



CADERNOS de **41**
Ética e
Filosofia Política

CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 41 (2)

FFLCH
USP

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 41, V. 02 - São Paulo - 2º semestre de 2022

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Christiane Cardoso Ferreira, Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro, Joézer Carvalho de Castro, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Ricardo Fernandes dos Santos, Taís da Silva Brasil, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (*in memoriam*), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: Artemisia Gentileschi – Suzana e os anciões (1610)

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Vahan Agopyan

Vice-reitor: Prof. Antonio Carlos Hernandez

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Paulo Martins

Vice-Diretora: Profa. Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia da USP

Chefe: Prof. Alberto Ribeiro Gonçalves Barros

Vice-chefe: Alex de Campos Moura

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Carlos Eduardo de Oliveira

Prof. Maurício Cardoso Keinert

Endereço para correspondência:

Profa. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research
Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

A revista *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É esse caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão.

Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne periodicamente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um vasto corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área, buscando promover o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, bem como tem editado dossiês temáticos, conduzidos, conjuntamente com o corpo editorial da revista, com editores e editoras convidados.

Convidamos os/as estudantes de pós-graduação em filosofia e pesquisadores/as interessados/as em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

Sumário

Artigos

O lugar da ética na crítica da economia política do jovem Marx	7
Otto Sanchez-Crespo da Rosa	
Entre antigos e modernos: notas sobre a história em Maquiavel	20
Ricardo Polidoro Mendes	
O poder político da sociedade civil ao Estado e o <i>Homo oeconomicus</i>	33
Natália Pereira Ribeiro da Silva	
<i>Ethos</i> e <i>Self</i> em três orações em defesa das mulheres no Renascimento	45
Ana Letícia Adami	

Resenhas

Brexit, de Roger Scruton.....	59
Vinícius de Oliveira	
Religion, Modernity, and Politics in Hegel.....	63
Rodrygo Rocha Macedo	
A antinomia do indivíduo moral moderno: liberdade, igualdade e virtudes nos séculos XVII e XVIII	70
Felipe Cardoso Silva	

Traduções

A lição das trevas: Michel Foucault e a prisão	75
Michelle Perrot	
Tradução: Anderson A. Lima da Silva	

Artigos

O lugar da ética na crítica da economia política do jovem Marx

Otto Sanchez-Crespo da Rosa¹

Resumo: O presente artigo visa analisar os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* em vista da dimensão ética presente na crítica da economia política. Em linhas gerais, trata-se de compreender em que medida certa concepção da essência humana baliza a crítica. Para tanto, a investigação é dividida em quatro momentos, nas críticas ao “cinismo da economia política”, ao “trabalho alienado”, ao dinheiro e à “moral da economia política”.

Palavra-chave: Jovem Marx – Ética – Filosofia moral – Crítica da economia política – Alienação – Humanismo

The Place of Ethics in Young Marx's Critique of Political Economy

Abstract: This paper aims to analyze the *1844 Economic-Philosophical Manuscripts* in view of the ethical dimension present in the critique of political economy. In general terms, the aim is to understand to what extent a certain conception of the human essence guides the critique. To this end, the investigation is divided into four moments, in the critiques of the “cynicism of political economy”, “alienated labor”, money and the “morality of political economy”.

Keywords: Young Marx – Ethics – Moral philosophy – Critique of political economy – Alienation – Humanism

¹ Mestrando do Departamento de Filosofia FFLCH/USP, sob a orientação do Prof. Dr. Pablo Rubén Mariconda. E-mail: otto.rosa@usp.br

Introdução

Desde a publicação tardia e atribulada de suas primeiras edições – parcial em 1927 e completa em 1932 –, os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* se tornaram centrais na discussão sobre as obras de Marx². A comparação da crítica da alienação do trabalho dos *MEF* com a crítica da economia política de *O Capital*, fez surgir, naquele momento, a controvérsia acerca da relação entre os escritos de juventude e os escritos de maturidade do pensador alemão, que veio a se tornar clássica dentro da bibliografia marxista. Discutia-se, sobretudo, o fato de que a teoria da alienação presumiria uma noção de essência humana, levando à questão da permanência implícita desse humanismo em *O Capital*.

Deixando de lado a tarefa da comparação, o presente artigo pretende analisar o aspecto ético presente na crítica da economia política do jovem Marx. Isso significa analisar a pertinência do humanismo nas críticas ao “cinismo da economia política”³, ao “trabalho alienado”⁴, ao dinheiro e à “moral da economia política”.

Sobre a relação entre ética e crítica da economia política nos *MEF*, é possível encontrar três linhas de interpretação na literatura. Em primeiro lugar, aquela que afirma que o humanismo determina por completo a crítica da economia política, o que resultaria em uma crítica moralista da economia política. Em uma transposição da crítica da alienação religiosa feita por Feuerbach, a “essência genérica [*Gattungswesen*] do homem”⁵, tomada como naturalmente comunitária, seria o padrão moral por meio do qual Marx criticaria a economia política, por exprimir uma concepção egoísta e avara da natureza humana, contradizendo tal essência. Sumariamente, é possível atribuir tal posição a autores como Althusser, Giannotti, Mandel e Löwy, na medida em que se pode extraí-la de seus textos⁶.

Em segundo lugar, há a interpretação de que o humanismo não determina completamente a crítica da economia política dos *MEF*. Em várias passagens do texto, Marx reconhecera certa racionalidade no discurso da economia política, pois a avareza e o egoísmo

² É preciso observar algumas das questões editoriais envolvidas no estabelecimento desses manuscritos [doravante referido como *MEF*, citado em português, seguido pelos originais MEGA I/2 e MEW 40]. A princípio, o nome pelo qual os conhecemos esse três cadernos (Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844) provém de sua publicação em 1932, dirigida por Victor Adoratskiï. Ademais, Marx redigiu, paralelamente aos *MEF*, nove cadernos de transcrições e comentários de obras de autores da economia política, filosofia e história, chamados de *Cadernos de Paris* (Pariser Hefte) – dentre os quais encontra-se os *Excertos sobre “Éléments de économie politique” de James Mill* –, publicados por completo em 1981 (vol. IV/2, *Aus den Exzerptheften. Paris, Anfang 1844 – Anfang 1845*). Nesse sentido, as denominações *Manuscritos de 1844* e *Manuscritos de Paris*, encontradas em parte da literatura, não diferenciam os escritos, o que pode levar a uma ambiguidade, ainda que na maioria dos casos essas denominações se refiram aos *MEF*.

³ Sobre a tradução de *Nationalökonomie* por “economia política”. Jesus Ranieri observa (*in* MARX, *MEF*, p. 19) que o termo utilizado por Marx nos *MEF* para se referir ao conjunto dos estudos econômicos de Smith, Malthus, Ricardo, Say e James Mill é *Nationalökonomie* e não *politische Ökonomie*, como fará nos textos posteriores. Contudo, não seguiremos a tradução de *Nationalökonomie* por “economia nacional”, por assumir que a diferença terminológica se deve somente ao contexto: Marx se utilizava de um dos vários termos – tais como *Volkswirtschaftslehre* e *politische Ökonomie* – que, em meados do século XIX, competiam em língua alemã para denotar a mesma disciplina, que conhecemos sob o nome de economia política (cf. Schumpeter, *History of economic analysis*, p. 19).

⁴ Os substantivos “Entfremdung” e “Entäusserung”, utilizados pelo jovem Marx nos *MEF*, são traduzidos em português por “estranhamento” e “alienação”, respectivamente. Contudo, no caso do adjetivo “entfremdete” preferimos manter a tradução mais tradicional, pelo termo “alienado”.

⁵ MARX, *MEF*, p. 84 / I/2, p. 368; 40, p. 515.

⁶ ALTHUSSER, *Por Marx*, pp. 129-130; GIANNOTTI, *Origens da dialética do trabalho*, p. 74, 114; MANDEL, *Formação do pensamento econômico de Karl Marx*, p. 165-166; LÖWY, *A teoria da revolução no jovem Marx*, pp. 122-123.

expressos em seu discurso seriam frutos da própria realidade social. Assim, defendem Fausto e Larraín, o sentido da crítica de Marx seria em grande medida dialético, pois evidenciaria a contradição ou inversão inscrita na própria realidade que seria expressa pelo discurso⁷.

A terceira linha de interpretação é encontrada em autores como Lukács, Ash, Avineri, Mészáros, Sánchez Vásquez, Konder e Leopold, que defendem, como a primeira posição, que a crítica da economia política seria determinada pelo humanismo. Contudo, tratar-se-ia aqui de um humanismo que, longe de ser um ideal abstrato – o que levaria ao moralismo –, seria caracterizado pela historicidade. A relação que os homens estabelecem com o mundo objetivo constitui tanto este último quanto eles próprios; dessa forma, a essência dos homens estaria intrinsecamente ligada à atividade realizada por eles em cada momento histórico. Marx criticaria, a partir disso, a a-historicidade da reflexão da economia política, que fixa o egoísmo dos indivíduos – fruto do momento histórico em que há alienação do trabalho – como inerente à natureza humana em todos os momentos históricos. Surgiria, assim, uma nova abordagem da ética intimamente ligada ao todo da atividade dos homens, ou seja, uma ética condicionada pela práxis social⁸.

No percurso que se segue, pretende-se mostrar que a concepção de essência humana de Marx constitui uma crítica das perspectivas moralistas, ancorando-as no momento histórico em que há o regime da propriedade privada. Todavia, ao mesmo tempo, a concepção de essência humana dos *MEF* insere a economia política num quadro maior do desenvolvimento humano. Assim, o autor critica o moralismo da economia política, o que não o impede, como observa Eagleton, de constituir uma outra espécie de moralismo, ligado ao imperativo do desenvolvimento das capacidades humanas⁹.

O “cinismo da economia política”

Cabe-nos agora, em vista desse percurso, perscrutar a dimensão ética na crítica ao “cinismo da economia política”:

O *cinismo* da economia política não apenas aumenta relativamente ao passar de Smith para Say, para chegar enfim até Ricardo, Mill etc.; na medida em que aos olhos dos últimos as consequências da *indústria* surgem mais desenvolvidas e mais contraditórias, mas também, positivamente, eles vão sempre e com consciência mais longe no estranhamento (*Entfremdung*) contra o homem do que seus predecessores, porém *apenas* porque a sua ciência se desenvolve mais consequente e verdadeiramente¹⁰.

Marx afirma que a economia política a partir de Adam Smith identifica o trabalho como o princípio da riqueza material, e, dado que a riqueza é concebida como propriedade privada, postula esta como um atributo inerente ao homem, aparentando, com isso,

⁷ FAUSTO, “Sobre o jovem Marx”, pp. 12-13; LARRAIN, *Marxism and ideology*, pp. 11-12.

⁸ LUKÁCS, *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, p. 185; ASH, *Marxism and moral concepts*, p. 106; AVINERI, *The social and political thought of Karl Marx*, pp. 86-88; MÉSZÁROS, *A teoria da alienação em Marx*, p. 152; VÁSQUEZ, *Ética*, p. 36; KONDER, *Em torno de Marx*, p. 22; LEOPOLD, *The young Karl Marx*, pp. 242-244.

⁹ EAGLETON, *Marx and freedom*, p. 19.

¹⁰ MARX, *MEF*, p. 100 / I/2, p. 384; 40, p. 531; trad. modificada, grifos do autor.

reconhecer a autonomia dele como produtor de sua riqueza¹¹. Nesse sentido, ela rompe com o pensamento econômico precedente, dos monetaristas, mercantilistas e fisiocratas, que viam na moeda, no comércio ou no cultivo da terra as únicas fontes da riqueza. Com isso, promove “uma energia cosmopolita” de libertação do indivíduo em relação a todo condicionamento exterior, como a inalienabilidade da terra e as conseqüentes relações de dependência petrificadas que marcavam o período feudal. Esperar-se-ia, em vista desse princípio, que os trabalhadores detivessem a posse de toda riqueza – ou, expressão aqui sinônima, propriedade privada –, já que é produzida por eles. Contudo, não é esse o desenvolvimento mostrado pela própria economia política, pois o próprio Smith assume a existência de uma divisão na composição do valor das mercadorias e da renda entre três componentes – trabalho (salário), capital (lucro) e terra (renda da terra) –, em que apenas o salário é rendimento que se destina ao trabalhador, rendimento este que habitualmente “é, segundo Smith, o mais baixo que é compatível [...] com uma existência animal”¹²; o trabalhador recebe quantidade de dinheiro suficiente apenas para se alimentar até o próximo dia de trabalho, sendo, portanto, completamente dependente da oferta de emprego que lhe apareça. Assim, contrariamente ao que enuncia seu princípio, a economia política descreve relações de dependência que submetem o trabalhador de maneira mais acentuada do que se comparadas com a situação do servo feudal. Tem-se, com isso, uma “contradição aparente” entre o princípio da economia política de Smith e o desenvolvimento de suas categorias.

Mais ainda, com a expansão vertiginosa da produção industrial nas décadas que divisam as obras de Smith e de Ricardo, tal contradição se tornou mais evidente, pois a miséria dos trabalhadores da indústria se tornou ainda maior “em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza da sua produção”; longe de enriquecê-los, o trabalho mantém os operários em uma situação cada vez mais precária, simultaneamente a uma produção de riqueza cada vez maior, concentrada nas mãos de um número cada vez menor de proprietários industriais¹³. Mesmo assim, as teorias econômicas de Ricardo e de seu contemporâneo James Mill centralizam ainda mais o trabalho como princípio da riqueza, formulando uma teoria em que o valor das mercadorias é totalmente determinado pela “quantidade relativa de trabalho necessária para a sua produção”, sem mais referência à renda da terra na composição do valor, como aparecia em Smith¹⁴. Nessa persistência, mesmo com a contradição mais manifesta, a escola de Ricardo e Mill recai, segundo Marx, em um “cinismo total”.

A crítica marxiana pode parecer, a princípio, moralista, se se interpreta que acusar a economia política de cinismo significa responsabilizá-la por estar “despreocupada” com a contradição entre o princípio de sua teoria e o seu desenvolvimento, a saber, o trabalho ser o princípio da riqueza ao mesmo tempo em que é pobreza para o trabalhador. Contudo, a economia política é tomada “como um produto da *energia* e *movimento* reais da propriedade privada [...], como um produto da *indústria* moderna”, e como o discurso que “acelera, glorifica a energia e o desenvolvimento dessa *indústria*, fazendo dela um poder da *consciência*”¹⁵.

¹¹ Cf. SMITH, 1974, p. 9: “O trabalho anual de uma nação é a base que, originariamente, fornece-lhe tudo o que é necessário e útil a sua sobrevivência, e que consiste, ou no produto imediato desse trabalho, ou no que é obtido de outras nações através dele”.

¹² MARX, *MEF*, p. 24 / I/2, p. 327; 40, p. 471.

¹³ MARX, *MEF*, p. 79 / I/2, p. 363; 40, p. 510.

¹⁴ RICARDO, *Princípios de economia política e tributação*, p. 255.

¹⁵ MARX, *MEF*, p. 99 / I/2, p. 383; 40, p. 530; trad. modificada, grifos do autor.

Dito em outros termos, a economia política é identificada com o discurso da indústria moderna, como sendo o retrato no pensamento daquilo que a indústria moderna pratica na realidade.

Nessa perspectiva, o “cinismo da economia política” expressa uma contradição inscrita na realidade, isto é, a contradição de que a própria realidade que se funda sob o trabalho torna cada vez mais pobre o trabalhador. Assim, o discurso da economia política possui adequação empírica, não sendo passível de ser moralmente culpabilizado pela sua contradição, na medida em que tal contradição expressa a realidade contraditória fundada na propriedade privada tal qual ela se apresenta. Como enfatiza Ruy Fausto, “*a contradição do sujeito (do economista) aparece como verdade porque o real é contraditório: o princípio dilacerado de uma realidade dilacerada é um princípio verdadeiro. E o ‘dilaceramento’ do princípio [...] é a contradição*”¹⁶. Deduz-se deste argumento que o Marx confere racionalidade ao discurso da economia política, mas limitada, pois tal racionalidade reside apenas na identidade entre a contradição da realidade e a contradição do discurso da economia política, que não consegue investigar as causas da contradição.

Todavia, a economia política também não pode ser responsabilizada moralmente por não investigar as raízes da contradição, nem por buscar uma solução para a contradição, posto que significaria ir além do seu propósito enquanto ciência que investiga o processo econômico para descrever como a finalidade da produção, a “soma das poupanças anuais”, é produzida na sociedade atual¹⁷. Ultrapassar esse propósito, antecipando “futuros desenvolvimentos sociais e econômicos”, transformá-la-ia, como observa Mészáros, em “*política utópica (ou filosofia social utópica) disfarçada de economia política*”¹⁸. Nesse sentido, a economia política considera o homem somente na medida em que é um agente econômico, enquanto trabalhador, proprietário de terras ou de capital, não enquanto “homem no seu tempo fora do trabalho (*arbeitslose Zeit*)”, consideração que é relegada “para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador da miséria social”¹⁹. É por isso que a continuação da passagem citada no início da seção enfatiza que a economia política de Ricardo e James Mill recai no cinismo total “*apenas porque a sua ciência se desenvolve mais consequente e verdadeiramente*”, quer dizer, a contradição nos desenvolvimentos teóricos da ciência econômica faz jus à contradição ter se tornado mais acentuada no processo econômico dado.

Uma questão surge dessa constatação: se os economistas não são moralmente responsáveis por serem inconscientes acerca da contradição que marca seus escritos e a realidade, o que permite a Marx expô-la às claras? A chave encontra-se no fato de que somente “para o homem socialista, toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano”²⁰. Primeiramente, é preciso analisar a contradição da economia política de um ponto de vista exterior a ela, pois a limitação da perspectiva da economia política não pode ser percebida por ela mesma por sua própria estrutura, como já vimos logo acima. Mas, mais do que isso, trata-se de evidenciar que somente quando a própria contradição da realidade é levada a seu máximo

¹⁶ FAUSTO, “Sobre o jovem Marx”, p. 13, grifos do autor.

¹⁷ MARX, *MEF*, p. 93 / I/2, p. 377; 40, p. 524.

¹⁸ MÉSZÁROS, *A teoria da alienação em Marx*, p. 119.

¹⁹ MARX, *MEF*, p. 30; I/2, p. 333; 40, p. 477; trad. modificada.

²⁰ MARX, *MEF*, p. 114 / I/2, p. 398; 40, p. 546.

escancaramento é que a formulação consciente do problema é passível de ser feita. Somente nesse momento se torna possível uma compreensão mais completa da estrutura da sociedade capitalista e da própria economia política; o “homem socialista”, situado nesse instante histórico, toma consciência da contradição como construção histórica que necessita ser superada, não mais como construção natural e inescapável. Nesse ponto podemos perceber a influência hegeliana, pois tal circunscrição do capitalismo – e da economia política, sua expressão ideal – assemelha-se bastante ao enquadramento da sucessão das “figuras da consciência”, a história da formação do espírito na *Fenomenologia do Espírito*. Depara-se aqui com um aspecto daquilo que Ruy Fausto denomina, em referência a Adorno, de “problema [...] da ‘tradução’ de Hegel”, algo que os *MEF* “realizam em parte”²¹. Marx identifica o desenvolvimento do trabalho como o motor da história, no lugar que a categoria do espírito possui na filosofia hegeliana. Nessa lógica, essa influência não implica em uma identidade com o discurso hegeliano, visto que enquanto para o idealista alemão somente na figura da consciência posterior em sentido estrito que se tornaria possível compreender a figura anterior, para Marx a consciência daquele que teoriza em um momento histórico de acirramento da contradição – pelo menos no caso da contradição no interior do capitalismo industrial – percebe o sentido do desenvolvimento histórico e pode prever, de certa forma, aquilo que deve ser superado no futuro próximo.

Assim, Marx pode entender melhor a estrutura da economia política do que poderiam os próprios economistas. O autor enfatiza como a economia política tende a conceber as categorias da sociedade atual como a forma natural das relações humanas em sociedades complexas, e como isso a impede de oferecer explicações satisfatórias para certos fenômenos, que se tornam compreensíveis somente àquele que analisa a partir do momento de acirramento da contradição, o supracitado “homem socialista”. Tanto a economia política de Smith quanto a de Ricardo tomam a divisão dos rendimentos entre trabalho (salário), capital (lucro) e terra (renda da terra) como dada. Já vimos mais acima que, a partir disso, esses autores não conseguem explicar satisfatoriamente o enunciado de que a propriedade privada provém do trabalho. Somado a isso, a explicação dos economistas sobre a estrutura da relação entre aquelas categorias não é satisfatória. Ao relacionar a categoria do lucro do capital com a categoria do salário, os economistas argumentam que a causa dessa relação é o interesse pelo lucro por parte do capitalistas em concorrência, o que expõe uma “petição de princípio”, pois justamente o que deveria ser explicado é a origem desse interesse por lucro²². É nesse sentido que Marx observa que a economia política “supõe o que deve desenvolver”²³.

Justamente pela incapacidade de encontrar uma explicação razoável, a economia política imputa a causa desse interesse a uma suposta natureza humana: todos os indivíduos seriam naturalmente inclinados à troca, em vista da realização de seu interesse egoísta. Nesse ponto, percebe-se como é a economia política que procede de maneira moralista, pois, na ausência de uma explicação racional, atribui a causa da realidade atual a um comportamento moral. Isso manifesta também como para Marx a derivação da propriedade privada feita pela economia política é baseada “na maioria das vezes [...] no modelo de Locke”, ou seja, como naturalização da propriedade privada²⁴. Deste modo, ela não vai além do teólogo na

²¹ FAUSTO, “Sobre o jovem Marx”, p. 25.

²² MÉSZÁROS, *A teoria da alienação em Marx*, p. 116.

²³ MARX, *MEF*, p. 79 / I/2, p. 363; 40, p. 510.

²⁴ REICHEL, *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*, p. 37.

investigação das causas da realidade quando “explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar”²⁵. Como expressa Lukács: “a necessidade para a ideologia burguesa de conceber o capitalismo como um dado natural e de tratar suas leis, em sua manifestação empírica, como leis eternas – condiciona a incapacidade de explicar o próprio capitalismo”²⁶. Entendido nos termos que nos interessam aqui, o comentário de Lukács ressalta um ponto nevrálgico da argumentação dos *MEF*: a premissa necessária da economia política – tomar a propriedade privada como natural – a impede de compreender seu objeto de análise, o capitalismo, em sua integridade.

De qualquer forma, é preciso reforçar que para Marx os economistas não podem ser culpados por essa naturalização, posto que, se a desnaturalização da propriedade privada só se torna possível fora da perspectiva da ciência econômica, no momento em que a superação da propriedade privada se põe no horizonte histórico, então a acusação de “cinismo da economia política” se mostra como uma constatação retroativa por parte do “homem socialista”. Os elementos que corroboram essa perspectiva são as observações marxianas acerca do progresso das interpretações da economia política sobre a divisão do trabalho. Um arco histórico de quatro diferentes concepções é apresentado pelo autor, em que a essência do fenômeno da divisão do trabalho vai se revelando pouco a pouco. Parte-se da concepção mais ingênua, de Smith, para quem a divisão do trabalho é causa da diversidade dos talentos humanos e originária do impulso natural do homem para a troca com fins egoístas. Por sua vez, mostra-se como os economistas de décadas posteriores aprofundam a interpretação, ao desnaturalizar a divisão do trabalho. Say descobre que a divisão do trabalho restringe os talentos humanos; Skarbek percebe como a divisão do trabalho é uma categoria social, que pressupõe a existência da propriedade privada, e, por fim, James Mill entende a divisão do trabalho como a causa da troca, observando seu papel na indústria moderna: ao mesmo tempo em que é fator de aumento exponencial da produtividade do trabalho humano, transforma-o em uma atividade abstrata, mecânica²⁷.

Desse modo, Marx evidencia, mais uma vez, como o discurso da economia política se identifica com os desdobramentos da realidade capitalista. Dadas as consequências da indústria estarem mais explícitas nos anos 1820, os trabalhos de Skarbek [1829] e James Mill [1821] possuem uma compreensão da divisão do trabalho mais próxima do “homem socialista” do que seus antecessores, ainda que, por estarem dentro do ponto de vista da economia política, entendam essas categorias como irremediáveis em sociedades complexas. Assim, concluímos a análise do “cinismo da economia política”, que, sob a aparência de um julgamento moral, contém a avaliação de uma identidade entre o discurso da economia política e a sociedade marcada pela propriedade privada, ou seja, uma atribuição de certa racionalidade à economia política, ainda que limitada, ao ser incapaz de compreender por completo a estrutura do capitalismo. A crítica ao “cinismo da economia política” aparece, portanto, como uma crítica ao moralismo da economia política.

²⁵ MARX, *MEF*, p. 80 / I/2, p. 364; 40, p. 511.

²⁶ LUKÁCS, *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, p. 186.

²⁷ MARX, *MEF*, pp. 154-155 / I/2, pp. 432-433; 40, pp. 560-561.

Trabalho alienado

Segundo a análise feita na seção anterior, Marx encontra uma contradição na realidade, para a qual a perspectiva da economia política não consegue prover uma explicação satisfatória, limitando-se apenas a expressá-la, qual seja, a contradição entre o trabalho como princípio da riqueza e a descrição da realidade econômica como aquela em que a remuneração do trabalho (salário) é a menor possível, ou, o que significa o mesmo, a contradição entre o trabalho como causa da propriedade privada e o trabalhador como pessoa desprovida de propriedade. A incapacidade da economia política acarreta inconsistências na explicação da origem histórica e da relação entre as categorias econômicas mais fundamentais da realidade atual, como a divisão do trabalho, a concorrência, a troca, a propriedade privada e a divisão da riqueza em trabalho (salário), capital (lucro) e terra (renda da terra). Isso ocorre pois, como visto mais acima, seu objetivo enquanto ciência é circunscrito à descrição dos elementos envolvidos na produção de riqueza.

A estratégia de Marx nos *MEF* para a superação das limitações da economia política é encontrada, como argumenta Mészáros, na análise da categoria econômica da divisão do trabalho²⁸. Nas obras de autores mais recentes dentro da história da economia política, como Skarbek e James Mill, os efeitos da divisão do trabalho são avaliados no ato da produção, dentro da indústria, como uma categoria estritamente vinculada à existência da propriedade privada e responsável por restringir as capacidades do trabalhador, reduzindo-o a movimentos mecânicos. No entanto, segundo a crítica feita por Marx, a perspectiva desses economistas acerca dessa categoria, embora tenha avançado em relação a de Smith, ainda é limitada, posto que não atenta para os efeitos da divisão do trabalho no todo social.

Em vista dessa constatação, Marx analisa e critica os efeitos prejudiciais da divisão do trabalho na vida do trabalhador, bem como na sociedade, o que é feito mediante a transformação da categoria econômica da divisão do trabalho no conceito filosófico de “trabalho alienado”. Por meio dessa nova conceituação, o autor retrata como a contradição da realidade, expressa pela economia política, é originada no interior da atividade do trabalho, especificamente na relação entre o trabalhador e sua produção, mas cujas consequências se verificam com mais força fora do ambiente do trabalho. A questão da dimensão ética se põe justamente na avaliação do sentido da crítica ao trabalho alienado.

Marx expõe quatro aspectos da alienação do trabalho. O primeiro aspecto é a alienação do ponto de vista da relação do trabalhador com o produto do trabalho. Ela decorre do fato de que, com a existência da divisão do trabalho e, conseqüentemente, da propriedade privada, os produtos do trabalho não pertencem ao trabalhador, o que é agravado no momento histórico em que há um regime desenvolvido da propriedade privada móvel, isto é, do capital²⁹. Neste momento, o produto do trabalho é comercializado, torna-se mercadoria.

²⁸ MÉSZÁROS, *A teoria da alienação em Marx*, pp. 129-134.

²⁹ Nos *MEF*, Marx desenvolve uma teoria da história da propriedade privada. Nela, o autor caracteriza a passagem do período da hegemonia da propriedade de terras – e do proprietário de terras – à sua dissolução como força determinante na sociedade, que marca o nascimento da propriedade privada livre. A estabilidade da posse da terra por meio da linhagem, que conferia a aparência de pessoalidade da propriedade privada no período feudal, é rompida pelo desenvolvimento da indústria moderna, do capital moderno. Com a drástica expansão do comércio, a produção industrial ordena a sociedade a partir da concorrência mundial entre produtos fabris, da compra e venda incessante da terra e pelo trabalho assalariado. Deste modo, o indivíduo deixa de ser determinado por relações sociais pessoais, passando a aparentar não ser determinado por nada

Nesse sentido, a aparente realização máxima do princípio da propriedade privada na sua forma móvel – a independência completa do indivíduo para determinar o destino do objeto que lhe pertença – é, em verdade, negada pela mesma em um nível maior do que na propriedade fundiária feudal, pois agora o indivíduo – seja ele capitalista ou trabalhador –, ao ser submetido à concorrência, tem seu destino completamente determinado por forças impessoais instáveis. No caso do trabalhador, ele recebe um baixo salário, o que o torna cada vez mais dependente de novas jornadas de trabalho para sua subsistência futura³⁰. Nessa situação, em que os objetos produzidos são retirados da posse do trabalhador, Marx identifica uma transferência de qualidades: quanto mais o trabalhador transforma a natureza para a satisfação de suas necessidades, mais ele se desrealiza, empobrece-se, pois as qualidades que ele confere aos objetos no processo de produção lhe são retiradas quando os objetos são destituídos dele. Em vista disso, o trabalhador se torna um sujeito desprovido de qualidades práticas e morais, que sofre de “imbecilidade e cretinismo”³¹.

O segundo aspecto trata da relação alienada do trabalhador com seu próprio trabalho, pois, nas condições modernas, a atividade do trabalhador lhe causa sofrimento, já que tanto a satisfação de carências corporais lhe é negada durante a jornada de trabalho – dada a inexistência de ar puro e a impossibilidade do movimento físico –, quanto a finalidade da própria atividade foge aos seus desígnios, tendo para ele a função única de prover seus meios de subsistência³². Assim, o trabalho significa, para o trabalhador, perda de si mesmo, a tal ponto que “tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste”³³. Em vista dessa situação, as funções animais do indivíduo, tais como beber, comer e procriar, são tornadas fins únicos e exclusivos de sua vida.

Por seu turno, o terceiro aspecto concerne a alienação da essência genérica do homem. A “atividade consciente livre”, forma específica da relação que os homens estabelecem com a natureza que os diferencia dos outros animais, é alienada na medida em que a atividade consciente, enquanto trabalho, torna-se apenas meio para a existência física, animal dos homens³⁴.

Por fim, o quarto aspecto da alienação, imediatamente vinculado aos demais aspectos, é a alienação dos indivíduos em relação aos outros. As relações sociais envolvidas no trabalho são marcadas pelo “domínio”, “jugo” e “violência”, posto que o objeto produzido pelo trabalhador e retirado dele se torna propriedade de outrem, em uma sociedade marcada pela concorrência³⁵. Isso gera não somente uma relação hostil entre trabalhador e proprietário, mas entre os trabalhadores, na medida em que competem por postos de trabalho, condição de sua sobrevivência, e também entre os capitalistas, na medida

exterior a ele, como dotado de completa autonomia (MARX, *MEF*, p. 75 / I/2, p. 360; 40, p. 507). No entanto, contrariamente à aparência de maior independência, o indivíduo se torna cada vez mais determinado, sujeitado a uma dominação impessoal, objetiva que foge ao seu controle. Assim, desenvolvido o comércio generalizado de todas as coisas (inclusive da terra), a propriedade da terra ganha a aparência do que realmente é enquanto propriedade privada: mera riqueza como qualquer outro tipo de propriedade privada, objeto de exploração impessoal, desprovido de determinantes sociais.

³⁰ É preciso observar que aqui Marx não aceita uma teoria do preço justo: mesmo se o trabalhador recebesse um salário alto, o trabalho continuaria sendo entendido como um objeto trocável, como mercadoria, ou seja, como algo independente da relação com seu produtor.

³¹ MARX, *MEF*, p. 82 / I/2, p. 366; 40, p. 513.

³² MARX, *MEF*, p. 140 / I/2, p. 420; 40, p. 548.

³³ MARX, *MEF*, p. 83 / I/2, p. 367; 40, p. 514.

³⁴ MARX, *MEF*, p. 84; I/2, p. 368; 40, p. 515.

³⁵ MARX, *MEF*, p. 87; I/2, p. 372; 40, p. 519.

em que competem entre si na busca do lucro. Mais, o trabalho tem um significado oposto para trabalhador e proprietário: enquanto representa sofrimento para o primeiro, para o segundo representa “fruição”.

Em vista de todos esses aspectos, a dimensão ética da crítica à alienação do trabalho aparece de duas formas. Por um lado, Marx concebe a alienação do trabalho como uma questão objetiva, fundada na produção, que é causa da pobreza subjetiva na vida do trabalhador como um todo. Isso demonstraria uma crítica moral que não incide necessariamente no moralismo, uma vez que a crítica não pressuporia um imperativo moral dirigido aos capitalistas como individualmente responsáveis pela situação da alienação. Ao mesmo tempo, delineia-se uma concepção de natureza humana, na qual se entende que o mundo objetivo com o qual o ser humano se relaciona é parte de sua própria natureza, e que, por isso, a relação estabelecida com ela funda seu comportamento moral e psíquico. A cisão dessa relação – a alienação propriamente dita, provocada pela existência da propriedade privada –, marca a separação entre os homens e suas qualidades morais, os homens e a natureza e os homens entre si. A dimensão ética da crítica reivindica a superação (*Aufhebung*) da alienação do trabalho – que não pode ser satisfeita a não ser pela superação prática da propriedade privada – como condição necessária para que a atividade consciente realizada pelos homens venha a se tornar um fim em si mesmo. Mais ainda, essa superação se funda sobre o desenvolvimento histórico alienado das “forças essenciais humanas”; trata-se, portanto, de uma essência humana que se constitui ao longo do processo histórico. Desse modo, está apresentado o quadro teórico pelo qual analisaremos as duas outras críticas de Marx, a saber, ao dinheiro e à “moral da economia política”.

Crítica ao dinheiro

Segundo Marx, o dinheiro é a forma da propriedade privada mais independente dos desígnios dos homens, “a completa dominação da matéria morta sobre o homem”³⁶. Isso porque é um objeto completamente abstrato, sem nenhuma particularidade, que medeia todas as relações sociais e com a natureza na sociedade marcada pela propriedade privada desenvolvida. Nessa capacidade de equivalência universal, o dinheiro, “enquanto conceito existente do valor”, retira a particularidade das coisas e dos atributos, tornando possível trocá-los uns com outros³⁷.

Dessa forma, o dinheiro permite inverter as qualidades morais dos indivíduos, transformando “a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez”³⁸. Na posse do dinheiro, o indivíduo torna-se capaz de transformar seus defeitos em qualidades, de efetivar seus desejos; na mesma lógica, na ausência de dinheiro, o indivíduo tem suas qualidades morais representadas socialmente como defeitos, ao passo que suas necessidades têm sua realização impossibilitada. Quanto a isso, devemos ressaltar que a crítica marxiana não é moralista, visto que o dinheiro é uma representação produzida não pela imaginação dos homens, mas pela própria realidade alienada.

³⁶ MARX, *MEF*, p. 75; *I/2*, p. 320; *40*, p. 507.

³⁷ MARX, *MEF*, p. 160; *I/2*, p. 438; *40*, p. 566.

³⁸ MARX, *MEF*, p. 160; *I/2*, p. 438; *40*, p. 566.

Desse modo, a crítica postula, contra essa situação, para que as capacidades dos homens se desenvolvam sem a separação e inversão de seus atributos, a necessidade da abolição do dinheiro, isto é, a superação da propriedade privada: “Cada uma das tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma externalização (*Ausserung*) determinada de tua vida individual efetiva correspondente ao objeto da tua vontade”³⁹.

Crítica à “moral da economia política”

A crítica ao que Marx denomina de “moral da economia política”, a última crítica de que trataremos no presente artigo, parece reunir as críticas precedentes, no sentido de criticar o moralismo da economia política, identificando a origem desse moralismo na própria realidade e, simultaneamente, defender a ideia de que a essência humana envolve a satisfação das necessidades e uma relação multifacetada com a natureza.

De acordo com os *MEF*, o discurso da economia política carrega um ideal moral pressuposto:

Esta ciência da indústria maravilhosa é, simultaneamente, a ciência da ascese e seu verdadeiro ideal é o avarento ascético, mas usurário, e o escravo ascético, mas produtor. [...] Por isso, ela é – apesar de seu aspecto mundano e voluptuoso – uma ciência efetivamente moral, a mais moral de todas as ciências. A autorrenúncia, a renúncia à vida, a todas as carências humanas, é a sua tese principal⁴⁰.

Contraditoriamente, a ciência da produção da riqueza prescreve, para produzir riqueza, a não satisfação das necessidades. A ascese, a poupança, a avareza constituem as virtudes que os indivíduos devem cultivar a fim de enriquecer. Esse discurso ganha sua expressão mais aguda quando concernente aos trabalhadores, uma vez que, possuindo baixos salários, devem renunciar às necessidades mais elementares da vida humana para poupar dinheiro. O enriquecimento objetivo causa, nos indivíduos, seu empobrecimento subjetivo, como ressalta o autor: “Ao trabalhador só é permitido ter tanto para que queira viver, e só é permitido querer viver para ter”⁴¹. A relação de posse se estabelece como a única forma pela qual os homens se relacionam com a natureza, negando lugar a todos os outros modos de relação com ela. Assim, todas as coisas e relações humanas são tornadas úteis sob o regime da propriedade privada, inclusive o próprio corpo do indivíduo.

Como no caso do “cinismo”, a “moral da economia política” encontra sua origem na própria realidade. O regime da propriedade privada é responsável por promover um comportamento moral ascético, tendo em vista a centralidade do dinheiro na satisfação das carências humanas. Assim, não é possível condenar o economista, dado que sua imoralidade expressa a imoralidade da própria realidade: “Chevalier acusa Ricardo de fazer abstração da moral. Mas Ricardo deixa a economia política falar sua própria linguagem. Se esta não fala

³⁹ MARX, *MEF*, p. 161; *I/2*, p. 438; *40*, p. 567.

⁴⁰ MARX, *MEF*, p. 141; *I/2*, p. 421; *40*, p. 549.

⁴¹ MARX, *MEF*, p. 142; *I/2*, p. 421; *40*, p. 550.

moralmente, a culpa não é de Ricardo”⁴². A recusa, inscrita na economia política, de um discurso valorativo acaba por resultar, como vimos, no seu oposto, um discurso imoral implícito. De qualquer forma, a mera descrição da realidade é inerente à ciência político-econômica, e, sendo assim, somente a partir de uma perspectiva que desenvolvesse explicitamente um discurso ético vinculado aos impactos subjetivos da atividade econômica no homem se tornaria possível criticar ao mesmo tempo a economia política e a realidade.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ASH, W. *Marxism and Moral Concepts*. Nova Iorque: MR Press, 1964.
- AVINERI, S. *The social and political thought of Karl Marx*. London: Cambridge University Press, 1968.
- EAGLETON, T. *Marx and freedom*. Londres: Phoenix, 1997.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FAUSTO, R. “Sobre o jovem Marx”. In: *Revista Discurso*, nº 13, 1980. São Paulo: Editora Pólis, 1983.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1988.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1966.
- KONDER, L. *A questão da ideologia*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2003.
- KONDER, L. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- LARRAIN, J. *Marxism and ideology*. Londres: McMillan Press, 1983.
- LEOPOLD, D. *The young Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁴² MARX, MEF, p. 143; I/2, pp. 422-423; 40, p. 551, trad. modificada.

- LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Org. e trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARX, K. *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Band I/2: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844. Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- MARX, K. *Marx-Engels-Werke*. Band 40: Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- MARX, K. *Manuscrisos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Band IV/2: Aus den Exzerptheften. Paris, Anfang 1844 – Anfang 1845. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- MUSTO, M. “Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas”. In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 32, nº 86, pp. 399-418, maio/agosto 2019.
- OISHI, T. *Unknown Marx: reconstructing a unified perspective*. Londres: Pluto Press, 2001.
- QU, H. “Marxism and Morality: Reflections on the History of Interpreting Marx in Moral Philosophy”. In: *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 6, No. 2 (June 2011), pp. 239-257.
- REICHELT, H. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Trad. Nélio Schneider. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- RICARDO, D. *Princípios de economia política e tributação*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- SCHUMPETER, J. *History of economic analysis*. Londres: Routledge, 1986.
- SERRANO, B. K. “O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 23; n. 1, pp.79-94, 2018.
- SMITH, A. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- VÁSQUEZ, A. S. *Ética*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1990.

Entre antigos e modernos: notas sobre a história em Maquiavel¹

Ricardo Polidoro Mendes²

Resumo: Em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel discorre sobre as histórias de Roma na busca do sentido da ação, do saber da política entremeadado à prática dos antigos. No proêmio ao primeiro livro e no proêmio ao segundo, o florentino tece algumas considerações a respeito das histórias e de como os modernos as apreendem, o que, para ele, se configura como um problema. Com efeito, para Maquiavel, o acesso ao passado não é imediato, seja pela leitura das histórias que busca apenas o deleite, e não o saber delas, seja pelo relato situado dos escritores, que retratam parcialmente as coisas antigas, seja ainda pela nostalgia que os idosos possuem de seus tempos de juventude, os quais eles consideram superiores à velhice, quando já não tem tantas forças. Assim, a relação entre passado e presente se torna problemática, pois os tempos antigos aparecem aos modernos como um passado glorioso, porém inatingível, irremediavelmente perdido e, portanto, em descompasso com o presente corrompido. Nossa proposta, então, é retomar o proêmio ao primeiro livro e o proêmio ao segundo livro dos *Discorsi* para investigar a relação entre presente e passado, e como Maquiavel elabora essa tensão por meio de uma noção de história que possibilita um saber da política comum a antigos e modernos, logo, uma noção de história que revele o fio de sentido comum que os atravessa no movimento histórico.

Palavra-chave: Maquiavel – História – Política – Desejo

Between ancients and moderns: notes on history in Machiavelli

Abstract: In his *Discourses on Livy*, Machiavelli discusses the histories of Rome in the search for the meaning of action, the knowledge of politics intertwined with the practice of the ancients. In the preamble to the first book and in the preamble to the second, the Florentine makes some considerations about the stories and how the moderns understand them, which for him as a problem. Indeed, for Machiavelli, the knowledge of the past is not immediate, either through the reading of stories that seeks only to delight, and not to know them, or through the situated narrative of the writers, who partially portray ancient things, or even through the nostalgia that the elderly have from their youth, which they consider superior to old age, when they no longer have so much strength. Thus, the relationship between past and present becomes problematic, as ancient times appear to moderns as a glorious past, but unattainable, irremediably lost and, therefore, out of step with the corrupted present. Our proposal, then, is to resume the preamble to the first book and the preamble to the second book of the *Discorsi* to investigate the relationship between present and past, and how Machiavelli elaborates this tension through a notion of history that makes possible a knowledge of the common politics to ancient and modern, therefore, a notion of history that reveals the thread of common sense that crosses them in the historical movement.

Keywords: Machiavelli – History – Politics – Desire

¹ Este texto é fruto de um trabalho de fim de curso, de uma disciplina ministrada pelas professoras Maria das Graças, Olgária Matos e Patrícia Fontoura Aranovich, e que depois se tornou parte de nossa dissertação de mestrado. Agradecemos às professoras pelas aulas e, em especial, à professora Patrícia pelos comentários preciosos para este texto e para a nossa dissertação.

² Doutorando em filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES). Código de Financiamento: 001. E-mail de contato: ricardo.polidoro.mendes@usp.br

Introdução

Em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*³, Maquiavel se volta às histórias de Roma para apreender o sentido da política, o conhecimento entremeado à ação dos antigos. Com efeito, no proêmio a essa obra, o florentino reconhece que as histórias são fonte de saber e conhecimento para a imitação de seus contemporâneos, ou seja, elas servem de modelo para guiar a conduta dos agentes com vista à ação de *virtù*. Desse modo, passado e presente estão em relação no discurso maquiaveliano, pois há algo de comum entre antigos e modernos, um fio de sentido comum que os atravessa pelo movimento da história, e que Maquiavel busca retrair para apreender um saber da política.

Essa relação, no entanto, não está isenta de problemas e questões, como o autor expõe já no proêmio ao primeiro livro e no proêmio ao segundo livro de seus *Discorsi*. Como dito acima, no primeiro, Maquiavel afirma que o passado é fonte de conhecimento, porém o autor também não deixa de salientar que esse saber é ignorado por seus contemporâneos, pois eles não se dedicam às histórias para apreender seu sentido, mas para se deleitar. Já no proêmio ao segundo livro, o florentino salienta que as pessoas geralmente louvam cegamente o passado – seja o passado antigo, conhecido pelas histórias, seja os tempos da juventude, saudados pelos idosos como momentos mais gloriosos que o tempo atual –, de modo que o presente sempre aparece a elas como degenerado e corrompido em oposição a um passado glorioso e perdido. A relação entre passado e presente, portanto, envolve alguns problemas, pois o conhecimento dos antigos e sua relação com os modernos fica obscurecida, o que lança dúvidas sobre o conhecimento das histórias e, nessa medida, sobre a história e a política em Maquiavel.

Assim, considerando essas questões, pretendemos nos voltar a esses dois proêmios para retomar o discurso maquiaveliano e investigar como o autor elabora esses problemas na tentativa de reestabelecer um ponto de contato entre passado e presente que assegure tanto um conhecimento da política quanto uma noção de história. Em primeiro lugar, nos voltamos ao proêmio ao primeiro livro dos *Discorsi* para identificar o intento de Maquiavel ao escrever essa obra e como esse fim investe sobre o passado por questões suscitadas pelo presente, ou seja, qual a relação que se estabelece entre antigos e modernos. Em seguida, passamos ao exame do proêmio ao segundo livro dos *Discorsi* para investigar a crítica de Maquiavel ao louvor cego pelo passado que obscurece não apenas o conhecimento das histórias e o saber da política, mas a própria ação no presente. Nossa investigação, portanto, pretende discorrer sobre esses dois momentos dos *Discorsi* para retrair um fio de sentido entre antigos e modernos e, dessa forma, apontar para uma noção de história em Maquiavel.

Entre antigos e modernos: notas sobre a história em Maquiavel

No início do proêmio ao primeiro livro de seus *Discorsi*, Maquiavel delineia seu intento ao longo do primeiro livro ao mesmo tempo que anuncia a novidade de sua empresa: o desejo de percorrer caminhos desconhecidos na busca pelo novo, intenção que parece

³ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, 2007. Doravante referido como *Discorsi*. As palavras e termos no original entre parênteses são da edição MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Lívio, Dell'arte della guerra e altre opere*, 2006.

romper com uma tradição cristalizada em vista do saber e da ação. A busca dessa novidade, porém, não está isenta de dificuldades, haja vista que, segundo o autor,

ainda que, devido à natureza invejosa dos homens, sempre tenha sido tão perigoso encontrar *modos e ordenações (modi et ordini)* novos quanto procurar águas e terras desconhecidas – por estarem os homens sempre mais prontos a censurar do que a louvar as ações alheias –, assim mesmo, levado pelo *desejo natural* que em mim sempre houve de trabalhar, sem nenhuma hesitação, pelas coisas que me pareçam trazer benefícios comuns a todos, deliberei entrar por um caminho que, não tendo ainda sido trilhado por ninguém, se me trouxer enfados e dificuldades, também me poderá trazer alguma recompensa, por meio daqueles que considerarem com humanidade os objetivos deste meu labor⁴.

A empresa de Maquiavel, portanto, se revela perigosa devido ao comportamento das pessoas, pois elas naturalmente são levadas a censurar as iniciativas alheias em vez de encorajá-las. O intento do florentino, então, encontra dificuldades para se realizar, pois ele está sozinho e exposto a críticas e censuras que inibem sua iniciativa. Entretanto, ainda há outro percalço, pois Maquiavel afirma que pretende explorar caminhos desconhecidos, ainda não trilhados por outros o que, por sua vez, torna os frutos de seus esforços incertos. No entanto, essas dificuldades não o desanimam, pois ele possui um *desejo natural* de trabalhar sem medo por aquilo que traz bem comum a todos. Assim, em oposição à inveja que censura e inibe a iniciativa alheia, o autor afirma que se mobiliza por um desejo de agir em prol da coletividade, de se lançar ao desconhecido tendo em vista o bem comum, ainda que corra riscos em sua jornada, motivação que se justifica não apenas pelos frutos de seu trabalho, mas também pela urgência da tarefa se se considerar a situação presente.

Segundo Maquiavel⁵, seus contemporâneos costumam louvar e reverenciar o passado, por isso os exemplos antigos são tomados pelos modernos em diversas atividades como modelos de imitação. Um fragmento de estátua, por exemplo, é adquirido para honrar uma casa, e os artistas tentam imitá-lo e representá-lo em suas obras, do mesmo modo que nos litígios civis e nas doenças do corpo, juízes e médicos se valem dos exemplos do passado e da experiência antiga para agir no presente. Logo, para essas atividades, o passado é fonte de conhecimento porque orienta a ação dos modernos e pode ser imitado, não sob a forma da cópia, mas sim da elaboração dos casos antigos segundo as circunstâncias⁶.

A antiguidade, portanto, é louvada por sua grandeza, pelos modelos excelentes que ensinam os homens a se guiarem no presente. Todavia, apesar dessa reverência aos exemplos antigos nas artes, no direito e na medicina, nem todas as atividades se conduzem com os olhos voltados ao passado, uma vez que, segundo Maquiavel, na política não há nenhuma imitação dos antigos, pelo contrário,

⁴ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 5, grifos nossos.

⁵ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 6.

⁶ Aranovich mostra que a imitação, tanto para Maquiavel quanto para seus contemporâneos, não se refere à cópia dos modelos do passado: “para Maquiavel a imitação é sempre possível, resguardadas as condições e a capacidade do imitador, pois a imitação não visa um modelo inalcançável, mas ações possíveis” (ARANOVICH, “Emulação e progresso”, p. 131).

as virtuosíssimas ações que as histórias nos mostram, ações realizadas por reinos e repúblicas antigas, por reis, comandantes, cidadãos, legisladores e outros que se afadigaram pela pátria *são mais admiradas que imitadas*; vendo, aliás que a tais ações, em suas mínimas coisas, todos fogem, e que daquela antiga *virtù* não nos ficou nenhum sinal; em vista de tudo isso não posso deixar de admirar-me e condoer-me ao mesmo tempo⁷.

Diferentemente das artes, que se servem do passado como guia, nos negócios públicos as virtuosas ações dos antigos são mais admiradas que imitadas, ou melhor, parece que os modernos se afastam delas e nem ao menos as levam em consideração. Desse modo, da *virtù* antiga, do modo excelente de se agir politicamente, não restou qualquer sinal entre os contemporâneos de Maquiavel.

Essa diferença, contudo, não se deve ao desprezo pelo passado, pois, como Maquiavel salientou, a antiguidade é reverenciada e admirada pelos modernos. Nesse sentido, a falta de imitação não ocorre porque se ignora o passado, mas decorre, segundo o florentino,

do fato de não haver *verdadeiro conhecimento das histórias, de não se extrair de sua leitura o sentido, de não se sentir nelas o sabor que têm*. Motivo por que infinitas pessoas que as leem sentem prazer em ouvir a grande variedade de acontecimentos que elas contêm, mas não pensam em imitá-las, considerando a imitação não só difícil como também impossível; *como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente*⁸.

Assim, para o autor, a falta de imitação se deve à atitude contemplativa diante do passado. Os modernos leem as histórias e se deleitam com a variedade dos acontecimentos, com as ações maravilhosas realizadas pelos antigos, porém não extraem dessa variedade seu sentido. A antiguidade, então, se torna admirável, um tempo de ações grandiosas e agentes magníficos, mas esse louvor advém do prazer, não do saber. Logo, sem um conhecimento verdadeiro do passado, os modernos acreditam que a diferença temporal entre passado e presente se traduz em uma diferença de ordem, movimento e potência, isto é, uma diferença dos agentes e das coisas do mundo, como se as ações e acontecimentos antigos fossem distintos daqueles do presente e não pudessem servir de exemplo para a ação no presente.

Maquiavel, no entanto, denuncia a falsidade dessa opinião, pois embora haja uma diferença temporal entre o passado e o presente, não há uma mudança da estrutura do mundo e dos agentes. Com efeito, se por um lado a imitação pressupõe a diferença entre antigos e modernos, por outro ela se baseia na semelhança entre eles, pois a distância temporal permite aos modernos compreender o sentido das ações do passado e tomá-las como exemplo, ao mesmo tempo em que a semelhança – a mesma estrutura das coisas do mundo – permite que as ações antigas sejam imitadas no presente. Nesse sentido, o intento de Maquiavel é corrigir o equívoco de seus contemporâneos por meio da leitura das histórias e, assim, tornar a ação presente possível:

⁷ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 6, grifos nossos.

⁸ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, pp. 6-7, grifos nossos.

desejando, pois, afastar os homens desse erro, julguei necessário escrever, acerca de todos os livros de Tito Lívio que não nos foram tolhidos pelo tempo, aquilo que, do que sei das *coisas antigas e modernas*, julgar necessário ao maior entendimento deles, para que aqueles que lerem estes meus comentários possam retirar mais facilmente a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias⁹.

Esses são os modos e ordenações que Maquiavel busca, a saber, um conhecimento que reordene a ação no presente e reavive a *virtù* de outrora. Nesse momento, o desejo de agir do início do proêmio encontra o desejo de saber, de interpretar as histórias em busca de seu conhecimento verdadeiro em vista da ação. Assim, ação e saber, desejo de agir e desejo de saber, estão intimamente entrelaçados nessa empresa, pois a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias não é uma busca pelo prazer, mas a tentativa de intervir no presente em prol do bem comum.

Todavia, o caminho trilhado pelo autor não é tão simples e as sinuosidades do texto já se fazem presentes desde o início do livro. Nas primeiras linhas do proêmio, a reivindicação de uma novidade parecia indicar uma ruptura com o instituído, com uma tradição cristalizada, porém desde o início do texto Maquiavel se refere ao passado. Com efeito, não apenas a antiguidade aparece como fonte de exemplos e de conhecimento, como também se revela a via principal de acesso ao saber da política por meio da leitura de um texto clássico e de um autor da tradição – a *História de Roma*, de Tito Lívio¹⁰. Logo, se o passado é erigido como modelo, em que medida seria possível reivindicar uma novidade? Em que medida modos e ordenações novas podem emergir do retorno ou da referência ao antigo?¹¹.

Essas questões poderiam ser dissipadas se a intenção de Maquiavel fosse empreender uma leitura inovadora do texto de Tito Lívio, uma forma de ler as histórias que extraísse o seu conhecimento em vez de apenas proporcionar divertimento. Contudo, essa hipótese se desfaz tão logo nos debruçamos sobre os primeiros capítulos dos *Discorsi*, pois, em vez de se tratar de um simples comentário a um texto clássico, Maquiavel discorre sobre casos antigos e modernos, seja de cidades como de agentes – de Roma, Florença, Esparta, e Veneza, a Rômulo, Licurgo, Soderini, os Medici, dentre outros. Assim, nos embarçamos mais uma vez, pois a estratégia do autor não se resume a um retorno ao passado para desvelar uma verdade escondida nas histórias. Antes, passado e presente aparecem nos *Discorsi* lado a lado, igualmente importantes ao longo da obra.

Entretanto, se antigos e modernos são semelhantes, qual seria o sentido em procurar um conhecimento nas histórias e ignorar a situação presente? Se o que motiva Maquiavel a escrever é um problema de seu tempo – a falta de imitação e de *virtù* no presente –, como ele poderia estar ausente da investigação? Nesse sentido, os *Discorsi* não são o comentário de um texto clássico na busca de uma verdade esquecida. Pelo contrário, nas últimas linhas do proêmio, Maquiavel reivindica seu conhecimento das *coisas antigas* e das *modernas*, ou seja, ele

⁹ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 7, grifos nossos.

¹⁰ TITO LÍVIO, *História de Roma*, 1989.

¹¹ A respeito dessas questões e da interpretação de Lefort em torno desse proêmio, cf. BENEVENUTO, “Sobre a novidade de Maquiavel: notas sobre a interpretação lefortiana do proêmio dos *Discorsi*”.

busca empreender uma interpretação que desvele o saber da política pelo contato entre o passado e o presente, haja vista que, segundo Lefort,

nem o passado, sobretudo o passado romano, nem o texto que guia o acesso a eles, o texto de Tito Lívio, revelam-se suscetíveis de um conhecimento imediato; requerem decifração; seu significado mostra-se somente para aqueles que sabem compreender os fatos por meio do livro e o livro por meio dos fatos, e mesclar os fatos presentes e passados¹².

O passado não tem primazia sobre o presente, pois o conhecimento buscado por Maquiavel, na medida em que é um saber da política, não está restrito às histórias. Antes, está tanto nas coisas antigas quanto nas modernas. Há, portanto, uma tensão entre passado e presente no discurso maquiaveliano – em especial nos *Discorsi*, o caso sobre o qual discorreremos –, pois o autor busca retrair o fio de sentido comum a antigos e modernos, aquele que foi perdido pela leitura vazia das histórias porque ignora seu conhecimento político e se preocupa apenas com o deleite. Assim, o retorno a Tito Lívio não é uma simples volta ao passado, a exegese de um texto que conteria em si a verdade da ação política, mas uma maneira de tensionar passado e presente na busca do saber da política¹³.

Essa relação entre antigo e moderno se torna ainda mais nítida se nos dirigirmos ao próêmio do segundo livro dos *Discorsi*. Nesse momento, Maquiavel¹⁴ retoma a problemática do louvor à antiguidade, mas em outros termos, pois agora a admiração pelo passado não apenas interdita a ação no presente, mas também faz com que os tempos presentes sejam considerados inferiores em relação aos antigos. Com efeito, seja pelas memórias deixadas pelos escritores e narradas nas histórias ou pelas lembranças que os idosos guardam de sua juventude, julga-se que os tempos passados são mais gloriosos que os presentes, os quais seriam corrompidos e teriam perdido a grandeza de outrora. Maquiavel, no entanto, denuncia o engano desse juízo, pois a antiguidade narrada pelas histórias e tão admirada pelos modernos, parece não merecer esse sumo louvor, haja vista que, segundo o florentino,

nunca se conhece toda a verdade (al tutto la verità) das coisas antigas, visto que, no mais das vezes, se escondem as coisas que infamariam aqueles tempos, magnificando-se e ampliando-se as outras coisas que podem glorificá-los. Porque a maioria dos escritores se atêm de tal modo à fortuna dos vencedores que, para tornarem gloriosas as suas vitórias, não só aumentam aquilo que virtuosamente fizeram, como também magnificam as ações dos inimigos de tal modo que quem nascer depois em qualquer uma das duas províncias, na vitoriosa ou na vencida, terá razão para admirar-se

¹² LEFORT, “Maquiavel e a *verità effettuale*”, p. 143.

¹³ Nesse sentido, para se compreender o sentido da história em Maquiavel, bem como seu procedimento de leitura dos escritores e historiadores antigos, sem dúvida seria necessário retornar aos textos desses últimos para interpretá-los em consonância com o discurso maquiaveliano a fim de compreender como o florentino se apropria do saber da tradição e o reelabora em um novo conhecimento da política e da história. Esse procedimento, no entanto, ultrapassa o âmbito deste texto, e nos limitamos apenas a indicar como Maquiavel pretende ler a tradição pela interpretação do próêmio ao segundo livro dos *Discorsi*, no decorrer de nosso texto.

¹⁴ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 177.

daqueles homens e daqueles tempos, havendo de, forçosamente, louvá-los e amá-los¹⁵.

As histórias, portanto, não representam as coisas antigas em sua inteireza, com aquilo que lhes atribuiria glória e aquilo que lhes acarretaria infâmia. Pelo contrário, os escritores estão atrelados à sorte dos vencedores e nessa medida buscam ilustrá-los de modo magnífico e glorioso para engrandecê-los. As coisas antigas, portanto, não são completamente conhecidas, há apenas fragmentos delas pelas quais aquilo de virtuoso é enaltecido e aquilo de corrompido é escondido, por isso a aura de glória de que elas se revestem é mais efeito da narrativa dos escritores do que de sua efetiva verdade.

Sob essa ótica, o passado aparece como magnífico e não há motivos para censurá-lo porque ele não suscita ódio nas pessoas, haja vista que, segundo Maquiavel,

os homens odeiam as coisas por temor ou por inveja, e nas coisas passadas estão extintas essas duas potentíssimas razões do ódio, visto que elas não podem ofender e não dão motivo de inveja. Mas o contrário ocorre com *as coisas que se tocam e se veem*, pois, pelo conhecimento total (*intera cognizione*) que delas se tem, por não haver nada que nelas seja oculto, por se conhecer nelas, além do que é bom, muitas outras coisas que desagradam, é mister que elas sejam julgadas muito inferiores às antigas, ainda que, na verdade, as coisas presentes merecessem muito mais glória e fama que as antigas¹⁶.

Ao contrário das coisas antigas, as presentes aparecem às pessoas em sua inteireza, com aquilo que possuem de bom e com aquilo que desagrada, sem que nada delas seja escondido. Assim, louvam-se os tempos antigos porque as razões para odiá-los são escondidas, ao passo que se censura o presente porque nele os vícios estão claramente expostos e são vividos e experienciados por todos. A opinião de que a antiguidade seria superior ao presente, portanto, revela-se um engano, fruto do modo diverso de se apreender as coisas antigas e as presentes, pois não há nada de intrínseco à antiguidade que a faça superior ao presente.

Nesse sentido, assim como no próêmio ao primeiro livro, Maquiavel se opõe ao louvor cego pelo passado que interdita a ação no presente, pois aquele não é superior a este por uma qualidade intrínseca. No entanto, se antes o problema era a falta de compreensão das histórias, aqui a questão é o próprio conhecimento do passado, pois ele parece impossível de se apreender, visto que as narrativas encobrem aquilo que traria infâmia às coisas antigas, engrandecem aquilo que lhes proporcionaria glória e, desse modo, retratam o passado apenas parcialmente e, ademais, como um tempo magnífico. Assim, se as histórias são apenas relatos situados, se as narrativas antigas enaltecem as virtudes dos vencedores e escondem seus vícios, seria possível investigar as histórias a fim de se encontrar um saber comum a antigos e modernos? Ainda, se as coisas antigas e as modernas são apreendidas de modo diverso, como encontrar um saber comum a elas?

¹⁵ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 177, grifos nossos.

¹⁶ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 178, grifos nossos.

Essa diferença de apreensão, no entanto, não implica que o juízo sobre os tempos seja irremediavelmente equivocado, nem que o saber da política seja impossível. Pelo contrário, no próêmio ao primeiro livro, Maquiavel já assinalara a necessidade de interpretar as histórias para além da superficialidade de uma leitura desatenta que só busca o deleite com a variedade dos acontecimentos. Além disso, assinalamos também que, para o autor, o conhecimento da política está nas coisas antigas e nas modernas, naquilo em que elas se tocam e, portanto, no sentido que as percorre. Nesse sentido, o saber da política não depende das histórias enquanto fontes de uma verdade perdida, mas da relação entre presente e passado, da tensão entre os tempos que mostram as dinâmicas dos corpos sociais, porque, segundo Maquiavel,

como estão em movimento, as coisas humanas ora sobem ora descem. E uma cidade ou uma província que é ordenada por algum homem excelente, graças à *virtù* de tal ordenador, durante certo tempo cresce e caminha sempre para o melhor. Quem nascer então em tal estado e louvar mais os tempos antigos que os modernos se enganará; [...]. Mas não se enganarão nisso os que nascerem depois, naquela cidade ou naquela província, quando tiver chegado o tempo do seu declínio para os tempos mais desfavoráveis¹⁷.

O juízo dos tempos é feito por um observador situado em meio à variação dos corpos sociais, os quais ora se engrandecem, ora se corrompem, por isso, esse observador deve examinar a diferença temporal ao qual a cidade está sujeita, isto é, se ela está se engrandecendo ou se ela está se corrompendo. Passado e presente, portanto, não são instantes isolados e circunscritos em si mesmos, sem relação um com o outro. Pelo contrário, os corpos sociais estão na duração, em um movimento histórico pelo qual se corrompem e se engrandecem, ou seja, se alteram ao longo do tempo.

Assim, ao lançar luz sobre a variação das cidades e províncias, Maquiavel propõe uma avaliação dos tempos ancorada no movimento da história, na compreensão de que passado e presente são momentos temporalmente distintos em que o corpo social passa por mudanças e variações, e não instantes qualitativamente diversos, como se o presente fosse corrompido e o passado, glorioso. Como visto no próêmio ao primeiro livro, não há diferença de movimento, ordem e poder na estrutura do mundo e das coisas humanas, por isso, em si mesmo, o passado não é superior ao presente:

concluo que o mundo sempre foi de um mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau, mas que há variações entre este mau e este bom de uma província para outra, conforme se vê pelo conhecimento que temos dos reinos antigos, que variam de um para o outro de acordo com a variação dos costumes, embora o mundo permanecesse sempre o mesmo¹⁸.

A variação das coisas do mundo não implica uma distinção qualitativa entre passado e presente. Pelo contrário, há uma permanência na variação, uma estrutura das coisas do

¹⁷ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 178.

¹⁸ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, pp.178-9.

mundo de acordo com a qual as mudanças ocorrem. Em outras palavras, uma continuidade, um fio de sentido que atravessa as coisas antigas e modernas e permite pensar, portanto, em uma história dos corpos sociais segundo a variação deles. Nesse sentido, Morfino assinala que a continuidade e a variação não devem ser pensadas separadamente,

como se de um lado houvesse o permanecer das formas e do outro a contínua variação dos acidentes, mas uma na outra, precisamente para evitar, por um lado, uma petrificação do devir pelo conceito, e de outra, a dissolução de sua inteligibilidade em uma dispersão sem estrutura¹⁹.

Os corpos sociais estão em constante mudança, eles sobem ou descem, se engrandecem ou se corrompem, mas a estrutura do mundo permanece a mesma, com tanta *virtù* e corrupção como sempre houve. A diferença é que a mudança pela qual eles passam ao longo do tempo corresponde a um deslocamento temporal e espacial da *virtù*, pois enquanto um corpo social se corrompe, outro se engrandece e assume a posição que fora daquele, visto que, segundo Maquiavel,

depois de colocar a sua *virtù* na Assíria, ele [o mundo] a colocou na Média, depois na Pérsia, até chegar à Itália e a Roma; e se, depois do Império Romano, não se seguiu nenhum Império que tenha durado e onde o mundo tenha acumulado toda sua *virtù*, pode-se ver, contudo, que ela se espalhou por muitas nações onde se vivia virtuosamente, tais como como o reino dos francos, o reino dos turcos, o do sultão do Egito e, hoje, os povos da Alemanha²⁰.

A variação interna dos corpos sociais, então, se relaciona ao movimento de outros, os quais possuem suas próprias mudanças internas e externas em uma dinâmica que implica a todos, pois a *virtù* que se encontrava em um local, depois, passou para outro, e assim por diante. Assim, as mudanças observadas nesses corpos ao longo de suas histórias mostram a diferença dos tempos e a permanência do mundo, ou seja, mudanças segundo a mesma estrutura. Logo, há uma diferença temporal entre antigos e modernos, pois as condições singulares de cada um são diversas segundo as variações dos corpos sociais, porém o mundo em que eles se encontram é o mesmo, com tanto bom e tanto mau, tanta *virtù* e tanta corrupção quanto sempre houve – ou, nos termos do próêmio ao primeiro livro: o mesmo movimento, ordem e poder.

Nesse sentido, o louvor cego pelo passado se revela um equívoco originado da leitura acrítica das histórias, reprovação que Maquiavel já havia feito no próêmio ao primeiro livro. Os dois próêmios, então, parecem se encaminhar para um novo modo de leitura das histórias, uma reconsideração sobre o passado e a tradição na busca de novos modos e ordenações, pois em vez de apenas admirar e louvar a antiguidade, Maquiavel propõe a interpretação das coisas antigas e das modernas lado a lado como via de conhecimento da política, isto é, um exame das histórias na busca de seu sentido político. Agora, passado e presente não são vistos

¹⁹ MORFINO, “The five theses of Machiavelli philosophy”, p. 151, tradução nossa.

²⁰ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 179.

mais como momentos radicalmente inconciliáveis, pois a história os relaciona com suas diferenças e semelhanças.

Nesse sentido, se Roma é um exemplo e Maquiavel decide retomá-la por meio das histórias de Tito Lívio, seu objetivo não é para representá-la como um tempo glorioso, magnífico, porém irremediavelmente perdido em oposição à degeneração do presente. Pelo contrário, pela compreensão do movimento dos corpos sociais, percebe-se que Roma foi um exemplo de *virtù* mas que, após ela, outros povos também foram virtuosos porque, segundo o florentino, “depois que os romanos se arruinaram, houve em todas essas seitas – e ainda há em algumas delas – a *virtù* que se deseja e que se louva com justo louvor”²¹. A *virtù*, portanto, não pertence a um passado perdido e inalcançável. O mundo é o mesmo, a possibilidade da ação virtuosa existe para aqueles que desejam agir e saber, e essa é a busca de Maquiavel: liberar os modernos do louvor a um passado imemorial tendo em vista a ação no presente, deixar de ler as histórias com a nostalgia de uma antiguidade gloriosa para decifrar nelas o signo da *virtù* política a ser imitado no presente.

Todavia, ainda que a reconsideração do papel das histórias mobilize o desejo de saber e de agir dos modernos, ainda resta outro obstáculo colocado pelo autor no início do próêmio ao segundo livro, a saber, o julgamento dos idosos. Nesse caso, não se julga o passado superior por conta das narrativas dos escritores antigos, mas sim pelo próprio julgamento dos agentes, dificuldade que, em um primeiro momento, parece estranha, visto que, segundo Maquiavel, se os modernos se enganam nas coisas antiquíssimas porque não as conhecem como aquelas de seu tempo, “o mesmo não deveria ocorrer com os velhos, quando julgam os tempos da juventude e os da velhice, uma vez que conheceram e viveram igualmente aquelas e estas”²². Esse problema, portanto, se refere ao próprio modo dos idosos julgarem as coisas que viveram na juventude e na velhice, o que dificulta a investigação, pois, se há uma apreensão completa das coisas presentes, se elas foram igualmente vividas e vistas tanto na juventude quanto na velhice, com aquilo de bom e aquilo que desagrade, como é possível que os idosos se enganem ao julgar esses dois momentos de suas vidas e considerem o passado superior ao presente?

O engano, porém, parece não se referir ao modo de apreensão das coisas presentes, mas à mudança nos próprios agentes ao longo da vida. Com efeito, segundo Maquiavel, esse engano não ocorreria

se, em todos os momentos da vida, os homens tivessem o mesmo tipo de julgamento e os mesmos *desejos (appetiti)*; mas variando estes, mesmo quando os tempos não variam, os homens não podem ter dos tempos as mesmas impressões, visto terem *desejos (appetiti)*, predileções e considerações diferentes na velhice e na juventude. Porque, se à medida que os homens envelhecem lhes minguem as forças e crescem-lhes o juízo e a prudência, é inevitável que as coisas que na juventude lhes pareciam suportáveis e boas acabem por mostrar-se insuportáveis e ruins à medida em que envelhecem; e, em vez de acusarem seu modo de julgar, acusam os tempos²³.

²¹ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 179.

²² MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 180.

²³ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 180, grifos nossos.

Os agentes estão na duração, eles envelhecem e perdem suas forças, por isso seus desejos e julgamentos mudam no decorrer de suas vidas. Dessa forma, ainda que os tempos não variem, as impressões na juventude e na velhice são diversas porque os desejos, as predileções e as considerações mudam ao longo da vida. O aumento da prudência e do juízo conforme a idade, por sua vez, não se traduz imediatamente em um melhor julgamento, porque sem a força da juventude as coisas que antes pareciam boas e suportáveis se tornam ruins e insuportáveis, por isso os idosos consideram a juventude superior à velhice. Logo, a avaliação dos tempos não é fruto de uma observação neutra, pois envolve a mudança dos agentes ao longo de suas vidas e, nesse sentido, prudência e juízo não são irrelevantes, mas igualmente importante é o papel da força e do desejo, visto que, segundo Maquiavel, como

os apetites (appetiti) humanos são insaciáveis, porque, tendo os homens sido dotados pela natureza do poder e da vontade de desejar todas as coisas e pela fortuna de poder conseguir poucas, o resultado é o contínuo descontentamento das mentes humanas e o fastio das coisas possuídas: o que leva a condenar os tempos presentes, a louvar os tempos passados e a desejar os tempos futuros²⁴.

A própria condição dos agentes, portanto, parece apontar para um engano de julgamento devido aos apetites que causam um contínuo descontentamento. Como sempre desejam mais, porém não podem obter tudo, eles louvam o passado com nostalgia pelo que possuíram, censuram o presente porque almejam mais do que possuem imediatamente, e desejam o futuro porque anseiam obter mais. O desejo, então, os arrasta de um lado a outro, pois eles querem sempre mais do que são capazes de conseguir, e a assimetria entre o desejo e a capacidade de possuir gera um descontentamento que se traduz na reprovação do presente como um tempo inferior ao passado, pois, sem possuir a força de outrora, os idosos acabam por censurá-lo. Assim, o juízo sobre os tempos passa irremediavelmente pela compreensão dos apetites dos agentes, de como eles operam e os mobilizam ao longo de suas vidas.

Maquiavel, então, seria vítima dessa armadilha do desejo? Dessa condição dos agentes que diminui suas forças, os torna nostálgicos e, por conseguinte, os faz louvar o passado no qual eram jovens e censurar o presente no qual perderam suas forças? A censura do autor ao presente florentino e a busca da *virtù* da República Romana pelos escritos de Tito Lívio não recairiam nessa estrutura de funcionamento do desejo? Ainda, seria possível não incorrer em um engano a respeito dos tempos se a própria condição dos agentes parece conduzi-los a um equívoco?

A astúcia de Maquiavel, porém, é não rejeitar o desejo, mas reordená-lo. Sem dúvida, o florentino censura os tempos presentes e louva os antigos, mas ele não o faz com a nostalgia pelo passado glorioso de outrora, tampouco com a ambição de possuir mais para si próprio. Pelo contrário, o desejo de saber de Maquiavel se vincula a seu desejo de agir, de intervir no presente. Desde o próêmio ao primeiro livro, o florentino busca novos modos e ordenações tendo em vista a ação de *virtù* no presente, isto é, não para reviver um passado imemorial,

²⁴ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 180, grifos nossos.

mas para abrir caminhos para a mudança do atual estado de coisas, haja vista que, segundo ele,

se a *virtù* que então reinava e o vício que agora reina não fossem mais claros que o sol, eu seria mais contido no que digo, evitando incorrer no erro de que acuso alguns. Mas, sendo a coisa tão manifesta, que qualquer um pode vê-la, serei ousado e direi manifestamente tudo o que pensar sobre aqueles tempos e estes, para que *os ânimos (animi)* dos jovens que lerem estes meus escritos possam fugir a estes tempos e preparar-se para *imitar* aqueles, sempre que a fortuna lhes der a ocasião²⁵.

Diante dos vícios de seu tempo, ao olhar para a situação presente e para a antiga segundo o movimento das coisas humanas, a perda da liberdade e da *virtù*, a corrupção de Florença e da Itália parecem claras a Maquiavel. No entanto, a intervenção no presente não está descartada. Diferentemente daqueles que lembram do passado com nostalgia, Maquiavel não escreve para si, mas para os jovens, para mobilizar seus desejos de saber e de agir quando a ocasião se apresentar. Assim, o florentino almeja o futuro, porém mais do que o ganho pessoal, o que ele deseja é a ação de *virtù* em prol da coletividade. Reordenação sutil do desejo, direcionamento dos apetites para o bem comum e não para o ganho privado. Pelo diálogo com o outro se abre a possibilidade de uma ação no presente que não seja autocentrada, mas que vise a mudança do estado de coisas.

Conclusão

A busca de Maquiavel pelo novo, então, se desprende da nostalgia pela antiguidade, do louvor ao passado, porém ele não o ignora. Com efeito, ainda que não se reduza às trilhas antigas – às histórias e às palavras dos escritores do passado – o caminho que leva a novos modos e ordenações não é percorrido no vazio. Nesse sentido, a proposta de Maquiavel não é rejeitar as histórias, as palavras dos escritores antigos e a experiência imediatamente passada. Ao contrário, o florentino busca retrazar um fio de sentido entre passado e presente que os interprete como momentos temporalmente distintos na variação dos corpos sociais, das coisas do mundo, mas sem atribuir a esses momentos uma qualidade intrínseca. Se os tempos antigos e os modernos são diferentes, isso se deve às mudanças e variações dos corpos sociais ao longo do tempo, ou seja, à história que transcorreu ao longo de instantes diversos e que ocasionou efeitos diferentes em diferentes momentos, ou seja, aos movimentos de corrupção e de engrandecimento.

Assim, as histórias dos escritores antigos não são descartadas, mas elas são tomadas em contato com a experiência presente, o problema que leva Maquiavel a escrever, a saber, a falta de imitação dos antigos, a ausência da ação de *virtù* entre os modernos. Isto é o que leva o florentino a escrever, e é o que o permite se esquivar da tentação de louvar cegamente o passado em detrimento da ação presente. Pelo contrário, Maquiavel escreve para os outros, para que seus contemporâneos possam lê-lo e possam não apenas almejar, mas também alcançar a ação de *virtù* para mudar a situação presente.

²⁵ MAQUIAVEL, *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, p. 181, grifos nossos.

Dessa forma, antigos e modernos estão em relação. A despeito da diferença entre eles, há um fio de sentido que os atravessa em uma história, ou seja, um movimento dos corpos sociais, o qual, por sua vez, revela um saber da política, uma lógica da ação que permite aos modernos imitar os antigos. Logo, pela história, Maquiavel relaciona passado e presente e revela que a diferença temporal não implica uma distinção intrínseca entre eles – como se o céu, o sol, os elementos, os agentes, tivessem mudado de movimento, ordem e poder. Estes são os mesmos, e por isso, a ação de *virtù* é uma possibilidade para os modernos como era para os antigos.

Referências bibliográficas

ARANOVICH, P. “Emulação e progresso”. In: *Quadranti*, Salerno, vol. III, n. 1-2, pp. 121-132, 2015.

BENEVENUTO, F. “Sobre a novidade de Maquiavel: notas sobre a interpretação lefortiana do prêmio dos *Discorsi*”. In: *Revista Discurso* (USP), São Paulo, vol. 48, n. 1, pp. 109-119.

LEFORT, C. “Maquiavel e a *verità effettuale*”. In: *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, pp. 141-178.

MACHIAVELLI, N. *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio, Dell'Arte Della Guerra e Altre Opere*. 2 vol. Varese: UTET, 2006.

MAQUIAVEL, N. *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MORFINO, V. “The five theses of Machiavelli’s philosophy”. In: DEL LUCCHESI, F.; FROSINI, F.; MORFINO, V. (eds.). *The Radical Machiavelli*. Leiden: Brill, pp. 144-173, 2015.

TITO LÍVIO. *História de Roma*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. 6 vol. São Paulo: Editora Paumape, 1989.

O poder político da sociedade civil ao Estado e o *Homo oeconomicus*

Natália Pereira Ribeiro da Silva¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo principal a compreensão e análise da noção de “sociedade civil” abordada pelo filósofo francês Michel Foucault no curso *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, onde Foucault se propõe à análise dos princípios teóricos do liberalismo. Dando ênfase especificamente às suas últimas aulas do curso *Nascimento da biopolítica*, que traz a análise da ideia de “*Homo oeconomicus*”, como “sujeito de interesse” distinto do “sujeito de direito”, e da noção de sociedade civil, correlativa da tecnologia liberal de governo. Como ideias contrapostas no pensamento liberal clássico, a sociedade civil aparecerá em oposição ao Estado, como a natureza ao artifício, ou o espontâneo ao forçado.

Palavra-chave: Foucault – Poder político – Sociedade civil – Sujeito de interesse

Political power from civil society to the State and *Homo oeconomicus*

Abstract: The main objective of this work is to understand and analyze the notion of "Civil Society" addressed by the French philosopher Michel Foucault in the course *Birth of biopolitics: Course at the Collège de France (1978-1979)*, where Foucault proposes the analysis of theorists to do liberalism. Specially, specifically as the last two classes of the *Birth of Biopolitics* course, which brings an analysis of the idea of *Homo oeconomicus*, as a "subject of interest" distinct from the "subject of law", and the notion of civil society, correlative of the liberal technology of government. As opposing ideas in classical liberal thought, civil society models the State in negative terms, as nature does to the artificial, or the spontaneous to the forced.

Keywords: Foucault – Political power – Civil society – Subject of interest

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: ser.naty@hotmail.com

O poder político da sociedade civil ao Estado

A invisibilidade é absolutamente indispensável. É uma invisibilidade que faz que nenhum agente econômico deva e possa buscar o bem coletivo. Nenhum agente econômico, mais é necessário sem dúvida ir mais longe. Não somente nenhum agente econômico, mas nenhum agente político. Em outras palavras, o mundo da economia deve ser obscuro e é necessariamente obscuro para o soberano, e isso de duas maneiras. De uma maneira que já conhecemos, não vale a pena insistir muito nela, a saber, que, como a mecânica econômica implica que cada um siga seu próprio interesse, há que deixar, portanto, cada um fazer. O poder político não deve intervir nessa dinâmica que a natureza inscreveu no coração do homem².

Os economistas liberais propuseram a ideia da sociedade civil no século XVIII no intuito de limitar a esfera de ação do Estado, concebendo-a como lugar de processo econômico autônomo. Foucault analisará o paradoxo que essa relação entre ambos constitui. Sua análise nos conduz para uma descrição da sociedade atravessada por uma série de forças, onde o liberalismo, a partir dos séculos XVI e XVII tentará regular, conformar o poder político, pelo cálculo das forças, das relações, das riquezas, cálculos dos fatores de poder.

O filósofo alemão Carl Schmitt em sua crítica à tentativa de apagamento do político pelo liberalismo estabelece uma afirmação “existencial” do “político”, o pensador defende a tese de que a política é inevitável e indestrutível e existiria mesmo com o desaparecimento do Estado. O liberalismo procurará por um lado regular o poder político pela racionalidade do Estado e por outro lado, pela racionalidade dos que são governados. Nesse sentido, trata-se de uma arte de governar baseada no comportamento racional dos governados, indivíduos que buscam meios para satisfação dos seus interesses e desejos individuais, constituindo-se como sujeitos políticos e morais de suas próprias condutas. Segundo essa concepção de indivíduo, faz-se necessária a análise para evidenciar como e de que modo o sujeito político é, em larga medida, “fabricado” por essas técnicas e dispositivos.

A verdade é que, em toda parte, “cidadão” quer menos e menos dizer “indivíduo político enquanto participante do poder”, e cada vez mais “indivíduo político enquanto codificado pelo poder, determinado inteiramente por ele, produzido por ele”. É por isso que a repolitização da sociedade não é, absolutamente, incompatível com o apolitismo dos indivíduos, entendendo por isso a sua exclusão (por princípio ou de fato – pouco importa) da esfera das decisões políticas³.

Nas origens do pensamento liberal, em meados do século XVII, aparece a contraposição da sociedade política, às instituições do poder soberano, distinta da sociedade civil, que constitui um campo de relações sociais não jurídicas. A sociedade civil se

² FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, p. 381.

³ LEBRUN, *O que é o poder*, p. 26.

configurará então como elemento constitutivo da tecnologia de governar pelos governados. Foucault no curso *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*, especificamente na aula de 21 de janeiro de 1976, apresentará a teoria da soberania através do modo como esta pressupõe o sujeito, tentando mostrar como um sujeito, entendido como indivíduo dotado, naturalmente, ou por natureza de direitos, pode e deve se tornar sujeito, mas ao mesmo tempo sujeitado numa relação de poder.

Digamos que, de uma maneira ou de outra – e conforme, evidentemente, os diferentes esquemas teóricos nos quais ela se desenvolve –, a teoria da soberania pressupõe o sujeito: ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre no elemento preliminar da lei. Tríplice “primitivismo”, pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e o da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los⁴.

Foucault parte da própria relação de poder, de dominação, ao invés de analisar o poder sobre o viés da tríplice elementar da soberania, do sujeito, da unidade e da lei, ressaltando desse modo como são as relações de sujeições efetivas que fabricam sujeitos. É importante esclarecer que, sob o viés interpretativo de Oswaldo Giacóia em sua análise acerca de “Foucault, Nietzsche e o problema do poder”⁵, as relações de poder, não são sinônimos de relação de dominação, ao contrário, elas consistem justamente no conjunto das estratégias permanentemente reversíveis onde se definem quem controla, dirige e determina a conduta do outro. São, portanto, “tecnologias”, ou seja, técnicas para o governo ou a direção das condutas. É preciso então diferenciar o que se entende por relações de poder e o que se entende por um sentido usual de poder, que Foucault denominará como estados de dominação. Segundo Giacóia, Foucault se concentra em entender o que são as “relações de poder”, examinando-as concretamente em seu exercício, através dos seus efeitos produzidos em uma trama de relações. Ele o faz a partir das relações de mando e obediência, das relações de sujeição e submissão entre diferentes sujeitos. Portanto, para que exista relação de poder, é necessário que existam dois polos, o polo do exercício de um domínio e o polo de resistência a dominação.

Segundo Foucault, na aula de 21 de janeiro de 1976 do curso *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*, o sujeito desse discurso histórico-político afirmará “eu” ou “nós” no sentido de valer “seus” direitos, “*são nossos direitos*”, direitos singulares, fortemente marcados por uma relação de propriedade, conquista, vitória e de natureza, será o direito de sua família, raça, o direito de sua superioridade, ou anterioridade, o direito das invasões triunfantes ou das ocupações recentes ou milenares. Para o filósofo o que se tem, portanto, é um discurso histórico e político com pretensão à verdade e ao justo direito, a

⁴ FOUCAULT, *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*, p. 50.

⁵ Aula com o professor e pesquisador Oswaldo Giacóia sobre “Foucault, Nietzsche e o problema do poder”, no canal Agenciamentos Contemporâneos, transmitida em fevereiro de 2021. Disponível em: https://youtu.be/UAb9EUPvU_0. Acesso em: 30 Mar. 2021.

partir de uma relação de força, visando o próprio desenvolvimento e excluindo desse modo o sujeito da universalidade jurídico-filosófica. Essa perspectiva da soberania da sociedade política será relevante para Foucault analisar o liberalismo como uma nova razão governamental que estabelecerá uma transformação fundamental nas relações entre direito e prática governamental, estabelecendo uma limitação interna a arte de governar, e, por outro lado, pela utilidade da ação governamental.

No curso *Segurança, território e população: Curso no Collège de France (1977-1978)*, na aula de aula de 5 de Abril de 1978, Foucault descreve uma naturalidade oposta justamente à artificialidade da política, da razão de Estado. Considerando como “natureza” especificamente as relações dos homens entre si, ao que acontece espontaneamente quando eles coabitam, quando estão juntos, quando intercambiam, quando trabalham e quando produzem algo⁶. Essa naturalidade ainda não havia sido evidenciada até então, mas começa a ser pensada e analisada como “*a naturalidade da Sociedade*”.

A sociedade como uma naturalidade específica à existência em comum dos homens, é isso que os economistas, no fundo, estão fazendo emergir como domínio, como campo de objetos, como domínio possível de análise, como domínio de saber e de intervenção. A sociedade como campo específico de naturalidade própria do homem: é isso que vai fazer surgir como vis-à-vis do Estado o que se chamará de sociedade civil. O que é a sociedade civil, senão precisamente esse algo que não se pode pensar como sendo simplesmente o produto e o resultado do Estado? Mas tampouco é algo que é como que a existência natural do homem. A sociedade civil é o que o pensamento governamental, as novas formas de governamentalidade nascidas no século XVIII fazem surgir como correlativo necessário do Estado. De que o Estado deve se ocupar? O que ele deve tornar a seu encargo? O que ele deve conhecer? O que ele deve, se não regulamentar, pelo menos regular, ou de que ele deve respeitar as regulações naturais? Não de uma natureza de certo modo primitiva, nem tampouco de uma série de súditos indefinidamente submetidos a uma vontade soberana e sujeitável as suas exigências. O Estado tem a seu encargo uma sociedade, uma sociedade civil, e é a gestão dessa sociedade civil que o Estado deve assegurar⁷.

Na entrevista Foucault estuda a Razão de Estado de 1979, é possível observar uma transformação fundamental em relação a uma razão de Estado habituada apenas a lidar com súditos. O pensador nos mostra o momento histórico em que o Estado moderno começou a se interessar e se preocupar com o indivíduo, momento em que há uma “racionalização da gestão do indivíduo”, onde o Estado começa a se interessar pela saúde física e mental dos indivíduos. O tema escolhido por Foucault para introdução do seu curso de 1978-1979 foi justamente o conceito de “Biopolítica”, que se compreende pelo processo de racionalização, desde o século XVIII, dos problemas postos à prática governamental. Questões diretamente relacionada aos fenômenos próprios da população, problemas relacionados a “saúde, higiene,

⁶ FOUCAULT, *Segurança, Território, População: Curso no Collège de France (1977-1978)*, p. 470.

⁷ FOUCAULT, *Segurança, Território, População: Curso no Collège de France (1977-1978)*, p. 470.

natalidade, longevidade e raças”⁸. Portanto, Foucault se propõe em seus estudos a analisar a relação que há entre os conjuntos de técnicas de poder e de formas políticas e sociais: “Meu trabalho não tem como objetivo uma história das instituições ou uma história das ideias, mas a história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas”⁹. Foucault mostra que a economia política é o instrumento intelectual e ao mesmo tempo o princípio que orientará a autolimitação das práticas governamentais, atrelada a outro limite da ação governamental, que concerne à natureza dos governados, o sujeito se constituirá ao mesmo tempo como sujeito de direito e sujeito econômico movido pela busca de seu interesse.

Nesse momento, esclarece Foucault na aula de 18 de janeiro de 1978 do curso *Segurança, território e população: Curso no Collège de France (1977-1978)*, entrará em jogo um novo sujeito político alheio ao pensamento jurídico e político dos séculos anteriores, a “população”, vista como sujeito coletivo. Ela aparecerá tanto como objeto quanto como sujeito, coincidindo com a antiga noção de “povo”. No resumo do seu curso o Nascimento da Biopolítica (1978-1979), Foucault indaga sobre como ocorreu essa transformação, no interior de um sistema que se ocupava apenas com o “respeito dos sujeitos de direito e liberdade dos indivíduos”, passar a se preocupar agora com o fenômeno da população. Como e quando os efeitos e os problemas específicos da população, começaram a ser levado em conta? Em nome do quê e de quais regras eles puderam ser administrados? É em busca de responder tais questões que Foucault se debruça sobre a história do liberalismo europeu desde o século XIX. E a partir de 1977, juntamente com seu interesse pelo liberalismo, o filósofo coloca em questão a passagem dos “direitos dos governados” para os “direitos dos homens”.

Essa cesura no interior do que constituía a totalidade dos súditos ou dos habitantes de um reino, essa cesura não é uma cesura real. Não vai haver uma coisa e outra. Mas é no próprio interior do saber-poder, no próprio interior da tecnologia e da gestão econômica que vamos ter esse corte entre o nível pertinente da população e o nível não-pertinente, ou ainda, o nível simplesmente instrumental. O objetivo final vai ser a população. A população é pertinente como objetivo, e os indivíduos, as séries de indivíduos, os grupos de indivíduos, a multiplicidade dos indivíduos, esta não vai ser pertinente como objetivo. Vai ser simplesmente pertinente como instrumento, intermédio ou condição para obter algo no nível da população¹⁰.

Segundo Foucault, o povo passará a se comportar diante dessa gestão da população no próprio nível dela, como se não pertencesse, não fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo, recusando, desse modo, a ser população o que conseqüentemente vai desajustar o sistema. No manuscrito da aula de 10 de janeiro de 1979¹¹ do curso Nascimento da Biopolítica (1978-1979), Foucault esclarece como se deu essa duplicação no modo como os sujeitos são vistos. Com a emergência da economia política e a introdução de um novo

⁸ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, p. 431.

⁹ MOTA, “Michel Foucault: Estratégia, Poder-saber”, p. 319.

¹⁰ FOUCAULT, *Segurança, Território, População: Curso no Collège de France (1977-1978)*, p. 56.

¹¹ Em nota do Manuscrito da primeira aula de 10 de janeiro de 1979, p. 28.

princípio limitativo da prática governamental, os sujeitos de direitos que antes viviam sobre o exercício de uma soberania política, passam a ser considerados como uma população que um governo deve administrar.

Gerard Lebrun em *O que é o poder* afirmará que o liberal se utiliza dessa existência de sociabilidade fora da esfera política para justificar que o “povo”, os “indivíduos”, possuem uma existência distinta do poder “legislativo”, o poder jurídico, o que normaliza, a partir de então, considerar que o poder legislativo esteja sendo exercido, efetivamente em vista do bem público. Ou seja, se existe uma sociabilidade natural, conseqüentemente a comunidade política não resulta de uma desnaturaçã, então o poder passa a ser só uma função, cuja qual o bom ou mau desempenho compete aos governados avaliar. O sentido do poder político não será mais manter de rédea curta os interesses particulares, ou reprimir um frenesi natural sempre a ponto de irromper¹². Segundo Lebrun, a liberdade com relação ao Estado reivindicada pelo liberal não será a liberdade do cidadão mediatizada pelo Estado, mas sim a preservação da esfera privada do indivíduo contra as ingerências do poder, não é necessariamente uma liberdade individual metafísica que interessa ao liberal, mas a independência da sociedade civil, a independência do indivíduo natural, o *homo oeconomicus*, o sujeito de interesse liberal.

O liberalismo, em sua consistência moderna, começou quando, precisamente, foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico. [...] De fato, o mundo político-jurídico e o mundo econômico aparecem, desde o século XVIII, como mundos heterogêneos e incompatíveis. A ideia de uma ciência econômico-jurídica é rigorosamente impossível e, aliás, efetivamente, nunca foi constituída. Ao soberano jurídico, ao soberano detentor de direitos e fundador do direito positivo a partir do direito natural dos indivíduos, o *homo oeconomicus* é alguém que pode dizer: tu não deves, não porque eu tenha direitos e tu não tens o direito de tocar neles; isto é o que diz o homem de direito, o que diz o *homo juridicus* ao soberano: tenho direitos, confiei alguns a ti, tu não deves tocar nos outros, ou: confiei-te meus direitos para este ou aquele fim. O *homo oeconomicus* não diz isso. Ele diz também ao soberano, é verdade: tu não deves; mas diz ao soberano: tu não deves, por que? Tu não deves porque não podes. E tu não podes no sentido de que “tu és impotente”¹³.

Embora os sujeitos sejam ao mesmo tempo, tanto sujeitos de direitos quanto sujeitos econômicos eles não são governáveis nem a um título nem a outro. Por isso, na aula de 28 de março de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France* (1978-1979), Foucault esclarece que foi preciso definir um conjunto para os envolver ao mesmo tempo enquanto sujeito de direito e sujeito econômico, desse modo a sociedade civil surge no

¹² LEBRUN, *O que é poder*, p. 30.

¹³ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France* (1978-1979), p. 384.

discurso liberal na tentativa de responder a esses problemas, limitando assim a arte de governar sem submetê-la nem ao elemento econômico, nem ao elemento jurídico.

***Homo oeconomicus*: O sujeito de interesse Liberal**

O artigo *Revisando Foucault: Homo politicus e Homo oeconomicus*, traz a tradução do terceiro capítulo da obra *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, onde a pensadora Wendy Brown procura compreender o que é e como se configura o *Homo oeconomicus*, e em que medida sua emergência subjugou outras configurações e interpretações do humano. Em sua leitura crítica a teorização do *homo oeconomicus* nas aulas de Foucault sobre o neoliberalismo no Curso no *Collège de France*, Brown se indaga sobre o porquê de Foucault não ter tratado do *homo politicus*, que segundo a pensadora, seria o lócus da soberania popular que consegue resistir à hegemonia do *homo oeconomicus*.

Quem e o que é o *homo oeconomicus* – o que o direciona e recompensa, em qual contexto ele opera, sua relação consigo e com os outros – depende do amoldamento da vida econômica em tempo e espaço determinados. Embora Foucault esteja atento a esse problema (afinal, aprendemos a pensar assim com ele), há dois aspectos importantes nos quais ele deixa de levar a cabo todas suas implicações nas aulas sobre neoliberalismo. Primeiro, através dos esquemas clássicos e neoliberais, Foucault mantém como uma constante a noção de que o *homo oeconomicus* é um homem de interesse ou, como ele expressa, “um sujeito de interesse dentro de uma totalidade que o escapa e que não obstante encontra a racionalidade de suas escolhas egoístas”¹⁴. De acordo com Foucault, o que “caracteriza o *homo oeconomicus*” é ele ser conduzido pelo interesse e “sua ação ter um valor multiplicador e benéfico pela intensificação do interesse”¹⁵. [...] O *homo oeconomicus* é feito, não nasce como tal, e opera em um contexto repleto de risco, contingência e potencialmente de mudanças violentas¹⁶.

Segundo Brown, o reconhecimento de Foucault dos conceitos variáveis da economia em geral e do homem econômico, em particular, é extremamente relevante para compreensão da peculiaridade das conceptualizações neoliberais de ambos. No entanto, a pensadora enaltece a falta de algumas características em seu relato que o impede de extrair, deste reconhecimento, suas consequências para a vida política contemporânea e para pensar os sujeitos políticos.

Foucault na tentativa de encontrar as tecnologias de poder que coexistem com a representação jurídica do poder, estabelece uma crítica à função do aspecto jurídico do poder político enquanto representação e força. Nesse sentido sua análise por meio da noção de governo, ou “governamentalidade”, nos permite analisar o poder político antes da própria relação de poder. Diogo Sardinha em seu artigo *Um silêncio de Foucault sobre o que é a política*

¹⁴ FOUCAULT, “The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France”, p. 278.

¹⁵ FOUCAULT, “The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France”, p. 276.

¹⁶ BROWN, “Revisando Foucault: homo politicus e homo oeconomicus”, p. 268.

afirma que a governamentalidade é uma nova dimensão, revelada por Foucault através do estudo do liberalismo. Estudo no qual se revela a possibilidade de os seres humanos fazerem coletivamente algo de si mesmos enquanto seres de livre atividade, possibilitando examinar de que modo as rupturas no jogo político, enquanto decorrem de resistências ativas, permitiram iniciar novos jogos, com regras e participantes diversos dos que existiam até então¹⁷.

Na linguagem de Foucault, diríamos que uma sociedade perdura por via do jogo entre governamentalidades, mas, apesar disso, ela reserva um espaço e um tempo para os enfrentamentos políticos que vêm perturbar ou até mesmo interromper esse jogo. Assim, o ato que afeta atua sobre o que está presente como jogo que se desenrola: o ato que faz a atualidade é o acontecimento que importuna o jogo presente, isto é, a ordem que pretende manter-se. Contudo o ato político é isso mesmo: um ato precário, por conseguinte efêmero¹⁸.

Segundo Sardinha, fazer uma análise do exercício da governamentalidade significa examinar de que modo se dão as rupturas no jogo político, de que modo elas decorreram de resistências ativas e como permitiram iniciar novos jogos, com regras e participantes diversos dos que já existiam, desse modo é importante indagar que formas elas adquirem, a fim de definir novas modalidades de luta ou de resistência.

A análise da governamentalidade como generalidade singular implica que "tudo é político", ou seja, daí pode-se considerar duas formulações: tudo é político pela natureza das coisas; tudo é político pela existência dos adversários. Desse modo, poderíamos pressupor o seguinte questionamento, seria possível pensar o político a partir da sociedade civil? A partir da noção de "Sociedade Civil", seria possível chegar à compreensão do fenômeno "político" sem legitimidade, sem via jurídica?

Foucault apontará na aula de 4 de abril de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, o texto de Ferguson com o título de *Essai sur l'histoire de la société civile* como fundamental, pois considera sua noção de sociedade civil como matriz permanente do poder político. Foucault considera esse texto bem próximo ao de Adam Smith, o *Ensaio sobre a riqueza das nações*, aliás, no caso a palavra "nação" em Adam Smith se remete em certo sentido à noção de sociedade civil em Ferguson. "A sociedade civil de Ferguson é de fato o elemento concreto, a globalidade concreta no interior da qual funcionam os homens econômicos que Adam Smith procurava estudar¹⁹".

Dessa sociedade civil de Ferguson, o pensador afirma que é possível destacar algumas características essenciais, primeiramente a sociedade civil entendida como constante histórico-natural; em seguida a sociedade civil como princípio de síntese espontânea; assim como a sociedade civil como matriz permanente de poder político; e, por fim, a sociedade civil como elemento motor da história.

A sociedade civil como constante histórico-natural nos mostra que não há nada a buscar antes da própria sociedade civil, até mesmo por que se algo existe, nos é

¹⁷ SARDINHA, "Um silêncio de Foucault sobre o que é a política", p. 107.

¹⁸ SARDINHA, "Um silêncio de Foucault sobre o que é a política", p. 106.

¹⁹ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, p. 405.

absolutamente inacessível, anterior ao que faz a humanidade do homem, ou seja, não é possível colocar a questão da não-sociedade. O social faz parte do natural, e está sempre veiculado pelo social. Logo, temos o princípio de que a sociedade civil é, assim, uma constante histórico-natural para a humanidade. A sociedade civil assegura também a síntese espontânea dos indivíduos, deste modo, não há instituição de contrato, não há união voluntária, não há nenhuma renúncia e nem delegação de direitos naturais entre os indivíduos, portanto, não há constituição de soberania por nenhum tipo de pacto de sujeição. Na verdade, o que há na sociedade civil é a realização de uma síntese, por uma soma das satisfações individuais no próprio vínculo social, onde há reciprocidade entre os elementos e o todo. Ferguson afirma que não se pode considerar que um indivíduo seja feliz se o conjunto no qual ele faz parte não for feliz. Nesse sentido, o coeficiente do bem ou do mal só pode ser pensado a partir da reciprocidade da posição da qual o sujeito ocupa no todo, no papel que desempenha e do efeito que produz.

[...] na página 50 do primeiro volume dessa *Histoire de la société civile*, Ferguson escreve o seguinte: nunca o vínculo entre os indivíduos é mais forte do que quando o indivíduo não vê interesse direto nele; nunca o vínculo é mais forte entre os indivíduos do que quando se trata, vamos dizer, de se sacrificar, por exemplo, ou de ajudar um amigo ou de preferir ficar na sua tribo a ir buscar alhures abundância e segurança²⁰.

Foucault também ressalta, na aula de 4 de abril de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, que a racionalidade econômica do sujeito de interesse corresponde exatamente a segunda característica da sociedade civil, uma síntese espontânea que é ao mesmo tempo motivo de associação e dissociação, no interior do qual o vínculo econômico encontra seu lugar, e ao mesmo tempo esse vínculo econômico ameaça separar. Por exemplo, se o sujeito econômico vê que pode lucrar mais, comprando trigo no Canadá e vendendo na Alemanha, ele faz isso. Faz isso porque sai ganhando, e a seu ver todo mundo vai sair ganhando. Em compensação, os vínculos da sociedade civil fazem que preferamos permanecer em nossa comunidade, mesmo encontrando abundância e segurança em outras comunidades. Logo, num estado comerciante, em que se supõe que os indivíduos conheçam a própria extensão do interesse que tem na conservação do seu país, é nele, que há de se supor que esse indivíduo se encontre isolado, pois ele se conscientizou do objeto que o põe em constante concorrência com seus semelhantes. Foucault também apresenta na aula de 4 de abril de 1979, outro aspecto relevante da sociedade civil, ela como matriz permanente do poder político. Ou seja, como não há necessariamente um pacto para vincular os indivíduos na sociedade, não há, portanto, renúncia aos direitos e muito menos aceitação de algum tipo de soberania. Desse modo, Foucault questiona se não há no interior da sociedade civil algum modo que possibilite ao poder político se manifestar e atuar: “*Há formação espontânea de poder – formação espontânea de poder que se realiza como?*”²¹

Foucault esclarece que o próprio vínculo de fato, que vai ligar entre si dois indivíduos concretos e diferentes, é o meio pelo qual o poder político atuará, essa diferença se traduzirá

²⁰ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, p. 411.

²¹ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, p. 414.

por certo número de papéis diferentes que eles vão ter na sociedade, tarefas diferentes que vão assumir. Essas diferenças espontâneas vão induzir imediatamente nas divisões do trabalho, na produção e no processo pelo qual as decisões de conjunto são tomadas pelo grupo, onde uns vão opinar, outros darão ordem, outros refletiram e do mesmo modo haverá os que obedeceram.

“Anteriormente a toda instituição política”, diz Ferguson, “os homens são dotados de uma variedade infinita de talentos. Se você os puser juntos, cada um encontrará seu lugar. Eles vão, portanto, aprovar ou criticar ou decidir todos juntos, mas examinam, consultam e deliberam em porções mais seletas; como indivíduos, assumem ou deixam de assumir a supremacia”. Ou seja, a decisão do grupo aparece de fato na sociedade civil como a decisão de todo o grupo, mas quando se observa mais apuradamente como a coisa acontece: as coisas aconteceram, diz ele, por “porções mais seletas”. Como indivíduos, uns assumiram a supremacia e os outros deixaram que assumissem a supremacia sobre eles. Por conseguinte, o fato do poder precede o direito que vai instaurar, justificar, limitar ou intensificar esse poder. Antes que o poder se regule, antes que ele se delegue, antes que ele se estabeleça juridicamente, ele já existe. “Seguimos um chefe antes de pensarmos em discutir suas pretensões ou de estabelecermos as formas para a sua eleição; e foi só depois de terem cometido muitos erros na qualidade de magistrados [ou] de súditos que os homens decidiram sujeitar o próprio governo a regras”. A estrutura jurídica do poder vem sempre depois, a posteriori, depois do fato do próprio poder²².

Desse modo, para Foucault, a sociedade civil secreta seu próprio poder que não é nem condição primeira e muito menos seu suplemento. Para Ferguson é impossível considerar que os homens eram isolados, e por esse motivo decidiram constituir um poder e ei-los, pois, em estado de sociedade. Não se pode conceber um homem sem linguagem e comunicação com os outros, do mesmo modo que não se pode conceber o homem sem pés e sem mãos, pois isso faz parte da sua natureza. Não se pode dizer tampouco: os homens se agrupam em sociedade e, uma vez agrupados em sociedade, eles imaginam: como seria bom, ou cômodo, ou útil, estabelecer um poder e regulamentar suas modalidades.

Ferguson se contrapõe, deste modo, a análise que se fazia no século XVII e no início do século XVIII. “Um sistema de subordinação”, diz Ferguson, “é tão essencial aos homens quanto a própria sociedade”. Deste modo para Ferguson, não se pode de maneira alguma conceber o homem sem sociedade. Foucault irá considerar essas duas últimas características como ponto primordial de aplicação e motor da história. Pois, se retomarmos esses elementos, por um lado a sociedade civil será síntese e subordinação espontânea, mas ao mesmo tempo existe um elemento que nela toma lugar naturalmente e que também é seu princípio de dissociação, no caso o egoísmo do *homo oeconomicus* e os procedimentos econômicos. Foucault levanta, portanto, a hipótese de que estamos diante de um equilíbrio estável, onde há toda uma mecânica propriamente econômica que mostra como, a partir da

²² FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, p. 413.

sociedade civil e do jogo econômico que ela torna possível, a sociedade traz em si mesma toda uma série de possibilidades de transformações históricas. O princípio dissociativo de associação também é um princípio de transformação histórica, é o que faz a unidade do tecido social ao mesmo tempo que se constitui como o dilaceramento perpétuo do tecido social.

Conclusão

Seguindo o viés interpretativo de Michel Senellart sobre a situação do curso *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)* de Foucault, concluímos que o objetivo do curso é analisar em que medida o liberalismo é condição de inteligibilidade da biopolítica, por esse motivo, o filósofo se propõe a estudar primeiramente o liberalismo, em sua formação original junto com suas versões contemporâneas, para depois se debruçar sobre problema da política como gestão da vida. Senellart afirma, que Foucault opta por denominar como “liberalismo”, tudo aquilo que no século XVIII aparece como uma nova razão governamental, que se justifica por meio do papel que a liberdade desempenhará na arte liberal de governar. Ou seja, define-se como liberalismo todo o cálculo do risco compatível com o interesse individual e de todos, “o livre jogo dos interesses individual”²³.

Nos esforçamos no presente estudo em analisar principalmente as duas últimas aulas do curso *Nascimento da biopolítica*, com o objetivo de trazer à tona o nascimento da noção do *homo oeconomicus* interpretado como sujeito de interesse, se diferenciando do antigo sujeito de direito da soberania. Ressaltando também o surgimento da noção da sociedade civil como correlativa da tecnologia liberal de governo.

Portanto, para Foucault a sociedade civil deve ser pensada como instrumento conceitual e ligada a uma tecnologia de governo do liberalismo, cuja medida está atrelada tanto ao aspecto jurídico quanto ao aspecto econômico. Ela aparece materializada no *homo oeconomicus* de Smith e surge como elemento de disputa, como possibilidade de transação, e superfície de transferência no jogo das relações de poder entre governantes e governados. A sociedade civil de Ferguson conjugará dois campos heterogêneos, o campo econômico e o campo social, possibilitando uma nova invenção do social, que não se reduz nem ao jogo jurídico nem ao econômico. Para além de analisar a oposição do conceito de sociedade civil ao Estado, Foucault coloca em evidência o paradoxo que essa relação constitui, já que a sociedade civil representa ao mesmo tempo o “princípio autolimitador do governo liberal” e o “alvo de uma intervenção governamental permanente”. Ou seja, a sociedade civil obriga o governo a refletir sobre o limite do ato de governar, estabelecendo um papel crítico a todo excesso de poder do governo. Do mesmo modo que garante no plano prático a produção, a multiplicação e a garantia das liberdades concedidas. Assim a sociedade civil assume dupla representatividade, como “conjunto das condições de menor governo liberal” e “superfície de transferência da atividade governamental”.

²³ SENELLART, “Situação do Curso”. In: FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*, p. 444.

Referências bibliográficas

- BROWN, W. “Revisando Foucault: *homo politicus* e *homo oeconomicus*”. In: *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution* (Nova Iorque: Zone Books / MIT Press, 2015). Tradução de Danielle G. Archela, Gustavo H. Dalaqua e Sibebe Paulino. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, pp. 265-288, abril de 2017.
- FOUCAULT, M. 2004. “The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79”. Ed. de Michel Senellart, trad. de Graham Burchell. Nova Iorque: Picador. In: BROWN, W. “Revisando Foucault: *homo politicus* e *homo oeconomicus*”. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, abril de 2017, 2004.
- FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Coleção tópicos. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*. Coleção tópicos. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População: Curso no Collège de France (1977-1978)*. Coleção tópicos. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- LEBRUN, G. *O que é poder*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MOTA, M. B. da (org.). “Michel Foucault: Estratégia, Poder-saber”. In: *Ditos e Escritos*, vol. IV. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- SARDINHA, D. “Um silêncio de Foucault sobre o que é a política”. In: CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. *Foucault: Filosofia & Política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- SCHMITT, C. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SENELLART, M. “Situação do Curso”. In: FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a, p. 441-446.

Ethos e Self em três orações em defesa das mulheres no Renascimento

Ana Letícia Adami¹

Resumo: É largamente reconhecida no interior dos estudos das Humanidades, em especial no campo da Filosofia, a lacuna deixada acerca da compreensão do papel das mulheres e da sua produção intelectual no pensamento filosófico. Tal preocupação deve-se, em grande parte, às pesquisas divulgadas por outras áreas de estudos, como as de gênero e da teoria feminista. No caso do campo filosófico, trata-se de reconhecer que a história da filosofia nunca foi feita só por homens, ainda mais quando se tratou da defesa da liberdade das mulheres e da sua luta por inserção e reconhecimento intelectuais. Neste sentido, este trabalho visa analisar comparativamente três discursos em defesa da liberdade das mulheres, escritos por duas jovens autoras e um autor, em momentos distintos. Em primeiro lugar, temos o discurso de um jovem professor de retórica, Lorenzo Valla, contido no seu diálogo *Do Prazer*, de 1431; em segundo, temos o diálogo *Il Merito delle Donne*, da escritora veneziana Moderata Fonte, publicado postumamente em 1600; e, por fim, o texto da *Tirannia Paterna*, de outra escritora veneziana, a filósofa Arcangela Tarabotti, publicado postumamente em 1654. Todos os três casos tratam de discursos endereçados aos homens, em repúdio por seus crimes cometidos contra a liberdade das mulheres e o livre-arbítrio em geral. Desse modo, tomando como eixo de análise a semelhança temática entre tais textos, será de nosso interesse observar a relação entre o *ethos* dos falantes com o *self* dos autores nessas três orações distintas, levando em consideração ainda o gênero do discurso, a audiência, os efeitos retóricos e o contexto em que as obras se inscreveram.

Palavra-chave: Moderata Fonte – Arcangela Tarabotti – Lorenzo Valla – Liberdade – Mulheres – Renascimento

Ethos and Self in three speeches in defense of women in the Renaissance

Abstract: It is widely recognized within the studies of Humanities, especially in the field of Philosophy, the gap left over the understanding of the role of women and their intellectual production in philosophical thought. This concern is largely due to the production disseminated by other areas of study, such as gender and feminist theory. In the case of the philosophical field, it is about recognizing that the history of philosophy was never made only by men, especially when it came to the defense of women's freedom and their struggle for intellectual insertion and recognition. In this sense, this work aims to analyze comparatively three speeches in defense of women's freedom, written by two young women and one man, at different times. First, we have the speech of a young professor of rhetoric, Lorenzo Valla, contained in his dialogue *On Pleasure*, from 1431; secondly, we have the dialogue *Il Merito delle Donne*, by the Venetian writer Moderata Fonte, published posthumously in 1600; and, finally, the text of *Tirannia Paterna*, by another Venetian writer, the philosopher Arcangela Tarabotti, published posthumously in 1654. In all three cases, these are speeches addressed to men, in repudiation for their crimes committed against women's freedom and free will in general. Thus, taking as an axis of analysis the thematic similarity between such texts, it will be of our interest to observe the relationship between the ethos of the speakers with the self of the authors in these three different speeches, taking into account also the gender of discourse, audience, rhetorical effects and the context in which the works were inscribed.

Keywords: Moderata Fonte – Arcangela Tarabotti – Lorenzo Valla – Freedom – Women – Renaissance

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Foi *Fulbright Visiting Researcher* na Universidade de Columbia (EUA), pesquisadora visitante na *Università degli Studi di Pisa* e no *Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze*. É pesquisadora na área de Humanidades do IESE Business School, campus São Paulo.

Introdução

O período do Renascimento na Itália foi palco de uma vasta abertura à participação de mulheres no mundo das artes retóricas, sobretudo a partir do *Quattrocento*. É nesse período que a figura da “dama erudita” (a “*learned lady*”)², como afirma Virginia Cox, começa a despontar e a adquirir contornos mais definidos, não apenas como motivo literário – como podemos ler no *De mulieribus claris* (*Sobre as Mulheres Ilustres*) de Boccaccio, de 1360 –, mas também como sujeito ativo, interferindo na vida cultural e intelectual de sua época, através da escrita e circulação de seus próprios textos. Como alerta ainda a referida pesquisadora, “a história da mulher secular erudita, educada humanisticamente”, tem sido estudada há apenas poucas décadas³.

Entre os trabalhos precursores sobre as mulheres eruditas está a obra *Her Immaculate Hand*, publicada em 1983 por Margaret King e Albert Rabil, a qual trata das primeiras fontes de textos que documentam a presença de mulheres entre os autores latinistas dos séculos XIV e XV. Entre as autoras ali apresentadas, destaca-se a referência a Battista da Montefeltro Malatesta (1384-1448), que o famigerado chanceler de Florença, Leonardo Bruni, exaltara como uma mulher reconhecida por sua erudição clássica e interesses literários, e a quem ele endereça o seu famoso tratado *De studiis et litteris* (*Sobre o Estudo da Literatura*), de 1405-29.⁴

Como resultado desses estudos, não é de se surpreender que Cox nos revele que todas as autoras mulheres dos anos iniciais do aparecimento da “dama erudita”, as quais, de fato, receberam uma educação humanística, tenham saído de ambientes de elevado estrato social⁵. O mesmo, por outro lado, também poderia ser dito em relação aos homens educados na mesma cultura, ainda que para esses houvesse maior possibilidade de mobilidade social, como aponta a pesquisadora⁶. A importância e difusão cada vez maiores do aprendizado humanístico para condução dos negócios públicos, como em carreiras de chancelaria, nas cortes, nas escolas e nas universidades, permitiu o aparecimento de um novo canal de ascensão social e profissional: o do talentoso jovem versado no conhecimento das letras clássicas e da retórica, oriundo de fora do círculo social das elites mais tradicionais.

Tal fora o caso, por exemplo, do jovem estudante romano de Humanidades⁷, e futuro professor de retórica, em Pavia, Lorenzo Valla (1407-1457). A família de Valla, os *Vallati*,⁸ elevou-se ao título de nobreza percorrendo o caminho dos “novos homens de erudição”, conquistando posições de considerável relevância e de elevado prestígio, como o de secretário papal na Cúria. O cargo, conquistado pela primeira vez na família de Valla pelo seu tio de linhagem materna, Melchior Scrivani, abriu-lhe a possibilidade de já desde muito cedo trilhar os caminhos dos estudos humanísticos e conquistar, também para si, um posto de notável prestígio econômico e social. Assim, Lorenzo, com então vinte e quatro anos,

² COX, *Women's Writings in Italy*, 1400-1650, pp. 1-2.

³ COX, *Women's Writings in Italy*, p. 2.

⁴ Para mais, ver COX, “Leonardo Bruni on Women and Rhetoric: De studiis et litteris Revisited”, 2009.

⁵ Em acréscimo, Virginia Cox nos chama a atenção para as especificidades regionais entre as cidades italianas, com suas diferenças geopolíticas, suas tradições sociais, culturais e de seus modos de vida em relação à abertura e aceitação de textos de mulheres escritoras. COX, *Women's Writings in Italy*, pp. 3-4.

⁶ COX, *Women's Writings in Italy*, p. 3.

⁷ O curso de humanidades ou *studium humanitatis* era composto pelo currículo das já tradicionais disciplinas dos cursos de Artes (sobretudo da Gramática, Retórica e Filosofia), acrescidas dos estudos de História, Poesia e Filosofia Moral. Ver: HANKINS, *The Humanism of Leonardo Bruni*, p. 257.

⁸ MANCINI, *Vita di Lorenzo Valla*, p. 3.

munido de conhecimentos de língua latina e grega, e de uma ampla erudição nos textos clássicos, ousou cobiçar o mais alto cargo que um homem de formação humanista poderia desejar em seu tempo: uma cadeira na Cúria, no lugar de seu tio. É sabido que o jovem Lorenzo se lançara na concorrência ao cargo por meio do envio aos membros da Cúria do seu diálogo-filosófico *Do Prazer (De Voluptate)*, de 1431.⁹

Contudo, a mesma ambição que movera o jovem romano a concorrer a um cargo que, além do prestígio, lhe permitiria lograr de uma vida a partir dos louros de seu próprio trabalho como literato, era uma possibilidade vedada às mulheres. Conforme Margareth King e Albert Rabil, na antologia de textos anteriormente referida, de oradoras e escritoras italianas do Renascimento, havia apenas duas alternativas formais de inclusão da mulher na sociedade: pela via do casamento ou pela via monástica¹⁰. Em relação a esta última, como afirma Virginia Cox, é preciso ressaltar a relevância que obteve, no período, a rica cultura literária de origem vernacular produzida por mulheres na clausura dos conventos, em continuidade com a tradição mística medieval¹¹.

Com tal quadro em mente, é interessante contrastar o modo de vida e de escrita de duas escritoras italianas de reconhecida importância literária e intelectual do período do Renascimento: Moderata Fonte (1555-1592) e Arcangela Tarabotti (1604-1652). A primeira seguiu a carreira de escritora pela via do casamento, na tentativa de conciliar a vida matrimonial com a atividade literária; já a segunda, ainda aos onze anos de idade¹², teve o destino determinado pelo pai, que a forçou à clausura de um convento beneditino. Tarabotti foi considerada pela família como imprópria para o matrimônio em razão de uma debilidade congênita, denominada em sua época de *zoppa* (“coxa”)¹³.

Moderata Fonte, pseudônimo de Modesta di Pozzo di Forzi, iniciou sua carreira de escritora em Veneza, sua cidade natal, ainda jovem, por volta dos vinte e seis anos – embora um pouco tarde quando comparado com os padrões masculinos da época. Nos seus primeiros anos de carreira, foi cativada pela leitura de poemas de cavalaria, aos quais também se lançaria à escrita posteriormente. Um de seus trabalhos mais relevantes é o romance cavaleiresco *Floridoro* (1581) – o segundo trabalho escrito por uma mulher neste gênero¹⁴.

Mas foi com a escrita de seus diálogos que Moderata Fonte alcançaria considerável fama e reconhecimento. Sua obra mais comentada talvez tenha sido o diálogo *Il Merito delle Donne*, publicado postumamente em 1600, dedicado à Duquesa de Urbino. Antes de Fonte, eram raras, em Veneza, as escritoras com trabalhos publicados em próprio nome – à exceção de algumas escritoras cortesãs¹⁵. Entre os poucos casos existentes, pondera Virginia Cox, encontravam-se damas casadas ou viúvas, mas não jovens solteiras, como Moderata Fonte – fato que possivelmente a teria motivado ao uso de um pseudônimo¹⁶. O casamento, que certamente lhe trouxera muitos benefícios do ponto de vista público, só se concretizaria em 1583, aos 28 anos, idade considerada avançada para os costumes da época. Foi também nesse

⁹ O fato de Valla ter sido aceito para o cargo apenas muitos anos mais tarde, em 1448, é inútil à questão discutida aqui.

¹⁰ KING; RABIL, *Her Immaculate Hand*, p. 25.

¹¹ COX, *Women's Writings in Italy*, p. 3.

¹² TARABOTTI, *Letters*, pp. 152-53 (sobre problemas de datações, ver nota 16).

¹³ WEAVER, *With Truthful Tongue and Faithful Pen*, p. 282.

¹⁴ FINUCCI, *La Scrittura Epico-Cavalleresca al Femminile*, p. 205.

¹⁵ COX, Moderata Fonte (1555-1592), in: *IWW database*.

¹⁶ COX, Moderata Fonte (1555-1592), in: *IWW database*.

período que a autora alcançara certa notoriedade, tendo figurado em importantes coletâneas de poemas encomiásticos daquele tempo.

Já a fortuna de Elena Cassandra Tarabotti é bastante distinta da de sua conterrânea, Moderata Fonte. Nascida em Veneza, Elena passara quase toda a sua vida no interior de um convento; mais especificamente, no Convento de Sant'Anna, em Castello, situado no extremo oeste de Veneza. Ela fora destinada à vida monacal desde os onze anos de idade, ordenada aos treze e obrigada ao uso do véu três anos depois¹⁷, quando então passou a adotar o nome de Arcangela (nome pelo qual ficou amplamente conhecida). Apesar da condição de clausura e da falta de acesso a uma educação formal, Tarabotti foi autora de uma vasta produção, mais extensa do que a de Moderata Fonte, tendo conquistado a façanha de ter visto publicadas, ainda em vida, quatro de suas obras.

Escritora em prosa, sua produção é bastante variada, composta de orações, tratados, diálogos e um volumoso conjunto de cartas. Graças à intensidade e vastidão de seus escritos literários, Arcangela alcançou uma proeminente reputação intelectual, reforçada por uma vantajosa rede de contatos com importantes figuras do círculo erudito veneziano, que a auxiliaram na divulgação e publicação de suas obras. Por outro lado, o estilo cortante e direto de suas denúncias contra a misoginia política e social de seu tempo lhe suscitaram severas críticas e hostilidades, que nem sempre puderam ter seus efeitos abrandados pela amistosa rede de aliados que conquistou ao redor de si. Em razão da gravidade e clareza de suas acusações, muitos estudiosos de hoje são levados a considerá-la como uma verdadeira escritora profeminista. Nesse sentido, um dos seus mais conhecidos (e controversos) textos é a oração *Tirannia Paterna*, publicada postumamente com o título de *Semplicità Ingannata*, em 1654, sob o pseudônimo de Galerana Baratotti.

Tendo passado quase dois séculos desde o momento da escrita do diálogo de Valla até a escrita dos textos de Moderata Fonte e Arcangela Tarabotti, busca-se analisar como a noção de *ethos* de um discurso e de sujeito-autoral (o *self* do autor) se modificaram na passagem de um texto a outro. Para proceder em tal análise, realiza-se aqui uma leitura comparada entre três orações em gênero deliberativo, contidas nas obras de Valla, Fonte e Tarabotti, em defesa da liberdade das mulheres e contra a tirania paterna. Levando-se em conta que, diferente das obras de Valla e de Fonte – as quais contêm em seu interior um discurso proferido por uma das figuras representadas no diálogo –, a obra indicada de Tarabotti deve ser tomada, em toda a sua inteireza, como um discurso proferido pela autora ela mesma, isto é, em nome de sua própria pessoa (o seu *self*). Detalharemos como essas diferenças se manifestam no interior das obras ao longo da análise retórica dos discursos aqui comparados.

O *ethos* no discurso contra a castidade forçada

Começemos assim com uma passagem da irônica dedicatória à República de Veneza, que aparece no início da obra *Tirannia Paterna* (1654) de Arcangela Tarabotti, redigida em primeira pessoa:

¹⁷ Como lembra Elissa Weaver, a data exata de entrada de Elena Tarabotti no convento é incerta. Segundo diferentes fontes, ela teria sido inscrita como *educanda* no convento aos 13 anos; segundo ainda uma carta de autoria da própria monja, ela teria sido confiada como interna ao monastério desde os 11 anos de idade. WEAVER, *With Truthful Tongue and Faithful Pen*, p. 283.

*This 'Paternal Tyranny' is a gift that well suits a Republic that practices the abuse of forcing more young girls to take the veil than anywhere else in the world. My book does not deserve to be dedicated to other rules, as I might cause them too much outrage. It is fair, however, to dedicate my book to your great senate and its senators, who, by imprisoning their young maidens so they chant the Psalms, pray and to penance in their stead, hope to make you eternal, most beautiful virgin Republic, Queen of the Adriatic*¹⁸.

Bem convém, como um presente, a “Tirania Paterna” a uma República em que, com frequência maior do que em qualquer outra parte do mundo, se pratica o abuso de recolher ao convento forçosamente suas jovens filhas. Meu livro não merece ser dedicado a outros governantes, pois poderia causar-lhes muita indignação. É justo, ao contrário, dedicar meu livro ao seu grande Senado e senadores, os quais, aprisionando suas donzelas para que cantem, orem e se penitenciem em seu lugar, esperam torná-la eterna, a mais bela Virgem República, a Rainha do Adriático¹⁹.

A autora não demonstra nenhuma hesitação em atacar a figura dos “patronos” da cidade, isto é, o “grande Senado e seu senadores”, da “mais bela Virgem República” de Veneza. A essa mesma República, pouco mais de cinquenta anos antes, Moderata Fonte dedicara a sua obra *Il Merito delle donne* (1600). Bem diferente de Tarabotti, contudo, o estilo discursivo encomiástico de Fonte ecoa o tom solene tal qual o modelo extraído dos mais eloquentes e reconhecidos oradores italianos, como nas orações de Bruni ou de Pico della Mirandola.

Transcrevo a seguir a dedicatória que introduz o diálogo de Fonte:

*La nobilissima città di Venezia, come a tutti è noto, giace mirabilmente situata nell'estrema parte del mare Adriatico [...] La pompa e grandezza di questa terra è inestimabile, le sue ricchezze non hanno fine, la sontuosità delle fabbriche, la splendidezza del vestire, la libertà del vivere e l'afabilità delle persone quanto sia rara e stimata, non si può immaginar, né descrivere [...] Negli uomini il valor, senno e cortesia è notabile; la bellezza, accortezza e castità è riguardevole nelle donne*²⁰.

A nobilíssima cidade de Veneza, como a todos é conhecido, jaz miraculosamente situada na extrema parte do mar Adriático [...] A pompa e grandeza desta terra são inestimáveis, suas riquezas não têm fim, a suntuosidade dos tecidos, o esplendor das vestimentas, a liberdade de viver e

¹⁸ A irônica dedicatória à República de Veneza sobreviveu apenas em um manuscrito do século XVIII, de autoria anônima e título *L'Inferno Monacale*, publicado apenas em 1990, por Francesca Medioli. Não se sabe quando a dedicatória teria sido removida na transmissão manuscrita (ver nota da tradutora L. Panizza, p. 37). TARABOTTI, *Paternal Tyranny*, p. 37.

¹⁹ A tradução desta passagem foi cotejada com o texto original italiano, disponível na edição de Simona Bortot (2007), onde se lê: “Ben si conviene in dono la ‘Tirannia paterna’ a quella Repubblica nella quale, più frequentemente che in qual altra si sia parte del mondo, viene abusato di monacar le figliole sforzatamente”. TARABOTTI, *La Semplicità Ingannata*, p. 171.

²⁰ FONTE, *Il Merito delle Donne*, pp. 13-14.

a afabilidade das pessoas, o quanto são raras e estimadas, não se pode imaginar nem descrever [...] Nos homens, o valor, o senso e a cortesia são notáveis; a beleza, a prudência e a castidade são admiráveis nas mulheres.

As glórias dessa *nobilissima* cidade, a República de Veneza, cidade natal de ambas as autoras, são descritas com abundância e variedade tais, a fim de reforçar suas principais virtudes republicanas: a liberdade, a cortesia e o bom gosto, manifestos nas maneiras e vestes de seus concidadãos. O estilo elevado, empregado no excerto, alça as qualidades dessa cidade até aos céus – de fato, mais à frente, a autora a chama de “*veramente città divina*”²¹. Igualmente, seus homens, alçados ao nível de tal cidade ideal, são valorosos, cortesês e dotados de bom entendimento; suas mulheres, do mesmo modo, são dotadas de virtudes elevadíssimas, consideradas próprias ao gênero feminino: beleza, prudência e castidade. Sobretudo esta última, a “castidade”, foi durante muito tempo uma das principais virtudes associadas à “dama de sociedade”, a nobre, por oposição à “dama de corte”, a cortesã²².

Pelas diferenças entre as duas dedicatórias, é possível ter uma ideia da intensidade do sarcasmo do primeiro texto apresentado, de Arcangela Tarabotti, quando se referia à cidade de Veneza como a “mais bela Virgem República”. A virgem, imagem icônica da pureza, é então dessacralizada pela audácia retórica da oradora, que busca com a sua ironia retirar-lhe o véu e ferir a sua mais representativa virtude enquanto regime republicano: a *libertas*. Ao invés de falar de uma República ideal, como fez Fonte, através da descrição de cidadãos virtuosos, habitantes de um plano simbólico e divino, inversamente, Tarabotti visa atingir a um plano mais mundano, abandonando o estilo pomposo pelo sarcástico. Ela dirige-se diretamente aos “senadores” da República a um nível em que pode mirá-los face a face; ou seja, não em plano divino, como fazia Fonte, mas em um nível mais humano, o seu próprio (ainda mais, tendo em vista a sua condição de enclausurada). Aqui, ao contrário, a eternidade, que aqueles senadores almejavam conceder à sua República, é contemporizada no confronto com a imagem da mortificação de suas “filhas” donzelas, pelas quais Tarabotti faz um apelo.

Cerca de dois séculos separam a publicação dos textos das duas autoras venezianas do diálogo *Do Prazer*, do romano Lorenzo Valla. Nesse, como observado nos textos daquelas, a virtude da “castidade” aparece como o atributo mais conveniente ao gênero feminino, mas, diferentemente das demais, será motivo de séria reprovação por parte do orador.

A “Oração contra a virtude da castidade” (como poderíamos nomear essa passagem do diálogo de Valla) acontece no momento em que um dos principais debatedores do diálogo – dito “o epicurista” –, autointitulando-se “patrono das mulheres”, abandona o papel de “advogado” de sua causa para falar “no papel de uma mulher forçada a seguir uma vida religiosa”. Sua oração seria dirigida a um senado imaginário misto, composto por homens e mulheres. Transcreve-se abaixo uma parte do início dessa oração, em que o orador fala no lugar de uma “jovem donzela”:

*Quid sibi vult, patres conscripti, iste tantus in nos, infelicissimas puellas, rigor, ut contra omnium animantium naturam atque ipsorum etiam deorum vitam trahere nos cogatis? Nullum in rebus humanis intolerabilius virginitate tormentum est*²³.

²¹ FONTE, *Il Merito delle Donne*, p. 14.

²² Ver: COX, *Women's Writings in Italy*, p. 182; BAUMLIN, *Ethos*, p. 241.

²³ VALLA, *De Voluptate*, L.I, XLV, 1.

O que vós pretendeis, senadores, com esta aspereza contra nós, donzelas infelizes, ao forçar-nos a arrastar nossas vidas de um modo contrário à natureza de todos os seres vivos, e até mesmo dos deuses? Nada nos assuntos humanos é um tormento mais intolerável do que a virgindade.

De saída, podemos notar nessa oração a presença do *ethos* de uma mulher (de uma “virgem vestal”, como ele diz mais adiante), proferido pela voz de um homem *bonus dicendi peritus* – conforme o ideal romano de homem público, bem versado nos artifícios retóricos –, e escrito por um autor também de gênero masculino, Lorenzo Valla. A causa desse discurso é apresentada diante de uma plenária de senadores, com o fim de persuadi-los a revogarem a lei que obriga as mulheres ao véu da castidade. Chama-nos a atenção no discurso do humanista o argumento que toma como base a “natureza”, a despeito das Sagradas Escrituras e da *pietas* cristã – que serão usadas mais tarde, como veremos, no discurso de Arcangela Tarabotti. Acontece que, conforme o princípio de *personam actione accommodare*, por adequação ao *ethos* feminino da oradora representada na oração de Valla, isto é, uma virgem vestal, e, portanto, de origem pagã, a coerência a uma tradição retórica de base cristã é deixada de lado. Daí a escolha do orador de referir-se não às Escrituras e à *pietas* (recursos retóricos cristãos por excelência), mas sim à “natureza”, tópico comum entre as escolas helenistas, como era a epicurista, por cuja causa o orador advogava.

Interessa-nos ressaltar ainda que o *ethos* do orador-epicurista não se confunde (e não deve se confundir) com o *self* do autor Lorenzo Valla, que, como candidato a uma vaga na Cúria Romana, se autodeclara, no proêmio de abertura do diálogo, fiel à fé cristã e a seus preceitos. Com efeito, o apelo às Sagradas Escrituras, em apoio ao argumento dos debatedores que participam do diálogo *Do Prazer*, é empregado, diferentemente do discurso da vestal, em muitas outras passagens no decorrer da obra.

O diálogo do humanista segue o expediente retórico herdado da tradição clássica (de Aristóteles e, principalmente, de Cícero e Quintiliano) em que se observa, segundo Sloane, que conceitos como “voz, caráter, *self* e *ethos* possuem o mesmo significado”, uma vez que atendem todos a uma mesma e única exigência: persuadir uma audiência²⁴. Em suma, professa o estudioso, no contexto de produção retórica antiga e do Renascimento, não há distinções claras entre tais conceitos. No entanto, como sublinhou Tita French Baumlin em resposta, isso não implica necessariamente que eles “não estejam lá”, e não podemos ser “ingênuos” em supor que tal exigência de “persuadir uma audiência” seja algo simples²⁵.

O estilo na superfície de um discurso assume o papel de uma máscara tal qual se usava no teatro grego, e de onde o conceito, o caráter, toma de empréstimo o seu sentido. A construção de um caráter aparente é explicitamente definida como diferente do caráter do autor-ele mesmo (ou, em termos pós-românticos, o *self*)²⁶, e deve, por definição, estar oculto à compreensão do leitor, de modo a não interferir na pronúncia do discurso de aparência natural.

Esse expediente é observado também no diálogo de Moderata Fonte, *Il merito delle donne*, em que um grupo de sete nobres e espirituosas mulheres (Adriana, Verginia, Leonora,

²⁴ SLOANE, *Donne, Milton, and the End of Humanist Rhetoric*, p. 137 (apud BAUMLIN, *Ethos*, p. 230).

²⁵ BAUMLIN, *Ethos*, pp. 230-231.

²⁶ SWEARINGEN, *Ethos: Imitation, Impersonation, and Voice*, pp. 115-116.

Lucrezia, Cornelia, Corinna, Elena) se reúne, por ocasião do retorno de uma delas, recém-casada, para uma livre rodada de conversas. O local escolhido para a reunião é a casa de Leonora, uma rica viúva, herdeira de uma grande propriedade. As amigas decidem por se dividir em dois grupos para disputar (i.e, uma *disputatio*) acerca dos méritos e falhas dos homens no tratamento das mulheres.

Em dado momento, elas debatem sobre que tipo de discurso, se o demonstrativo ou o deliberativo, seria mais adequado para demover os homens de suas vilanias contra as mulheres. É a própria Leonora quem é encorajada pelas demais a improvisar um discurso em gênero deliberativo, “*persuadendo gli uomini, in nome di tutte le donne, che ci amino e tenghino conto di noi*” [“persuadindo aos homens, em nome de todas as mulheres, para que nos amem e tenham por nós consideração”]²⁷. Leonora, porém, em clara demonstração de modéstia (*mediocritas*), hesita em aceitar a tarefa; o que move as suas amigas a mais uma vez encorajá-la, empregando os seguintes versos: “*Molti consili delle donne sono / meglio improvviso ch’a pensarvi usciti?*” [“Muitos conselhos das mulheres são melhores ao improvviso, do que quando resultam de muito pensá-los”]²⁸.

Os versos reforçam a tentativa da autora de imitar uma situação de livre conversação entre damas eruditas, tão bem versadas nas artes da eloquência, que um discurso no meio do diálogo *de repente acontece*, apresentado na forma de um passatempo ou uma distração para jovens muito instruídas. Igualmente, pode-se ler em *Do Prazer* de Valla como a oração do poeta-epicurista *aconteceu* no interior do diálogo, num momento em que o poeta, a fim de dar fôlego ao seu argumento, apresentava um discurso pelo qual seus convivas, homens habituados à fruição de belas palavras, dispostas num discurso ordenado, pudessem também se divertir.

Diferente dos diálogos de Fonte e de Valla, o texto de Arcangela Tarabotti apresenta um *ethos* intimamente ancorado na própria figura da autora, o sujeito-autoral do discurso, conferindo-lhe a sua “autenticidade” – um valor que se aproxima do modelo moderno de “autoexpressão”, como refletia Swearingen²⁹, em volume que reúne diversas reflexões sobre o *ethos*, organizado por James Baumlin e Tita French Baumlin. O discurso de Tarabotti traz uma voz que se liga diretamente ao *self* da autora, e exatamente por isso seus dados biográficos, em geral alheios ao discurso em si, colaboram, neste caso, na sustentação de sua imagem, o seu *ethos*. Um exemplo disso é o modo como a autora incorpora no próprio texto as possíveis alcunhas que o(a) leitor(a), no papel de audiência imaginária da oração, tanto do ponto de vista interno quanto externo ao texto, possa ter ouvido (ou ouvirá) a respeito dela:

*E perchè tu veda che I miei detti sono fondati sopra una candidissima verità, ti pronostico ch’udirai mille bugie, invenzioni, mormorazioni e detrazzioni verso di me [...] Tu lettore per me rispondi che la mia mente detesta la malvagità di tali pensieri, e che I miei scritti non sono I primi che si facciano vedere contrarii al genio de’ loro auttori*³⁰.

E para que tu vejas que os meus ditos são fundados sobre uma candidíssima verdade, te prognostico que ouvirás mil mentiras, invenções, murmurações e

²⁷ FONTE, *Il Merito delle Donne*, p. 131.

²⁸ FONTE, *Il Merito delle Donne*, p. 132.

²⁹ SWEARINGEN, *Ethos: Imitation, Impersonation, and Voice*, pp. 120-121.

³⁰ TARABOTTI, *La Semplicità Ingannata*, pp. 173-174.

detrações a meu respeito [...] Tu, leitor, por mim responda que a minha mente detesta a malvadeza de tais pensamentos, e que os meus escritos não são os primeiros a se mostrarem contrários ao gênio de seus autores.

Ao apontar a distância que separa o “*genio dell'autore*” do seu “*scritto*”, a autora demonstra a consciência do quanto seu modo de discursar se diferencia daquele expediente clássico em que o *self* (na sua nomenclatura, o “*genio*”) do autor-orador se ocultava do seu leitor-ouvinte. O *self* agora procura olhar para si mesmo, preocupado com sua própria identidade e existência – uma emergência que não aparecia nos outros dois discursos de que tratamos anteriormente, o da “virgem vestal” (referida por Valla) e o de Leonora (no texto de Fonte), inseridos no interior de um contexto mais amplo, correspondente ao diálogo que os continha.

O *self* no discurso em defesa do livre-arbítrio

A causa que unifica os três discursos, escritos pelos diferentes autores analisados aqui, é a defesa da liberdade individual ou o livre-arbítrio. Esse é um bem que a donzela vestal do orador epicurista de Lorenzo Valla identifica até mesmo entre seus deuses pagãos:

*Verumenimvero quid equius dū pariter atque homines dicere et facere possent quam ut que Virgo vult esse non impediatur; que non vult non compellatur? Nihil recte fit nisi voluntario.*³¹

Em todo caso, o quê de mais justo os deuses e os homens poderiam dizer e fazer do que não impedir uma mulher, que assim desejasse, de manter a sua virgindade, ou, não exigir, daquela que não desejasse, a manter-se virgem? Nada é feito *retamente* se não for *voluntário*. (grifo nosso)

A *retidão* e o livre-arbítrio aparecem interligados, em suas palavras finais, numa relação de dependência, de forma que um não é possível sem o outro. Relação semelhante é afirmada por Arcangela Tarabotti acerca dos votos religiosos das monjas, em que nenhuma vocação verdadeira pode ser observada se não derivar de uma vontade espontânea:

*[...] e quando tale rassegnazione umile nell'altrui volontà non è di proprio moto elettivo e voluntario, o cagionata da divina ispirazione, riesce un supplizio affannoso e insopportabile a quelle che son nate al mondo per essere relegate fuori d'esso*³².

[...] e quando tal resignação humilde à vontade alheia não é decorrente de um movimento próprio e voluntário, ou ocasionada pela divina inspiração, se transforma num suplício sufocante e insuportável àquelas que vieram ao mundo para serem relegadas para fora dele.

³¹ VALLA, *De Voluptate*, L.I, XLV, 8.

³² TARABOTTI, *Semplicità Ingannata*, p. 270.

A força dos argumentos de Tarabotti são fundamentados pela religião e pelas Sagradas Escrituras. Ao contrário dos demais autores-oradores de que tratamos aqui, orgulhosos em exibir seus talentos no domínio da arte retórica, Arcangela oculta, por debaixo do manto da fé cristã, a imagem de uma oradora “envergonhada” (“*m’arrosisco*”); imagem que, mesmo se não verdadeira, exhibe o decoro que a autora deseja para seu *ethos* e para si mesma:

*Sappi fra l’altre cose, che se bene in un certo modo m’arrosisco d’esser stata ardita di vergar queste carte, essendo priva di scienza, bramo nondimeno per salute del Cristianesimo, e per sollievo dell’anime, piena d’un’ottima e catolica volontà di spiegare in poco volume l’immensa crudeltà e inganno di quelli*³³.

Saiba, entre outras coisas, que, embora de certo modo me envergonhe de ter ousado riscar estes papéis, privada de ciência como sou, faço pelo menos por saúde do Cristianismo, e para alívio das almas, tomada por uma ótima e católica vontade de explicar, em poucas palavras, a imensa crueldade e engano daqueles.

Moderata Fonte, por outro lado, procurando igualar-se em liberalidade, saberes e artimanhas aos grandes mestres da eloquência que a excluíram do domínio e da aprendizagem da arte retórica³⁴, aposta num argumento com base na natureza, como fez antes a vestal de Valla, e não concede espaço exclusivo ao argumento de fundamento teológico cristão. Dirigindo-se aos homens em geral, nos diz, pela voz de Leonora: “*voi ben sapete, prima, che noi siamo nate delle istesse sostanze e qualità*”³⁵ [“vós, bem sabeis, para começar, que nós nascemos da mesma substância e qualidade”]. Por outras palavras, ela diz que as diferenças entre um homem e uma mulher que justificam as limitações geralmente impostas à última são infundadas; prova-o a habilidade retórica da oradora (Leonora), que se confunde, neste quesito, com a habilidade de Moderata Fonte, por ela mesma, o seu *self*.

Um pouco diferente é a estratégia adotada por Arcangela Tarabotti, que buscava, aproveitando-se de seu *self* de monja cristã, inculcar na sua figura de oradora certa qualidade de *umilitas* e *pietas*, que não observamos, contudo, na sua irônica e ousada apresentação, dedicada aos senadores de Veneza. Essas características, *pietas*, *umilitas*, sarcasmo e ousadia, próprias de seu estilo, se entrelaçam em intrincado artifício para dar força a um *pathos* que conjuga sofrimento e fúria – aspectos que é notório terem sido constantes por toda a vida da escritora.

Quando se compara esse expediente na escrita de *Il Merito delle Donne*, percebe-se uma inversão. Se, na narração laudatória de início do diálogo, Fonte empregava um tom elevado e respeitoso, nas linhas seguintes que dão forma ao diálogo, a pena procura acompanhar o tom coloquial que encontramos no fluxo de uma livre conversa. As damas reunidas no jardim fazem da pilhéria mais do que uma questão de estilo, mas um expediente da emergência de sua liberdade. Assim diz Cornelia, uma delas: “*Lodato sia Dio, poichè pur possiamo dire delle piacevolezze così per rider’ tra noi e far ciò que più ne aggrada che qui non è chi ci dia la emenda*”³⁶

³³ TARABOTTI, *Semplicità Ingannata*, p. 176.

³⁴ SWEARINGEN, *Ethos: Imitation, Impersonation, and Voice*, p. 136.

³⁵ FONTE, *Il Merito delle Donne*, p. 132.

³⁶ FONTE, *Il Merito delle Donne*, pp. 16-17.

[“Louvado seja Deus, pois que à vontade podemos dizer alguns gracejos, assim, para rir entre nós, e fazer o que mais nos agradar, que aqui não há quem nos dê a emenda”].

Um certo grau de liberalidade também pode ser notado na sacerdotisa de Valla quando essa denuncia, à suposta plateia de homens e mulheres, o tormento de uma total abstinência:

*Nullum in rebus humanis intolerabilius virginitate tormentum est. Quod quantum sit utinam natura permetteret ut cum salute atque incolumitate vestra dimidiatum annum experiremini! Nunc nobis pro vestra mansuetudine credite. Quin adeo has matres conscriptas vestrasque uxores interrogate si ipsarum, ut est necesse, virginitatis recordentur*³⁷.

Nada, nos assuntos humanos, é um tormento mais intolerável do que a virgindade. Quisera o céu que a natureza lhes permitisse experimentar, por ao menos meio ano, com saúde e em segurança, quão grande é o nosso tormento! Agora, por vossa misericórdia, crede-nos! Ou melhor: interrogai as senadoras aqui presentes e as vossas esposas se acaso elas se lembram de sua virgindade.

O tom de zombaria expresso na voz da donzela parece, contudo, não se adequar com a devida propriedade ao *ethos* da *persona* poética que se propõe a imitar: uma sacerdotisa vestal. É difícil não deixar de notar aqui – contrário ao expediente clássico que *supostamente* o humanista segue – a figura do orador pagão-epicurista, ou até mesmo, a sombra do verdadeiro *self* de Valla, conhecido pela sua boca ferina, por debaixo do véu da virgem vestal.

Breves considerações finais

Muitas dessas questões têm especial interesse para estudiosos que se dedicam à leitura e análise de diálogos e são obrigados a lidar com a sua polivocalidade, como constata-se nos diálogos de Lorenzo Valla e de Moderata Fonte. Seria anacrônico, por exemplo, tentar decifrar qual dentre as sete mulheres, que se encontram e vivenciam uma “*domestica conversazione*”, no “*belissimo giardino*” de Leonora, personificaria o *self* de Fonte e atestaria a autenticidade própria do pensamento da autora. O mesmo poderia ser interrogado acerca da leitura do diálogo *Do Prazer*, de Valla, em que a presença de passagens bastante ousadas parece estremecer toda e qualquer possibilidade real de que o jovem perito em retórica pudesse ser aceito na Cúria, como era de seu interesse, bastante conhecido, ao enviar um dos livros do diálogo aos secretários daquele corpo episcopal. É provável que fosse impossível já naquela época, como hoje em dia, identificar, a partir dos dizeres de seus personagens, qual dentre eles poderia ser escolhido como o verdadeiro *self* de Valla, nos modos, bem ao gosto moderno, de tomar um autor e sua obra como expressão direta e orgânica de seu pensamento.

Tais questões perturbam, sobretudo, os estudiosos da História da Filosofia do Renascimento, época em que, como em nenhuma outra, a escrita de diálogos, enquanto

³⁷ VALLA, *De Voluptate*, LI, XLV, 1.

gênero filosófico, triunfou³⁸. Esse problema parece não se repetir na obra de Arcangela Tarabotti, uma vez que, nesse caso, tem-se um *ethos* de oradora que conclama o *self* da autora a acorrer em seu auxílio e à participação. Ou, podemos dizer que é o próprio *self* da autora que deseja adentrar o mundo plástico e literário do *ethos* da oradora, como reflexo da urgência real da filósofa de participar de um mundo em que essa possibilidade é vedada às mulheres.

Por fim, o presente estudo buscou provocar a reflexão sobre a grandeza da ousadia de ambas as escritoras na exibição de seus talentos retóricos, qualidades até então exclusivas ao gênero masculino, quando é sabido que qualquer uso de linguagem pública por parte de uma mulher era duplamente arriscado, não apenas à sua imagem pública, mas também às suas virtudes privadas – como já nos advertia Tita French Baumlin³⁹. Seria de grande interesse, assim, que este breve trabalho pudesse contribuir quiçá também para avanços no campo de estudos de gênero e da teoria feminista atuais, como o de prover discussões sobre o contraste entre a condição de vida das mulheres/autoras do Renascimento e de outras épocas, pensando as suas rupturas e continuidades.

Referências bibliográficas

BAUMLIN, J. S.; BAUMLIN, T. F. *Ethos: new essays in rhetorical and critical theory*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1994.

BRUNI, L. “*De studiis et litteris liber/The Study of Literature*”. In: *Humanist Educational Treatises*. Edited and translated by Craig W. Kallendorf, 92–125. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

COX, V. “Moderata Fonte (1555-1592)”. In: *Italian Women Writers (IWW)*. University of Chicago Library, 2004. Disponível em: <https://www.lib.uchicago.edu/efts/IWW/BIOS/A0016.html>. Acesso em: 30 julho 2020.

COX, V. *Women's Writings in Italy, 1400-1650*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.

FINUCCI, V. “La Scrittura Epico-Cavalleresca Al Femminile: Moderata Fonte e ‘Tredici Canti Del Floridoro’.” In: *Annali D'Italianistica*, vol. 12, 1994, pp. 203–231.

FONTE, M. *Il merito delle donne ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli uomini*. Ed. Adriana Chemello. Venezia: Eidos, 1988.

FONTE, M. *The Worth of Women: Wherein is clearly revealed their nobility and their superiority to men*. Edited and translated by Virginia Cox. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

HEITSCH, D.; VALLÉE, F-F. *Printed Voices: the Renaissance Culture of Dialogue*. Canada: University of Toronto Press, 2004.

³⁸ HEITSCH, *Printed Voices: the Renaissance Culture of Dialogue*, p. ix.

³⁹ BAUMLIN, *Ethos: new essays in rhetorical and critical theory*, p. 230.

- KING, M.; RABIL, A. Jr. *Her Immaculate Hand: Selected Works by and about Women Humanists of Quattrocento Italy*. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1983.
- MANCINI, G. *Vita di Lorenzo Valla*. Firenze: Sansoni, 1891.
- RAY, M. K. *Writing gender in women's letter collections of the Italian Renaissance*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- SLOANE, T. O. *Donne, Milton, and the End of Humanist Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- SWEARINGEN, C. J. "Ethos: Imitation, Impersonation, and Voice". In: BAUMLIN, S., BAUMLIN, T. F. *Ethos: new essays in rhetorical and critical theory*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1994.
- TARABOTTI, A. *Letters Familiar and Formal*. Ed. and trans. Meredith K. Ray and Lynn Lara Westwater. Toronto: Iter, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2012.
- TARABOTTI, A. *L'Inferno Monalace*. Ed. Francesca Medioli. Turin: Rosenberg and Sellier, 1990.
- TARABOTTI, A. *La semplicità ingannata*. A cura di S. Bortot. Padova: Il Poligrafo, 2007.
- TARABOTTI, A. *Paternal Tyranny*. Edited and translated by Letizia Panizza. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- VALLA, L. "De Voluptate". In: ADAMI, A. L. O "De Voluptate" de Lorenzo Valla: tradução e notas, 2010. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.
- WEAVER, E. "With Truthful Tongue and Faithful Pen?: Arcangela Tarabotti Against Paternal Tyranny". In: *Annali d'Italianistica*, vol. 34, 2016, pp. 281-296.
- WEISNER, M. E. *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- ZANETTE, E. *Suor Arcangela, monaca del Seicento veneziano*. Venezia: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1960.

Resenhas

Brexit, de Roger Scruton

Vinicius de Oliveira¹

O rótulo de filósofo conservador já é indissociável da imagem pública de Roger Scruton, porém, uma leitura atenta de sua última obra produzida e publicada no Brasil em 2021 pela editora Record, *Brexit: origens e desafios*, permite inferir que o autor tem posições que podem aproximá-lo do pensamento político comunitarista², por exemplo, em razão da valorização dos laços de pertencimento a uma comunidade, no caso a comunidade maior da nação, em detrimento do individualismo liberal. Embora seja mais correto, em termos de história do pensamento político, situá-lo antes na tradição singularmente inglesa do *One Nation Conservatism*, uma corrente ideológico-política surgida no século XIX no interior do Partido Tory, que tem em Benjamin Disraeli (1804-1891) um de seus próceres mais conhecidos e que, partindo de uma crítica ao desdém das classes dominantes pelas classes subalternas, propunha que a elite se aproximasse paternalisticamente das camadas sociais inferiorizadas para se evitar insurreições sociais, sob o pretexto de tornar uma só as “duas nações” sociais inglesas³.

O ensaio propõe uma avaliação do plebiscito inglês que decidiu pela saída da Grã-Bretanha da União Europeia sob a perspectiva do nacionalismo conservador inglês. Não se trata de uma apologia ou manifesto, mas sim de uma defesa teórico-política mais requintada do evento, calcada no pensamento político do autor cujas linhas fundamentais podem ser encontradas na obra *Uma filosofia política: argumentos para o conservadorismo* (2017).

A tônica da obra é a defesa de um “nós” nacional inglês, enraizado em tradições locais, o qual constituiria a verdadeira “condição de existência do governo representativo”. Este “nós” contrapor-se-ia à ideia do indivíduo abstrato das tradições do liberalismo político e do contratualismo. Em certo ponto da obra, Scruton recorre a Hegel, fazendo apelo a uma ideia de liberdade indissociável da comunidade, uma liberdade com “caráter situado”. O “nós” nacional de Scruton é, obviamente, um nós nacional inglês, uma a esfera mais ampla

¹ Analista Judiciário do Tribunal Regional Eleitoral de Minas Gerais. Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ).

² FERREZ Jr. e POGREBINSKI em um respeitável *handbook* sobre a teoria política contemporânea, por exemplo, deixam uma lacuna importante em relação ao pensador político inglês. Ele poderia ser bem inserido nos capítulos sobre os teóricos comunitários. Suas críticas ao liberalismo e ao contratualismo de Rawls pouco diferem da crítica empreendida por autores como Michael Walzer ou Charles Taylor. Também corrobora para este entendimento a explícita influência de Hegel em seu trabalho. Sobre o filósofo alemão, escreve Scruton, por exemplo, “(...)a filosofia do Outro segue um curso sinuoso e fascinante em tempos recentes (...)” (SCRUTON, *Brexit: origens e desafios*, p. 145). Em nossa opinião, as afinidades eletivas e a influência sobre políticos e partidos conservadores é geradora de certa repulsa que no Brasil a academia tem voltado contra o pensamento de Scruton. Contudo, sua obra não está vinculada necessariamente a correntes ideológicas específicas, pois tem o potencial de fecundar discursos políticos conservadores, progressistas, e mesmo socialistas, embora o autor faça questão de se posicionar politicamente no campo conservador.

³ Sobre o movimento *One Nation Conservative* é interessante ler o artigo *What does it mean to be leader of a “One Nation Conservative Government”?* *The Case of Boris Johnson*, escrito por Raphael Spiet Kilty.

de uma federação de coletivos comunitários menores, compostos de pequenas associações, famílias, *clubs*, igrejas, partidos políticos, e mesmo *pubs* e times de futebol. A filiação a cada uma destas comunidades conferiria ao filiado uma “identidade” e a identidade maior seria a identidade nacional. Em nome destes valores comunitários, o conservador inglês se opõe fortemente ao individualismo das vertentes liberais mais radicalizadas.

Após um breve prefácio, e um “prelúdio”, no capítulo 2 da obra, intitulado “*Nosso país: esquerda e direita*”, o autor evoca os apelos de união nacional de George Orwell, conterrâneo de simpatias socialistas, contidos no ensaio *The lion and the unicorn* (1941), contra o totalitarismo nazi-fascista. Embora sempre invocado pela direita e pelos conservadores *tories* como um de seus grandes mentores intelectuais, ou ideólogo, Scruton não poupa elogios também aos *whigs* e ao *Welfare State* inglês. Do espírito progressista *whig* louva a atitude de se mover “da ignorância para o conhecimento, da servidão para a emancipação.” O autor tece então suas loas às históricas lutas dos progressistas ingleses contra os abusos do nascente capitalismo industrial inglês, contra o trabalho infantil, contra as jornadas abusivas, e a favor de um socialismo utópico, especialmente o cooperativismo de Robert Owen (1771-1858). Lembra também do passado de luta inglês contra a escravidão. Da herança conservadora *torie*, por seu turno, louva a preservação das instituições, os freios burkeanos a processos revolucionários, e mesmo as reformas desestatizantes de Margareth Thatcher. Desta forma, Scruton parece estar disposto a apoiar tanto causas progressistas quanto conservadoras, desde que elas recorram a alguma tradição mítica ou evento fundacional ou renovador da nação inglesa, a *Carta Magna*, a *Revolução Gloriosa*, a grande mobilização da sociedade civil no esforço de guerra de 1939-1945. É essencial para Scruton que a “narrativa histórica” sirva de fundamento firme para a defesa de qualquer causa política, pois só ela pode dar a coesão necessária ao apoio democrático.

No capítulo 3, *Nações, nacionalismos e nós*, Scruton discorre mais detalhadamente sobre o “nós” nacional sobre o qual nos referimos brevemente no terceiro parágrafo desta resenha. Ele deve ser lido em conjunto com o capítulo 6, *Os impactos da globalização*, no qual Scruton declara quem são seus adversários, os adversários também, em sua visão, da comunidade nacional inglesa. Seriam dois: o capitalismo globalizado e as instituições de regulação ou governança global ou regional (dentre elas a União Europeia, por óbvio). Suas críticas ao primeiro adversário são conhecidas: a mercantilização da vida, a destruição do meio ambiente, a volatilidade do mercado financeiro global que destrói a vida dos mais vulneráveis economicamente e desestrutura economias locais. Sua crítica à segunda ordem de inimigos, por sua vez, está calcada, na ideia de déficit democrático e na defesa do direito consuetudinário inglês, um direito que emanaria de uma espontaneidade civil para só depois ser transformado em jurisprudência vinculante, bem como em leis. Este direito consuetudinário que Scruton quer conservar se oporia radicalmente ao paradigma romano-germânico de Direito da União Europeia. Parece lhe causar repulsa a norma jurídica que não surja espontaneamente do sistema de fontes consuetudinárias e toda norma oriunda de um tratado internacional parece soar como uma imposição opressiva de um ente externo que não participa do “nós” comunitário inglês. Interessante aqui é a analogia que Scruton faz entre o período do rompimento de Henrique VIII com a Igreja Católica e o rompimento atual com a União Europeia. Em ambos os casos, estaríamos diante de uma afirmação de soberania nacional ante um organismo internacional sem muito compromisso com as

peculiaridades locais da comunidade nacional inglesa. A apologia do direito consuetudinário inglês é empreendida em maiores detalhes no capítulo 5, *As raízes da liberdade britânica*.

Recentemente, o cientista político brasileiro Sérgio Abranches escreveu que é um “ato de insensatez” apostar em soluções internas dos Estados-nacionais para dar resposta a problemas locais de “origem e alcances globais”⁴. Pois é exatamente isso o que Scruton propõe. Até mesmo problemas ambientais como o de poluição de rios, para ele, seriam mais bem resolvidos em solo britânico, através de normas costumeiras como a invocação judicial do direito de vizinhança por um proprietário contra outros titulares de terras que poluem caldais de água comuns.

Questão fundamental que a última obra escrita por Scruton não deixa de tratar é a da imigração. Uma das questões centrais da Europa nos dias que correm, tornada ainda mais complexa com a atual invasão russa à Ucrânia. A posição assumida pelo teórico político inglês é clara: se mostra contra a abolição completa de fronteiras para o trânsito de pessoas. O imigrante é bem aceito na Inglaterra desde que tenha a intenção de trabalhar e respeite a regulamentação de incorporação cidadã do país. Nenhuma palavra sobre solidariedade. Nenhuma palavra sobre como a Inglaterra pode contribuir para mitigar as situações de apatridia tão caras a uma filosofia crítica emancipatória desde que Hanna Arendt escreveu em seu *Origens do Totalitarismo* sobre “o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”. Eis aqui a principal crítica que pode ser feita ao nacionalismo de Scruton. Ainda mais se recordarmos que a Grã-Bretanha ainda possui uma dívida humanitária para com os cidadãos ou refugiados originários das antigas colônias do “império sob qual o sol não se punha”. Sobre esta dívida Scruton também se cala. Mas talvez pudesse ser convencido por um ideólogo *whig* que usasse a narrativa histórica de luta antiescravagista de muitos cidadãos ingleses.

Roger Scruton, na contramão das correntes teórico-políticas mais caras ao pensamento acadêmico atual é, enfim, um defensor do Estado-nação tradicional, mas também um crítico das iniquidades do globalismo econômico. Nos tempos atuais em que a revitalização ideológica dos nacionalismos tem preocupado a filosofia política com a ameaça da recessão democrática e com a volta do fantasma da Guerra em solos onde ela parecia muito improvável de explodir, é preciso conhecer, sem rotular apressadamente, teóricos que são capturados pela ideologia nacionalista contemporânea. O nacionalismo conservador de Scruton é criticável sob diversos aspectos, mas não é um nacionalismo fascista; pelo contrário, parece-nos afiliado ao mesmo nacionalismo que, na década de 1940, forneceu símbolos de coesão coletiva, em países de economias tão antagônicas como a Inglaterra e a Rússia soviética, para derrotar o fascismo em sua versão mais aterradora.

⁴ ABRANCHES, *O tempo dos governantes incidentais*, p. 33-34.

Referências bibliográficas

- ABRANCHES, S. *O tempo dos governantes incidentais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução da Roberto Raposo São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.
- BOOBIO, N; BOVERO, M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. 4ª. ed., 1ª. reimpressão. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- FEREZ JR., J; POGREBINCHI, T. *Teoria política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Elsevier, 2010.
- KILTY, RS. “What does it mean to be leader of a ‘One Nation Conservative Government’? The Case of Boris Johnson”. *Revue Française de Civilization Britannique*, vol. 3, n. 25, 2020. Disponível em <https://journals.openedition.org/rfcb/pdf/5862>. Acesso em 04.06.2022.
- SCRUTON, R. *Brexit: origens e desafios*. Tradução de Alexandre Bunruquer. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.
- _____. *Uma filosofia política: argumentos para o conservadorismo*. Tradução de Guilherme Ferreira Araújo. São Paulo: É Realizações, 2017.

Religion, Modernity, and Politics in Hegel¹

Rodrygo Rocha Macedo²

O tema da religião na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1776-1831) não se encontra explorado na pesquisa brasileira à mesma medida de outros tópicos tratados pelo filósofo ao longo de seus escritos. Ainda que as *Lições sobre a Filosofia da Religião* (1821-1831)³ integrem a obra de Hegel, o tópico mencionado ainda carece de atenção quando se compara o interesse das investigações em estética, filosofia do direito, filosofia da natureza e lógica hegelianas. As dificuldades aumentam quando se tenta interseccionar, em Hegel, a filosofia da religião com a teoria política, como comprovam as publicações rarefeitas nos periódicos do país. Por isto, a obra *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* (*Religião, Modernidade e Política em Hegel*), de Thomas A. Lewis, publicada em 2011, continua, mais de dez anos após seu lançamento, um dos poucos trabalhos atuais que vincula, a partir das *Lições sobre a Filosofia da Religião*⁴, teoria política e filosofia da religião, mantendo-se referência atualizada sobre o tema.

Professor do Department of Religious Studies da Universidade de Brown (EUA), Thomas Lewis se debruça, em sua trajetória de pesquisa, sobre tópicos circunscritos às *Lições sobre a Filosofia da Religião*, dando enfoque à filosofia da religião conjuntamente com a filosofia política. Suas publicações sobre tal assunto em Hegel o tornam um dos pesquisadores mais prolíficos dos últimos quinze anos no tema, com pelo menos três livros, dez artigos e capítulos de livro divulgados na pesquisa hegeliana anglo-saxã. Na fundamentação de sua perspectiva a respeito da obra de Hegel, Lewis parte do posicionamento de Robert Pippin e Terry Pinkard, que rejeitam as leituras monistas de Hegel, acolhendo, em contrapartida, a perspectiva na participação do debate de temas kantianos que tomam Hegel, por um lado, como um sucessor de Kant, mas que, por outro lado, o opõem ao pensamento do filósofo de Königsberg quanto à apreciação da religião⁵. Portanto, a pesquisa de Lewis sobre a

¹ Resenha do livro *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, de Thomas A. Lewis publicado em Nova York pela Oxford University Press, 2011.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Pesquisador visitante na Brown University. Pós-doutorando na Universidade Federal do Ceará (UFC). Contato: rodrygorochamacedo@gmail.com.

³ Os três volumes das *Lições sobre a Filosofia da Religião* resultam do tratamento especulativo dado por Hegel à religião, suas manifestações históricas e sua relação com a filosofia em aulas ministradas na Universidade de Berlim nos anos 1821, 1824, 1827 e 1831. A primeira edição e publicação da *Filosofia da Religião* esteve a cargo de Philipp Marheineke, que utilizou anotações e apontamentos tanto de Hegel quanto de participantes dos cursos sobre religião, denominados “fontes primárias”. A segunda edição foi lançada em 1840 por Bruno Bauer. Deve-se a terceira edição a G. Lasson, lançada em 1925-29 (2 vols.) que foi sucedida pela nova edição crítica que Walter Jaeschke, o qual organizou em três volumes as fontes manuscritas dos cursos ministrados por Hegel durante os dez últimos anos de sua vida (cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 107). Com base nessa nova edição crítica, foi realizada a tradução integral para o inglês, sob supervisão de Peter C. Hodgson, e para o espanhol, por conta de Ricardo Ferrara.

⁴ As obras mencionadas de Hegel nesta resenha possuem as seguintes abreviaturas: *Glauben und Wissen* (GuW; FeS); *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (GPhR; FD); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I: Einleitung in die Philosophie der Religion/Der Begriff der Religion* (VPhR-I); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III: Die vollendete Religion* (VPhR-III); *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch* (WdL-I; CL-I).

⁵ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 59.

filosofia da religião de Hegel não é fundada na metafísica tradicional, mas na postura pós-kantiana de tratar temas metafísicos. Desta perspectiva, a prática religiosa se relacionaria diretamente a como a consciência humana compreende o divino para, em seguida, encaminhar-se a um ideal de vínculo social.

Com uma introdução e sete capítulos seguidos de uma conclusão, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* possui a seguinte tese, disposta em dois níveis: no primeiro nível, abrigada no conceito de “religião civil” (*Volksreligion*), a religião seria um processo, mediado pela consciência, de apreensão de elementos transcendentais, redundando na coesão social sob uma nova “forma” de mundo gestada pelo Iluminismo francês e o alemão (*Aufklärung*)⁶. No segundo nível, a conexão entre religião e política seria mantida por Hegel desde seus *Escritos de Juventude* (1793-1802) até as *Lições sobre a Filosofia da Religião*⁷. A religião cristã, como religião da liberdade, assumiria a incumbência de fornecer ferramentas à Era Moderna para viabilizar essa nova forma social a ter vigência no Ocidente, perspectiva que ajuda elucidar o papel da religião entre os indivíduos em dois momentos históricos:

Muitos românticos alemães do fim do séc. XVIII e início do séc. XIX – contemporâneos de Hegel – identificaram na antiga polis grega uma visão de vida integrada na qual a religião era aspecto intrinsecamente público. Esta visão de harmonia social serviu como ponto de contraste oposta a uma modernidade emergente vista como individualista e fragmentada⁸.

Tal tentativa de resgatar o ideal grego de religião pública e adequá-lo aos tempos modernos será tratada por Lewis no primeiro capítulo de *Religion, Modernity, and Politics*, a partir de uma importante contextualização histórica do debate sobre a religião no contexto alemão dos séculos XVIII e XIX. A “religião civil”, apresentada nos escritos juvenis de Hegel, reflete o ideal de vida helênica, cujo desafio era estabelecer o elo social em uma sociedade complexa, o que motiva o filósofo a continuar o debate no decurso de sua obra. Hegel possui tal postura diante da religião em grande parte devido à *Aufklärung*, muito menos antagônica a temas espirituais que seu equivalente iluminista francês. O debate em que Hegel se insere era impulsionado pela leitura da *Religião nos limites da simples razão* (1793) de Kant. Tal processo instrutivo proporia uma “religião civil” (*Volksreligion*), produto das tensões entre a “religião objetiva” (religião dos textos sagrados, dos preceitos, dos mandamentos e dos ritos) e da “religião subjetiva” (religião da imaginação, da liberdade, do coração humano, ainda não submetida à doutrina). A religião civil estaria centrada no cultivo das disposições gerais de um povo, preenchendo a alma com “poder e entusiasmo”, estimulando o “nobre exercício da virtude”. A religião civil fundamentaria uma cultura sociopolítica, constituindo um modo de vida mediante três respostas positivas, de acordo

⁶ Lewis menciona o entorno político e cultural germânico no tempo de Hegel que explicaria melhor a intensidade do debate no tocante à religião. Haveria, portanto, contornos políticos estabelecidos por identidades católicas e protestantes, além de correntes diversas de protestantismo circulando na Württemberg natal de Hegel que desafiaram significativamente a ortodoxia luterana. O protestantismo em Württemberg teria sido profundamente elaborado pelo Pietismo e outras correntes de ativismo religioso legando uma “visão reformista” do ativismo cristão que foi facilmente conectada à *Aufklärung*, a qual não diferenciaria religião e política (cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 20).

⁷ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, pp. 1-3.

⁸ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 4, nossa tradução.

com os escritos juvenis hegelianos: a) possuir seus ensinamentos na razão universal; b) resultar de um acordo entre o moral e o não-moral (imaginativo e o sensível); c) vincular-se a todas as necessidades da vida humana, inclusive na dimensão pública. A religião civil seria um resultado da razão prática de Kant⁹.

O segundo capítulo mapeia o confronto de Hegel com o legado kantiano. Para Lewis, o pensamento de Hegel segue melhor interpretado como projeto filosófico distinto do kantiano no tocante à metafísica. A fragmentação social do mundo moderno em conciliar moral e coração não seria superada na religião, mas na filosofia. Nesse período se identificam as leituras do filósofo aos escritos de Fichte, Schelling, Reinhold e outros que tentaram desenvolver as propostas de Kant. Hegel teria compartilhado a rejeição de Kant sobre as bases empíricas do pensamento, uma vez que este considerava sensibilidade e entendimento como fontes independentes, mas necessárias para o conhecimento. Sensibilidade, nesta perspectiva, seria algo puramente receptivo, portanto passivo em relação aos objetos¹⁰.

Hegel teria particular interesse no conceito kantiano de “entendimento intuitivo”, o qual trabalha uma noção de “síntese intelectual” (*synthesis intellectuellis*) e “síntese figurada” (*synthesis speciosa*). Esta tensão entre “sínteses” será crucial para Hegel em *Fé e Saber* (1802)¹¹, cujo teor conteria a resposta a Kant sobre os recentes esforços de reconciliar fé e razão como dualismos prejudiciais à autêntica religião e à razão. Apesar de parecer vitoriosa na filosofia da reflexão de Kant, a razão para Hegel seria serva da fé ao deslocar aquilo que é melhor do que ela em uma fé que está fora e acima dela. O absoluto, desse modo, é projetado para um “além” da razão¹². De acordo com Lewis, o conceito de Deus no Hegel da maturidade se valerá de duas perspectivas: a) o repouso da noção do divino no confronto com a espontaneidade de pensamento como o núcleo do idealismo alemão pós-kantiano; b) a interpretação do uso que Hegel faz de “Deus” em um “sentido” radicalmente sob disputa que se distancia do uso comum¹³.

O modo alternativo de explicar a realidade, para Lewis, estaria na Lógica de Hegel ao mapear o movimento espontâneo do pensar em si. O filósofo teria admitido a atividade do pensamento, que trabalha com todas as representações, propostas, interesses e ações, como inconsciente (*benutztlos*)¹⁴. Lewis salienta a lógica como natural naquilo que tem de automática e inconsciente, cujo propósito seria fazer das determinações do pensamento (implícitas na intuição, na representação e no interesse) em algo explícito, ou, segundo o próprio Hegel: “Trazer à consciência essa natureza lógica que anima o espírito, o move e trabalha nele, essa é a tarefa”¹⁵. No tocante à religião, Hegel sugere que o sujeito do pensar é Deus. A experiência e o conhecimento seriam ativamente referidos pelo sujeito pensante, e não passivamente recebidos¹⁶.

O terceiro capítulo se debruça sobre a filosofia da religião da maturidade de Hegel em seus aspectos históricos e sistemáticos. Na *Filosofia do Direito* (1821), Hegel se detém em explicar as instituições família, estamentos, guildas, etc. como mediações entre o indivíduo e

⁹ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, pp. 27-28.

¹⁰ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 58.

¹¹ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 64.

¹² GuW, p. 288; FeS, p. 20. Cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 68.

¹³ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, pp. 73-74.

¹⁴ WdL-I, p. 26; CL-I, p. 37.

¹⁵ WdL-I, p. 27; CL-I, p. 37. Cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 80.

¹⁶ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 81.

o Estado, perfazendo a “eticidade”¹⁷, sem as quais o sentimento de pertença erode. Se o Estado é baseado em uma disposição ética estruturada sobre a religião, não é a simples mudança de leis que faz com que as pessoas apoiem novas formas jurídicas¹⁸, mas um modo mais aprimorado de pertença. A consciência-de-si, amparada na razão, é atravessada não só pelo Estado, mas também pela religião¹⁹. A dimensão social consciente da religião, na perspectiva filosófica, se dá em três momentos: “Conceito de Religião”, “Religião Determinada” e “Religião Consumada”²⁰. Hegel chancela o cristianismo como religião consumada porque sua doutrina da trindade expressa em representações o conteúdo que a filosofia pensa em conceitos. A religião determinada, por sua vez, provém do conceito de religião (o qual ainda não reflete a religião verdadeira), uma vez que o conceito é verdadeiro dentro de si²¹. A religião consumada, por fim, indica que em certo estágio o espírito representa a si mesmo, e seu conceito se reconcilia com sua efetividade²².

O capítulo quatro apresenta os elementos centrais suscitados por Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, articulando a relação entre religião e filosofia em torno da prática cultural intermediada pelo “absoluto” hegeliano, o qual, no “Conceito de Religião”, pode ser acessado de quatro maneiras: pelo saber imediato (*unmittelbare Wissen*), pelo sentimento (*Gefühl*), pela representação (*Vorstellung*) e pelo pensamento (*Denken*). Aqui se encontra o âmago teórico da relação humana com o absoluto²³.

O “conceito” de religião é um modo de Hegel apresentar uma teoria geral da religião, cujo “objeto” é Deus. O conhecimento deste objeto absoluto tem uma dimensão prática elaborada no “culto”. Em Hegel, devoção e rituais não são periféricos, mas essenciais à religião. O lado teórico se ocupa da superação da diferença em relação à cognição, enquanto a parte prática (o culto) lida com a efetivação da unidade pela atividade²⁴. Hegel adverte que Deus não pode ser alcançado como “outro” pelos humanos, uma vez que, no conceito de religião, o absoluto não é outra coisa que não o automovimento do pensar sua efetivação como espírito, tal como exposto na Lição de 1827²⁵. Todavia, a expressão do conteúdo autêntico de Deus é dado pela filosofia, não pela religião²⁶.

O saber imediato, desafiando a autoridade da Escritura sagrada e das instituições religiosas, se endereça à reconciliação. O passo para além deste conhecimento se dá pelo sentimento. Tal como o saber imediato, o sentimento implicaria em maior medida o aspecto subjetivo vinculado ao absoluto do que propriamente o conteúdo depositado na certeza “Deus existe”²⁷. Em Hegel, há uma relação especial entre representação e o mais alto modo de conhecer: o pensamento. A filosofia transforma as representações em conceitos²⁸. Enquanto o conhecimento de Deus se aproxima do espírito teórico, o culto se relaciona com o espírito prático, implicando uma atividade prática e oferecendo um outro aspecto de

¹⁷ Este argumento é recuperado no § 552 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) de Hegel.

¹⁸ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 131.

¹⁹ GPhR, § 360; FD, pp. 314.

²⁰ VPhR-I, p. 83.

²¹ VPhR-I, p. 83.

²² cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 134.

²³ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 143.

²⁴ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, pp. 135-136.

²⁵ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 136.

²⁶ VPhR-I, pp. 267-268. cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 138

²⁷ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 148.

²⁸ VPhR-I, p. 292. cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 159.

reconciliação com o absoluto²⁹. É justamente no culto que todos os modos humanos de conhecer o absoluto se conectam e efetivam, pois nele a consciência é preenchida pelo seu objeto³⁰.

O capítulo cinco apresenta a “Religião Determinada”, que se debruça sobre outras manifestações religiosas além da cristã, mas que carregam formas parciais de consciência a respeito do absoluto³¹. A religião determinada é histórica e, portanto, “finita”³², sofrendo influências temporais até chegar à religião consumada. A consciência do absoluto progride em virtude das expressões religiosas locais e temporais tomadas como um todo. Lewis sublinha que Hegel, porém, não teria conseguido explicar como todas as religiões contribuíram para que apenas o cristianismo fosse identificado a expressão humana mais apropriada ao título de religião consumada³³. A religião determinada, por fim, serve como um mapa conceitual das manifestações espirituais históricas cuja ordem é determinada pelo conceito, não necessitando corresponder a uma sequência temporal pré-definida³⁴. Nesta ótica, o judaísmo apareceria antes da religião grega nas lições de 1821, 1824 e 1831, mas na Lição de 1827 tal ordem histórica se inverteria devido ao desenvolvimento dessas religiões e sua relação com a realização da consciência do absoluto³⁵.

O capítulo seis se ocupa da “Religião Consumada”, a mais alinhada aos ideais de liberdade. De acordo com Lewis, a Lição de 1827 mostra o Cristianismo como “religião civil” mais próxima ao que Hegel perseguia em seus escritos juvenis. A religião consumada seria ocasionada a partir da dimensão representacional, conferindo importância à questão de saber que aparências são racionais e que tipo de razão possuem³⁶. O cristianismo, como religião consumada, forneceria a *Volksreligion* buscada por Hegel, visto que sua doutrina justificaria as instituições da vida sociopolítica moderna como efetivação prática da consciência de uma unidade divina e humana³⁷. A religião consumada, como consciência-de-si, indica ser a própria consciência do absoluto (Deus ou espírito) como presente na consciência da comunidade religiosa, em que os humanos alcançam a compreensão de que o absoluto está também neles. Em outras palavras, a consciência infinita teria Deus como essência. Ainda que haja uma tensão entre o conteúdo finito e o infinito, a religião consumada expressa uma consciência da identidade humana com o absoluto³⁸.

No capítulo sete, Lewis oferece valioso estudo exegético a partir das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, indicando que a perspectiva filosófica da religião como “representação” torna a própria religião um tópico longe de obsolescer. As práticas da comunidade religiosa seriam vitais na formação da intuição dos indivíduos a respeito de justiça e ordem social. Lewis retoma a questão da insuficiência das leis em promover adesão dos indivíduos, propondo um elemento que intercomunica a esfera da religião com a da vida civil: a convicção (*Gesinnung*, também traduzida por “disposição”), que seria inseparável da

²⁹ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 170.

³⁰ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 171.

³¹ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 179.

³² VPhR-I, p. 91.

³³ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 181.

³⁴ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 185.

³⁵ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 186.

³⁶ VPhR-III, p. 214.

³⁷ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 203.

³⁸ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 206.

constituição formal (sistema de leis)³⁹. Para Hegel, a constituição (*Verfassung*) não se sustenta sozinha, mas somente no Estado o indivíduo encontra o direito à determinação subjetiva⁴⁰. Indivíduos que não se sentem livres não confiam na constituição, criando o risco de colapso no sistema de crença nas leis⁴¹. O Estado é baseado na religião, mas a relação entre Estado e religião não justifica a teocracia. Ainda que se expresse em igrejas e comunidades, a religião se manifesta na fé, no sentimento e na representação⁴² interiores à consciência⁴³.

Thomas Lewis sublinha na disposição (*Gesinnung*) política dos cidadãos uma atitude do cidadão em prol do Estado encontrada no § 267 das *Lições sobre a Filosofia do Direito* (1818-1831) como parte subjetiva do ente estatal. O protestantismo seria louvado por Hegel por ter enaltecido a liberdade, cumprindo o papel da religião no cultivo da consciência em vista do ente estatal⁴⁴. Mais uma vez, a postura de Hegel em vincular religião e política não significa autorizar uma religião de Estado ou a viabilização da teocracia⁴⁵. Por último, a discussão sobre a religião mais “adequada” a coexistir com o Estado possui ferramentas de análise fornecidas por Hegel quanto a articular motivos sobre como certas visões religiosas impõem desafios a instituições que nos são caras. Se somos comprometidos com um Estado democrático, devemos preocupar-nos com grupos que cultivam disposições contrárias aos princípios básicos de Estados que adotam tal regime⁴⁶.

A obra *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* atende à tarefa de ser um detalhado estudo exploratório dos conceitos principais desenvolvidos por Hegel nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Thomas Lewis vincula religião e política discorrendo sobre a função da “disposição” tanto para a vida civil como para a vida religiosa, indicando na *Volksreligion* o eixo em torno do qual orbita a discussão sobre Estado e Igreja de toda a obra de Hegel, desde sua juventude à sua maturidade. Sob esta perspectiva, a leitura da obra em questão será útil para pesquisas na área de filosofia da religião na modernidade e seus desdobramentos no debate contemporâneo.

Referências bibliográficas

HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 2 - Jenaer Schriften 1801–1807. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

³⁹ VPhR-I, p. 346.

⁴⁰ GPhR, § 153; FD, p. 172.

⁴¹ cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 236.

⁴² GPhR, § 270 A; FD, p. 243.

⁴³ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 237.

⁴⁴ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 240.

⁴⁵ Na Anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito*, Hegel é contundente em distinguir uma “separação” entre Igreja e Estado quando se está em jogo a liberdade e a ordem civil (GPhR, § 270 A; FD, p. 243). cf. LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 246.

⁴⁶ LEWIS, *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, p. 246.

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses, Ademir Bavaresco et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: Werke im 20 Bänden, Bd. 7. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I: Einleitung in die Philosophie der Religion / Der Begriff der Religion*, Bd 3. Revisão de Walter Jaeschke. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III: Die vollendete Religion*, Band 5. Revisão de Walter Jaeschke. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*. In: Werke in 20 Bänden, Bd. 5. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

LEWIS, T. A. *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Nova York: Oxford University Press, 2011.

A antinomia do indivíduo moral moderno: liberdade, igualdade e virtudes nos séculos XVII e XVIII¹

Felipe Cardoso Silva²

Em sua apresentação de *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*, Newton Bignotto chama atenção para um aspecto crucial desse estudo. Ele tem como cenário os séculos XVII e XVIII e expõe a formação do indivíduo moral moderno a partir dos conceitos de liberdade, igualdade e virtude; não obstante, é um engano considerar que ele está tratando de temas e problemas distintos de nossas práticas políticas e morais contemporâneas; ao contrário, ele se enraíza em sua análise. O ponto de partida de Vinicius de Figueiredo é a *antinomia do sujeito moral moderno*, expressa politicamente na concepção comum de que as democracias parlamentares devem assegurar a igualdade e a liberdade entre seus membros. Não se trata, portanto, de um tema exclusivo de uma análise histórica, mas concerne ao funcionamento dos regimes políticos contemporâneos e, por extensão, da nossa subjetividade política e moral. A exigência de que igualdade e liberdade convivam em um mesmo indivíduo e seus semelhantes, quer dizer, que os parlamentos devem preservar os indivíduos, ao mesmo tempo, iguais em direitos e livres para a ação, exige esforços em conciliar de modo efetivo, sob o risco de se deslegitimarem, uma propensão niveladora e uma aptidão à distinção. Se, hoje, nos parece evidente a necessária convivência desses conceitos em um mesmo indivíduo, isso se deve à *lógica de sua mutação semântica*, que foi capaz de articular no indivíduo moral moderno, com diversos arranjos e proporções, conceitos opostos a princípio.

Assim, essa genealogia do indivíduo moral moderno, sob a forma de um estudo histórico erudito, constitui, na verdade, um empenho filosófico de analisar a lógica das mutações semânticas dos conceitos de igualdade, liberdade e virtude, presentes nas relações entre processos sociais e esquemas discursivos que possibilitaram a constituição dessa forma de subjetividade que nos é, hoje, comum. Nesse caso, os esquemas discursivos só se tornam socialmente relevantes, quer dizer, capazes de expressar e operar mutações semânticas em relação com os processos sociais, em contextos nos quais existe larga circulação social desses esquemas. Vinicius de Figueiredo encontra um desses contextos, possibilitado pela invenção da imprensa, nos círculos letrados dos séculos XVII e XVIII, em que se alinhavam produções literárias, artísticas e filosóficas. Para conduzir sua genealogia, adota como princípio heurístico a tese do *declínio do herói clássico*, entendido como a figura do indivíduo de relevo, comum nesses círculos na primeira metade do século XVIII, e que se poderá identificar em âmbitos tão distintos quanto a pintura de Poussin, a poesia de Corneille e a filosofia moral

¹ Resenha do livro *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*, de Vinicius Figueiredo (Belo Horizonte: Relicário, 2021).

² Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP. Membro do Grupo de Filosofia Alemã da USP.

de Descartes. A essa figura se atribui a qualidade de modelo moral de conduto frente às adversidades do mundo.

Seu declínio decorre do modelo do indivíduo nivelado, que não conhecerá nenhuma diferença moral relevante em relação aos seus semelhantes. Em geral, sua origem é teológica, ela está no reconhecimento da igualdade dos indivíduos frente ao pecado original. Sua formação teórica é dada pelo contradiscurso elaborado por Pascal e pelos senhores de Port-Royal. Não obstante, ela conhecerá, ao menos, duas configurações distintas, que terão suas próprias expressões filosóficas, artísticas e políticas. A primeira, predominante na Inglaterra reformada, valoriza as competências individuais na construção da sociedade, quer dizer, sua liberdade de ação. A segunda, predominante na França revolucionária, reforça o nivelamento das condutas nas relações em sociedade, isso é, sua igualdade natural. Essa é perceptível em teóricos tão díspares quanto Hobbes, Harrington e Locke; aquela, constante em autores tão conflitantes quanto Rousseau, Voltaire e Diderot. Percebe-se como, com a dissolução do herói clássico e da ética aristocrática, desenha-se a antinomia do sujeito moral moderno, a antinomia entre liberdade e igualdade. Assim, a trama desse indivíduo é atravessada por duas tendências conflitantes, alinhavadas na constituição do indivíduo moral moderno próprio às democracias parlamentares.

Vinicius de Figueiredo elege a segunda configuração do indivíduo moral, a francesa, como tema de sua genealogia das ideias morais. Contudo, não se trata de uma escolha casual, mas antes, de uma opção estratégica. Trata-se de um momento histórico significativo, na medida em que a liberdade, sob um regime absolutista, foi experimentada pelos nobres como a crescente destituição de suas prerrogativas. Nesse contexto, não é razoável que ela se desenhasse como o enaltecimento das qualidades individuais, mas como a progressiva ampliação das condições de igualdade entre os indivíduos. Enquanto nivelamento das condutas, não surpreende que os livres-pensadores, libertinos ou monásticos, tenham sido perseguidos. As condições do nivelamento pela igualdade radical não conhecem espaços de exceção, nem mesmo na expressão do pensamento livre; sua imposição, frente a diversidade própria à liberdade da ação, só pode decorrer da mão forte de uma autoridade soberana. Portanto, na França dos séculos XVII e XVIII encontramos as expressões teóricas e literárias do herói clássico, as origens intelectuais de seu declínio e as elaborações de um novo modelo de indivíduo moral com suas antinomias.

Nesse caso, é evidente que um método de leitura típico, analítico ou estrutural, seria incapaz de expressar a mutação dos conceitos em questão no contexto das relações sociais. Vinicius de Figueiredo escolhe o estilo *ensaiístico* para o seu estudo. Esse gênero possibilita que se compare produções sociais das mais diversas, como cartas, romances, pinturas, discursos e tratados. A escolha desses materiais reconhece nos produtos propriamente artísticos e intelectuais da época, e não nas produções ditas políticas, como legislações e tratados, o *locus* por excelência dessa transformação antropológica. Essa escolha parece ser, apenas, uma concessão de Vinicius a suas próprias preferências, mais propensas ao discurso filosófico e à produção artística do que ao cansativo palavreiro jurídico. Não obstante, é manifesto que é uma escolha constitutiva do estudo, que lhe confere estilo para além de qualquer questão de método. Se, acaso, pode-se aplicar o mesmo método e obter os mesmos resultados, ou enriquecer os presentes, analisando outros materiais, convém insistir que as qualidades analíticas do trabalho, a envergadura dos temas abordados e a riqueza de

consequências justificam sua leitura acurada, bem como a recusa de críticas que nele vejam ou exijam aquilo que ele não se propõe a ser.

Na primeira parte do livro, composta pelos dois primeiros capítulos (“Corneille, Descartes e a moral de relevo” e “Pascal e o indivíduo nivelado”), observamos o *declínio do herói clássico* e o nascimento da *consciência moral trágica*. No primeiro capítulo, a partir de excertos de La Bruyère e Bouhours, em que se comparam a poesia de Corneille e Racine, Vinicius de Figueiredo observa como no decorrer do século XVII cresce a desconfiança quanto ao modelo moral heroico do primeiro, considerado ingênuo e abstrato, em proveito da moral expressa pelo segundo, natural e realista. Esse deslocamento se deve à difusão de uma nova sensibilidade, de caráter dualista. Em seguida, demonstra-se como tanto o herói de Corneille, no plano literário, quanto o sujeito cognitivo e virtuoso de Descartes, no plano filosófico, compartilham a intenção de instaurar uma ordem moral no mundo em que subsiste a contingência e o arbítrio. Nessa constituição da subjetividade moral, que deve ser capaz de responder as adversidades do mundo e fornecer um modelo virtuoso a se seguir, ser livre não é ser igual aos demais, mas distinguir-se dos outros pelo modo que se faz uso de seu entendimento e de sua vontade. Seu declínio se deve à constituição da linguagem como ferramenta para sua própria operação sobre o mundo, tão logo o discurso é questionado como expressão da subjetividade. No segundo capítulo, a partir da polêmica de Pascal e dos senhores de Port-Royal com Descartes, Vinicius demonstra o surgimento em Pascal dos indivíduos nivelados. A submissão da nobreza à coroa obteve como resposta a elaboração teórica da doutrina do pecado original. Todos são iguais na queda, que nos distancia do ideal concebido por Deus. Nesse caso, todas as diferenças morais entre os indivíduos são irrelevantes, na medida em que compartilham a mesma situação decaída. As ações passam a ser avaliadas pelos interesses, não mais pelas qualidades que distinguem os indivíduos. O indivíduo é concebido no contexto de uma *consciência moral trágica*, a todo momento pendendo entre a grandeza e a miséria, mas sempre na mesma condição que seus semelhantes.

Na segunda parte do livro, composta pelos dois últimos capítulos (“As virtudes de superfície” e “A inversão do dualismo: Rousseau e Diderot”), observa-se a *crítica da consciência trágica* e a passagem para a *antinomia moral moderna*. Em linhas gerais, ganha cidadania nos círculos letrados, em reação à consciência trágica, uma concepção antropológica que preservará a igualdade originária, mas exigirá que a análise do indivíduo transcorra por conceitos não-individuais, originados de ciências como a economia política, a psicologia e a história universal. O interesse perde lugar para a análise das ações segundo uma *teleologia das paixões*. Agora, pois, o indivíduo moral moderno é concebido como igual a seus semelhantes, incapaz de responder, por si mesmo, como o herói clássico, à constituição da ordem do mundo, mas conduzido em suas ações por princípios de finalidade que determinam todas as ações humanas. O conceito de humanidade é elevado à categoria analítica principal, isto é, as ações são resultado da finalidade própria ao desenvolvimento da humanidade; a vida no mundo deixa de ser ilegítima. Em sua versão francesa, a subjetividade do indivíduo moral moderno se constitui na medida em que ele é, ao mesmo tempo, igual a todos e livre para agir, mas com sua ação condicionada pelo progresso do desenvolvimento humano. Como observado, caberá aos ingleses reforçar o segundo elemento da antinomia, cuja composição constitui a concepção moderna de indivíduo moral em contexto social, e cujo dilema, como observado no início, cabe aos parlamentos democráticos responder, sob pena de se deslegitimarem. Vinicius de Figueiredo apresenta, ao mesmo tempo, a origem da antinomia

moral moderna e desfaz a trama de fios de influências que compõe um de seus termos até sua origem francesa.

Por fim, o autor recorda as consequências dessa mutação da concepção filosófica de liberdade e igualdade, bem como seus principais receptores, quais sejam, os filósofos alemães dos séculos XVIII e XIX. Em âmbito teórico, o tema da igualdade radical será elevado às últimas consequências por autores como Kant e Fichte, ao passo que o tema da teleologia das paixões políticas encontrará seus partidários em autores como Hegel e Marx. Para nós, hoje, é quase impossível pensar uma teleologia da história sem abordar conceitos como consciência e luta de classe, é quase inverossímil conceber uma teoria moral que não passe pela autonomia da vontade e pelo imperativo categórico. Em linhas gerais, é como se o percurso desenhado por Vinicius de Figueiredo requeresse que nós atravessemos com ele as perturbações revolucionárias de Paris, alcancemos as calmarias de Königsberg, só para revermos as violentas querelas sobre o panteísmo e vissemos nascer em Trier uma nova tendência revolucionária, quer dizer, uma nova mutação dos conceitos que se desenha a partir daquela explorada anteriormente.

Assim, ao nos deslocarmos do âmbito próprio aos círculos intelectuais dos séculos XVII e XVIII, nós percebemos como essa genealogia filosófica não depende do tema desse estudo; sob a forma de uma investigação localizada, Vinicius de Figueiredo exercita um modo de atividade filosófica própria, com sólidas bases conceituais e que pode ser aplicado a diversas outras formas de mutação semântica. Da sua aplicação ao caso em análise, surgem diversos conceitos como o *declínio do herói clássico*, a *antinomia da consciência trágica*, a *crítica da consciência trágica*, a *antinomia do indivíduo moral moderno* e a *teleologia das paixões políticas*; o que demonstra a riqueza do modelo filosófico desenvolvido para esse estudo e nele posto em operação. Enquanto método filosófico, essa genealogia se caracteriza, como observado, como uma análise das mutações semânticas de conceitos, abordando suas consequências sociais, artísticas e intelectuais. Em tempos de análises argumentativas enfadonhas e interpretações ensaísticas desvairadas, o autor demonstra que é possível conciliar a liberdade do ensaio e o rigor da análise, oferecendo-nos um estudo impressionante, que justifica, em suma, nossa paixão pela igualdade, atualmente tão maltratada. Resta saber, afinal de contas, como é possível superar a antinomia do indivíduo moral moderno sem que percamos, com isso, as condições para o efetivo exercício da liberdade.

Referência bibliográfica

FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

Traduções

A lição das trevas: Michel Foucault e a prisão¹

Michelle Perrot²

Tradução: Anderson A. Lima da Silva³

Foi em torno da prisão, objeto de reflexão política e histórica, que encontrei Michel Foucault. Foi por isso que escolhi essa via de abordagem de sua obra e de sua ação, neste caso, inseparáveis.

Outros analisaram, ou analisarão, muito melhor do que eu poderia fazer, a lógica intelectual que produziu *Vigiar e punir*. Eu gostaria de insistir sobretudo na conjuntura histórica na qual se situa este livro e evocar alguns de seus “efeitos”. De saída, gostaria de dizer o quanto este trabalho deve aos testemunhos e à documentação de Daniel Defert e de Danièle Rancière, que foram, com Michel Foucault e com alguns outros, fundadores do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP) em 1971.

O que poderíamos chamar, na obra de Michel Foucault, de “ciclo carcerário” compõe-se de três obras essenciais: *Eu, Pierre Rivière*⁴..., *Vigiar e punir – Nascimento da prisão*⁵ e

¹ Comunicação apresentada no colóquio de Milão, “Effeti Foucault”, em maio de 1985 e publicada em *Actes, Cahiers d'action judiciaire*, n° 54, verão de 1986, pp. 74-80. Reimpresso em *Les ombres de l'histoire: crime et bâtiment au XIXe siècle*. Paris: Flammarion, 2001, pp. 27-38. Agradecemos à Mme. Michelle Perrot e à editora Flammarion a gentil autorização de publicação da presente tradução.

² Michelle Perrot (1928) é historiadora e feminista. Professora Emérita da Universidade Paris VII - Denis Diderot, foi pioneira na elaboração da história das mulheres e do gênero, publicou diversos estudos sobre os movimentos operários e sobre o sistema penitenciário, colaborando com Michel Foucault. De suas obras traduzidas para a língua portuguesa, destacam-se *As mulheres ou o silêncio da história* (Edusc, 2005) e *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros* (Paz e Terra, 2017).

³ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é bolsista CNPq de pós-doutorado (Unicamp).

⁴ FOUCAULT, *Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle*. Paris: Gallimard, 1973. [Tradução brasileira: *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... Um caso de parricídio no século XIX*. Trad. Denize Lezan de Almeida. São Paulo: Edições Graal, 2010].

⁵ FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. [Tradução Brasileira: FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2014].

A desordem das famílias [*Le Désordre des familles*]⁶, em colaboração com Arlette Farge; nos interstícios, há as entrevistas e as mesas redondas às quais Michel Foucault fora solicitado a se explicar. Pois *Vigiar e punir*, notadamente, foi uma das obras que suscitaram mais interrogações, comentários, inclusive reticências que nos caberiam compreender.

Por que o crime, depois da loucura? Por que a prisão, depois do hospital geral e da clínica? Sem dúvida há aqui a continuidade de uma escolha metodológica: estudar o funcionamento de uma sociedade por suas supostas margens; mostrar tudo que se tece entre o centro e a periferia; escutar essas “experiências-limite” mediante as quais “uma cultura rejeita algo que será para ela o exterior”⁷. Escolha lógica conduzida pelo próprio movimento da história, na medida em que o ordenamento racional passa pela divisão dos espaços e das funções. Local matricial confuso, o hospital geral cinde-se em espaços apropriados para o tratamento dos loucos, dos doentes venéreos, dos pobres e, finalmente, dos criminosos; mas eles possuem entre si mais do que analogias. O “tratamento moral” por meio da cela solitária é, no século XIX, a terapia ideal para o louco e para o criminoso. A prisão é contígua ao asilo, o qual é um “espaço judiciário onde se é acusado, julgado e condenado”⁸. Os últimos capítulos da *História da loucura* escutam essa “dialética sempre recomeçada do Mesmo e do Outro” que une o crime e a loucura. E diversas passagens sugerem uma sequência carcerária possível: à exemplo dessas páginas nas quais Michel Foucault evoca os projetos esboçados à época da Revolução, por Brissot de Warville ou Musquinet, para casas de correção perfeitas, “Bicêtres oníricas, onde todos os mecanismos da correção poderiam funcionar em estado puro; aí tudo seria ordem e castigo, medida exata das penas, pirâmide organizada dos trabalhos e das punições — o melhor possível de todos os mundos do mal”⁹.

No entanto, esses temas não se impõem como os mais urgentes naquele momento. Se procuramos na *História da loucura* o anúncio ou a prefiguração de um programa, encontramos intenções muito mais explícitas de desenvolvimento a propósito da polícia, ou da desordem, da família, instância à qual Foucault conferia uma função primordial; da clínica e, ainda mais, da história do sonho e da sexualidade e seus interditos: “a partilha trágica do mundo feliz do desejo”¹⁰.

O que, então, nos anos 1970, impeliu Michel Foucault a considerar a penalidade, a delinquência e a prisão como uma zona decisiva de exercício do poder? E, ao mesmo tempo,

⁶ FOUCAULT, M; FARGE, A. *Le désordre des familles - Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

⁷ FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, p. III. [Nota do tradutor]: Trata-se do prefácio do livro de 1961, cuja publicação em sua integralidade consta apenas na edição original. A partir de 1972, ele desaparece das reedições. Tampouco figura na tradução brasileira (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005). O prefácio foi recolhido e compilado nos “*Ditos e Escritos*”: FOUCAULT, M. “Prefácio (Folie et déraison)”. In: *Ditos e Escritos*, vol I. Problemática do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 142.

⁸ FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 503. [FOUCAULT, *História da loucura na Idade clássica*, p. 496].

⁹ FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 517. [FOUCAULT, *História da loucura na Idade clássica*, p. 425].

¹⁰ FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, p. V. [FOUCAULT, “Prefácio (Folie et déraison)”. In: *Ditos e Escritos*, vol I. Problemática do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise, p. 146].

a colocar a ênfase nas práticas sociais, tanto e mais do que nas formações discursivas, como observaram H. Dreyfus e P. Rabinow?¹¹

Decerto, faltam-nos diversos elementos para compreendê-lo. Na gênese de *Vigiar e punir* o peso da atualidade foi talvez decisivo. O próprio Michel Foucault nos autoriza a pensar isso: “que as punições em geral e a prisão se originem de uma tecnologia política do corpo, talvez me tenham ensinado mais pelo presente do que pela história”, escreve ele na introdução deste livro. “Nos últimos anos houve revoltas em prisões em muitos lugares do mundo”. E ele sublinha os paradoxos dessas revoltas ao mesmo tempo “contra toda uma miséria física que dura há mais de um século” e “contra as prisões-modelos, contra os tranquilizantes, contra o isolamento, contra o serviço médico ou educativo”¹².

Mais do que qualquer outro livro, *Vigiar e punir* se enraíza num presente no qual Michel Foucault se implicou profundamente. 1968 havia ignorado as prisões, onde, no entanto, seu eco havia fortemente penetrado. É entre 1970 e 1971 – no pós-Maio de 68 – que se processa a junção entre a extrema esquerda e o mundo carcerário, por intermédio de militantes aprisionados. Le Bris e Le Dantec passaram um ano na prisão, Alain Geismar, dezoito meses. Mais de duzentos *gauchistes* foram levados aos tribunais; mais de uma centena foi encarcerada em diversos lugares da França¹³. Entre eles e os detentos de “direito comum”, com os quais eles são misturados, os contatos são geralmente bons, por conta de sua atitude e da lembrança positiva que Maio havia deixado na juventude dos subúrbios. Por sua vez, os *gauchistes*, sobretudo os maoístas da *Gauche Prolétarienne*, são levados a reavaliar o “lumpen”, como o fazem nos Estados Unidos, no mesmo momento, os *Black Panthers*, ou, na Itália, *Lotta Continua*. Assim surge a “questão das prisões”, lancinante e sempiterna, mas colocada de uma maneira totalmente inédita.

Está fora de questão fazer aqui a história desse movimento¹⁴.

Podemos, por alto, distinguir três fases:

De 1970 ao início de 1971, o tempo das primeiras lutas dos *gauchistes* para obtenção do estatuto de “prisioneiro político”, que lhe era necessário tanto por razões materiais, quanto por razões de princípio. De resto, eles jamais separaram esta reivindicação de um questionamento do mundo carcerário em seu conjunto. Essas lutas tomam a forma de greves de fome (a primeira em setembro de 1970, a segunda de janeiro a fevereiro de 1971), de manifestações (como aquela de 9 de fevereiro de 1971, quando, sob convocação do *Secours*

¹¹ H. DREYFUS e P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, avec un entretien et deux essais de Michel Foucault. Paris: Gallimard, 1984 (edição inglesa, Chicago, 1982). Sobre a virada dos anos 1970 ver notadamente p. 156 *et sq.* [Tradução brasileira: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010].

¹² FOUCAULT, *Surveiller et punir – naissance de la prison*, p. 35. [FOUCAULT, *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*, p. 33].

¹³ Minhas fontes essenciais são aqui: uma entrevista com Daniel Defert e um artigo que ele escreveu com Jacques Donzelot, “La charnière des prisons”, *Le magazine littéraire*, n. 112-113; “Mai68/mai1976”, que fornece as principais etapas da história do GIP. Sobre o tema, há também uma tese de ciência política de Brigitte Robert.

¹⁴ Tomo emprestado o essencial das fontes citadas anteriormente. As brochuras da coleção *Intolérable*, analisadas mais adiante, bem como as circulares datilografadas produzidas pelo GIP e os textos dos questionários provêm dos arquivos pessoais de Danièle Rancière. [N.T.]: As brochuras do GIP foram compiladas e publicadas em 2013: GROUPE D'INFORMATION SUR LES PRISONS, *Intolérable*. Présenté par Philippe Artières. Paris: Verticales, 2013. Circulares e textos do questionário, bem como uma série de arquivos e documentos relativos ao GIP estão disponíveis na edição: *Le Groupe d'Information sur les Prisons – Archives d'une lutte. 1970-1972. Documents réunis et présentés par Philippe Artières, Laurent Quérou et Michelle Zancarini-Fournel*. Paris: Éditions de L'Imec, 2003.

Rouge, mais de quatro mil jovens se mobilizam) e até mesmo de ataques contra delegacias de polícia. O caso Guyot¹⁵ tem um grande impacto nos liceus. Principal alvo desses ataques, o ministro da Justiça, Pleven, anuncia no dia 9 de fevereiro de 1971 a instalação de uma comissão encarregada de elaborar “um regime especial de encarceramento”.

Neste mesmo dia, Michel Foucault anuncia a criação do GIP, cuja ação eu gostaria de retomar mais detidamente. O primeiro semestre de 1971 marca talvez o ápice de sua atividade e provoca uma ampla sensibilização da opinião, à qual o caso Buffet-Bontems¹⁶, em setembro de 1971 em Clairvaux, fará, contudo, o contraponto.

As revoltas nas prisões inauguram uma nova etapa. Revoltas nas prisões americanas: 21 de outubro de 1971, o assassinato de George Jackson na prisão de Saint-Quentin; novembro, revolta de Attica e massacre dos detentos pelas forças de ordem. Revoltas nas prisões francesas no inverno de 1971-1972: em Toul, em 5 e em 13 de setembro; em Nîmes, Amiens, Loos-le-Lille, Fleury-Mérogis, onde uma primeira revolta, bastante espontânea, havia irrompido no dia 1º de maio (25 prisões foram afetadas). Casa de detenção considerada como uma prisão modelo, Fleury encerra numerosos jovens do subúrbio parisiense. Revolta em Nancy, no dia 15 de janeiro de 1972, em Melun, aproximadamente na mesma data. Esses movimentos coletivos, frequentemente de grande amplitude, são acompanhados de diversos incidentes e de uma extraordinária efervescência. A opinião pública havia sido incontestavelmente impactada. A análise da imprensa da época o demonstra.

No dia 7 de fevereiro, todos os jornais haviam consagrado seu editorial às prisões. *L'express* publica na primeira página (número 12-18 de abril de 1971) uma fotografia da casa de detenção Santé com uma chamada “*L'express* acusa” e em subtítulo esta frase de Victor Hugo: “as galeras fazem os galerianos”¹⁷. O semanário apresenta os resultados de uma investigação realizada nas prisões por seis de seus jornalistas. Foi preciso, escreve em destaque, a guerra e Maio de 68 para que “lembramos que os homens e mulheres atrás dos muros são seres humanos”. Por seu lado, o governo havia feito algumas concessões, por exemplo o direito de livre circulação da imprensa na prisão, conquista nada desprezável, e a promessa de melhorias diversas, esquecidas em sua maioria com o refluxo do movimento.

Mas é ao papel do GIP – e de Michel Foucault no e por meio do GIP – que eu gostaria agora de me deter. E em primeiro lugar às condições de sua fundação. Desde Maio de 1968, Michel Foucault mantinha diversas ligações, diretas ou indiretas, com os meios *gauchistes*. A Universidade de Vincennes, fundada no outono de 1968, seguramente serviu como ponto de conexão. Igualmente, desde o começo dos encarceramentos e dos movimentos, ele é solicitado a tomar partido. Pedem-lhe, principalmente, que promova um questionário sobre as prisões, um pouco à maneira de *Lotta Continua* que, pouco favorável ao “*établissement*” nas fábricas¹⁸, havia, entretanto, lançado um questionário sobre as prisões. Um certo número de intelectuais – como Daniel Defert, Jacques Donzelot, Mme Geismar,

¹⁵ [N.T.]: Estudante secundarista preso durante uma manifestação.

¹⁶ [N.T.]: Em 22 de setembro de 1971, Claude Buffet e Roger Bontems, detentos da prisão de Clairvaux, tomam como reféns uma enfermeira e um carcereiro, que acabarão sendo assassinados por Buffet. Em junho de 1972, ambos são condenados à pena de morte e guilhotinados em novembro do mesmo ano.

¹⁷ [N.T.]: O galeriano era um indivíduo condenado a cumprir pena como remador numa galé. Na linguagem francesa corrente, designa uma pessoa que leva uma “vida dura”.

¹⁸ [N. T.]: O *établissement* foi uma tática utilizada sobretudo por grupos maoístas que, na esteira de Maio de 68, consistira em enviar estudantes e intelectuais para trabalhar em fábricas – os “*établis*” – com o objetivo de conhecer o meio operário e insuflar práticas revolucionárias, notadamente de ação direta.

Claudia Liscia, Jean-Claude Milner, Danièle Rancière, François Regnault... –, mas também médicos, psicólogos, jornalistas especializados em assuntos judiciais se reúnem na casa de Michel Foucault e trabalham na redação de um questionário destinado aos detentos. As rubricas relativas às comunicações com o exterior – “visitas, encomendas, cartas” – precedem os itens mais clássicos sobre as condições materiais: “cela, banho de sol, alimentação, cantina, trabalho”. Central aos olhos dos redatores do questionário, figurava a questão “os seus direitos”. Pergunta-se para terminar: “você esteve em contato com prisioneiros políticos?”

Um texto explicativo acompanha este questionário. Ele denuncia a situação “intolerável” das prisões. “Tratam os detentos como cães. O pouco de direitos que têm não é respeitado. Nós queremos expor este escândalo à vista de todos”. Para isso, é preciso fazer questões aos detentos e junto com eles. “Para nos auxiliar a recolher essas informações, é preciso preencher com os detentos ou ex-detentos o questionário em anexo”.

Essa convocatória é assinada por “Grupo de Informação sobre as Prisões” e o endereço dado – 285, rue de Vaugirard, Paris XVe – é o de Michel Foucault.

O método de investigação passa pela constituição de um grupo por prisão (havia, por exemplo, J.-C. Milner, em Fleury; Daniel Rondeau, em Nancy, pois a rede se estendia às províncias), e pela associação do exterior com o interior, de detentos e de pessoas livres ou libertas, de profissionais da prisão e de não profissionais, seguindo um princípio fecundo que, desde então, se difundiu em outros modos de ação. Utilizando para tanto as filas de espera diante das prisões, o método procura também sensibilizar as famílias dos detentos, que frequentemente se mostram muito receptivas. Algo que Michel Foucault fez com frequência.

Essa ação investigativa, original, se inscreve em um retorno geral à “prática”, preconizado pelos *gauchistes* após 1968. Nessa direção, os *Cahiers de Mai* fizeram desta ação o núcleo de sua atuação. Apenas substituíam-se as fábricas pelas prisões. Houve, igualmente, um questionário enviado aos advogados: “você têm muitos estrangeiros entre seus clientes?”, perguntavam-lhes. E, para finalizar: “na sua opinião, quem é enviado à prisão?”

Na verdade, trata-se menos de uma coleta de informação do que de uma tomada de palavra pelos próprios detentos sobre o “intolerável”. Esta última noção é essencial, como explica um texto intitulado “*Enquête-Intolérance*”, que marca a especificidade da iniciativa: “não é um questionário sociológico, não é um questionário-curiosidade, é um questionário-intolerância”.

Intolerável é, aliás, o título da coleção de brochuras nas quais aparecem, desde maio de 1971, os resultados dos questionários; quatro no total, sendo as duas primeiras publicadas pelas edições Champs Libre e as outras duas pela Gallimard, que editava os livros de Michel Foucault. A primeira, *Questionário em vinte prisões* [*Enquête dans vingt prisons*] (maio de 1971) é escrita a partir de respostas de detentos ao questionário (não pude, infelizmente, adquiri-la). A segunda (junho de 1971), intitulada *O questionário GIP em uma prisão modelo: Fleury-Mérogis* [*Le GIP enquête dans une prison modèle: Fleury-Mérogis*], alterna as narrativas-testemunhos com, em itálico, complementos ou comentários. Ela expõe os métodos de vigilância implementados nessa prisão de última geração: uso de tecnologias as mais modernas, tanto do ponto de vista material (câmeras de televisão), quanto psicológicas (redação, pelos detentos, de sua autobiografia), os micropoderes dos pequenos chefes e dos carcereiros que se entre-vigiam, o emprego massivo de valium: “sem o valium, uma prisão como Fleury não poderia funcionar”; a importância dos detalhes cotidianos, a terrível solidão – “o pior dos

sofrimentos” – que leva alguns a preferir as prisões de Fresnes ou Santé, sujas e desconfortáveis (assim como no século XIX os condenados preferiam o ar livre do trabalho forçado nas colônias penais [*bagnes*] ao isolamento das centrais prisionais). É em Fleury-Mérogis que a taxa de suicídios é a mais alta. Esta brochura explora ainda os modos de resistência, a capacidade dos detentos de utilizar as falhas e os interstícios, incluso a importância da escrita para eles – carta, diário íntimo, por vezes romances e poemas. A escrita, objeto de desejo, forma de expressão e de apropriação.

A terceira brochura (novembro de 1971) é relativa ao assassinato de George Jackson [*L’assassinat de Georges Jackson*], no dia 21 de agosto de 1971, na prisão americana de Saint-Quentin. Ela mostra, mediante uma entrevista de Jackson, como os *Black Panthers* viam na prisão o meio de se operar a junção entre proletariado e subproletariado.

Jackson atesta sua “convicção de que a edificação de uma consciência revolucionária da classe dos prisioneiros é essencial no desenvolvimento geral do quadro revolucionário da extrema esquerda”¹⁹. Segundo ele, “a luta nas prisões tornou-se um novo *front* da revolução”²⁰.

Finalmente, a quarta brochura, Suicídios de prisão [*Suicides de prison*] (janeiro de 1973), trata do ano de 1972. Ela destaca como o aumento dos suicídios toma o lugar das ações coletivas. “Escalada necessária”, estes suicídios estão para além do desespero individual. “Muitos dos suicídios atuais estão associados ao contrário à própria vida na prisão e exprimem a luta contra o sistema penitenciário; eles fazem parte da revolta de homens que não têm mais do que seus corpos para lutar e resistir”. Além de uma lista nominal daqueles que cometeram suicídio no ano de 1972 – dentre os quais muitos imigrantes – e de estudos circunstanciados de “caso”, a brochura contém as “cartas de H. M.” (1940-1972), escritas no período que precedeu seu suicídio no outono de 1972. H. M. havia passado pela prisão umas quinze vezes; doravante encarcerado por pequeno tráfico de drogas, ele foi enviado à solitária por homossexualidade e lá se enforcou. Essas cartas desconcertantes, escritas sob o domínio de soníferos potentes, apresentam rupturas e passagens inusitadas. O breve comentário que as sucede carrega, a meu ver, a marca, se não da escrita, ao menos da reflexão de Michel Foucault. Este texto insiste sobre o caráter exemplar e insólito desta correspondência que “diz justamente em que pensa um prisioneiro. E não é aquilo que se acredita de ordinário”. Ele mostra como a prisão fabrica a delinquência a partir de pequenos delinquentes que não teriam de estar ali. “Por meio de um sistema muito preciso de polícia, de registro criminal, de controle, que lhes tira qualquer chance de escapar às consequências de uma primeira condenação, os jovens são levados a retornar à prisão pouco tempo após terem saído. Suas condenações se sucedem e lhes colam a etiqueta de ‘irrecuperáveis’”²¹. O comentário denuncia a solitária, que é, no interior da prisão, “uma prisão mais secreta, mais grotesca e mais dura”. O autor conclui: “o que está em questão não é somente um sistema social em geral com suas exclusões e condenações, mas o conjunto das provocações deliberadas e personificadas por meio das quais o sistema funciona, assegura sua ordem, por meio das quais ele fabrica seus excluídos e seus condenados, conforme a uma política que é aquela do poder, da polícia e da administração. Um certo número de pessoas é direta e pessoalmente

¹⁹ P. 17

²⁰ P. 61

²¹ P. 38.

responsável pela morte deste detento”²². Fabricação do delinquente, gestão dos ilegalismos: reconhecemos alguns dos temas de *Vigiar e punir*. Estima-se assim de qual experiência direta e concreta se nutre este livro. Grande livro sobre o noturno das sociedades, ele se alimenta da lição das trevas.

Paralelamente ao “questionário-intolerância”, em que a articulação saber-poder está tão presente, Michel Foucault e o GIP conduziam ações na direção dos poderes públicos e da opinião, com um sentido simbólico e midiático bastante claro. Por isso haviam recorrido a Jean-Marie Domenach (*Esprit*) e Pierre Vidal-Naquet, visto o que um e outro representavam na luta contra a opressão²³. No dia 9 de fevereiro de 1971, no mesmo dia em que Pleven anuncia a formação de uma comissão encarregada de elaborar “um regime especial de encarceramento”, Michel Foucault, acompanhado de Domenach e de Pierre Vidal-Naquet, vai à capela San Bernard, em Montparnasse, onde ocorre uma greve de fome, e torna pública a criação do GIP, que passa a organizar também reuniões públicas e manifestações. Assim, no dia 11 de novembro, na Mutualité, famílias dos detentos de direito comum tomam a palavra, “apesar do incômodo de diversos militantes que os achavam insuficientemente proletários”²⁴. No dia 17 de janeiro de 1972, M. Foucault, ao lado de Sartre, conduz uma coletiva de imprensa no ministério da Justiça, do qual são expulsos sem cerimônias. Em 21 de janeiro, o GIP convoca uma manifestação de rua, enquanto na província os grupos locais exprimem solidariedade às revoltas dos prisioneiros, que atingiam neste momento seu ponto culminante, tendo o ministro da Justiça, além disso, cometido a inépcia de suprimir, no fim de 1971, o direito anual dos detentos de receber um pacote de víveres para as festividades natalinas! Em várias ocasiões, M. Foucault se desloca à província para juntar-se aos manifestantes. Em colaboração com Ariane Mnouchkine (animadora do famoso Teatro de Soleil), ele participa, assim como Deleuze, de uma representação teatral sobre a prisão de Nancy.

No entanto, o GIP vai se encontrar progressivamente isolado. De um lado, o governo tenta atribuir-lhe a responsabilidade das revoltas e os estigmatiza como “perigosos agitadores”. Por outro lado, a extrema esquerda está dividida quanto à questão do “lumpen” e sobre a centralidade política do judiciário e do carcerário. Nem marxista, nem libertária, a análise de Michel Foucault desconcertava seus companheiros de luta. “Essa teoria do continuum de resistências populares era rejeitada por ambas as partes, posto que o fenômeno não se deixava traduzir em termos marxistas de ideologia, nem permitia que se recorresse ao bom e velho fantasma do lumpemproletariado”²⁵.

Além disso, liberados das grandes centrais carcerárias, alguns detentos – como Serge Livrozet, de quem, em 1973, Michel Foucault prefacia o livro *De la prison à la revolte* [Da prisão à revolta] – empenhados em fazer ouvir suas vozes, criam o CAP (Comitê de Ação dos Prisioneiros), cuja ação sucede ao GIP, sob uma óptica um pouco diferente. Este, que não tinha nem intenção nem vocação de se perpetuar, se dissolve no decorrer de 1973. Ele havia estimulado a emergência e a expressão do “intelectual específico” que, ao contrário do

²² P. 40.

²³ [N.T.]: Ambos antigos resistentes contra a ocupação nazista durante a Segunda Guerra Mundial, Jean-Marie Domenach era igualmente diretor da revista *Esprit*, órgão de referência dos trabalhadores sociais; o historiador Pierre Vidal-Naquet notabilizara-se nos anos 60 ao realizar denúncias documentadas das torturas realizadas pelo exército francês durante a Guerra da Argélia.

²⁴ Artigo citado de Defert e Donzelot.

²⁵ Idem.

intelectual “orgânico”, não se engaja a título definitivo e de uma vez por todas, mas caso a caso, em função das relações de forças e das circunstâncias, numa procura incessante e sempre recomeçada da verdade. Campo de experiência, o GIP desempenhou um papel de articulador entre a extrema esquerda e os detentos, entre o interior e o exterior da prisão, entre especialistas do mundo carcerário e não especialistas. Ele contribuiu com o desenvolvimento da reflexão sobre as relações entre o judiciário e o penal, inseparáveis aos olhos de Michel Foucault. Mais do que sobre os centros penitenciários [*centres*], frequentemente gradeados pelos poderes dos próprios detentos e romantizados pela consciência burguesa, ele insiste sobre o papel de produtor da delinquência dos presídios [*maisons d’arret*] e sobre a urgência de reduzir sua produção e, conseqüentemente, de enfrentar prioritariamente o próprio funcionamento da justiça e do Código. Parte integrante de um sistema penal, ele próprio incluído num sistema político e uma rede de poderes, a prisão não poderia ser dissociada disso.

Em um grau que é evidentemente difícil de mensurar, a reflexão pessoal de Michel Foucault e sua atitude foram, se não modificadas, ao menos infletidas e clarificadas. A observação da prisão contemporânea, na sua intemporalidade relativa, permitiu-lhe melhor compreender aquela do passado, tão próximo, e o caráter surreal do prolífero discurso que a acompanha. Os contornos que tomam cada ínfima coisa no universo carcerário provavelmente agudizaram sua concepção da “anatomia política do detalhe”, como a importância do corpo, ou do espaço, e do jogo de visibilidades. Contudo, em relação à [*História da*] *loucura, Vigiar e punir* constitui um tipo de reviravolta. A insistência sobre as práticas disciplinares e as resistências, mais do que sobre os discursos, a ênfase colocada sobre as imbricações das redes de poder, cujos lugares de internamento são apenas um elo, inverte as perspectivas anteriores. O panóptico se abre ao exterior. É a sociedade que é panóptica. E por toda parte “é preciso escutar o ronco da batalha”.

Não é minha intenção realizar aqui a análise interna de *Vigiar e punir*. Em contrapartida, eu gostaria de evocar brevemente alguns de seus “efeitos”.

Este livro, de uma grande fecundidade política e científica, também engendrou impasses e mal-entendidos – por exemplo, no modesto domínio dos historiadores – dos quais nem sempre é fácil compreender as razões.

Vigiar e punir suscitou um número importante de pesquisas em pelo menos três direções: os “equipamentos do poder”, o corpo, as disciplinas. No primeiro conjunto, eu penso nos trabalhos do CERFI²⁶ sobre o hospital, a escola, a desospitalização psiquiátrica, as políticas de habitação, a higiene pública etc. Os trabalhos de Georges Vigarello, na fronteira das teses de Norbert Elias e das de Michel Foucault, sobre “O corpo endireitado” [*Le corps redressé*]²⁷. A tese de Michel Bouillé sobre *as pedagogias do corpo nos séculos XVIII e XIX*²⁸, ilustra a segunda linha, na medida em que o espaço da escola, do hospital, ou da fábrica e a minúcia de seus regulamentos, ou ainda a “política das famílias” (J. Donzelot), tornavam-se objetos de estudo para além das Universidades. Afora os temas específicos, as

²⁶ [N.T.]: O *Centre d’études, de recherches et de formation institutionnelles* (CERFI) foi um coletivo de pesquisa em ciências humanas fundado por Felix Guattari e ativo entre 1967 e 1987. Um de seus objetivos era o de criar elos entre pesquisadores e ativistas de diversas frentes.

²⁷ VIGARELLO, G. *Le corps redressé*. Paris: J. P. Delarge, 1978.

²⁸ Tese de doutorado em Filosofia, Université de Paris-VIII-Saint Denis, 1984, que se apoia diretamente sobre as hipóteses de *Vigiar e punir*.

noções introduzidas por Michel Foucault, sua maneira de articular saber e poder, sua atenção aos espaços, aos mínimos agenciamentos do cotidiano, modificaram nossa visão das coisas, nossa leitura dos textos.

Eis aqui apenas alguns exemplos que foram, para mim, pertinentes. Como a atenção às formas de constituição de saberes em ação no domínio de um exame, nas contabilidades penais, os dossiês individuais, as nomenclaturas de uma tabela ou de um registro, os questionários empíricos dos filantropos ou dos médicos nos quais Michel Foucault via uma matriz essencial da sociologia, tanto quanto da psicologia, nascidas das práticas e das “ideias” dos pensadores. Ou ainda, a noção de reviravolta de um processo penal ou disciplinar que provoca seu desgaste e conduz a seu abandono. Sobre esse ponto, a análise dos suplícios, dos tumultos de cadafalso, em que o “populacho” desafia a moral pública e o soberano, me parece bem esclarecedora. O abandono da publicidade das execuções capitais, no século XIX, provém menos – ou tanto – de algum sentimento de humanidade do que de sua ineficácia e periculosidade. Em torno da guilhotina, articula-se um “*front* de luta” que mascara o idealismo do discurso. Por fim, a noção de “resistência”, que emperra as máquinas do poder e as obriga a mudar de tática, quiçá de estratégia, permite reintegrar os gestos cotidianos no diagrama das forças e abre a via para a reinserção do sujeito individual e para suas múltiplas ações furtivas [*braconnages*]²⁹. Essa maneira de desglobalizar um campo, ao mesmo tempo que deslinda as relações internas de dominação e de dependência, me parece ter aplicações múltiplas e uma eficácia muito maior do que uma análise em termos de “classes”.

O perigo é o de reter apenas algumas palavras-chave, dissociadas da abordagem de conjunto, geradoras de “genealogias” perversas. Nessa direção, Michel Foucault foi lido muito frequentemente como um teórico do controle social e da normatividade, o que ele recusava.

Foi sem dúvida com os historiadores que os mal-entendidos foram os mais numerosos, como revela o artigo de Laurence Stone no *The New York Review of Books*³⁰, ao qual Michel Foucault insistiu em responder ponto por ponto; ou ainda, a ocasião um tanto descompassada de “*L’Impossible prison*”³¹. Tendo contribuído para este encontro, sei a que ponto as coisas foram ao mesmo tempo ricas e difíceis. No centro do mal-entendido estavam a crítica por Michel Foucault do primado da história social, as noções de “genealogia” como operação de isolamento de séries, de causalidade (da qual Michel Foucault desconfiava, preconizando uma história “ciência dos efeitos”), a noção de progresso. Para tomar apenas este último ponto, que mereceria uma discussão aprofundada, os historiadores, moldados pelo positivismo e pelo Iluminismo, dificilmente admitiam que houvesse uma “racionalidade do abominável”³². Nesse sentido, sua desconfiança em relação a Michel Foucault é em parte política, como ele mesmo notava e me dizia algumas semanas antes de sua morte, enquanto eu preparava para o *Libération* um artigo sobre sua relação com os historiadores, dada a iminência da aparição de seus dois últimos livros³³.

²⁹ Segundo a expressão de Michel de Certeau, *L’invention du quotidien*. Paris: 10/18, I, Arts de faire, 1980. [Tradução brasileira: CERTEAU, M. *Invenção do cotidiano* vol I: Artes de fazer. São Paulo: Vozes, 2014].

³⁰ XIV, XII, 1982.

³¹ PERROT, *L’impossible prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*.

³² PERROT, *L’impossible prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, p. 31.

³³ [N.T.]: Trata-se dos volumes 2 e 3 da *História da sexualidade*, respectivamente, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, ambos publicados em 1984, ano de falecimento de Michel Foucault.

Essas dificuldades de comunicação haviam levado Michel Foucault – o mal entendido – a tomar alguma distância dessa estranha etnia dos historiadores que, graças principalmente à *École des Annales*, lhe havia incontestavelmente atraído e reconhecido à época de *História da Loucura*. Doravante, Michel Foucault toma o cuidado de dizer que não é historiador: a genealogia não é a história, ela supõe regulações diferentes; seu objeto não é o “quadro” exaustivo de um período, mas a evidenciação de um problema, tampouco é a descrição das mentalidades ou dos comportamentos, mas a “história política de uma produção de verdade”. “Meus livros não são tratados de filosofia nem estudos históricos; antes são fragmentos filosóficos em canteiros históricos”. Um dos efeitos de *Vigiar e punir*, pelo ricochete da recepção do livro, sem dúvida foi o de conduzi-lo a afirmar com maior vigor seu direito ao “ensaio” e sua originalidade própria.

Tal terá sido, também, a lição das trevas. Para ele, para nós.

Primavera de 1985: vão-se dez anos do lançamento de *Vigiar e punir*. A paisagem política da França mudou. A pena de morte foi abolida e, no âmbito europeu, medidas são tomadas para tornar este fato irreversível. Nós temos sem dúvida Robert Badinter, “o melhor ministro da justiça que já tivemos desde há muito tempo”, segundo palavras do próprio Foucault. Uma reforma do Código penal está em preparação. Medidas de abrandamento do regime carcerário foram, em princípio, tomadas.

Ainda assim, as prisões atingem taxas de superlotação sem precedentes. A duração da prisão preventiva cresce. Nesta primavera de 1985, quatorze anos após a história do GIP, uma onda de revolta, partindo principalmente das casas de detenção, lugar de putrefação da juventude, agita novamente o mundo carcerário. Ela fez diversas vítimas. Como em 1972, o refluxo do movimento foi acompanhado de uma “epidemia” de suicídios. E a resposta do poder, dilacerado entre suas inegáveis convicções de reforma e uma opinião pública securitária, um corpo judiciário dividido, uma polícia renitente, é bastante hesitante. O silêncio dos intelectuais não é menor.

Nessas circunstâncias parecidas e diferentes, órfãos que somos, não podemos nos impedir de nos perguntarmos o que teria dito e feito Michel Foucault. A própria existência dessa questão é ainda uma das formas de sua presença entre nós.

Referências bibliográficas

DEFERT, D.; DONZELOT, J. “La charnière des prisons”. In: *Le Magazine littéraire*, 1976, n° 112-113.

FOUCAULT, M. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos, vol I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

PERROT, M. (Org.). *L'impossible prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*. Paris: Seuil, 1980.