Eis suas próprias palavras:

“Era necessário que após sua morte suas partes essencialmente diversas tivessem diversas funções; que seu corpo repousasse num sepulcro para destruir a corrupção e que sua alma fosse aos infernos para vencer a morte”.

O Africano Agostinho compartilha do mesmo sentimento que Atanásio numa carta que ele escreveu a Évodo: *Quis ergo nise infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum?*¹⁰ Jerônimo, seu contemporâneo, compartilhava, mais ou menos, da mesma opinião, e foi no tempo de Agostinho e Jerônimo que se compôs este símbolo, este *Credo*, que passa, entre os ignorantes, por ser um símbolo dos apóstolos.

Assim se estabelecem as opiniões, as crenças, as seitas. Mas como essas detestáveis asneiras receberam créditos? Como puderam elas reverter as outras tolices dos Gregos e dos Romanos e, enfim, o próprio império? Como causaram tanto mal, tantas guerras civis, acenderam tantas fogueiras e fizeram correr tanto sangue? É disto que produziremos uma exata conta.

10. Quem, por conseguinte, ao não ser um infiel, negaria que tivesse ido Cristo aos infernos?

Sobre os Autores

Organizadores

Evaldo Becker

É professor Associado I do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. É Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS). Também é professor do quadro permanente 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). Recentemente publicou o livro *Política e linguagem em Rousseau* (EDUFS, 2016).

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2005), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2008) e Doutorado em Filosofia na Universidade Federal da Bahia (2014) com período sanduíche como bolsista do programa PDSE da CAPES, na École Pratique des Hautes Études (EPHE), Paris. Atualmente é pós-doutorando na Universidade Federal de Sergipe pelo programa PNP/CAPE e professor colaborador na mesma instituição. Tem experiência na área de Filosofia moderna, com ênfase em Ética e Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Pierre Bayle, Holbach, Iluminismo, filosofia, tolerância, ateísmo, política e moral. É autor do livro *O ateísmo na filosofia de Pierre Bayle* (EDUFS, 2012).

Saulo Henrique Souza Silva

É licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e possui estágio de Pós-doutorado junto ao Departamento de

Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação (CODAP), Pesquisador permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) e do Programa de Pós-graduação Profissional em Ciências Ambientais (PROF-CIAMB), ambos da UFS. Seus interesses de pesquisa estão concentrados em torno da filosofia política inglesa do século XVII, da discussão sobre tolerância, religião, soberania popular, contratualismo, patriarcalismo, revolução. Em 2013 publicou o livro *Tolerância Civil e Religiosa* em John Locke (EDUFS).

Colaboradores

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Bacharel em Administração pela Faculdade de Administração de São Paulo (1984) e em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1988). Mestre (1992), Doutor (1999) e Livre-Docente (2013) em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Desenvolveu pesquisa de pós-doutorado no Royal Holloway College - University of London (2009) e no Institute of Historical Research - School of Advanced Study - University of London (2013). Atualmente é Professor Associado do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. Desenvolve estudos na área de Filosofia Política, com ênfase nos seguintes temas: soberania, poder, direito, liberdade e republicanismo.

Antônio José Pereira Filho

Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2000), com mestrado (2005) e doutorado (2010) pela mesma instituição. Foi membro do projeto temático Ruptura e Continuidade: investigações sobre a relação entre natureza e história, com financiamento da FAPESP. Atualmente é professor adjunto do DFL/UFS e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF-UFS), onde desenvolve pes-

quisas sobre história da filosofia moderna, filosofia da história, ética e filosofia política, com ênfase no pensamento da renascença e do iluminismo, especialmente na obra de G.B Vico. Dedicar-se também a temas e problemas que convergem para os estudos interdisciplinares e transdisciplinares vinculados às humanidades.

Cesare Cuttica

Ocupa o cargo de “Maître de conférences en Civilization Britannique” no Departamento de Estudos dos Pais anglófonos na Université Paris 8. Atualmente, (2016-2017) “Research Fellow” no Max-Weber-Kolleg, Universidade de Erfurt (Alemanha). Seus principais interesses de pesquisa residem na história das idéias no início do período moderno na Europa. O estudo do patriarcalismo, do poder absoluto, da teoria da resistência, dos ideais republicanos e patrióticos em um espectro variado de fontes tem sido a principal referência do seu trabalho até agora. Atualmente, está envolvido em dois novos projetos. O primeiro explora idéias antidemocráticas em linguagem política, filosófica e publicada em inglês entre 1558 e 1642. A segunda linha de pesquisa diz respeito ao status filosófico e metodologia da história intelectual perseguida, entre outros, por profissionais como John W. Burrow (1935- 2009) e Stefan Collini (1947-) no contexto acadêmico e no ambiente político das últimas décadas no Reino Unido e na Europa.

Edmilson Menezes Santos

Possui pós-doutorado em História da Filosofia Moderna pela Université de Paris I / Panthéon-Sorbonne e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, com estágio doutoral na Université Catholique de Louvain. É professor Titular de Filosofia Moderna do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM/UFS), membro da Sociedade Kant Brasileira e do GT Filosofia da História e Modernidade da ANPOF, do qual foi o primeiro coordenador. Ainda na UFS, compõe o quadro



docente dos seguintes programas: Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Educação. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Moderna e Filosofia da História, trabalhando principalmente com os seguintes autores e temas: Kant, Voltaire, Bossuet, Filosofia da Aufklärung, Ideia de história no Século XVII.

Flávio Fontenelle Loque

Flavio Fontenelle Loque é bacharel, mestre e doutorando em filosofia pela UFMG. Professor da Universidade Federal de Itajubá, *campus* Itabira, é autor de *Ceticismo e Religião no Início da Modernidade* (Loyola, 2012), traduzido na Itália como *Scetticismo e Religione all'inizio dell'età moderna* (Morcelliana, 2018), além de ter publicado o *Diálogo sobre o tema da Divindade de François de La Mothe Le Vayer* (Editora UFMG, 2014) e, de Blaise Pascal, a *Conversa de Pascal com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos* (Alameda, 2014) e *Do Espírito Geométrico e Da Arte de Persuadir e outros escritos de ciência, religião e fé* (Autêntica, 2017). Em parceria com Loraine Oliveira (UFPE), traduziu as seguintes obras de Pierre Hadot: *Elogio da Filosofia Antiga* (Loyola, 2012), *Elogio de Sócrates* (Loyola, 2012), *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (É Realizações, 2014), *Wittgenstein e os limites da linguagem* (É Realizações, 2014).

Hubert Bost

Hubert Bost publicou dez livros de sua autoria, editado ou coeditado como atos de colóquios e assinou mais de 120 artigos. Ele igualmente publicou fontes históricas, dirige a edição da Correspondência de La Beaumelle (1726-1773) e contribuiu para a edição da correspondência de Bayle (1647-1706), do qual escreveu a biografia intelectual. Aborda a questão das relações entre o protestantismo e a cultura do ponto de vista da articulação entre a crença e o pensamento. Pesqui-

sa as grandes correntes de doutrina e de pensamento da época moderna, mas se interessa também em fontes por muito tempo julgadas secundárias, notadamente os sermões e os escritos de espiritualidade, os periódicos científicos ou não e diferentes corpus epistolares. É o redator-chefe da *Revue d'histoire du protestantisme* e presidente da École Pratique des Hautes Études desde 2013.

Luiz Carlos Santos da Silva

Doutor, mestre, bacharel e licenciado em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor adjunto de filosofia política clássica na UFU (Universidade Federal de Uberlândia). Atua pesquisando na área de filosofia política e teoria do conhecimento na modernidade, com ênfase em Teoria das Paixões, Estado, Soberania, Jusnaturalismo, Contratualismo e Representação Política. Sob o prisma das aplicações do método científico de Bacon, Galileu e Descartes para a fundamentação do pensamento político moderno, dedicou-se à investigação da filosofia natural e política de Thomas Hobbes, a partir de críticas e de apropriações contemporâneas de autores como Lebrun, Strauss, Habermas, Foucault, Agamben, dentre outros.

Márcio Gimenes de Paula

Possui graduação em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1999), graduação em teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Independente (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2002) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2005). Atualmente é professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, membro colaborador e pesquisador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (integrado em projeto de investigação sobre Filosofia da Ação e Valores e em projeto de tradução das obras de Kierkegaard), membro da SOBRESKI (Sociedade Brasileira de Estudos de



Kierkegaard), da Associação Brasileira de Filosofia da Religião, do GT de Filosofia da Religião da ANPOF. Suas pesquisas versam sobre Filosofia da Religião, Ética, Kierkegaard e cristianismo.

Natalia Lorena Zorrilla

Professora de ensino médio e superior em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires. Atualmente realiza a sua tese doutoral em co-tutela com a Universidade de Paris-Sorbonne, a qual versa sobre o ateísmo filosófico e político de Sade, com uma bolsa de pós-graduação do CONICET. Temas de interesse: o movimento Ilustrado, filosofia materialista ateia, literatura libertina do século XVIII e as sexualidades alternativas.

Ronei Clécio Mocellin

Possui graduação em Química pela Universidade Federal do Paraná (1997), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2003) e doutorado em Filosofia (Epistemologia, História das Ciências e das Técnicas) pela Universidade de Paris X - Nanterre (2009). Em 2013 fez pós-doutoramento no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo no quadro do Projeto Temático da Fapesp “Gênese e significado da tecnociência” (2011/51614-3). Atualmente é professor da cadeira de Filosofia da ciência do Departamento de filosofia da Universidade Federal do Paraná. Tem experiência na área de filosofia das ciências e das técnicas, com ênfase em filosofia e história do conhecimento químico. Publicou o livro *Louis – Bernard Guyton de Morveau : Chimiste et Professeur au Siècle des Lumières* (Sarrebruck : Éditions Universitaires Européennes, 2011).

Sebastien Charles

Doutor pela Université de Ottawa (1995-2001). Foi diretor do departamento de Filosofia e de Ética Aplicada da Universidade de Sherbrooke (2010-2013). Atualmente é Pró-reitor de pesquisa e criação

na Universidade do Québec em Trois-Rivières (UQTR). Os seus campos de atuação em Filosofia são: Ceticismo, Academicismo, Pirronismo, Filosofia das Luzes. É autor de diversos livros, dentre eles, *Les temps hypermodernes* (GRASSET, 2004) e *Berkeley dans la pensée des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle* (VRIN, 2003).

Syliane Charles

É licenciada (1991-1994) e mestra em Filosofia pela Universidade de Nancy II (1994-1995), é mestra em Filosofia pela Universidade de Ottawa (1995-1996), doutora em Filosofia pela Universidade de Ottawa (1996-2001), Pós-doutora em Filosofia pela Universidade de Montreal (2001-2003/FQRSC) e pela Universidade de Princeton (2003-2005/CRSH). Atualmente é professora adjunta na Universidade do Québec em Trois-Rivières. A sua área de competência é Filosofia Moderna, especificamente em História da estética e filosofia moral. Publicou, dentre outros, *Figures du sentiment: morale, politique et esthétique à l'époque moderne* (PUL, 2003). Organizou juntamente com Sebastien Charles *Descartes et ses critiques* (PUL, 2011).

Tanguy L'Aminot

Professor aposentado da Universidade de Paris IV-Sorbonne. Atualmente é pesquisador do CNRS/Sorbonne. Foi coordenador da revista *Études Jean-Jacques Rousseau*. Ele fundou e dirige a revista *Jean-Jacques Rousseau Studies*, que traz estudos dedicados à obra do filósofo genebrino. Coordena “L'Équipe Jean-Jacques Rousseau”. Possui diversas publicações sobre pensamento de Rousseau, enfatizando suas relações com as ideias anarquistas, bem como os temas do trabalho, da educação e da literatura, dentre estas destaca-se *Max Stirner. Le philosophe qui s'en va tout seul* (L'Insomniaque, 2012).



