

São Paulo - 2/2023
eISSN: 2317-806X
ISSN: 1517-0128

The background of the cover is a dramatic painting. It depicts a volcanic eruption with a bright orange and yellow lava flow on the left, sending a massive plume of dark grey smoke into the sky. In the center, a large, billowing cloud of white and yellow smoke rises from the sea. A ship is partially visible, appearing to be engulfed or sinking within this smoke. On the right, a group of figures in classical-style clothing are gathered on a rocky shore, looking out at the scene. The overall tone is apocalyptic and intense.

CADERNOS de **42**
Ética e
Filosofia Política

CADERNOS de
**Ética e
Filosofia Política**

VOLUME 42 (2)

FFLCH
USP

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

V. 42, Nº 02 - São Paulo - 2º semestre de 2023

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Abel Beserra, Alessandra Tsuji, Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro, Joézer Carvalho de Castro, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, José Valdir Teixeira Braga Filho.

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 Montegudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: Eruption du Vésuve arrivée le 24 août de l'an 79, Pierre-Henri de Valenciennes (1813)

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Carlos Gilberto Carlotti Júnior

Vice-reitor: Profa. Maria Arminda do Nascimento Arruda

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: Prof. Alex de Campos Moura

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Edécio Gonçalves de Souza

Prof. Luiz Sérgio Repa

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

O presente volume inclui, além de artigos variados, uma seção temática, contendo três trabalhos resultantes das comunicações apresentadas na “Jornada Teoria Crítica e Filosofia Política”, realizada no dia 19 de outubro de 2023, sob a coordenação dos professores Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros e Luiz Sérgio Repa, ambos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo.

A Jornada integrou o evento “Tendências Atuais da Filosofia Brasileira II”, realizado em Curitiba, de 16 a 20 de outubro de 2023, organizado pelos professores e professora Eduardo Barra, Flávio Ribeiro dos Santos, Tiago Zuchi, Veronica Calado e Vinicius de Figueiredo, docentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, com apoio do Setor de Ciências Humanas da UFPR. Os artigos mencionados acima relacionam-se às comunicações apresentadas nas mesas 3 e 4 da referida Jornada e trazem reflexões centradas sobretudo no tema do republicanismo. São eles: Helton Adverse (UFMG), “República, democracia e conflito: Considerações a partir de Maquiavel e Lefort”; Flávia Benevenuto (UFAL), “Maquiavel: a vida civil e a vida militar, das tropas próprias ao uso público da guerra”; Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP), “O modelo de democracia contestatória de Philip Pettit”.

A esta edição reúne-se ainda o artigo de Carmel da Silva Ramos (UFRJ), “Poulain de la Barre: feminismo lógico e *préciosité*”, fruto de comunicação apresentada na “Jornada - Do Pró e do Contra? Ética e Política no século XVII”, evento realizado no dia 07 de novembro de 2023, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, organizado por Abel Beserra (USP) e pelo professor Homero Santiago (USP), com apoio do Grupo de Estudos Espinosanos, do PPG-Fil, FFLCH/USP, CAPES/PROEX e Fapesp (PROCESSO 2020/03010-0).

Finalmente, publicamos também neste número dos Cadernos as resenhas dos livros “Um café com Sêneca: um guia estoico para a arte de viver”, de David Fideler, escrita por Aldo Dinucci (UFS); “O Contrato racial”, de Charles Mills, escrita por Gabriel Silveira de Andrade Antunes (Université de Paris); “The Subversive Seventies”, de Michael Hardt, escrita por Cássia Zimmermann Fiedler (PUCRS) e Augusto Jobim do Amaral (PUCRS); “Golpe de Estado: história de uma ideia”, de Newton Bignotto, escrita por Eugênio Mattioli Gonçalves.

Desejamos a todas e todos uma boa leitura!

Equipe editorial dos Cadernos de Ética e Filosofia Política.

Sumário

Seção Temática

Maquiavel: a vida civil e a vida militar, das tropas próprias ao uso público da guerra	7
Flávia Benevenuto	
O modelo de democracia contestatória de Philip Pettit.....	19
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros	
República, democracia e conflito: Considerações a partir de Maquiavel e Lefort.....	29
Helton Adverse	

Varia

Democracia e opinião pública em Platão	40
Georghio Alessandro Tomelin	
Julio de Souza Comparini	
Sílvia Gabriel Serrano Nunes	
Jogar e viver: correlações. Uma interpretação kantiana.....	55
Wagner Barbosa de Barros	
Os dois conceitos de liberdade e a filosofia de Isaiah Berlin	70
Mateus Matos Tormin	
Poulain de la Barre: feminismo lógico e <i>preciosité</i>	84
Carmel da Silva Ramos	
Só há história universal das contingências: Deleuze-Guattari com Marx via Althusser e Balibar.....	101
Frederico Pacheco Lemos	

Resenhas

Newton Bignotto à procura da democracia	116
Eugênio Mattioli Gonçalves	
O contrato racial, de Charles Wade Mills	124
Gabriel Silveira de Andrade Antunes	
Os subversivos anos setenta, de Michael Hardt.....	129
Cássia Zimmermann Fiedler	
Augusto Jobim do Amaral	
Um café com Sêneca: um guia estoico para a arte do viver, de David Fideler.....	134
Aldo Dinucci	

Seção Temática

Maquiavel: a vida civil e a vida militar, das tropas próprias ao uso público da guerra

Flávia Benevenuto¹

Resumo: Trata-se de investigar os tipos de tropas, tal como apresentados por Maquiavel, procurando compreender as características que destacam as tropas próprias. Feito isso, assumiremos o debate entre o que é público e o que é particular, tal como posto na *Arte da Guerra*, relacionando-o ao tema da guerra. Tal objetivo diz respeito à investigação anunciada por Maquiavel e que relaciona a vida civil à vida militar. Procurar-se-á mostrar a perspectiva do autor sobre o uso público da guerra tanto quanto as consequências desastrosas de seu uso particular. Pretende-se, em tal percurso, evidenciar a guerra como ponto central do pensamento maquiaveliano, diretamente relacionada aos fundamentos da política, assim como o interesse de Maquiavel em pensar os problemas de seu tempo e abordá-los por uma perspectiva filosófica. A pesquisa se restringe a investigar o tema a partir do *Príncipe*, dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* e da *Arte da Guerra*.

Palavras-chave: Maquiavel – Guerra – Tropas – Público – Particular

Machiavelli: civil Life and Military Life, From Native Troops to the Public Use of War

Abstract: The aim is to investigate the types of troops, as done by Machiavelli, seeking to understand the characteristics that distinguish one's native troops. Having accomplished this, we will engage in the debate between what is public and what is private, as laid out in *The Art of War*, relating it to the theme of war. This objective concerns the investigation announced by Machiavelli and connects civilian life to military life. Finally, we will seek to demonstrate the author's perspective on the public use of war as well as the disastrous consequences of its private use. In this course, the intention is to highlight war as a focal point in Machiavellian thought, directly related to the foundations of politics, as well as Machiavelli's interest in contemplating the problems of his time and addressing them from a philosophical perspective. The research is confined to investigating the theme from *The Prince*, *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, and *The Art of War*.

Keywords: Machiavelli – War – Troops – Public – Private

¹ Professora da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e Professora permanente do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atualmente, é membro de sustentação do Grupo de Trabalho: *Ética e Filosofia Política do Renascimento* da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Coordena o Grupo de *Pesquisa Ética e Filosofia Política* da UFAL e integra o Grupo de Pesquisa *Res publica* da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: flavia.benevenuto@ichca.ufal.br

Introdução

A obra *Arte da Guerra* guarda algumas particularidades haja vista que ecoa um dos principais interesses de Maquiavel. De fato, a vasta experiência adquirida pelo autor nos assuntos relacionados à guerra aparece nitidamente no texto. Aspectos com os quais o autor certamente precisou lidar na prática em suas atividades na Segunda Chancelaria de Florença são tratados e submetidos ao crivo da reflexão filosófica. A pena de Maquiavel transformou em texto sua prática no recrutamento, treinamento da tropa e no enfrentamento próprio da guerra. Mais que isso, acrescentou a tais experiências práticas suas causas, seus objetivos, seus porquês, assim como as causas e consequências de práticas a serem evitadas quando se trata da guerra. Maquiavel se vale de todo seu repertório técnico sobre o tema da guerra adquirido a partir da experiência de anos no posto que o possibilitou se dedicar diretamente a treinar e preparar uma milícia para a guerra. Reconhecido em Florença por tais empreendimentos², ele organiza, investiga e apresenta os princípios fundamentais da guerra, pensando-a como parte inevitavelmente integrante da política. Se pensar os assuntos da política como eles de fato se efetivam ao invés de tomá-los por como deveriam ser já traziam aos textos de Maquiavel uma profundidade inescapável, ao debruçar-se sobre a organização das tropas e pensá-las nos termos práticos exigidos pela iminência do enfrentamento, faz-se visceral, elevando sua forma de pensar a política à sua máxima intensidade.

Maquiavel abre o Proêmio da *Arte da Guerra* mencionando a dificuldade que muitos “tiveram e têm a opinião de que não existem duas coisas que combinem menos entre si e que sejam tão dessemelhantes como a vida civil e militar”³. Ele se dedica, então, a contestar essa opinião. Para tal, ao destacar a proximidade da vida civil e militar Maquiavel parece reafirmar os fundamentos de todos os estados, a saber, boas armas e boas leis, conduzindo assim seu leitor a perceber a relevância da guerra e sua intrínseca relação com a política. Ao fazê-lo confere à *Arte da Guerra* uma especificidade teórica e técnica, ao mesmo tempo em que reafirma as estruturas fundamentais da política tal como desenvolvidas em suas outras obras políticas. A guerra é um dos principais assuntos abordados pelo autor, presente em todas as suas obras políticas. Ao dedicar-se ao tema na *Arte da Guerra* a primeira lição parece se relacionar justamente a pensar a guerra em suas dimensões políticas. A cidade, os cidadãos, assim como a forma de governo instituída são temas inescapáveis para se pensar a guerra. Maquiavel os torna evidentes desde a apresentação do texto. A própria definição da guerra como arte parece pressupor a guerra em suas dimensões políticas.

A guerra, no mais das vezes, pode ser pensada como uma questão de ordem externa. Pensá-la nos remete quase imediatamente a uma distinção entre as questões internas e externas, tais como postas no *O Príncipe*. Nele Maquiavel afirma que “um príncipe deve ter dois receios: um interno, por conta dos seus súditos, e outro externo, por conta dos potentados estrangeiros. Deste se defende com boas armas e bons amigos, e sempre que tiver boas armas terá também bons amigos”⁴. A passagem põe em evidência a relevância das armas e as relaciona às questões externas. Mas, se considerarmos que a estrutura militar será constituída no formato de tropas próprias, seria necessário considerar algum tipo de relação

² RIDOLFI, *Biografia de Nicolau Maquiavel*, pp. 17-37.

³ MAQUIAVAL, *Arte da Guerra*, Proêmio, p. LXXVII.

⁴ MAQUIAVAL, *O Príncipe*, XIX, p. 90.

entre a vida civil e a vida militar, como posto logo no início da *Arte da Guerra*. Nesse caso, destaca-se o papel fundamental daqueles que se dedicam à guerra e, portanto, que contribuem para solucionar eventuais problemas externos. Assim, quando pensamos na utilização de armas próprias e partimos delas como o pressuposto do melhor tipo de tropa, como faz Maquiavel, o tema da guerra se torna mais complexo porque, apesar de ser uma questão externa, se torna um problema que precisa ser enfrentado pelo governante e resolvido pela constituição de tropas compostas por cidadãos ou súditos para guerrear. A formação de exércitos próprios pressupõe uma coletividade que se põe a serviço da cidade para treinamento em tempos de paz e que, nos tempos de guerra, se dispõe ao enfrentamento. Deles se espera que interrompam suas atividades cotidianas para assumir atividades militares, para combater.

Assumindo tais pressupostos, a relação entre a vida civil e militar (destacada por Maquiavel no início da *Arte da Guerra*) parece expressar questões mais profundas e que dizem respeito a como Maquiavel percebe o funcionamento da política. De certa forma, manifesta relações postas entre questões de ordem interna e externa, entre a guerra e as boas ordenações, entre o que é público e o que é particular, entre expansão ou necessidade de defesa, dentre outras questões. Nosso ponto de partida, aqui, são as tropas próprias haja vista que a discussão que abre a *Arte da Guerra* (e que relaciona a vida civil à vida militar) pressupõe a utilização de tropas próprias, tendo-se em vista discutir sua consolidação a partir de sua constituição, valores e recursos. Ao debruçar-se sobre o tema Maquiavel assume as repúblicas como a melhor forma de governo e as tropas próprias não somente como o melhor tipo de tropa como também a melhor tropa para a melhor forma de governo. Essa leitura não permite uma dissociação radical dos assuntos internos e externos diante da guerra, pois são as tropas integradas por cidadãos dispostos a arriscarem suas vidas pelo bem comum quem enfrentam forças estrangeiras em conflitos externos.

Partindo-se de tais pressupostos, trata-se, inicialmente, de acompanhar a investigação dos tipos de tropas, tal como feita por Maquiavel, procurando compreender as características que destacam as tropas próprias. Feito isso, assumiremos o debate entre o que é público e o que é particular, tal como posto na *Arte da Guerra*, relacionando-o ao tema da guerra. Tal objetivo diz respeito à investigação anunciada por Maquiavel e relaciona a vida civil à vida militar. Por fim, procurar-se-á mostrar a perspectiva do autor sobre o uso público da guerra tanto quanto as consequências nefastas de seu uso particular. Tal percurso deverá evidenciar a guerra como ponto nevrálgico do pensamento maquiaveliano, diretamente relacionada aos fundamentos da política, assim como o interesse de Maquiavel em pensar os problemas de seu tempo e abordá-los por uma perspectiva filosófica. Percorreremos o tema da guerra, assim como os desdobramentos indicados aqui, no *Príncipe*, nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* e na *Arte da Guerra*.

Os tipos de tropa e a relevância das tropas próprias

A princípio, a definição do tipo de tropa que se empenha na guerra parece ganhar relevância nos textos de Maquiavel sobretudo porque o florentino sugere a inadequação do modelo de tropa que vinha sendo utilizado em sua cidade. Desse modo, o tema dos tipos de tropa assume tanto no *Príncipe* quanto nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, um

lugar de crítica de seu tempo. Tendo isso em vista, Maquiavel apresenta os tipos de tropas ao seu leitor. “Digo, portanto, que as armas com que um príncipe defende seu estado ou são próprias, ou são mercenárias, ou são auxiliares, ou mistas”⁵. Ao apontá-las, afirma de imediato: “as mercenárias e as auxiliares são inúteis e perigosas”⁶ e prossegue arrematando que “aquele cujo estado se apoia nas armas mercenárias jamais estará firme e seguro, porque elas são desunidas, ambiciosas, indisciplinadas, infiéis, valente entre amigos e covardes entre inimigos, sem temor a Deus nem fé para com os homens”⁷. Nessa exposição inicial Maquiavel já conduz seu leitor a refletir sobre os problemas dos principais tipos de tropas usados em seu tempo, ressaltando sua preocupação em relação às tropas mercenárias, opção florentina de então. A sequência do décimo segundo capítulo do *Príncipe* justifica essas afirmações iniciais. Nesse texto a crítica mais dura é dirigida justamente às tropas mercenárias, consideradas por Maquiavel no mínimo uma escolha temerária para Florença. Nota-se que tal tipo de tropa ganha destaque no referido capítulo do *Príncipe* apesar de não ser considerado o pior tipo por Maquiavel. Parece ganhar relevância por ter sido escolhido em momentos importantes de guerras travadas por sua cidade natal.

Ainda assim, tanto no *Príncipe* quanto nos *Discorsi* o tema do tipo de tropa mais nocivo aparece. Para Maquiavel, para que as tropas mercenárias impusessem prejuízo a quem as contratou, “mesmo tendo vencido, precisam de mais tempo e melhor ocasião”⁸, enquanto “no caso das auxiliares, a conjuração é fato, pois são todas unidas e voltadas à obediência a outrem”⁹. Observando esses dois tipos de tropas que, para Maquiavel, deveriam ser evitadas, as diferenças entre elas parecem estar na união, na disciplina, e consequente organização das tropas auxiliares, contrastando à dispersão das mercenárias. No caso dessas últimas, a organização da tropa tendo em vista um objetivo em comum demandaria algum tempo, condição tal que em uma guerra, e portando em uma situação de emergência, de prontidão, certamente impõe dificuldades. As tropas auxiliares têm por característica serem organizadas e, além disso, não combatem pelo soldo, de modo que estarão sempre prontas para te trair.

Os perigos das tropas mercenárias e auxiliares são apresentados de forma mais detalhada no segundo livro dos *Discorsi*, no capítulo intitulado “*Que perigos corre o príncipe ou a república que se valha de milícia auxiliar ou mercenária*”. Maquiavel inicia o capítulo retomando as afirmações feitas no *Príncipe* e ilustrando-as a partir de exemplos das tropas romanas tal como expostos por Tito Lívio. Ao fazê-lo, corrobora o que havia afirmado antes, sobretudo as conclusões sobre as conjurações. “Digo, portanto, de novo, que de todas as espécies de soldados, os auxiliares são os mais danosos”¹⁰. Segue afirmando que “no mais das vezes pilham tanto quem os conduziu quanto aquele e contra quem foram conduzidos; e o fazem quer por maldade do príncipe que os manda, quer por ambição própria”¹¹. Ao afirmá-lo indica o quanto as tropas auxiliares estariam dispostas a trair aquele que nelas confia apontando a paixão que as move: a ambição.

O tema da ambição ganha destaque nessa avaliação das tropas auxiliares, tal como apresentada por Maquiavel, pois é ela quem move aquele que pede a ajuda de tais tropas no

⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, p. 59.

⁶ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, p. 59.

⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, pp. 59-60.

⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIII, p. 66.

⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIII, p. 66.

¹⁰ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Livro II, 20, p. 256.

¹¹ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Livro II, 20, pp. 256-257.

intuito de conquistar aquilo que não pode conservar e, para o autor, “um príncipe ou uma república de grande ambição não encontra melhor ocasião para ocupar uma cidade ou uma província do que quando lhe pedem que mandem exércitos seus para defendê-la”¹². No *Príncipe* essa ideia já aparecia no exemplo utilizado por Maquiavel que, na ocasião, menciona Cesar Borgia. De acordo com Maquiavel, o duque utilizou primeiro as armas auxiliares. “Mais tarde, não lhe parecendo seguras essas armas, voltou-se às mercenárias, julgando-as menos perigosas”¹³. A sequência do texto evidencia as dificuldades impostas por tais tropas. De acordo com Maquiavel, Cesar Borgia “percebeu posteriormente, ao lidar com elas, que eram dúbias, infiéis e perigosas, resolveu aboli-las. Voltou-se, então, para as armas próprias”¹⁴. Essa transição feita pelo duque das tropas auxiliares para mercenárias e depois de mercenárias para próprias foi interpretada por Maquiavel como um avanço na maneira como Cesar Borgia percebia a guerra e melhorava seus resultados na conquista e manutenção de territórios italianos. Ao consolidar suas tropas próprias atingiu seu ápice. “Sua reputação foi aumentando, e ele jamais foi tão estimado como no momento que todos viram que tinha inteira posse de suas armas”¹⁵. Ora, esse movimento feito por Cesar Borgia parece opor, pelo menos em certa medida, ambição e *virtù*. Se voltamos ao segundo livro dos *Discorsi* e à análise dos três tipos de tropas, a ambição parece estar associada principalmente às tropas auxiliares e apresentar-se como ponto de fragilidade e perigo. A conclusão de Maquiavel a respeito desse tipo de tropa é categórica e corrobora o que ele já havia afirmado no *Príncipe*:

Portanto, um príncipe ou uma república deve preferir outra medida ao recurso de levar para seu estado, para a sua defesa, milícias auxiliares, sempre que for preciso confiar nelas inteiramente; porque qualquer pacto, qualquer convenção com o inimigo, por mais duros que sejam, serão mais leves do que tal recurso.¹⁶

Evitar as tropas auxiliares a qualquer custo e não ceder à ambição de tentar conquistar aquilo que não se pode manter não encerra o tema dos tipos de tropas nos textos de Maquiavel. De fato, as armas que vinham sendo utilizadas em Florença nos últimos tempos não eram as auxiliares e sim as mercenárias. No *Príncipe*, para endossar sua crítica ao emprego dessas últimas o autor discorre sobre seus malefícios e afirma que “na paz é-se espoliado por elas, e na guerra, pelos inimigos”¹⁷. Tendo em vista especificar sua crítica aponta que “(...) a ruína atual da Itália não tem outra razão senão estar há muitos anos apoiada em armas mercenárias”¹⁸. Maquiavel se propõe a “demonstrar melhor a ineficácia dessas armas”¹⁹. Ao analisar o emprego desse tipo de tropa conclui, “por experiência, vê-se que somente os princípios e as repúblicas armados fazem progressos imensos, enquanto as armas mercenárias acarretam apenas danos”²⁰. As tropas mercenárias ganham espaço e são

¹² MAQUIAVEL, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Livro II, 20, p. 257.

¹³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIII, p. 66.

¹⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIII, pp. 66-67.

¹⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIII, p. 67.

¹⁶ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Livro II, 20, p. 257.

¹⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, p. 60.

¹⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, p. 60.

¹⁹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, p. 60.

²⁰ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, p. 61.

amplamente analisadas pelo florentino. Isso parece se dever especialmente à recorrência do uso desse tipo de tropa em sua cidade, haja vista que a pior dentre as possibilidades postas eram as tropas auxiliares.

As causas do emprego de tropas mercenárias são expostas no *Príncipe* quando Maquiavel apresenta as razões que levaram os florentinos a adotarem tal tipo de tropa. De acordo com ele,

desde que o Império começou a ser rejeitado na Itália e o papa adquiriu maior reputação na esfera temporal, dividiu-se a Itália em maior número de estados. Isso ocorreu porque muitas das grandes cidades tomaram armas contra seus nobres, que, favorecidos pelo imperador, antes as mantinham oprimidas, e a Igreja as ajudava para aumentar sua própria reputação na esfera temporal; ao mesmo tempo, em muitas outras cidades, os cidadãos fizeram-se príncipes. A partir daí, tendo a Itália caído quase inteiramente nas mãos da Igreja e de algumas repúblicas, e estando os padres e aqueles outros cidadãos habituados a não conhecer armas, começou-se a contratar forasteiros a soldo.²¹

Essa compreensão das causas do emprego das tropas mercenárias na Itália ainda não nos permite entender inteiramente o principal problema da sua utilização. Ele, de fato, apresenta-se na medida em que Maquiavel se põe a expor as tropas próprias e a tratá-las como o melhor tipo de tropa. De acordo com ele, “uma república que disponha de armas próprias submete-se mais dificilmente a um cidadão do que outra que disponha de armas externas”²². Esse é um dos principais argumentos de Maquiavel para defender o emprego de tropas próprias. Ele se apoia mormente no exemplo da República Romana e em sua capacidade expansionista. A grandeza alcançada pelos romanos priorizava o bom soldado (e não o dinheiro). Assim, ao invés de preocuparem-se em contratar soldados a soldo, preocupavam-se em ter bons soldados que pudessem efetivar conquistas e, com isso, ampliar a riqueza romana. Sobre esse assunto, Maquiavel afirma que “o nervo da guerra não é o ouro, como afirma a opinião comum, mas sim os bons soldados: porque o ouro não é suficiente para encontrar bons soldados, mas os bons soldados são bem suficientes para encontrar ouro”²³. A afirmação contundente nos conduz a pensar o tema do bom soldado e, consequentemente, no amor à pátria, paixão sem a qual não se pode dispor de tropas próprias.

O bom soldado é, assim, para Maquiavel, aquele disposto a lutar por amor à pátria e, portanto, disponível para integrar as tropas próprias. Mais que isso, é aquele que contribui efetivamente para a vitória no empreendimento da guerra. A sequência do texto nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* expõe como isso se deu em Roma. De acordo com Maquiavel, “se os romanos tivessem desejado travar guerras mais com dinheiro que com ferro, não lhes teria sido suficiente todo tesouro do mundo, em vista dos grandes feitos que realizaram e das dificuldades que neles havia”²⁴. A ênfase no bom soldado como causa do êxito bélico dos romanos pressupõe um entendimento da estrutura das tropas próprias. O florentino dedica-se a pensar desde questões mais práticas - como a idade dos cidadãos a

²¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XIII, p. 63.

²² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, p. 61.

²³ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Livro II, 10, p. 215.

²⁴ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Livro II, 10, p. 215.

integrar a tropa — a questões mais complexas — como o caráter público da guerra. Passa pela compreensão da guerra como uma face da política, assim como pelos aspectos mais específicos da *vida civil* e da *vida militar*. Parece ser justamente esse o tema central do primeiro livro da *Arte da Guerra*, tal como se pretende investigar a seguir.

Vida civil, vida militar e o uso público da guerra

Compreender os tipos de tropas e, principalmente, as características das tropas próprias que levaram Maquiavel a defendê-las, nos permite vislumbrar que a guerra, apesar de ser uma questão de ordem externa, modula a organização das tropas e, se essas tropas são constituídas por uma coletividade que luta pela defesa da pátria e pelo bem comum, toda a organização interna dessa comunidade política se alinha ao tema da guerra. *Boas armas e boas leis*, tal como postos no *Príncipe*, são pensados como temas correlacionados e interdependentes. Se retomamos a passagem que introduz o tema dos tipos de tropas no *Príncipe* é possível perceber que essa associação é incontornável.

Os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou mistos, são as boas leis e as boas armas. Como não se pode ter boas leis onde não há boas armas, e onde há boas armas costumam ser boas as leis, deixarei de refletir sobre as leis e falarei das armas.²⁵

Ainda que Maquiavel se dedique a tratar das armas no *Príncipe* e, na sequência dessa passagem, explore cuidadosamente o tema dos tipos de tropa, assim como a superioridade da eficácia das tropas próprias, não podemos deixar de notar que o tema das leis permeia todas as obras do autor e que pensar a melhor forma de governo também é uma de suas prioridades, ganhando espaço principalmente nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Essa, de fato, parece ser uma constatação importante a se ponderar a partir das obras políticas do autor. Esses dois temas são centrais e há uma profunda relação entre eles.

Posto que *boas armas e boas leis* constituam *os fundamentos de todos os estados*, quando pensamos a consolidação e utilização de tropas próprias em uma guerra, pensamos inevitavelmente em uma coletividade que se põe à disposição da pátria. Combatentes que se apartam de seus afazeres cotidianos para guerrear. Tendo isso em vista voltamos ao texto intitulado *Arte da Guerra* e à questão apontada por Maquiavel logo no seu início. É justamente ao pensar a relação entre a vida pública e a vida militar que Maquiavel define o que ele expressa por arte da guerra. De acordo com ele, “sendo essa uma arte da qual os homens de qualquer tempo não podem viver honestamente, só pode ela ser usada como arte por uma república ou por um reino; e que nenhum homem bom jamais a exerceu como arte particular sua”²⁶. Essa passagem, além de definir a arte da guerra como própria ao que é público e relacioná-la então a repúblicas e principados, recusa sua utilização pela via particular. Ao tratar a arte da guerra Maquiavel convida seu leitor a pensar o tema como indissociável da vida pública. Ao tomá-lo pela primazia do público reafirma as armas como parte fundamental da política. A ideia de que a guerra é uma arte associada àquilo que é público nos conduz a

²⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, XII, p. 59.

²⁶ MAQUIAVEL, *A Arte da Guerra*, I, p. 11.

pensar que a ênfase que Maquiavel dá à rejeição das tropas mercenárias se deve menos a questões técnicas, já que ele considera as tropas auxiliares o pior tipo de tropa, mas a uma questão essencialmente política.

Procurou-se mostrar aqui, a partir dos capítulos do *Príncipe* destinados aos tipos de tropas, as causas tanto do uso recorrente de tropas mercenária na Itália dos tempos de Maquiavel, assim como os argumentos desse último para rejeitá-las pela sua ineficácia. O primeiro livro da *Arte da Guerra* nos conduz a um novo argumento. A partir dele acrescenta-se a esse esforço do florentino em evidenciar não somente as fragilidades da opção pelas tropas mercenárias uma razão essencialmente política. As tropas mercenárias pressupõem, por definição, o exercício particular da arte da guerra e, por oposição a elas, as tropas próprias têm seu fundamento naquilo que é público. Em outras palavras, enquanto as tropas próprias são movidas pelas paixões associadas ao bem comum, como o amor à pátria, as mercenárias combatem pelo soldo. E enquanto morrer pela pátria tem por consequência dignidade e glória, soldo algum é capaz de equiparar-se à vida. Essa é a principal diferença entre a constituição de uma tropa essencialmente atrelada ao que é público e de tropas que reúnem particulares que combatem essencialmente pelo soldo. Essa maneira de compreender a guerra inevitavelmente associada à política permeia os escritos de Maquiavel, mas é particularmente explicitada na *Arte da Guerra*.

De fato, desde o início do texto da *Arte da Guerra*, tendo em vista expressar tanto a importância quanto a relação da guerra aos assuntos políticos, Maquiavel recorre aos fundamentos da política e aproxima o tema da guerra ao das boas ordenações. Assim, ao mencionar essas últimas, ainda no Proêmio da *Arte da Guerra*, o autor pondera os grandes esforços dirigidos a elas e considera que “tudo seria vão se não fossem preparadas as suas defesas; defesas que, bem ordenadas, mantêm-se, ainda que não estejam bem ordenadas. E assim, ao contrário, as boas ordenações, sem o socorro militar, desordenar-se-iam (...)”²⁷. A passagem parece dar o tom do texto, dirigindo o leitor a reconhecer a relevância desse lugar da defesa, diretamente relacionado ao das boas ordenações. Essa ideia da defesa é imediatamente situada não somente no tema da guerra, mas também no da expansão. De fato, Maquiavel parece partir do pressuposto de que a expansão é pertinente à conservação dos estados e à manutenção da liberdade.²⁸

Posto isso, e antes de avançarmos nessa direção, nota-se que Maquiavel inicia o texto trazendo à tona um mote característico das obras de seu tempo, a saber, a recuperação dos antigos. Tal tema, característico nos autores do Renascimento e recorrente nos textos de Maquiavel, insere o debate no contexto daquele tempo, recorrendo aos antigos para pensar, a partir deles, novas soluções para os problemas políticos do presente. O primeiro momento em que a recuperação dos antigos aparece de forma explícita no diálogo é justamente no debate de um problema de então. No diálogo, tal como apresentado por Maquiavel, uma vez questionado sobre quais coisas antigas seriam benéficas naqueles tempos, o personagem Fabrizio de Colona, menciona, entre outras: “homenagear e premiar as *virtù*, (...) estimar menos o privado que o público, e outras coisas semelhantes que facilmente poderiam ser seguidas nestes tempos”²⁹. Dentre as *coisas* mencionadas é possível perceber que boa parte

²⁷ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, Proêmio, p. LXXVIII.

²⁸ O tema da expansão relaciona-se à guerra, mas não caberia nos limites da presente investigação. Será tratado em outro lugar.

²⁹ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 9.

delas dizem respeito às instituições. O tema da guerra é, desse modo, abordado a partir de pressupostos político-institucionais e, nessa direção, destaca-se o tema das boas ordenações. A sequência do diálogo parece confirmá-lo quando o personagem Fabrizio, após ter apresentado uma definição de arte da guerra, afirma que:

nunca será julgado bom quem exerça algo que, para ser-lhe útil a qualquer tempo, o obrigue a ser rapace, fraudulento, violento e a ter muitas qualidades que, necessariamente, o façam não bom; e não podem ser diferentes os homens que a usam por arte, sejam eles grandes ou pequenos, porque essa arte não os sustenta na paz; donde que são obrigados a pensar que não há paz, ou a aproveitar-se à larga nos tempos de guerra, para que na paz possam sustentar-se. E nenhum desses pensamentos cabe num homem bom (...).³⁰

O texto vai assim conduzindo o leitor a reconhecer a incompatibilidade entre o bem comum e o exercício particular da guerra. A isso, Fabrizio acrescenta que um “homem bom não poderia exercer essa arte como sua; que uma república ou reino bem-ordenado jamais permitiria que seus cidadãos a usassem como arte”³¹. Na passagem, a arte da guerra assume o caráter próprio daquilo que é público e não pode ser apropriado pelo particular sem prejuízo às ordenações. Mais uma vez os fundamentos (*boas leis e boas armas*) são reafirmados e relacionados. Aqui, acrescenta-se que Maquiavel se dedica a explicitar o que ele entende por público, apresentando-o na forma de república ou reino. Exemplos de momentos históricos em que houve uso particular da guerra também são apresentados. Explicitam que, para Maquiavel, a guerra só faz sentido enquanto artifício público, enquanto artifício coletivo usado para defender e conservar o bem comum.

Nesse sentido, a escolha do exemplo não poderia ser mais recorrente nos textos de Maquiavel, conduzindo o leitor a refletir sobre a república romana. Toma, mais especificamente, os comandantes que sucederam a última guerra contra Cartago. Citando diretamente Pompeu e Cesar, que *conquistaram fama de valorosos, não de bons*. O personagem de Maquiavel no diálogo da *Arte da Guerra*, Fabrizio, os contrapõe aos seus antecessores que *conquistaram glória como bons e valorosos*. Afirma que, “enquanto a república viveu sem máculas, nenhum cidadão grande pretendeu jamais, mediante tal exercício, tirar proveito na paz, transgredindo as leis, espoliando as províncias, usurpando e tiranizando a pátria e prevalendo-se de todos os modos (...)”³². Findo o período de guerra cada um voltava aos seus afazeres particulares, ou, nos termos postos por Maquiavel, “cada um voltava à arte com a qual ordenava sua vida”³³.

Nota-se que a recuperação dos antigos é feita a partir de seus valores e não dos aspectos técnicos empregados por eles na guerra. As paixões que movem as tropas, sobretudo o amor à pátria, o medo da invasão, o ódio ao inimigo, o desejo de glória e a busca do bem comum parecem mais eficazes na consolidação da ideia do bom soldado do que qualquer artifício técnico mais específico. A partir do que compreende por *arte da guerra* Maquiavel direciona seu leitor à estrutura das tropas próprias. O primeiro tema é justamente

³⁰ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, pp. 11-12.

³¹ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 14.

³² MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 14.

³³ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 15.

o de evitar o pagamento de soldos de forma permanente. De acordo com ele, “Fazer guerra sempre não é possível; pagá-los sempre ninguém pode; eis que necessariamente se incorre no perigo de perder o estado”³⁴. A ideia de recorrer aos próprios cidadãos para a guerra parte do princípio de que o fariam de bom grado e, tal como afirmado nos *Discorsi*, seriam capazes de conquistar também as riquezas dos derrotados. Maquiavel pressupõe o pagamento dos soldados durante os períodos de combate. De acordo com ele, “é, sim, necessário pagar os soldados quando são recrutados,”³⁵ esse soldo seria para a manutenção dos guerreiros afastados de seus afazeres e não o que os movia em direção aos inimigos. Isso parece ser explicitado no primeiro livro da *Arte da Guerra* quando Maquiavel afirma que:

Portanto, devem os reis, se quiserem viver seguros, ter suas infantarias compostas de homens que, chegando o tempo de fazer guerra a façam de bom grado por amor ao rei, e, chegada a paz, com mais gosto retornem ao lar. O que sempre ocorrerá, quando o rei escolher homens que saibam viver doutra arte que não essa. E assim o rei deve querer que, chegada a paz os seus príncipes voltem ao cultivo de suas propriedades, e os infantes voltem a sua arte particular: e assim todos eles farão a guerra para ter a paz, e não procurarão perturbar a paz para ter guerra.³⁶

Na sequência do texto, Maquiavel menciona como compreende o pagamento reservado aos comandantes das tropas através do personagem Fabrizio de Colonna, conhecido justamente pelos seus feitos enquanto comandante de tropas. Ele afirma o seguinte:

Quanto ao soldo reservado a mim e aos outros comandantes, digo-vos que se trata igualmente de uma ordem extremamente corrupta; porque uma república sábia não deve pagá-lo a ninguém; aliás, deve pôr como comandantes, na guerra, os seus cidadãos, e, em tempo de paz, desejar que eles retornem a sua arte. Assim também um rei sábio não deve pagá-lo, ou, pagando-o, deve fazê-lo pelas seguintes razões: ou como prêmio por algum feito insigne, ou por querer valer-se de um homem tanto na paz quanto na guerra.³⁷

Poderíamos compreender que o pagamento de soldos de forma permanente constituiria uma tropa disposta exclusivamente à guerra e, portanto, apartada da vida civil. Isso parece ser problemático porque afastar esses homens de suas artes particulares e substituir seus ofícios pela integração permanente em uma tropa parece perverter a definição de *arte da guerra*, tal como posta por Maquiavel. A *arte da guerra* é, por definição, pública. O pagamento permanente de soldos, inevitavelmente, aproximaria essa tropa das características das tropas mercenárias, principalmente àqueles aspectos que afastam as tropas mercenárias

³⁴ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 17.

³⁵ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 35.

³⁶ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 18.

³⁷ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 20.

daquilo que é público e as aproxima do que é particular. Além disso, poderia interferir de forma negativa na relação entre a vida civil e a vida militar.

Somente após identificar a profunda relação entre a vida civil e a militar é que Maquiavel direciona seu leitor a pensar aspectos mais técnicos da guerra. De acordo com ele, “o fim de quem quer fazer guerra é poder combater com o inimigo em campo aberto e vencer uma batalha. É para isso que se cumpre ordenar um exército”³⁸. A sequência do texto esclarece como seriam, portanto, ordenados os exércitos próprios, como seria o recrutamento, da idade ao ofício, passando pelos valores que os soldados deveriam ter para se fazerem úteis àquela tropa. As especificidades técnicas introduzidas por Maquiavel para dar forma à tropa própria parecem se dirigir a ponderações políticas no sentido de pensar um coletivo capaz de se organizar suficientemente para travar batalhas e vencê-las.

Assim, temas mais técnicos são acompanhados de argumentos que os alinham aos seus propósitos. Um exemplo disso é que ao abordar o tema do *delectus*, que basicamente consistiria nos critérios para o recrutamento, em seus mais variados aspectos, Maquiavel procura explicitar a superioridade das tropas próprias. Os argumentos são distintos dos apresentados em suas outras obras e os complementam. Poderíamos destacar a afirmação segundo a qual “as cidades precisam das armas; e, quando não tem armas próprias, assoldam estrangeiras; e o bem público é mais depressa prejudicado pelas armas estrangeiras que pelas próprias (...)”³⁹. Essa defesa das tropas próprias se justifica pelo bem público e lembra o leitor dos problemas intrínsecos de uma cidade desarmada contribuir abertamente para armar estrangeiros.

Considerações Finais

Na *Arte da Guerra* a relação entre a guerra e as boas ordenações passa pela definição do que é público. Além de tê-lo afirmado abertamente, como se viu acima, a defesa do uso público da guerra parece pressupor um exército próprio ao mesmo tempo em que caracteriza as boas ordenações. A escolha das tropas próprias parece atender a um critério político que prioriza as boas ordenações. A arte da guerra não pode ser pensada de forma dissociada às ordenações e pressupõe uma relação próxima e profunda entre a vida militar e a vida civil.

A relação entre guerra e política não se restringe à *Arte da Guerra* e perpassa as obras políticas de Maquiavel, que as assume, tal como procurou-se mostrar aqui, como fundamentos da política, a saber: boas armas e boas leis. Nesse aspecto concordamos com Zorzo quando ele afirma que

Guerra e política, por meio de um intrincado articular-se, pressupõem-se de modo recíproco. As questões que permeiam as considerações sobre as atividades militares são sempre redirecionadas ao campo das atividades da vida pública. Ainda que, na história do pensamento político, os mecanismos e os modos dessa relação não sejam consenso, uma é pensada sempre em relação à outra.⁴⁰

³⁸ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 21.

³⁹ MAQUIAVEL, *Arte da Guerra*, I, p. 27.

⁴⁰ ZORZO, *A Guerra em Maquiavel: por que[m] morrem os soldados nos campos de batalha?*, p. 21

De fato, a relação entre guerra e política no pensamento de Maquiavel se expressa na medida em que a força pode ser pensada como um fundamento da política. Evidentemente, não é o único e, ao lado das leis, parece configurar-se tão estruturante quanto elas. Compreendê-la como tal nos leva a reconhecer a associação entre vida civil e vida militar, como procuramos mostrar. Essa perspectiva que assume a guerra como algo genuinamente relacionado ao que é público tem uma série de imbricações e consequências. A apropriação privada da guerra inviabiliza a expressão do que é público, enquanto o exercício público da guerra diz respeito à manifestação da política. A guerra, assim como as leis, é uma das faces da política e, portanto, indissociável vida pública.

Por fim, entende-se que tal debate não foi superado pelo tempo e que, ao completar quinhentos anos, *Arte da Guerra* e seus temas principais continuam a nos oferecer reflexões pertinentes à compreensão da forma como nos organizamos politicamente, como disputamos territórios, como lidamos com conflitos, como lidamos com paixões propriamente políticas como o amor (à pátria, por exemplo) e o ódio (aos inimigos, por exemplo). A *Arte da Guerra* nos oferece elementos para pensarmos uma coletividade capaz de se unir e se organizar, sobretudo em momentos adversos (como sob a iminência da guerra). O fato das armas e estratégias de guerra terem se transformado completamente nas últimas décadas não ofusca em absolutamente nada os propósitos do texto.

Referências bibliográficas

MACHIAVELLI, *Opere*. A cura di Conrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

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

MAQUIAVEL. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL. *A Arte da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 2003.

ZORZO, Douglas Antônio Fedel. *A Guerra em Maquiavel: por que[m] morrem os soldados nos campos de batalha?* (Tese) Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2019.

O modelo de democracia contestatória de Philip Pettit

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros¹

Resumo: Nas últimas décadas, o republicanismo voltou a ocupar um espaço relevante no debate político contemporâneo. No processo de retomada do pensamento republicano, observada principalmente na obra de Philip Pettit, um dos aspectos mais inovadores é a proposta de uma forma de governo capaz de efetivar o ideal de liberdade como ausência de dominação, denominada de democracia contestatória. O objetivo deste artigo é apresentar e discutir o modelo de democracia contestatória proposto por Pettit.

Palavras-chave: Pettit – democracia – liberdade – dominação – republicanismo

Philip Pettit's model of contestatory democracy

Abstract: In recent decades, republicanism has once again occupied a relevant role in contemporary political debate. In the process of revival of republican thought, observed mainly in the political thought of Philip Pettit, one of the most innovative aspects is the proposal of a form of government capable of implementing the ideal of liberty as non-domination, entitled contestatory democracy. The objective of this article is to present and discuss the model of contestatory democracy proposed by Pettit.

Keywords: Pettit – democracy – liberty – domination – republicanism

De acordo com Pettit, um autêntico governo republicano deve evitar duas formas de dominação: aquela estabelecida entre os cidadãos, denominada de *dominium*, oriunda das relações assimétricas de poder entre agentes privados; e aquela exercida pela autoridade

¹ Professor Livre Docente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Pesquisador do CNPq na modalidade PQ. Este artigo integra projeto de pesquisa financiado pelo CNPq. E-mail: abarros@usp.br

política, denominada de *imperium*, proveniente do uso abusivo e arbitrário do poder público. De um lado, o governo deve promover a justiça social com arranjos legais que assegurem a todos o status de cidadãos livres; do outro, deve estabelecer mecanismos que impeçam o exercício arbitrário da autoridade política².

Pettit reconhece que, no caso do *dominium*, os cidadãos podem recorrer ao governo, que dispõe de instrumentos capazes de restringir as interferências arbitrárias de agentes privados. Já no caso do *imperium*, para que a atuação da autoridade política no exercício de suas funções não implique em dominação, é preciso que ela seja contida por mecanismos institucionais, de tal modo que a sua interferência, muitas vezes necessária, não seja ela mesma arbitrária.

A questão é como assegurar que a intervenção do poder público seja legítima, isto é, que a inevitável coerção por parte do governo não redunde em formas de dominação. Entre os mecanismos institucionais apropriados para conter a ameaça de *imperium*, Pettit destaca aqueles consagrados na tradição republicana: (i) o império da lei, no sentido de um ordenamento jurídico, estabelecido com o consentimento dos cidadãos, no qual a lei seja geral, aplicada de maneira universal e manifeste o interesse comum; (ii) a dispersão do poder político entre diferentes agentes, para que não haja uma concentração de poder, representado no ideal do governo misto, concebido na modernidade pela separação das funções legislativa, executiva e judiciária e pelo sistema federativo; e (iii) a proteção contra majoritária, ou seja, a garantia de que as leis, pelo menos as mais fundamentais, não serão facilmente alteradas a partir da simples vontade da maioria, que é frequentemente mutável de acordo com interesses e circunstâncias³.

No entanto, de acordo com Pettit, por melhor que sejam as instituições, haverá inevitavelmente decisões discricionárias por parte dos detentores do poder público, em particular daqueles que exercem o executivo e o judiciário, pois não é possível prever todas as circunstâncias de atuação da autoridade pública. Se o ideal de suprimir toda discricionariedade de quem exerce o poder político é irrealista, a questão é então como assegurar que a discricionariedade não resulte em arbitrariedade, ou seja, como garantir que as intervenções por parte do governo sejam legítimas e não resultem em uma forma de dominação.

Pettit sublinha que a tradição republicana se diferencia claramente da liberal no que se refere ao papel do governo. Os liberais consideram que todas as intervenções ofendem a liberdade dos cidadãos, uma vez que a liberdade é caracterizada pela ausência de interferência. Já os republicanos não veem as interferências do governo – tributação, ameaça de sanções aos violadores da lei, imposição de penalidades aos condenados pela justiça, entre outras – como necessariamente uma afronta à liberdade. Desde que elas sejam consentidas e controladas pelos cidadãos, não representam formas de dominação. Do mesmo modo que os obstáculos naturais, elas restringem e condicionam a liberdade, mas sem eliminá-la, pois não representam interferências arbitrárias. Se os republicanos se aproximam dos liberais na alegação de que o governo não deve promover ou impor uma concepção particular de bem, o ideal de não dominação os aproxima dos comunitaristas, por ser considerado um bem

² PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, pp. 129-170; *On the People's Terms: a Republican Theory and Model of Democracy*, pp. 75-186; *Just Freedom*, pp. 109-149.

³ PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, pp. 171-205; “Republican Liberty and its Constitutional Significance”, pp. 237-256.

comum que só pode ser desfrutado na vida social. Mas enquanto os comunitaristas assumem que todos os bens comuns estão relacionados a uma única finalidade para a qual todos os cidadãos devem se dirigir, os republicanos enaltecem o pluralismo de valores e a diversidade dos fins da existência humana.

Pettit ressalta então três condições para que um governo não se transforme em agente de dominação: (i) deve ser autorizado pelo povo; (ii) deve ser nomeado pelo povo; e (iii) deve ser exercido nos termos do povo, ou seja, segundo as condições estabelecidos pelo povo. Ora, essas três condições são plenamente satisfeitas em um regime democrático no qual o povo (*demos*) detém o efetivo controle (*kratos*) sobre o governo⁴.

De acordo com Pettit, o primeiro desafio é estabelecer instituições que possibilitem o reconhecimento e a manifestação dos interesses comuns do povo. Por um lado, elas devem garantir que todos os interesses declarados pelo povo sejam considerados pelo governo, evitando os falsos negativos; por outro, elas devem assegurar que apenas e somente os interesses comuns declarados sejam admitidos pelo governo, evitando os falsos positivos. A maneira mais eficaz de superar o primeiro desafio é possibilitar canais institucionais para que os cidadãos possam expressar seus julgamentos sobre assuntos relacionados ao interesse comum. No caso do segundo, para que as ações do governo sejam orientadas tendo em vista os interesses comuns declarados, duas condições são necessárias: o povo deve ter influência sobre o processo que conduz às decisões políticas; e o povo deve fazer uso dessa influência para impor uma direção ao governo. Se a influência é obviamente necessária, já que um agente não pode ter controle se for apenas um observador, ela não é suficiente. A influência só será eficaz se for capaz de conduzir as ações do governo na direção desejada pelo povo⁵.

Pettit distingue então três formas de controle popular em um regime democrático⁶. A primeira é aquela em que o povo tem uma influência ativa e direta, determinando a direção do governo de modo intencional. Ela ocorre normalmente por meio de assembleias plenárias, nas quais o povo se reúne periodicamente para deliberar e decidir os assuntos públicos, ou por meio de sucessivos plebiscitos e referendos, por meio dos quais expressa diretamente sua vontade. O pressuposto dessa primeira forma de controle é de que um regime democrático requer que o povo, enquanto agente soberano, atue coletivamente de maneira ativa, dirigindo de maneira intencional as ações do governo.

De acordo com Pettit, o controle popular por meio de assembleias plenárias, plebiscitos e referendos foi defendido por autores radicais, como Rousseau, que sustentaram a necessidade de o povo se reunir periodicamente para deliberar e decretar as próprias leis. O problema é que a máxima rousseauista de que um povo é livre, quando governa a si mesmo, está fundada em uma falácia, em razão da ambiguidade da palavra povo, a qual pode designar o corpo coletivo dos cidadãos ou os cidadãos considerados em sua pluralidade. O povo que governa pode se referir a uma coletividade, enquanto o povo que é governado pode se referir aos cidadãos que o compõem. Assim, em um governo baseado em assembleias

⁴ PETTIT, “The Power of a Democratic Public”, pp. 73-93.

⁵ PETTIT, “Republican Freedom and Contestatory Democratization”, pp. 163-190.

⁶ PETTIT, “Three Conceptions of Democratic Control”, pp. 46-55.

plenárias, plebiscitos e referendos, é possível que o povo, entendido coletivamente, domine o povo, entendido como pluralidade de cidadãos⁷.

A segunda forma de controle é aquela em que o povo tem uma influência causal sobre o governo por meio de assembleias de representantes. Pettit lembra que há diversas formas de estabelecer a representação política e analisa os dois tipos historicamente mais relevantes, conforme o princípio de representação que as constitui: a representação por meio de uma assembleia indicativa; e a representação por meio de uma assembleia responsiva.

Entre os dois tipos de assembleia, Pettit apresenta uma série de argumentos favoráveis à assembleia responsiva, formada com base em um processo eleitoral pelo qual o povo escolhe seus representantes. O primeiro é de que a escolha de representantes por meio de eleições regulares, abertas e competitivas, faz com que os candidatos estejam mais atentos aos interesses de seus eleitores, pois dependem deles para se eleger. Depois, ao serem eleitos, os representantes terão mais incentivo para estabelecer políticas públicas que satisfaçam seus eleitores, pois dependem de seu apoio para se manter na função. Eles estarão sempre atentos às pesquisas de opinião, aos grupos de pressão e aos protestos populares na formulação de políticas públicas, agindo de maneira responsiva e reativa.

Embora a assembleia responsiva permita um grau de controle maior sobre a ação dos representantes do que a assembleia indicativa, que pretende ser um simulacro ou imagem do povo – uma espécie de microcosmo da sociedade na qual os representantes devem ser um exemplo expressivo do povo em seus aspectos mais significativos – a assembleia responsiva ainda não garante o efetivo controle popular sobre o governo, visto que o povo detém apenas uma influência causal por meio de seus representantes. Se o sistema eleitoral possibilita a manifestação dos interesses comuns do povo, ele não assegura que as ações do governo sejam conduzidas na direção desejada pelo povo. Além disso, ao assumir que o interesse da maioria representa o interesse comum, a assembleia responsiva pode redundar em uma “tirania da maioria”, absoluta ou relativa, negligenciando os interesses de minorias, principalmente em sociedades divididas por grupos étnicos, religiosos etc.⁸.

De acordo com Pettit, para o povo exercer controle sobre o governo de modo a evitar a dominação, não é suficiente que o povo coletivamente tenha seus interesses considerados e desfrute de uma influência causal sobre o governo. É necessário também que os cidadãos individualmente não sejam ignorados no processo de tomada de decisões. Em outros termos, requer não apenas que os interesses da maioria sejam respeitados, mas também que os interesses da minoria não sejam desprezados⁹.

A terceira forma de controle popular, a mais enaltecida por Pettit, é aquela em que o povo desfruta de um grau intermediário de controle entre a influência intencional de suas assembleias plenárias e a influência causal de suas assembleias representativas. Ela é comparada com o controle que agentes desfrutam quando seus valores são devidamente respeitados nas decisões que os afetam. No mesmo sentido, é possível dizer que o povo

⁷ Por diversas vezes Pettit procura se distanciar de uma tradição republicana que associa liberdade com autogoverno democrático, denominada por ele de populista, cujo principal representante seria Rousseau. PETTIT, *Republicanism*, pp. 18-9, 252-3; *On the people's terms*, pp. 12-8, 228-9; *Just Freedom*, pp. 12-3, 132-3.

⁸ PETTIT, “Representation, indicative and responsive”, pp. 426-34; “Varieties of Public Representation”, pp. 61-89.

⁹ PETTIT, “Minority Claims Under Two Conceptions of Democracy”, pp. 199-215.

detém o controle sobre o governo, sem a necessidade de recorrer às assembleias plenárias ou aos plebiscitos e referendos, quando as decisões tomadas pelos seus representantes estão em conformidade com as razões e os valores comuns, reconhecidos e declarados pelos cidadãos.

Pettit observa que um agente pode manter o controle sobre o processo decisório de duas maneiras. A primeira é por meio de um controle ativo, de forma direta ou indireta, ao ajustar os meios necessários para assegurar o resultado desejado. A segunda maneira é por meio de um controle virtual, ao interceder apenas quando o agente encarregado de decidir não alcançar o resultado satisfatório. A diferença entre controle ativo e controle virtual é exemplificado com base na relação entre autor e editor de uma obra. O controle ativo é praticado pelo autor, quando escreve sua obra de acordo com sua intenção. Já o controle virtual é exercido pelo editor, que atua antes da obra ter sido escrita, por exemplo, ao estabelecer critérios para sua publicação, ou depois de ter sido escrita, ao sugerir alterações ou mesmo recusá-la.

Com base na metáfora editorial, Pettit vislumbra três possibilidades de controle popular sobre o governo: (i) o povo coletivamente exerce o controle autoral, seja diretamente em assembleias plenárias, seja indiretamente por meio de representantes; (ii) o povo coletivamente exerce o controle editorial, quando aprova ou rejeita as propostas do governo em plebiscitos e referendos; (iii) ou o povo em sua pluralidade exerce o controle editorial, por meio de ações coletivas ou individuais, quando dispõe de mecanismos eficazes para determinar as políticas públicas e para contestar as decisões do governo.

Entre as três possibilidades, a terceira é considerada a mais adequada, porque pode assegurar a realização do ideal de não dominação. Ela ilustra a maneira como o povo é capaz de controlar o governo, antes das decisões serem tomadas, ao estabelecer os requisitos necessários para o processo decisório, e após elas terem sido tomadas, ao desafiar o seu conteúdo por meios de mecanismos de contestação. Afinal, para que as decisões do governo não se transformem em interferências arbitrárias, é preciso que o povo, além de dar seu consentimento, possa contestar, de modo individual ou coletivo, as decisões que julgue estar em desacordo com as razões e os interesses comuns declarados no processo de deliberação.

De acordo com Pettit, não basta que as decisões do governo sejam acompanhadas de razões e tenham sido consentidas pelo povo para serem consideradas legítimas. Se o consentimento explícito de todos os cidadãos é um ideal inacessível, o consentimento implícito é um objetivo tão realizável quanto vazio, pois qualquer decisão que não sofra resistência pela força será considerada legítima. As decisões devem ser justificadas com base em ideias compartilhadas e resultar de um compromisso que não negligencie nenhum dos interesses explicitados no processo de deliberação. Dessa forma, na medida em que é impossível satisfazer os interesses de todos os cidadãos, aqueles que ficarem em uma situação menos favorável, com uma decisão do governo, não poderão dizer que foram vítimas de um poder arbitrário, já que os seus interesses, assim como os dos mais afortunados, foram igualmente levados em consideração.

Desse modo, se o processo eleitoral dá voz ao povo como um autor coletivo das políticas públicas, numa participação indireta e positiva, é preciso ainda assegurar uma participação individual, direta e negativa. Embora possa perder em potência, essa participação ganha em precisão, ao conter ou corrigir as decisões do governo. Todo

cidadão afetado por uma determinada decisão do governo deve ter a mesma possibilidade de recorrer contra ela¹⁰.

De acordo com Pettit, para que o povo em sua pluralidade tenha um efetivo controle editorial sobre o governo, algumas condições são necessárias: (i) os cidadãos devem ter acesso às razões que sustentam as decisões do governo; (ii) as decisões devem ter sido tomadas por meio da deliberação pública, com base em considerações que tenham apoio comum, de tal modo que haja um fundamento reconhecido por todos para a contestação; (iii) deve haver canais disponíveis aos cidadãos para que eles possam se dirigir aos agentes públicos, a fim de contestar as decisões; (iiii) e, finalmente, deve haver um fórum público adequado para acolher e responder satisfatoriamente as contestações dos cidadãos.

Pettit propõe então uma série de mecanismos institucionais capazes de criar um sistema individualizado de influência popular. Entre eles, destacam-se o acionamento de autoridades judiciais que possam questionar as decisões do governo com base em sua ilegalidade ou inconstitucionalidade; o estabelecimento de autoridades executivas, formadas por comissões de especialistas, que possam problematizar as decisões tomadas pelo governo; ou ainda a criação de autoridades reguladoras, como ombudsman ou auditores, que possam acolher as reclamações e demandas dos cidadãos e respondê-las.

Pettit defende também a necessidade de retirar certas decisões da alçada dos representantes eleitos e de criar comitês técnicos, deliberativos e decisórios, para os quais profissionais especializados seriam nomeados por um procedimento específico. Ele crê que há determinadas áreas de produção legislativa e de formulações de políticas públicas nas quais a expressão da vontade popular seria danosa, mesmo que ela se limitasse ao controle que o povo mantém, por meio do voto, sobre seus representantes¹¹.

O pressuposto de Pettit é de que as políticas públicas estariam mais próximas do interesse comum quanto mais imunes possam estar da influência do jogo político. Há um claro receio de que interesses eleitorais, paixões populares ou pressões morais possam interferir negativamente no processo de tomada de decisões. A intenção é estabelecer instâncias decisórias despolitizadas que prescindam do tipo de legitimidade auferida no processo eleitoral e se baseiam em outros princípios, como a imparcialidade, o conhecimento e a experiência profissional. A título de exemplo, Pettit propõe bancos centrais autônomos para conduzir a política monetária de maneira mais técnica, comissões eleitorais independentes para regular o processo eleitoral e comitês de juristas especializados para estabelecer a legislação criminal.

O modelo denominado de democracia contestatória é então apresentado como aquele capaz de efetivar o ideal de não dominação e de garantir o adequado controle popular, superando os modelos de democracia procedimental, como proposto por Schumpeter, e de democracia deliberativa, como proposto por Habermas, que estabelecem apenas uma influência causal por meio de assembleias de representantes, sem cair nos modelos radicais de democracia direta ou semidireta, com suas assembleias plenárias e seus intermináveis plebiscitos e referendos.

¹⁰ PETTIT, “Democracy, Electoral and Contestatory”, pp. 105-144.

¹¹ PETTIT, “Deliberative Democracy and the Case for Depoliticizing Government”, pp. 724-36; “Depoliticizing Democracy”, pp. 52-65.

Despolitização da democracia

O modelo de democracia contestatória tem sido objeto de diversas críticas e objeções. Vou me deter naquelas que apontam o seu caráter apolítico. Por exemplo, Richard Bellamy censura o excessivo racionalismo subjacente ao modelo, resultado de uma visão despolitizada da democracia. Em sua avaliação, é um equívoco pensar que os agentes envolvidos no processo de deliberação possam renunciar a seus próprios interesses em favor de interesses comuns, simplesmente porque são confrontados no debate público com argumentos mais racionais. É preciso admitir que o exercício da razão pública está mais orientado para a legitimação do processo decisório do que para a obtenção de uma suposta decisão mais racional e imparcial, produto do consenso entre os agentes sobre seus interesses comuns. Em um processo deliberativo não idealizado, não se pode esperar a convergência de diferentes interesses particulares em interesses comuns, simplesmente porque foram reconhecidos pela razão, nem se deve supor a existência de interesses comuns reconhecíveis pelo povo como parâmetros para a ação governamental.¹²

Na avaliação de Bellamy, outro equívoco do modelo proposto está em transferir a resolução de conflitos políticos para instâncias apolíticas, técnicas, independentes e orientadas por um ideal de imparcialidade. A preferência de Pettit por corpos deliberativos especializados como lugares privilegiados do exercício da razão pública é problemática, segundo Bellamy, porque está baseada na crença de que o interesse público encontra sua melhor defesa no âmbito de instituições não vinculadas ao mundo político, onde estariam reunidos especialistas supostamente imparciais, imunes aos interesses políticos e aos conflitos que devem julgar. Primeiro, tais especialistas não se encontram isentos de prejuízos e preconceitos em razão de seus valores e interesses; depois, não há nenhuma garantia de que especialistas cheguem a consensos substantivos sobre a melhor decisão, que quase sempre é tomada por uma determinada maioria.

Com praticamente as mesmas objeções, mas sem estar propriamente no campo republicano, Nadia Urbinati procura revelar as afinidades entre o modelo proposto por Pettit e uma série de argumentos típicos da tradição antidemocrática, como a proposta de separação das duas principais funções da prática democrática: a deliberação e a decisão. De acordo com a autora, no anseio de proteger a democracia contra a politização excessiva, decorrente da competição partidária e dos processos eleitorais, Pettit acolhe duas avaliações que apontam para a incapacidade da democracia em promover políticas públicas justas e eficazes. A primeira vê práticas coletivas de tomada de decisão como marcadas pela escassez endêmica de racionalidade e dominadas pelas paixões; e a segunda vê na justificativa discursiva a tarefa central da participação política. Ora, ambas enfatizam os inconvenientes da regra da maioria e tentam elaborar estratégias que possam corrigi-los.¹³

O modelo proposto por Pettit, segundo Urbinati, reflete a tradição republicana em sua vertente romana, cujo espírito antidemocrático é manifesto nos escritos políticos de Tito-Lívio, Cícero e Salústio. Nesses escritos, a política é concebida de forma negativa, como um

¹² BELLAMY, “Republicanism, Democracy and Constitutionalism”, pp. 159-189; “The Republic of Reasons: Public Reasoning, Depoliticization and Non-Domination”, pp. 102-120.

¹³ URBINATI, “Unpolitical democracy”, pp. 65-92; “Republicanism: Democratic or Popular?”, pp. 157-169; “Competing for liberty: the republican critique of democracy”, pp. 607-621.

sistema de freios e contrapesos no exercício do poder, e não de forma positiva, como participação igualitária e ativa dos cidadãos no processo decisório. A autora sustenta que a vertente romana foi construída em oposição ao ideal democrático ateniense de isonomia, que assegurava uma espécie de igualdade política, traduzida no igual direito de falar livremente sobre os assuntos públicos e de participar ativamente das decisões políticas, condição para desfrutar da liberdade. Na vertente romana, a liberdade não residia no controle coletivo da vida em comum, mas na garantia legal e institucional contra a interferência arbitrária dos mais poderosos. A plebe romana reivindicava mais a proteção e segurança contra os patrícios do que a participação no exercício do poder político.

Urbinati também critica a estratégia de retirar dos fóruns políticos a deliberação de assuntos considerados controversos, que podem estar sujeitos às paixões e aos preconceitos populares, e transferi-la para comissões formadas por especialistas. Em sua opinião, ao valorizar uma forma de julgamento que se inspira nas práticas judiciais, marcadas pela imparcialidade que supostamente capacita o juiz a emitir uma sentença justa, Pettit negligencia o fato de que ela não pode servir de parâmetro para a decisão democrática, política por excelência, no qual os protagonistas são partidos políticos, parlamentares e cidadãos, vinculados a interesses e valores particulares.

Já John McCormick recorre à história das ideias políticas como estratégia para criticar o caráter apolítico do modelo de democracia contestatória. Ele denuncia principalmente a leitura equivocada do pensamento político de Maquiavel, colocado ao lado de Cícero, Harrington, Sidney e Madison, como um autor que não associava liberdade com autodeterminação e não priorizava a participação popular no regime democrático. A confiança de Pettit na capacidade de corpos deliberativos especializados e independentes e a sua insistência de que é preciso estar longe do tumulto populares revelam a sua distância em relação ao republicanismo de Maquiavel, que tematizou a potencial positividade dos conflitos e tumultos populares. Sem prever magistraturas exclusivamente populares e mecanismos de participação direta e coletiva do povo, o modelo de democracia contestatória minimiza o elemento popular na constituição mista tão enaltecida pela tradição republicana.¹⁴

McCormick critica também a confiança de Pettit na capacidade de juízes e agentes especializados; e aponta a contradição entre a defesa do ideal de não dominação e a proposta de um modelo de democracia que impede a sua adequada realização. De acordo com o intérprete, se Pettit associa a liberdade à manifestação dos interesses comuns dos cidadãos, o seu modelo endossa apenas meios demasiadamente restritos pelos quais os cidadãos podem expressar seus interesses. Ao sustentar diversas vezes que o povo deve atuar apenas como autor indireto das políticas públicas, ele restringe a expressão da vontade popular ao processo eleitoral e a uma forma negativa muito limitada de contestação. O cidadão apenas reage às iniciativas do governo e as suas contestações somente terão consequência se aceitas pelos agentes especializados que compõem as instituições contestatórias. Além disso, o seu modelo oscila entre duas formas de contestação: uma forma inspirada na experiência da república romana, onde o povo coletivamente, por meio dos tribunos da plebe, corrigia as decisões dos magistrados eleitos; e a outra forma inspirada nas instituições contra majoritárias, propostas pelos constitucionalistas do século XVIII e XIX, que visavam proteger minorias

¹⁴ MCCORMICK, “Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’”, pp. 615-643; *Machiavellian Democracy*; “Machiavellian Democracy in the Good Society”, pp. 90-117.

contra os possíveis abusos cometidos pela maioria. Trata-se, assim, de um modelo de democracia apolítico e aristocrático¹⁵.

Considerações finais

As críticas de Bellamy, Urbinati e McCormick enfatizam assim a despolitização do modelo de democracia contestatória. De fato, apesar de ser um avanço em relação aos modelos de democracia procedimental e democracia deliberativa, a proposta neorrepública ainda parece tímida no que se refere à participação política dos cidadãos, meramente instrumental tendo em vista assegurar o ideal de liberdade como ausência de dominação. Uma possível razão é que ela se baseia em uma perspectiva unificada da tradição republicana por demais devedora da narrativa histórica de Quentin Skinner. O modelo proposto por Pettit está claramente baseado no ideário do republicanismo inglês e americano dos séculos XVII e XVIII, marcado pela profunda desconfiança em relação à participação popular no governo. Ele deixa de lado outras contribuições importantes da tradição republicana, como o pensamento político de Maquiavel ou o republicanismo francês do século XVIII, como expresso no pensamento político de Rousseau, de Mably ou mesmo de Paine, que poderiam talvez fornecer elementos mais relevantes para a teoria democrática contemporânea.

Referências bibliográficas

BELLAMY, Richard. "Republicanism, Democracy and Constitutionalism". In: LABORDE, Cécile. e MAYNOR, John (ed.). *Republicanism and Political Theory*. London: Blackwell Publishing, 2008, pp. 159-189.

BELLAMY, Richard. "The Republic of Reasons: Public Reasoning, Depolitization and Non-Domination". In: BESSON, Samantha e MARTÍ, José Luis Martí (ed.). *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 60-82.

MADDOX, Graham. "The limits of neo-roman liberty". In: *History of Political Thought*, vol. 23, n. 3, 2002, pp. 418-431.

MCCORMICK, John P. "Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'". In: *Political Theory*, vol. 31, n. 5, 2003, pp. 615-643.

MCCORMICK, John P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MCCORMICK, John P. "Machiavellian Democracy in the Good Society". In: *The Good Society*, vol. 21, n. 1, 2012, pp. 90-117.

¹⁵ Graham Maddox também aponta o caráter elitista e mesmo antipopular do modelo de democracia contestatória. Ver: MADDOX, "The limits of neo-roman liberty".

PETTTT, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PETTTT, Philip. “Republican Freedom and Contestatory Democratization”. In: SHAPIRO, Ian (ed). *Democracy’s Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 163-190.

PETTTT, Philip. “Republican Liberty and its Constitutional Significance”. In: *Australian Journal of Legal Philosophy*, vol. 25, n. 2, 2000, pp. 237-256.

PETTTT, Philip. “Minority Claims Under Two Conceptions of Democracy”. In: Duncan IVISON, Duncan; PATTON, Paul and SANDERS, Will (eds.). In: *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 199-215.

PETTTT, Philip. “Democracy, Electoral and Contestatory”. In: *Nomos*, v. 42, 2000, pp. 105-144.

PETTTT, Philip. “Deliberative Democracy and the Case for Depoliticizing Government”. In: *University of New South Wales Law Journal*, vol. 24, 2001, pp. 724-36.

PETTTT, Philip. “Depoliticizing Democracy”. *Ratio Juris*, vol. 17, n. 1, pp. 52-65, 2004.

PETTTT, Philip. “Three Conceptions of Democratic Control”. In: *Constellations*, vol. 15, 2008, pp. 46-55.

PETTTT, Philip. “The Power of a Democratic Public”. In: GOTOH, Reiko and DUMOUCHEL, Paul (eds.). In: *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 73-93.

PETTTT, Philip. “Representation, indicative and responsive”. In: *Constellations*, vol. 17, 2010, p. 426-34.

PETTTT, Philip. “Varieties of Public Representation”. In: SHAPIRO, Ian; STOKES, Susan Carol; WOOD, Elisabeth Jean and KIRSHNER, Alexander S. (eds). *Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 61-89.

PETTTT, Philip. *On the People’s Terms: a Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

PETTTT, Philip. *Just Freedom*. New York: W. W. Norton & Company, 2014.

URBINATI, Nadia. “Unpolitical democracy”. In: *Political Theory*, vol. 38, n. 1, 2010, pp. 65-92.

URBINATI, Nadia. “Republicanism: Democratic or Popular?”. In: *The Good Society*, vol. 20, n. 2, 2011, pp. 157-169.

URBINATI, Nadia. “Competing for liberty: the republican critique of democracy”. In: *American Political Science Review*, vol. 106, n. 3, 2012, pp. 607-621.

República, democracia e conflito: Considerações a partir de Maquiavel e Lefort

Helton Adverse¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é demonstrar que o pensamento de Maquiavel, ao colocar no centro da vida política um conflito insuperável entre as partes constituintes da cidade, lança as bases para uma nova compreensão da república e da liberdade. Esta teoria dos “humores”, como ele a denominava, também lança luz sobre o dinamismo das sociedades democráticas, como podemos constatar nos trabalhos de Claude Lefort.

Palavras-chave: República – conflito – humores – democracia – Maquiavel – Claude Lefort

Republic, democracy and conflict. Some considerations after Machiavelli and Lefort

Abstract: The purpose of this paper is to demonstrate that Machiavelli's thought, by placing an insurmountable conflict between the constituent parts of the city at the center of political life, lays the foundations for a new understanding of the republic and of freedom. This theory of “humours”, as he called it, also sheds light on the dynamism of democratic societies, as we can see in the works of Claude Lefort.

Keywords: Republic – conflict – humors – democracy – Machiavelli – Claude Lefort

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: heltonadverse@ufmg.br

Introdução

Gostaria de começar por duas passagens bastante conhecidas das obras de Maquiavel. A primeira se encontra no capítulo IX de *O príncipe*, onde o florentino diz que *todas* as cidades são divididas entre dois humores, aquele dos Grandes, que desejam dominar, e aquele do povo, que deseja não ser dominado. Esta divisão, cabe assinalar, é insuperável, quer dizer, ela não pode ser definitivamente resolvida. E do conflito desses humores, diz ainda Maquiavel, resultam as formas políticas, a saber, principado, liberdade ou licença.² A segunda passagem está no capítulo IV do primeiro livro dos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, onde Maquiavel afirma que, contrariamente ao que pensa a maioria daqueles que conhecem a história de Roma, os “tumultos” que agitaram a cidade, causados pela diferença entre os humores dos Grandes e do povo — aqueles desejando oprimir e este desejando não ser oprimido —, foram a causa da liberdade e da grandeza da república.³

Ao assumir a centralidade do conflito na dinâmica política, Maquiavel inova, no mínimo, em dois aspectos. Em primeiro lugar, o conflito não é compreendido como um acidente, uma deficiência da cidade incapaz de encontrar as vias para assegurar a harmonia e a ordem interna. Ao contrário, o conflito tem um papel originário, ele define as condições para que a cidade venha a existir como espaço político e, por isso, sua supressão coincidiria com a destruição do próprio político. Em segundo lugar, o conflito não somente cumpre essa função estruturante, mas a energia que dele desprende é, sob determinadas condições, produtiva. Mais uma vez contrariando o que uma honorável tradição do pensamento político preconizava, a discórdia, para Maquiavel, não diminui as coisas grandes, mas as faz aumentar.⁴ E a essa grandeza, sempre entendida por Maquiavel como a potência de uma república, está associada à liberdade, sempre entendida como uma maneira de viver em comunidade, um *vivere libero*, como ele costumava dizer.

Democracia e Divisão Social

O pensamento maquiaveliano, ao redimensionar o papel do conflito frente a uma tradição que o considerava inoportuno, empreende uma profunda transformação no modo de se compreender a política, abrindo a via que permitirá aceder ao coração da república moderna, conjugada com a democracia e com a liberdade. Um dos comentadores mais sensíveis à novidade trazida pelo florentino — e que melhor soube extrair benefícios teóricos de suas teses — foi, sem dúvida, Claude Lefort. Vou me servir grandemente de suas análises para esboçar o quadro em que as ideias de Maquiavel ganham considerável atualidade.

² “Porque em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos: e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo”. MAQUIAVEL, *O príncipe*, p. 147.

³ “Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais os rumores e a gritaria que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam”. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*, pp. 21-2.

⁴ *Concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur* (“A concórdia faz crescer as pequenas coisas e destrói as maiores”), como escreve Salústio logo no começo de seu livro sobre a guerra de Jugurtha. Ver SALLUSTE, *La guerre de Jugurtha*, p. 17.

Da perspectiva de Lefort, a obra de Maquiavel representa um passo decisivo em direção a uma concepção moderna do espaço político. Isso quer dizer que as reflexões do florentino atestam a caducidade do enquadramento clássico da política, aquele que encontrava no referencial teológico-político o fundamento para a vida em comum. Mais ainda, seria possível encontrar em Maquiavel os sinais de uma “mutação simbólica”⁵, característica da modernidade, a partir da qual tornou-se possível o aparecimento de uma sociedade democrática.

Essa mutação simbólica deve ser referida, claro, à teoria dos humores e à centralidade do conflito a que já aludimos. O que se explicita quando uma e outra comandam a análise política, segundo Lefort, é a impossibilidade da sociedade política, cuja origem remonta a uma divisão insuperável, encontrar sua unidade orgânica. Outro modo de dizer a mesma coisa: se o poder e o espaço político, isto é, a cidade, têm sua origem na fratura causada pelo confronto entre os desejos, então ela jamais poderá reconciliar-se consigo mesma sem provocar sua própria destruição. Na verdade, do ponto de vista de Lefort, a teoria maquiaveliana assinala a ausência de fundamento último para o político, o que resulta na impossibilidade da sociedade articular um significado para sua própria existência a partir de uma fonte transcendente. A modernidade do pensamento de Maquiavel, quer dizer, sua intuição dos traços constitutivos da sociedade democrática, pode ser afilada a jusante e a montante. A jusante, quando se encena a cesura originária do político, inapreensível pelas categorias tradicionais; a montante, quando o sentido da vida em comum resta sempre em aberto por causa do caráter inacessível do momento fundacional, porque a origem, como fratura, desloca-se incessantemente como um horizonte impossível de se alcançar. A “mutação simbólica” a que se refere Lefort deve, em grande medida, ser compreendida tendo em vista esses dois limites impostos à cognoscibilidade do político. Mas não é somente com relação à fundação e ao sentido comum que a mutação pode ser apreendida. Para Lefort, também as relações de poder, ou melhor, a relação com o poder sofre uma grande modificação. Se ele não pode mais ser legitimado evocando uma fonte transcendente, se o príncipe não o incorpora mais dando corpo à sociedade, se ele tem de ser lançado sobre a própria sociedade como lugar de sua emergência, se ele se torna, por fim, um “lugar vazio”, então a produção da unidade, do sentido comum e da legitimidade se dá sempre sob a condição do inacabamento, da abertura, da contingência ou, como gostava de dizer Lefort, da “indeterminação”⁶.

A desincorporação do poder e a indeterminação configuram os traços distintivos da sociedade democrática moderna, em contraponto à sociedade do *Ancien Régime*, ainda organizada sob a égide do núcleo teológico-político. Nesta, como havia esclarecido Kantorowicz⁷, o rei, suportando tanto seu corpo natural quanto o corpo místico, mantinha um imbricamento entre o poder, a lei e o saber, graças ao qual era possível isolar um elemento de continuidade atravessando todo o corpo social, um princípio de geração e de organização que o mantinha ao abrigo dos efeitos do tempo e da divisão social. Neste quadro, em que o princípio de transcendência garantia o enlaçamento entre lei, poder e saber, estava descartada a possibilidade da divisão social tornar-se um princípio operativo por meio da contestação

⁵ São inúmeras as vezes a que Lefort se refere a essa “mutação”. Neste texto, vamos nos utilizar sobretudo de “La question de la démocratie”.

⁶ LEFORT, “La question de la démocratie”, p. 27.

⁷ KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*.

das formas da justiça, do sentido do conhecimento e da legitimidade do poder. É justamente esse intrincamento a ser desfeito com a derrocada do teológico-político e o advento da sociedade democrática. A partir daí, diz Lefort, “se instaura uma nova relação com o real”, marcada pela abertura do saber, da lei e do poder à constante interrogação, pela dissolução das “referências de certeza”⁸. A democracia, finalmente, “inaugura uma história na qual os homens fazem a prova da indeterminação última, quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber, e quanto ao fundamento da relação de *um com o outro*, sobre todos os registros da vida social”⁹. Ora, isso significa que a sociedade democrática é a única capaz de acolher o fenômeno da divisão em seu interior e produzir, a partir dele, o sentido de sua existência, o qual estará sempre sob a égide do princípio da incerteza. A democracia promove a institucionalização da divisão social, assumindo-a como o solo para sempre instável sobre o qual se erige o bem comum. Que não se confunda, portanto, essa institucionalização com a domesticação dos conflitos; pelo contrário, ela deve simplesmente garantir sua aparição na cena pública, de acordo com modalidades politicamente produtivas, mas sem qualquer garantia de que seu desfecho seja em favor da produção da ordem.

Além disso, se a sociedade democrática é caracterizada pelo aparecimento do conflito em todas as suas esferas, mormente no campo da disputa pelo poder, ela é também a sociedade que, por excelência, interroga a si mesma. Lefort chega a defini-la como “a sociedade da interrogação permanente”¹⁰ ou ainda como a sociedade “filosófica”. Mas essa interrogação constante não pode conformar um *ethos* social sem evocar também seu contrário, isto é, o risco de fechamento da interrogação por meio de um discurso que venha a superar o princípio da incerteza: trata-se, evidentemente, do problema da ideologia e da deriva totalitária.

No que concerne à ideologia, ela apenas pode ser compreendida com referência à divisão social. Não surpreende, então, que Lefort também circunscreva a Maquiavel a dupla tarefa de colocar à nu o tema do conflito social e fazer a crítica da ideologia. Maquiavel a fez denunciando a intenção do discurso dos humanistas — que Lefort, ao menos em seu livro sobre o florentino, denomina de “ideologia florentina” — de colmatar a divisão originária por meio da evocação da ideia de unidade, que regeria, em última instância, a teoria e a prática da filosofia política clássica. Em especial, na retomada da teoria do “regime misto”, feita pelos antecessores imediatos de Maquiavel, é possível detectar a tentativa de dissimular a fratura social, assim como a oposição entre dominantes e dominados. Convém lembrar que as teorias do regime misto preconizam, todas elas, a organização da sociedade pela imposição do “bom governo”, o único capaz de proteger o corpo social de suas ameaças internas. Esse bom governo deve costurar as diversas camadas que compõem o corpo social, unificando-as sob o princípio da racionalidade e conformando-as aos desejos de ordem e harmonia que lhe são originariamente estranhos.

No contexto moderno, quando a sociedade democrática entende que a contestação e o reconhecimento da diferença lhe são consubstanciais, a adoção do princípio de unidade não pode acontecer sem que ela seja ferida em sua essência. Paradoxalmente, um regime que se define pela contestação é incapaz de se imunizar contra o risco de sua inversão. O discurso ideológico ganha, assim, novo vulto na modernidade, promovendo não apenas a

⁸ LEFORT, “La question de la démocratie”, pp. 28-9.

⁹ LEFORT, “La question de la démocratie”, p. 29.

¹⁰ LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, p. 551.

dissimulação da dominação, mas acenado com a restituição fantasmática da unidade do corpo social. Como dizia La Boétie, o fantasma do *Tous-un* assombra os povos livres, irremediavelmente vulneráveis ao fascínio que emana do “nome de Um”. Como afirma Lefort, “nenhum artifício institucional pode impedir a democracia de derivar em direção ao totalitarismo, de sucumbir à tentação do Um”¹¹.

Mas deixemos de lado o problema do grande mal que pode acometer a sociedade democrática e fixemos nosso olhar para sua antessala, isto é, essa inclinação denominada por La Boétie com o oxímoro de “servidão voluntária”. Em alguma medida, essa inclinação havia sido identificada por Maquiavel quando atribuía à transformação do desejo do povo em desejo de dominar uma das causas da corrupção¹². Seria acionado, portanto, o mecanismo da identificação com o tirano, como diria La Boétie¹³, ou com o desejo dos Grandes, como diria Maquiavel. Quando isso acontece, o conflito civil que constitui a cena originária do político se desarticula, ou antes, se degrada em um conflito incapaz de promover o comum. Quando o desejo de não dominação, que é o desejo de ser livre, desaparece da cena política, ela se reduz ao mero embate entre facções, no qual sujeitos ambicionam afirmar sua particularidade. Em um conflito dessa natureza, não existe nenhum ponto de resistência capaz de alicerçar o surgimento do universal, que tem sua formulação primeira como não dominação de ninguém sobre ninguém em particular, mas somente igual submissão à lei. Sérgio Cardoso é, sem dúvida, o intérprete de Maquiavel que avançou mais longe nessa potencialidade do conflito, identificando na atuação do povo uma autêntica subjetividade legislativa, ou seja, o povo é o sujeito criador das leis¹⁴.

Ao reconhecer essa capacidade legislativa no povo, Sérgio Cardoso, parece-me, segue a mesma direção de Lefort, desvelando um dos aspectos mais inovadores do pensamento maquiaveliano. Entretanto, cabe examinar mais de perto a natureza dessa subjetividade, evitando o equívoco de transformar o povo no titular de um poder instituinte. Esclarecer este ponto é necessário para o melhor entendimento da dimensão política do conflito e da via pela qual é possível passar da república à democracia. Na verdade, o que pretendo fazer na sequência é demonstrar que na perspectiva da teoria de Maquiavel, e também da de Lefort, república e democracia são consubstanciais.

Democracia e República

Se o desejo do povo o qualifica a pleitear o posto de sujeito da lei, isso se deve ao fato de que a lei é forjada no embate entre desejos, não por causa de uma sabedoria intrínseca ao povo, muito menos devido a um suposto *status* jurídico privilegiado. O desejo do povo é o único não determinado, o único capaz de resistir à dominação pretendida pelos Grandes. Ao apresentar-se neste embate como negatividade, o desejo do povo abre o espaço para que possa se constituir o público, onde todos podem comparecer na condição de cidadãos submetidos à lei. O trabalho negativo desse humor está na gênese da república, isto é, da vida

¹¹ LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, p. 561.

¹² Ver, sobretudo, o capítulo 37 do primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, mas também a introdução do terceiro livro das *Histórias de Florença*.

¹³ LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, p. 136.

¹⁴ A respeito, ver o excelente livro de Sérgio Cardoso, *Maquiavelianas*, p. 65.

livre (convém lembrar que Maquiavel define a república nesses termos). Portanto, essa subjetividade nada mais é do que o lugar em que um desejo vem a se manifestar, nada tendo a ver com um sujeito em sentido substancial. Lefort, aliás, lembrou em diversas ocasiões que o povo e seu desejo não existem senão em oposição a seu contrário, não configurando nenhuma categoria pré-política¹⁵ que trouxesse consigo o sentido ainda latente do político.

Ao compreendermos que a “subjetividade” do povo outra coisa não é do que a entrada em cena de um desejo capaz de resistir à dominação e lançar as bases para a formulação da lei, então podemos concluir que a república, menos do que o aparato institucional, é a forma política na qual a vida livre se configura. É claro que ela não pode dispensar as instituições, mas ela se define primordialmente como um modo de vida em comum, marcado pela luta constante contra a dominação. Tendo isso em mente, não cabe falar em “subjetividade política” em um sentido originário porque o político não nasce a partir do confronto entre desejos subjetivos. Se isso for verdadeiro, então será lícito concluir que Lefort, na esteira de Merleau-Ponty, descarta a ideia de um sujeito constituinte e fundante do político. Mattia Di Pierro resumiu muito bem esse ponto de vista ao afirmar que “não existem subjetividades constituintes, à distância da alteridade e capazes de criações puras, mas apenas elementos instituintes, sempre em relação com o mundo e com a alteridade pela qual são definidas e em relação com as quais reside sua existência”¹⁶.

Ao aludir aos “elementos instituintes”, Di Pierro tem em vista a noção de “instituição”, desenvolvida por Merleau-Ponty em curso ministrado no *Collège de France* em 1954-5 e cuja edição foi prefaciada por Lefort¹⁷. Esta noção parece atravessar boa parte da obra de Lefort e não é difícil entender o porquê: ela permite inscrever o campo do político para além da relação sujeito/objeto, desvelando sua natureza eminentemente pública. Embora não possamos desenvolver aqui esse tema, devemos assinalar que a noção de instituição franqueia a Lefort uma nova visão do político na qual o conflito pode desempenhar uma função estruturante sem ter de ser reportado à uma subjetividade fundante. O nascimento do político é, como tal, inapreensível: o mais longe que podemos avançar em sua gênese é a divisão, a ausência de um fundamento último, o que é incapaz de sobrepujar sua opacidade.

O político vindo a existir pela instituição delinea-se outra abordagem da subjetividade política. Em linhas gerais, pode-se dizer que jamais está no começo porque se constitui após a instauração do público. Lefort está aqui muito próximo de uma autora que ele admirava, a saber, Hannah Arendt. Também para ela o público escapava ao enquadramento tradicional (posso dizer agora, liberal?) que postulava a anterioridade do indivíduo. Para Arendt, a política acontece “ente os homens”, ou seja, ela é eminentemente interrelação. O que vem a se configurar como subjetividade política dependerá da existência de um espaço para a aparição dos sujeitos que não existiam antes de seu aparecer. Primazia, portanto, da cidade. Se voltarmos a Maquiavel, podemos dizer que se trata da primazia da república, do modo de vida livre. Não estou esquecendo que Maquiavel desenha a figura do príncipe, do agente político que manifesta sua *virtù* no espaço público (portanto, um

¹⁵ LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, pp. 380-2.

¹⁶ DI PIERRO, *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, p. 233.

¹⁷ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité. Notes des cours au Collège de France*. Uma boa análise da importância desse curso para Lefort se encontra na tese de doutorado de Bruno Victor Parreiras Soares Melo, recentemente publicada em livro.

indivíduo constituído). Mas vale lembrar que a manifestação dessa *virtù* depende do *riscontro*, das circunstâncias que o ultrapassam e que resvalam no domínio da Fortuna e subordina as pretensões políticas do príncipe ao jogo do desejo que institui a cidade. O príncipe não é o senhor da cidade, ele não tem em suas mãos a chave de seu segredo; sua visão é sempre parcial (vê de cima, mas não vê de baixo); o sentido último de sua ação lhe escapa.

Para Maquiavel, como para Arendt e, acredito, para Lefort, a política não é campo da afirmação da subjetividade pré-constituída. Em larga medida, ela é o contrário, pois a afirmação dessa subjetividade é sempre particularista, está sempre a serviço da dominação que arruína o espaço público. Recordo que a corrupção é a invasão do espaço público pelos desejos particulares, o que acontece quando o povo assume a subjetividade daqueles que desejam dominar.

Conclusão

Mas ainda não está clara, suponho, a ligação entre a república como vida livre e a democracia. Essa névoa se dissipa quando adotamos a sugestão de Lefort (que nesse ponto segue Tocqueville) de que a democracia moderna não é uma forma de governo, mas uma forma de sociedade com a envergadura daquilo que os antigos chamavam de *politeia*¹⁸. Trata-se de um modo de vida em comum, marcado pela destruição das hierarquias tradicionais e pela submissão ao princípio de igualdade. Ao examinarmos com mais atenção como Lefort entende essa forma social, nos deparamos com uma surpreendente semelhança com aquilo que Maquiavel entendia por república. A título de exemplo, vale destacar a passagem que segue, não de Lefort, mas de Tocqueville citado por Lefort:

A democracia não dá ao povo o governo mais hábil, mas ela faz aquilo que o governo mais hábil é incapaz de criar: ela dissemina sobre todo o corpo social uma inquieta atividade, uma força superabundante, uma energia que não existem sem ela e que, por pouco que as circunstâncias sejam favoráveis, dão à luz a coisas maravilhosas¹⁹.

O paralelo com o capítulo quatro do primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, a que nos referimos acima, parece justificado: os tumultos, a gritaria, a confusão no espaço público que dão origem às leis da liberdade parecem descrever uma realidade próxima a essa “inquieta atividade” admirada por Tocqueville e Lefort. Em negativo, a apatia e o individualismo condenados por Tocqueville ecoam o desinteresse pela coisa pública (a perda da *virtù* popular) que exaspera Maquiavel porque abre as portas para a tirania.

Obviamente, as diferenças são muito grandes, ainda mais quando levamos em conta os objetivos teóricos distintos de Tocqueville e Maquiavel. No entanto, nos dois autores, e chegando a Lefort, é forte a convicção de que, seja na ordem das razões seja na ordem da

¹⁸ Lefort, em geral reconhecendo sua dívida com Leo Strauss, afirma em várias passagens a necessidade de se retomar o termo, como vemos, por exemplo, em “Entretien avec L’Anti-Mithes”, pp. 223-260.

¹⁹ TOCQUEVILLE, citado por LEFORT em “Reversibilité: Liberté Politique et Liberté de l’Individu”, p. 201.

realidade, cabe enfatizar o débito que o indivíduo tem com a sociedade ou o fato de que ele somente tem acesso a sua própria subjetividade na medida em que está constituído um espaço público. Isso nada tem a ver, para eles, com a crença em um poder ilimitado do social, uma ficção resultante do desconhecimento da natureza do próprio corpo político, que, como vimos, não pode ser dominado, nem teoricamente nem praticamente, por ninguém. Mas é uma ficção perigosa na medida em que pode cegar os espíritos fascinados pela promessa de unidade e dispostos a assegurar sua materialização. Por esse motivo, o último ponto que gostaria de examinar é a relação entre essas considerações e o problema da liberdade. Estou persuadido de que este tópico é incontornável porque tanto a república, no sentido de Maquiavel, quanto a democracia como forma de sociedade, no sentido de Lefort, são modos de vida livre. E prevalece, em ambos os casos, a dimensão pública e política da liberdade.

É verdade que Maquiavel evoca, em determinados momentos, uma concepção privatista de liberdade, expressa no desejo de segurança e de proteção dos bens. Porém, esse desejo não tem qualquer relação com o desejo político de não ser dominado, que é um autêntico anseio pelo modo de vida livre. Da tensão resultante do conflito, como já vimos, desprende-se a energia necessária para sustentar esse modo de vida, o qual não está subordinado a nenhum princípio pré-político nem fundamentado em nenhum direito individual. Anunciada no desejo do povo que coloca o obstáculo à dominação e abre a via para a formação do comum, a liberdade é simplesmente coextensiva à vida republicana. Ela não a antecede nem é sua finalidade.

Na concepção lefortiana da democracia como forma de sociedade se revela um entendimento da liberdade bastante afeito ao de Maquiavel. Quando lembramos que a sociedade democrática é aquela que “se institui como a sociedade sem corpo, como a sociedade que coloca em questão a representação da totalidade orgânica”²⁰, isto é, a sociedade na qual “nem o Estado, nem o povo, nem a nação figuram realidades substanciais”²¹, podemos mensurar o quanto o fenômeno da desincorporação implica a recalcitrância da democracia frente a qualquer lei subjacente a seu funcionamento. A liberdade democrática é, portanto, experimentada na criação de formas de vida, de direitos, de significados partilhados: *é uma liberdade dos possíveis* conhecida apenas por uma sociedade que perdeu seu fundamento último e que acolhe em seu interior o conflito. Uma última referência a Tocqueville é bastante útil para esclarecer esse ponto. Trata-se de uma passagem muito conhecida de *O antigo regime e a revolução*:

Não creio que o verdadeiro amor pela liberdade tenha nascido da visão dos bens materiais que ela proporciona, pois esta visão se obscurece frequentemente. É bem verdade que a longo prazo a liberdade conduz sempre, àqueles que sabem retê-la, à comodidade, ao bem-estar e, frequentemente, à riqueza. Mas chegam os tempos em que ela perturba momentaneamente o uso de tais bens; há outros tempos em que o despotismo pode lhe oferecer um gozo passageiro. Os homens que se interessam apenas por esses bens jamais irão conservá-la por muito tempo (...) Aquilo que, em todos os tempos, a manteve firmemente perto do coração

²⁰ LEFORT, “La Question de la Démocratie”, p. 28.

²¹ LEFORT, “La Question de la Démocratie”, p. 28.

dos homens são seus próprios atrativos, seu charme próprio, independentemente de seus benefícios. É o prazer de poder falar, de agir, respirar, sem coerção, sob o governo de Deus e das leis. Quem busca na liberdade outra coisa do que ela mesma nasceu para servir²².

Estas palavras, parece-me, lançam uma ponte entre o mundo de Maquiavel e o de Lefort.

Referências bibliográficas

CARDOSO, Sérgio. *Maquiavelianas*. São Paulo: Editora 34, 2022.

DI PIERRO, Mattia. *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*. Pisa: Edizioni ETS, 2020.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LA BOÉTIE, Étienne. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LEFORT, Claude. “La Question de la Démocratie”. In: *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil, pp. 17-3, 1992.

LEFORT, Claude. “Reversibilité: Liberté politique et liberté de l'individu”. In: *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil, 1992, pp. 197-216.

LEFORT, Claude. “Entretien avec L'Anti-Mithes”. In: *Le temps présent*. Paris: Belin, 2007, pp. 223-260.

LEFORT, Claude. “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique”. In: *Le temps présent*. Paris: Belin, 2007, pp. 551-68.

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

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Edição bilíngue com a tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, la passivité. Notes des cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

²² TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la révolution*, p. 207.

SOARES MELO, Bruno Victor Parreiras. *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort*. Curitiba: CRV, 2023.

SALLUSTE. *La guerre de Jugurtha*. Edição bilíngue com a tradução de Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'ancien régime et la révolution*. Paris: Gallimard, 1967.

Varia

Democracia e opinião pública em Platão

Julio de Souza Comparini¹

Silvio Gabriel Serrano Nunes²

Georghio Alessandro Tomelin³

Resumo: O presente estudo busca examinar alguns dos debates socrático-platônicos sobre a opinião pública e seu impacto político, particularmente para a democracia, que depende da noção de liberdade. Depois de se entender o avanço da visão de Platão acerca do problema da opinião, notadamente no que diz respeito à oposição entre *doxa* e *episteme* (e à impossibilidade da superação da *doxa* na *polis*), discute-se a visão do autor sobre o regime que dá poder ao *demos* e, ao final, que tipo de aprendizado se pode daí extrair para as democracias contemporâneas.

Palavras-chave: Conhecimento – Democracia – Filosofia – Platão – Opinião

Democracy and public opinion in Plato

Abstract: The present study seeks to examine some of the socratic-platonic debates about public opinion and its political impact, particularly for democracy, which depends on the notion of freedom. After understanding the advancement of Plato's vision regarding the problem of opinion, notably with regard to the opposition between *doxa* and *episteme* (and the impossibility of overcoming *doxa* in the *polis*), the author's vision of the regime that gives power to the *demos* and, in the end, what kind of learning can be extracted from it for contemporary democracies.

Keywords: Knowledge – Democracy – Philosophy – Plato – Opinion

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor da Pontifícia Universidade Católica (Campinas). E-mail: juliocomparini@gmail.com

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Programa de Mestrado em Direito Médico da Universidade de Santo Amaro. Professor do Programa de Mestrado em Ciências Humanas da Universidade de Santo Amaro. Professor da Escola Superior de Gestão e Contas Públicas do Tribunal de Contas do Município de São Paulo. E-mail: serrano.nunes@gmail.com

³ Doutor em Direito do Estado pela Universidade de São Paulo. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica (São Paulo). Professor de Pós-Graduação da Universidade de Santo Amaro e da Instituto Toledo de Ensino (Bauru). E-mail: gtomelin@gtomelin.com

Introdução

É tão importante quanto problemático o estatuto da opinião (*doxa*) na filosofia de Platão. A questão é mobilizada em vários dos seus diálogos, em especial nos seguintes: *Apologia de Sócrates*, *A República*, *Górgias*, *Fedro*, *Mênon*, *Político*, *Teeteto* e *Timen*. Pretende-se, aqui, discutir os termos da relação entre a filosofia platônica e a opinião mediante o exame de algumas passagens dos diálogos *Apologia de Sócrates* e *A República*.

A seleção da *Apologia de Sócrates* se fundamenta no fato de tal texto revelar o sentido inaugural do pensamento platônico (e, de certo modo, da filosofia em si). Quanto a esse diálogo, o propósito é o de reconstituir a cena dramática do seu núcleo teórico — o episódio do oráculo de Delfos — para mostrar em que medida Platão vê a filosofia como dotada da tarefa fundamental de refutar a singeleza da opinião pública.

O comentário sobre *A República*, por sua vez, tem como intenção geral revelar que tal obra é, em um certo sentido, como diz Bloom, a verdadeira *Apologia de Sócrates*. Isso porque é somente nesse texto que se tem o enfrentamento e tratamento adequados do tema de fundo das acusações feitas contra Sócrates no tribunal de Atenas: o relacionamento entre a comunidade política e o filósofo ou, em outras palavras, o relacionamento entre a opinião pública e o conhecimento.⁴

Posicionados os argumentos em questão nos dois diálogos, cuida-se de levar a termo uma breve exposição da situação da opinião na perspectiva epistemológica. Isso para em seguida investigar uma certa evolução do platonismo na *República*, que aí sim, entendemos, torna-se uma filosofia propriamente política — oportunidade em que, aliás, Platão não insiste mais na luta, em certos termos, por refutar a opinião pública. Pelo contrário, a opinião pública passa por um processo de reconhecimento, e o seu lugar resta equacionado na *polis*.

Seja como for, ao final fica estabelecido que a opinião pública, por sua condição de inferioridade em comparação com o conhecimento verdadeiro, só possui protagonismo e se realiza livremente na democracia. De outra feita, e dando como certo que decidimos ser democratas, resta, por fim, responder: há algum legado positivo de Platão, crítico da *doxa*, para a democracia, palco privilegiado da opinião pública?⁵

(Auto)conhecimento na *Apologia de Sócrates*: cuidado de si para poder cuidar dos outros

A *Apologia de Sócrates* consiste em algo como um manifesto filosófico do platonismo. Nele, veremos, fica expressa a postura socrática tipicamente presente nos diálogos, que Goldschmidt descreve como elaboração na qual se tem “a purgação das opiniões que criam obstáculos ao ensino”.⁶ O episódio do oráculo de Delfos, tomado como seu núcleo teórico, apresenta o esforço de Platão para indicar o valor — não só negativo, mas também positivo — da atitude refutativa que caracterizou a filosofia de seu mestre. Trata-se do retrato ou, mais precisamente, da elaboração platônica do que teria sido o discurso de defesa de Sócrates

⁴ BLOOM, “Interpretative essay”, p. 307.

⁵ De ensinamento “negativo” podemos, quem sabe, aplicar a Platão a leitura de Rousseau sobre Maquiavel: “Fingindo dar lições aos reis, ele as deu, e grandes, aos povos” (ROUSSEAU, *Do contrato social*, p. 150).

⁶ GOLDSCHMIDT, *Os diálogos de Platão*, p. 49.

diante do tribunal de Atenas, quando foi acusado de “corromper os jovens” e de “não crer nos deuses em que a cidade crê, mas em coisas numinosas diferentes, novas”.⁷

Na cena, Sócrates é comunicado de uma mensagem da Pítia, a sacerdotisa que fala em nome do deus Apolo, segundo quem ninguém seria mais sábio do que ele. Sem conseguir desvendar este enigma — oposto ao saber que detinha sobre si próprio, de que não era sábio — Sócrates decide promover uma investigação que lhe permita refutar o comunicado divinatório. Decide arguir os outros e provar que ele não era realmente o mais sábio. Segundo a narrativa platônica, refletiu o filósofo:

O que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma? Pois bem sei comigo mesmo que não sou sábio — nem muito, nem pouco. O que ele está dizendo então, ao afirmar que sou o mais sábio? Certamente não está mentindo, pois para ele não é algo lícito.⁸

A passagem exprime a primeira ação significativamente marcante do filósofo que, de plano, ainda que custosamente, dá prevalência à sua convicção interior em detrimento do enunciado exterior divino. Vale notar que Sócrates faz isso em uma sociedade na qual o pensamento mítico-religioso, decantado pela poesia, determina integralmente a vida humana.⁹ É a unção demiúrgica que oferece ao indivíduo desde os princípios explicativos mais gerais de sua existência até regras comezinhas para o seu comportamento cotidiano.

Sócrates firma a posição segundo a qual a opinião dominante não merece valor especial quando se trata de conhecimento ou de ética. Enfrenta seus julgadores, na *Apologia*, defendendo o seu papel de cuidar dos outros e assim cuidar da cidade, ainda que contra a opinião pública. Aponta Foucault:

Na *Apologia*, vemos Sócrates apresentar-se a seus juízes como o mestre do cuidado de si. É aquele que interpela os passantes e lhes diz: ocupai-vos com vossas riquezas, com vossa reputação e honrarias; mas com vossa virtude, e com vossa alma, não vos preocupais. Sócrates é aquele que vela para que seus concidadãos “cuidem de si mesmos”. Ora, a respeito deste papel, Sócrates diz um pouco adiante, na mesma *Apologia*, três coisas importantes: é uma missão que lhe foi confiada pelo deus, e não a abandonará antes de seu último suspiro; é uma tarefa desinteressada, pela qual não pede nenhuma retribuição, cumpre-a por pura benevolência; enfim, é uma função útil para a cidade, mais útil até que a vitória de um atleta em Olímpia, pois ensinando aos cidadãos a ocuparem-se consigo mesmos (mais do que com seus bens) ensina-se-lhes também a ocuparem-se com a própria cidade (mais do que com seus negócios materiais). No lugar de condená-lo, seus juízes fariam melhor se

⁷ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, p. 78.

⁸ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, p. 73.

⁹ Como explica Chauí, investigando aspectos de descontinuidade entre o discurso filosófico e o discurso mitológico: “o mito não se preocupa com as contradições e irracionalidades de sua narrativa; aliás, usa as contradições e irracionalidades para justificar o caráter misterioso dos deuses e suas ações; a filosofia afasta os mistérios porque afirma que tudo pode ser compreendido pela razão e esta suprime e explica as contradições” (CHAUI, *Introdução à história da filosofia, 1: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 32).

recompensassem Sócrates por ter ensinado aos outros a cuidarem de si mesmos.¹⁰

Nesses termos, conferindo efetividade à sua resolução de levar a sério sua convicção interior e compreendê-la, Sócrates volta-se para a aludida investigação que visa provar que o deus estava errado. O método eleito é o de estabelecer diálogo com os homens que, então, pareciam ser sábios (poetas, políticos, etc.). Com isso o filósofo esperava, simplesmente, que informaria o seguinte resultado ao oráculo, encerrando a discussão: “este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu”.¹¹ Ocorre que, no decorrer de sua pesquisa, ele descobre que aqueles que pareciam ser sábios — para os outros e para si próprios — não o eram realmente. Com efeito, fica claro aí que a sabedoria superior de Sócrates consiste nisto: em não imaginar saber aquilo que não sabe. A título de exemplo, vejamos como se deu o seu engajamento perante o poeta:

(...) me dirigi aos poetas (aos das tragédias, aos dos ditirambos e aos restantes), para que aí sim eu viesse a me pegar em flagrante — como sendo mais ignorante que eles. Tomando então seus poemas, aqueles que me pareciam mais bem realizados, eu lhes perguntava o que estavam dizendo, para que ao mesmo tempo aprendesse também algo com eles. Tenho vergonha, varões, de lhes dizer a verdade... Porém devo falar! A bem dizer, por pouco todos os circunstantes teriam falado melhor do que eles sobre as coisas que eles próprios tinham poetado! (...) não era por sabedoria que poetavam o que poetavam, mas por uma certa natureza e inspirados, tal como os adivinhos divinos e os proferidores de oráculos, pois também esses dizem muitas e belas coisas, mas nada sabem do que dizem. (...) Ao mesmo tempo, percebi que eles, por causa da poesia, pensavam ser os mais sábios dos homens também nas demais coisas — nas quais não eram! Saí então também daí pensando me destacar.¹²

Esse excerto da *Apologia de Sócrates* debate as noções de *ser* e *parecer ser*, que atravessam a história da filosofia. De fato, até então, o critério para conferir certa qualidade a alguém era fundamentalmente externo ao indivíduo: bastava haver uma impressão geral a respeito, um acordo das opiniões correntes, de modo que o *parecer ser* algo equivalia a *ser* realmente este algo. Neste quadro, a identidade de um indivíduo, ou de um objeto, não é independente do julgamento que os outros fazem a seu respeito; pelo contrário, é a avaliação opinativa dos outros que constitui tais identidades.

Assim é que o esforço esperado do homem que pretendesse ser reconhecido como sábio estava justamente em construir uma imagem a esse respeito, ou seja, produzir nos outros uma opinião na qual lhe atribuíssem a qualidade da sabedoria. Nesse universo, para usar uma expressão de Habermas, tudo é uma questão de “reputação”.¹³

¹⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, pp. 597-598.

¹¹ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, p. 73.

¹² PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, pp. 74-75.

¹³ HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 110.

Surpreendentemente, no movimento que autorizaria o filósofo a rebater o dito oracular dá-se uma reviravolta; uma oportunidade de conciliar as verdades subjetiva e objetiva. Sócrates, dissemos, sabe subjetivamente que não é sábio, a despeito da verdade divina que lhe fora revelada. Por outro lado, verificou-se, objetivamente, que ninguém entre os homens é mais sábio que Sócrates. Descobre-se, assim, que a consciência da quase total ignorância sobre o que é belo e bom (*kalos kai agathos*) é o máximo de sabedoria possível para um ser humano.

Na narrativa de Platão, Sócrates vê nessa ocorrência uma espécie de chamado do deus para que ele mostre aos demais homens aquilo de que tomou consciência. E, então, seu caminho passa a ser revestido de novo significado: de herege questionador do deus, ele se transforma no seu maior servo. Os seus interlocutores, supostos sábios de outrora, de meios de prova do erro do anúncio divino, passam a alvos prioritários de sua investigação.

Ante esse evento, Sócrates assume que sua missão é a de submeter os indivíduos à realidade, ao reconhecimento do seu não-saber, denunciando a farsa das aparências exteriores, das opiniões, que não podem mais se confundir com o ser. Quanto à piedade de Sócrates, importa registrar, é evidente que ela é qualificada filosoficamente, possuindo uma marca que a distingue da piedade tradicional: tem-se uma piedade sustentada pelo *logos*, e não uma submissão automática, imediata, do que é dado.¹⁴

Em suma, Sócrates se depara com um mundo em que as opiniões são tidas como a verdade mesma. Ele próprio, aliás, por algum tempo operou no interior desse paradigma: lembre-se que seu plano original para superar o dito oracular supunha que fossem sábios os que pareciam ser sábios. A mudança que ele promove com base na proeminência do discurso racional (*logos*), que é uma das marcas do socratismo-platonismo, prima pela crítica dos padrões exteriores de julgamento e a recusa das opiniões enquanto representativas da verdade do ser, exigindo como contrapartida uma postura de permanente exame, interrogação, investigação e, quando oportuno (como no caso das entrevistas com os que pareciam ser, mas não eram sábios), refutação.

Ocorre que, na *Apologia de Sócrates*, a filosofia não demonstra qualquer preocupação com as consequências derivadas do fato de que sua atividade refutativa, descrita acima, impõe a negação de crenças ancestrais. Ora, abandonar a fé infundada, ou perceber que opiniões não são conhecimento verdadeiro e por isso devem ser categoricamente rejeitadas é algo que o filósofo vê como positivo; não é esse, entretanto, o sentimento das pessoas no geral. Como diz Strauss, a opinião (*doxa*) é o elemento próprio da sociedade, seu oxigênio, por assim dizer. A opinião pública, portanto, vê na filosofia um tipo de ocupação que pode asfixiá-la:

Filosofia ou ciência, a mais elevada atividade do homem, é uma tentativa de substituir a opinião sobre “todas as coisas” pelo conhecimento de “todas as

¹⁴ Segundo Bolzani Filho: “O episódio oscila, talvez inevitavelmente, entre apontar para a atitude da investigação refutativa e interrogativa como uma consequência dos acontecimentos gerados pela resposta oracular, e partir da existência prévia de um filósofo já conhecido por sua atitude filosófica questionadora, tal como a observamos em alguns diálogos. Mas não se deve concluir disso que estamos diante de uma ‘contradição’ ou algo do gênero. Isso seria perder de vista que não se trata aí exatamente de produzir um argumento de defesa do filósofo. A função do episódio é proporcionar ao leitor uma trajetória que é também existencial, que envolve a situação mesma de Sócrates em face dos homens e do divino. Trata-se, a bem dizer, de um processo de autoconhecimento que é, ao mesmo tempo, de reconhecimento”. BOLZANI FILHO, *Ensaio sobre Platão*, pp. 22-23.

coisas”; mas opinião é o elemento da sociedade; filosofia ou ciência é, portanto, a tentativa de dissolver o elemento no qual a sociedade respira, e assim, coloca a sociedade em perigo.¹⁵

A dura reação da sociedade contra a filosofia expressa na *Apologia* fica simbolizada na condenação à morte de Sócrates. A bem dizer, a alienação do filósofo em relação aos assuntos “mundanos” das pessoas e da *polis* acarreta sua liquidação. Nesse sentido, *A República* imprime uma correção de rota à filosofia. Se na *Apologia de Sócrates* o filósofo se defende de acusações que reputa injustas, mas não se dedica a definir o que é a justiça, isso muda de figura em *A República*. Nessa obra, Platão deixa para trás, em termos, a figura do Sócrates que “sabe que nada sabe” e elabora uma definição positiva de justiça, o que passa pela fundação de uma teoria da natureza humana e da política.¹⁶

A opinião, esse elemento em que a sociedade respira, nesse contexto, passa a ser admitida como inexorável pela filosofia. E, assim, a filosofia se torna política. Vejamos, na sequência, os termos epistemológicos dessa aproximação entre o filósofo e a *polis*, ou entre a filosofia e a opinião (*doxa*).

Breve excursão sobre a teoria do conhecimento em *A República*

O problema do conhecimento atravessa a filosofia desde o seu início, com as escolas pré-socráticas. A título exemplificativo, Parmênides, representante da escola eleata, sugere, em seu primeiro fragmento, uma diferença significativa entre a opinião e a verdade: “Pois deves saber tudo, tanto o coração inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais, em que não há certeza”.¹⁷ Nas palavras de Sassi:

A distinção entre *alétheia* e *dóxa* retoma, modificando-a, a distinção entre verdade e engano enunciada pelas Musas de Hesíodo. A correção consiste em opor ao discurso verdadeiro um discurso não simplesmente mentiroso, mas formulado com intenção de verdade, cuja falência é fruto do autoengano que os mortais costumam exercitar sobre si mesmos.¹⁸

Seja como for, da perspectiva da teoria do conhecimento, *A República* promove um aprofundamento elaborado da discussão sobre a opinião que, veremos agora, o filósofo passa a situar como algo intermediário entre o conhecimento verdadeiro e a ignorância.¹⁹

No livro VI do texto, o autor, que define o conhecimento como capacidade²⁰ da alma, dispõe em linha quatro níveis diferentes em que é possível conhecer: imagens, opinião, raciocínio e intuição intelectual. O conhecimento de imagens e a opinião integram o

¹⁵ STRAUSS, “*What is political philosophy?*” and other studies, p. 221. (Este e outros textos em língua estrangeira são aqui apresentados em tradução livre dos autores).

¹⁶ BLOOM, “Interpretative essay”, pp. 308-309.

¹⁷ BORNHEIM, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 54.

¹⁸ SASSI, *Os inícios da filosofia*, pp. 221-222.

¹⁹ PLATÃO, *A República*, p. 219.

²⁰ PLATÃO, *A República*, p. 216.

conhecimento de tipo sensível (ou visível), enquanto o raciocínio e a intuição intelectual conformam o conhecimento de tipo inteligível.

As imagens são apreensões de conhecimentos sensíveis de segunda mão, ou seja, de imagens copiadas. A opinião nada mais é do que a confiança no que nossos próprios sentidos nos informam, naquilo que ouvimos dizer e no que pensamos a partir dos nossos sentidos e do que ouvimos dizer. Para Platão, esses dois primeiros níveis de conhecimento não passam de aparência, de imagens ou sombras, representando um tipo de conhecimento passivo.²¹ Com efeito, veja-se a abordagem que Brisson e Pradeau fazem sobre o conhecimento opinativo:

A opinião é um conhecimento aproximativo, que se faz passar por um juízo sobre o que as coisas parecem ser e que pode ser verdadeiro ou falso, sem nunca poder dar a razão de sua verdade ou de sua falsidade; é, portanto, o modo de conhecimento intermediário entre o conhecimento propriamente dito e a ignorância pura e simples.²²

Por outro lado, o conhecimento verdadeiro, que atinge a essência das coisas, só se vale do raciocínio e da intuição intelectual. Nesse sentido, o papel do raciocínio — que tem na matemática seu paradigma — é o de depurar o pensamento, dele eliminando as imagens e as opiniões, para que se lhe prepare para a intuição intelectual, que é o estágio que permite o conhecimento das formas ou ideias — a realidade verdadeira.

A passagem de um nível para o outro do conhecimento, segundo Platão, dá-se mediante a dialética, cuja qualidade é descobrir as contradições em um determinado grau de conhecimento inferior, podendo-se assim ser levada a termo sua elevação. A dialética é, assim, uma espécie de pedagogia que prepara o espírito para contemplar a verdade. Nesse sentido, ensina Dixsaut que a dialética:

(...) é a forma que leva o pensamento quando ele cessa de exprimir efeitos e opiniões, quando ele não busca nem a demonstrar, nem a argumentar — em suma quando ele pensa, isso quer dizer, quer compreender o que é. O pensamento exorta a posição dos seres que são aquilo que são e nada além — essências, e o trabalho dialético consiste não somente ter a inteligência daquilo que é cada ser mas descobrir e determinar o máximo possível de relações, de articulações entre os seres. Platão não elabora, portanto, um ou mais métodos em função de exigências lógicas, a dialética é a forma natural do *logos*, do pensamento e do saber; *logos*, pensamento e saber tem uma destinação dialética.²³

Há uma última pergunta que precisamos responder nesse tópico: quem tem capacidade para, valendo-se do exercício dialético, atingir o raciocínio e a intuição intelectual

²¹ Evidentemente, não falta quem critique a teoria: “Todo platonismo (...) é dominado pela ideia de uma distinção a ser feita entre ‘a coisa mesma’ e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já a remete a um fundamento, subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica. Subverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem”. DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 96.

²² BRISSON & PRADEAU, *Vocabulário de Platão*, p. 27.

²³ DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 9.

— e particularmente essa última, ou seja, o conhecimento verdadeiro do ser? Para Platão, apenas um tipo de pessoa: o filósofo; é essa, aliás, precisamente a competência que o define: “Que são verdadeiros filósofos, disse, de quem dirás? Dos que gostam de contemplar a verdade, disse eu”.²⁴

Ora, acontece que, na visão do autor, é impossível que a “multidão” seja filósofa²⁵ — e aqui temos um dos grandes entraves do pensamento moderno, particularmente do iluminismo, com Platão. A bem dizer, a multidão é “filodoxa”, conhecendo o ser, no máximo, disperso na multiplicidade das coisas — a rigor, o objeto de conhecimento típico da opinião é o não-ser, algo mais luminoso que a ignorância e mais obscuro que o conhecimento verdadeiro.²⁶ O que move a maioria, diz o filósofo, é o amor pelo espetáculo das aparências e das paixões.²⁷

Para encerrar o posicionamento da teoria do conhecimento de Platão em *A República*, acompanhemos a didática exposição de Dixsaut acerca dos dois tipos de homens ora examinados:

(...) pode-se constituir dois tipos de homem: o amante dos espetáculos, que é um “filodoxo” porque o que ele chama de “belo” é somente o conteúdo flutuante e relativo sobre o que lhe parece belo (belas vozes, belas cores, etc), e o “filósofo”. São realmente filósofos “aqueles que aspiram a [conhecer] cada ser”; para eles, a verdade é o espetáculo que eles são amantes.²⁸

Opinião pública na *kallipolis*

Já ficou assentado que, em *A República*, Platão promove uma conciliação entre a filosofia e a opinião pública, o que é certo, perceberemos. Tal relacionamento, contudo, não significa que a opinião pública deve levar a termo tudo que pretende — pelo menos não na cidade ideal (*kallipolis*). Pelo contrário: é uma regra de ouro da obra platônica que cada um não se ocupe do que quer, não se volte para onde quiser, mas sim para aquilo que sirva de elo de coesão da cidade.²⁹

Isso porque, de saída, como diz Bolzani Filho, o “argumento de *A República* não é difícil de formular: uma cidade só será justa se puder ser verdadeira, apresentando-se como expressão da realidade”.³⁰ E, para tanto, pelo que anotamos acima, resta imposta uma consequência, qual seja a de que o filósofo deve governar.

Entender que o governo deve ser exercido por um filósofo significa que, em Platão, há uma unidade profunda entre a ação e o pensamento ou, mais exatamente, que a *praxis*

²⁴ PLATÃO, *A República*, p. 215.

²⁵ PLATÃO, *A República*, p. 239.

²⁶ PLATÃO, *A República*, p. 219.

²⁷ PLATÃO, *A República*, pp. 214-215.

²⁸ DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 73. No mesmo sentido, Friedländer faz uma curiosa descrição da vida do filósofo como um “para-doxo”: uma vida vivida ao lado e para além da doxa. FRIEDLÄNDER, *Plato*, p. 107.

²⁹ Diz Sócrates: “(...) a própria lei não os faz para deixar que cada um se volte para onde quiser, mas para deles servir-se como um elo de união para a cidade”. (PLATÃO, *A República*, p. 274). É preciso lembrar aqui que, no livro II de *A República*, Platão vê a economia como motivo para surgimento da vida comunitária, que é fundada com base nas carências dos homens e nas suas diferentes vocações.

³⁰ BOLZANI FILHO, “Introdução”, p. XXIV.

virtuosa³¹ da política subordina-se à competência epistêmica do governante. Veja-se a que ponto chega o pensador:

Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem o poder político e a filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano.³²

Como anota Bloom, o filósofo retifica o cenário de abismo entre a filosofia e a *polis* que estava instaurado na *Apologia de Sócrates*, elaborando em *A República* um projeto que articula uma perfeita harmonia entre ambas, ou seja, entre o conhecimento verdadeiro e a sociedade. Qual o espaço, então, na *kallipolis* criada por Platão, para a opinião pública? Segundo Sócrates, há “governantes e povo”³³ na cidade. O povo (*demos*) da cidade ideal platônica é composto por artesãos, camponeses, comerciantes, produtores e trabalhadores braçais. Sua particularidade no contexto do arranjo social é justamente não participar do governo, não ter qualquer poder político. E isso se relaciona ao fato de que o povo, ao tempo que é naturalmente dotado de habilidade prática para atuar e integrar a comunidade do ponto de vista econômico, não tem, de outra feita, competência epistêmica, ou seja, capacidade para o conhecimento de tipo inteligível.

A *kallipolis* de Platão, portanto, diferentemente do que propagava Sócrates na *Apologia*, admite como insuperável a existência social da opinião³⁴ — afinal de contas, esse é o nível máximo de conhecimento que a maioria das pessoas, o *demos*, alcança. Platão não pretende mais, assim, que uma a uma todas as pessoas dotadas de opinião sejam refutadas pela filosofia. Nada obstante, conquanto reconheça a inexorabilidade da opinião pública, o filósofo restringe seu campo de incidência ao das relações particulares, não podendo o conhecimento de nível opinativo, ou a opinião pública ter qualquer tipo de influência nos negócios públicos, ou seja, na política.

É importante notar, de outro lado, que há uma importante “concessão” ao *demos* na cidade ideal platônica (ao menos da suposta perspectiva interna dessa camada social): o povo não é, como atualmente costumamos designar, a parte mais pobre da cidade, dado que a essa categoria de pessoas é dada a possibilidade de ter propriedade e, assim, ser mais rica do que

³¹ É preciso ter claro que o propósito da política para Platão é eminentemente ético. Não se trata, pois, de buscar uma sociedade que hoje reputaríamos liberal, e que garanta a segurança e mecanismos de produção de riquezas. Como ensina Barker: “ciência política, como a ciência de tal sociedade, tornou-se nas mãos dos gregos particularmente e predominantemente ética. (...) a constituição não é somente ‘uma organização das magistraturas’, mas também ‘um modo de vida’. É mais que uma estrutura legal: é também um espírito moral”. BARKER, *The political thought of Plato and Aristotle*, p. 5.

³² PLATÃO, *A República*, pp. 211-212.

³³ PLATÃO, *A República*, p. 195.

³⁴ É certo, importa notar, que os governantes farão de tudo, na direção do processo educacional da cidade, para que o *demos* possua opiniões que sejam opiniões verdadeiras, ou seja, opiniões que coincidam, nos resultados, por assim dizer, com aquilo que é concluído pelo conhecimento verdadeiro. A respeito da opinião e da opinião verdadeira, ensina Nascimento que: “(...) pertence ao domínio do falso, ou como o movimento incerto do espírito, por oposição à ciência, considerada como a legítima detentora da verdade. Mas Platão, no *Teeteto*, já havia feito a distinção entre a simples opinião e a opinião verdadeira, que, segundo ele, é aquela que melhor se ajusta a um objeto num campo de conhecimento que dominamos”. NASCIMENTO, *Opinião pública e revolução*, p. 37.

a categoria dos governantes (subdividida entre o filósofo e os guardiões auxiliares). Para a filosofia de Platão, é claro, as riquezas são bens de menor relevância, mas como se sabe que a opinião pública tem olhar diverso acerca do tema, talvez esse seja um aspecto de sedução que torne a proposta da *kallipolis* pelo menos um pouco mais palatável — mesmo que, do ponto de vista material, o autor não pretenda que a cidade desenhada em *A República* seja mais que um modelo, um “paradigma no céu”.³⁵

Opinião pública na democracia

A democracia é, como o próprio nome indica, a forma de governo na qual o povo exerce o poder político. Ora, o povo, viu-se, tem como grau de conhecimento máximo o conhecimento que Platão designa de opinião — um tipo de conhecimento bastante frágil e nada seguro. Assim, a rigor, a democracia é precisamente a forma de governo na qual a opinião pública é livre para se realizar, por assim dizer. Por isso mesmo, na visão de Platão, é uma forma de governo diletante. Isso fica simbolizado na famosa imagem que o pensador atribui à democracia: um navio desgovernado, eis que marinheiros sem qualquer competência na arte náutica desalojam o piloto do seu posto.³⁶

Para avançarmos na crítica de Platão à democracia — e, conseqüentemente, à opinião pública na condição de líder política de uma cidade —, é preciso ter claro que, para o filósofo, os diferentes regimes políticos não “nascem de um carvalho ou de uma pedra”³⁷, mas dos costumes dos homens. Nesses termos, a democracia é vista como uma forma de governo degradada, caracterizada pela ampla liberdade e pela proliferação dos desejos materiais absolutamente desnecessários. Na caracterização que Platão faz de tal regime, fica estabelecido que a democracia é uma forma de governo em que os homens são “livres”, gerando uma cidade na qual vigora “a liberdade e a garantia do direito de livre expressão e também a licença de nela fazer o que se queira”, cada um podendo “organizar para si um modo de vida particular que lhe agrade”.³⁸

Por que essa forma de governo, que Platão mesmo admite ser, do ponto de vista das vidas particulares, a “mais bela entre todas”³⁹, é tida por ele como inaceitável e nefasta politicamente, sendo comparada, como vimos, a um navio desgovernado? Basicamente, porque segundo o filósofo a lógica da liberdade sem limites, uma vez incorporada nos seres democráticos, encaminha vidas totalmente avessas à disciplina e voltadas à satisfação de desejos individuais, em sua grande maioria supérfluos.

Tal licenciosidade tem por resultado a anomia, pois os indivíduos pouco a pouco deixam de admitir qualquer espécie de autoridade ou de normas que não as suas próprias. Com isso, toda a ordem é recusada. A sociedade, então, passa, na prática, a vivenciar uma anarquia em que todo o tipo de distinção de mérito desaparece — o que é fatal na visão de mundo platônica. O filósofo retrata esse cenário com alguns exemplos: os jovens afrontam os velhos, os pais e os professores temem, respectivamente, os filhos e os alunos, os

³⁵ PLATÃO, *A República*, p. 379.

³⁶ PLATÃO, *A República*, p. 231.

³⁷ PLATÃO, *A República*, p. 309.

³⁸ PLATÃO, *A República*, p. 326.

³⁹ PLATÃO, *A República*, p. 326.

governantes se tornam subservientes aos governados, etc.⁴⁰ Vejamos esses traços do regime democrático nas palavras de Platão:

Sabes o que é mais importante em tudo isso?, disse eu. Torna a alma dos cidadãos tão sensível que, se alguém tenta trazer-lhes servidão, por pouco que seja, eles se irritam e se revoltam. Por fim, sabes isso muito bem, não dão atenção alguma nem às leis escritas nem às não escritas, para que não venham a ter nenhum senhor.⁴¹

Se ainda com isso não se está claro o problema que Platão vê em tal regime, acresça-se o que é para ele sua insuperável consequência: a subsequente instauração de uma tirania, o que se opera em razão da instabilidade comunitária propiciada pela *politeia* democrática, ou seja, pela vivência do modelo político que se baseia na opinião pública.⁴² É como lembra o Platão “atualizado” por Badiou: “(...) há uma continuidade histórica entre a selvageria exercida pelos ‘democratas’ e a crueldade fascista”.⁴³

Considerações finais sobre a democracia de ontem e de hoje

Vimos que Platão parte de uma recusa completa da opinião pública, que merece implacável refutação na *Apologia de Sócrates* e chega, na *República*, a uma proposta relativamente mais amena, que contempla a convivência da filosofia com a *doxa*. Assim, mesmo que o estatuto epistemológico da opinião seja inferior ao do conhecimento verdadeiro, a comunidade política perfeita tem espaço para ambos: o conhecimento no governo e a opinião no transcurso das vidas privadas do *demos*.

A posição do filósofo sobre a democracia, regime no qual, segundo ele, o conhecimento verdadeiro passa a ter o mesmo valor que a opinião, é assim bastante negativa e rígida — “sou um pouco cabeça-dura”⁴⁴, assume Sócrates com a ironia que lhe é típica ao rejeitar a prevalência da opinião da maioria. Diante de tudo o que se expôs, cabe, enfim, indagar: que tipo de lições se pode extrair da aguçada crítica platônica em prol de formas de governo que confirmam poder ao povo, via privilégio da opinião pública?

Platão aponta que a liberdade, elemento essencial da democracia, se desregulada, sem qualquer tipo de substrato ético, é nociva para a vida na *polis*, dando margem para a gênese de um ambiente anárquico e anômico, que favorece o progresso de um relativismo banal e inconsistente. E, como destaca Rosen: “onde tudo é permitido, não há nada do que se envergonhar”⁴⁵. A liberdade é, pois, ambígua: uma vez convertida em paradigma absoluto, acarreta o niilismo, o vazio de valores, em que tudo se confunde e, principalmente, em que o mérito também se dissolve e, portanto, em que tudo se nivela.

⁴⁰ PLATÃO, *A República*, pp. 334-335.

⁴¹ PLATÃO, *A República*, p. 336.

⁴² Diz Sócrates: “Ao que se vê, a liberdade excessiva passa à servidão excessiva para o indivíduo e para a sociedade (...). Pois bem! O que se vê, falei, é que a tirania não se estabelece a partir de outra forma de governo que não seja a democracia”. PLATÃO, *A República*, p. 336.

⁴³ BADIOU, *A República de Platão recontada por Alain Badiou*, p. 305.

⁴⁴ PLATÃO, *A República*, p. 48.

⁴⁵ ROSEN, *Plato's Republic*, p. 316.

Pensando nos dias atuais — e guardadas as devidas diferenças entre as democracias de nossa contemporaneidade e o modelo democrático grego⁴⁶ —, é preciso reconhecer que o quadro em que vivemos é exatamente esse: há opiniões absurdas que se pretendem respeitáveis. Submetido a críticas, o típico responsável por essa espécie de opinião — o discurso de ódio contra judeus ou negros, o discurso preconceituoso de gênero, em geral, bem como o discurso contra os excluídos da sociedade — faz exatamente o que Platão previra em *A República*: recusa o posicionamento que se coloca para refutar o seu próprio “com um movimento de cabeça e afirma que todos são iguais e merecem honras iguais”.⁴⁷

Foucault percebe bem a aporia em que estamos enredados quando diz que “nada é mais inconsistente que um regime político indiferente à verdade; mas também que nada é mais perigoso que um sistema político que prescreva a sua própria verdade”.⁴⁸ Nesse contexto, que rumo devemos tomar?

Admitindo que desejamos, sem possibilidade de concessões, permanecer na democracia, talvez a saída esteja em, primeiramente, assumir a relação problemática do regime democrático com a razão. E isso no seguinte sentido: a rigor, não há como conciliar o debate político entre as diferentes opiniões, que é o procedimento básico da democracia, com a noção absolutista de verdade. Por outro lado, é preciso enfatizar que há, sim, espaços privilegiados para que a busca pela sabedoria de inspiração socrático-platônica subsista no mundo democrático contemporâneo: as instituições de ensino, sobretudo de ensino superior, e o poder judiciário.⁴⁹

A necessidade desse equilíbrio foi identificada, em certa medida, já pelo próprio Platão, que em outra versão de sua filosofia política, apresentada no seu derradeiro diálogo, *As Leis*, faz a defesa de um regime misto, em que “haja liberdade, concórdia e sabedoria, conforme exigem os termos de nosso discurso, quando declaramos que não poderá haver cidade bem dirigida sem as vantagens de tais prerrogativas”.⁵⁰ Realmente, na atualidade dos estados constitucionais, por vezes temos notícias — tanto no âmbito local, como no internacional — do poder político sendo afrontado por decisões judiciais indesejadas e por verdades desagradáveis geradas na academia. Se a atuação dessas instâncias é diferente da atuação executiva e governamental e, portanto, não é direta ou exclusivamente política, talvez o seja transversalmente, eis que as verdades por elas emitidas — ou, ao menos, procuradas, tentadas — terminam, invariavelmente, por afetar os governos e os jogos de poder.

Mesmo da perspectiva política, as eleições e governos democráticos possivelmente devem sua perenidade — a evitar sua queda, por exemplo, para uma tirania, como anunciava Platão — ao contraponto regulador promovido pela universidade e pelo poder judiciário. Tais instituições de busca da verdade (ou de uma opinião pública mais refletida, ao menos),

⁴⁶ Nas democracias de nossos dias, o aspecto marcante da universalidade do sufrágio se contrasta com a dedicação limitada dos habilitados para a cidadania; na democracia grega antiga, ainda que poucos tivessem o título de cidadãos, esses possuíam uma ação política plena.

⁴⁷ PLATÃO, *A República*, p. 332.

⁴⁸ FOUCAULT, *Dits et écrits, II (1976-1988)*, p. 1497.

⁴⁹ Extraímos tal sugestão de Arendt, que em “Verdade e política” diz: “Certas instituições públicas, por mais estabelecidas e apoiadas pelos poderes que sejam, nas quais, contrariamente a todas as regras políticas, a verdade e a veracidade sempre constituíram o critério soberano da linguagem e do esforço. Entre estas se distingue o poder judiciário, que, seja como ramo do governo, seja como administração direta da justiça, é protegido ciosamente do poderio social e político, bem como todas as instituições de ensino superior às quais o Estado confia a educação de seus futuros cidadãos. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 189.

⁵⁰ PLATÃO, *As Leis*, p. 100.

portanto, em sociedades que pretendem permanecer livres, inclusive para opinar, devem ser especialmente protegidas e reforçadas.

A complexa relação entre democracia e opinião pública na filosofia política do Platão de *A República* nos fornece elementos para compreensão dos limites das instituições democráticas modernas. E resta notável a relevância presente na tarefa nem sempre fácil de se tentar discernir um saber qualificado de uma mera opinião.

O imperioso é alertar e defender a sociedade contra opiniões que se pretendem cabíveis e protegidas pelo valor democrático da liberdade (inclusive da liberdade de expressão). Eis precisamente o cerne do problema contemporâneo: como conciliar o lugar de fala amplo de todos com as demais garantias constitucionais, em especial, aquelas cujo exercício supererrogatório possa desestruturar a própria democracia, abrindo espaço para as tiranias. Isso sem desconsiderar, é claro, que a *kalokagathia* jamais poderá fazer sentido completo como mero somatório ficcional das virtudes de alguns poucos.

Reduzir o envolvimento com a vida pública a um argumento lógico, como gostaria Platão, é antidemocrático; tira a democracia da tensão que a caracteriza e a movimenta — mas que também é a tensão que nos obriga a cumprir nosso dever cívico. É preciso lutar para que a abertura de espaço para diferentes opiniões em confrontos políticos não signifique eliminar a razão como força motriz para deliberações razoáveis. Nesse sentido, a sobrevivência do regime democrático depende não só da livre troca de informações, mas sobretudo do estímulo à reflexão permanente acerca das nossas posturas, bem como das de nossos concidadãos.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BADIOU, Alain. *A República de Platão recontada por Alain Badiou*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BARKER, Ernest. *The political thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959.

BLOOM, Allan. “Interpretative essay”. In: PLATO. *The Republic*. 2. ed. New York: Basic Books, 1991.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Ensaio sobre Platão*. Tese de livre-docência. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

BOLZANI FILHO, Roberto. “Introdução”. In: PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BORNHEIM, Gerd A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2007.

BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia, 1: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Salma Tannus Muchail e Marcio Alves Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: the dialogues, second and third periods*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 2000.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

LIMA, Paulo Butti de. *Arqueologia da política: leitura da república platônica*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

ROSEN, Stanley. *Plato's Republic: a study*. New Haven: Yale University Press, 2005.

STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

STRAUSS, Leo. *"What is political philosophy?" and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

SASSI, Maria Michela. *Os inícios da filosofia: Grécia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

Jogar e viver: correlações. Uma interpretação kantiana

Wagner Barbosa de Barros¹

Resumo: Para Kant, os jogos desempenham um papel extremamente importante na vida humana, já que são responsáveis por colocarem o espírito em atividade e, ao fazê-lo, avivá-lo na direção da sociabilidade, da moderação e do refinamento. De acordo com suas Lições de pedagogia e de antropologia, os jogos não são uma mera distração, eles são uma ótima ferramenta para se aprender a viver. O objetivo deste artigo é o de, em um primeiro momento, recuperar alguns dados biográficos de Kant para aclarar, à luz dos jogos, a dinamicidade subjacente à austeridade do cumprimento da famosa rotina do filósofo alemão e, em seguida, explorar conceitualmente o destaque que Kant dá aos jogos no processo de moralização da criança e do adulto.

Palavras-chave: Kant – moral – educação – antropologia – jogo

Playing and living: correlations. A Kantian interpretation

Abstract: For Kant, games play an extremely important role in human life, as they are responsible for putting the mind into activity and, in doing so, encouraging it towards sociability, moderation and refinement. According to his Lectures on Pedagogy and Anthropology, the games are not a mere distraction, they are a great tool for learning to live. The objective of this article is to, at first, recover some biographical data about Kant to clarify, in the light of games, the dynamicity underlying the austerity of carrying out the German philosopher's famous routine and, then, conceptually explore the emphasis that Kant gives to games in the moralization process of children and adults.

Keywords: Kant – moral – education – anthropology – game

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. E-mail: wagnerbarros71@gmail.com

Kant foi um filósofo genuinamente rigoroso?

A filosofia de Kant eclipsa fortemente os fatos de sua vida, não apenas porque, decerto, suas reflexões devem ser analisadas por elas mesmas, quer dizer, os conceitos devem postos à luz dos próprios conceitos, mas principalmente porque, em uma primeira análise, sua vida foi quase que integralmente marcada por uma notável inflexibilidade, sem qualquer acontecimento que pudesse chamar a atenção ou despertar a curiosidade de seus leitores. Podemos afirmar que aquele rigorismo empregado na fundamentação de seu sistema crítico, observado, por exemplo, em sua filosofia moral, sobretudo no imperativo categórico, que não admite a abertura de nenhuma exceção à lei ética, extrapola as linhas de seus escritos e, até certa medida, molda também a sua forma de viver; em outras palavras, podemos afirmar que Kant viveu de acordo com sua Filosofia.

Provavelmente, a anedota mais célebre do filósofo de Königsberg, que sempre é recuperada para ilustrar o seu rigorismo, seja aquela que narra a pontualidade de seus passeios. O relato do poeta Heinrich Heine (1797-1856) é o de que:

(...) nem mesmo o grande relógio da catedral fazia seu trabalho diário com tanta paixão e regularidade do que seu compatriota Immanuel Kant: levantar-se, tomar café, escrever, lecionar, comer, caminhar: tudo tinha hora marcada, e os vizinhos sabiam que, exatamente às três e meia, Immanuel Kant, de sobrecasaca cinza, bengala de vime na mão, saía de sua porta da frente e caminhava na direção da pequena Lindenallee, que ainda é chamada de “Caminho do Filósofo” por conta dele.²

Ludwig Ernst Borowski (1740-1831), ex-aluno e amigo de Kant, responsável por escrever sua biografia, a qual contou, não somente com a autorização, mas também com a cuidadosa revisão do pensador crítico, ratifica essa descrição feita por Heine. Na obra *Relato da vida e do caráter de Immanuel Kant*, publicada pela primeira vez em 1804, Borowski descreve detalhadamente o empenho de Kant em cumprir a sua pacata rotina com total esmero.

O que era verdadeiramente característico de Kant, (...), era o seu desejo contínuo de agir sempre segundo princípios bem ponderados e, segundo a sua convicção, bem fundamentados: o esforço de impor certas máximas para tudo, para as coisas grandes e para as pequenas, para as importantes e para as menos importantes (...). Pouco a pouco, essas máximas tornaram-se tão estreitamente entrelaçadas com seu próprio eu que, sem estar claramente ciente delas, agia em seu acordo.³

A diligência de Kant abarcava o horário de seus passeios, do início de suas aulas, do momento de se alimentar, de dormir e de acordar. Ademais, cada pormenor, dessas e de outras tarefas, era organizado igualmente por regras que precisavam ser cumpridas à risca. Kant exigia, a título de exemplo, que toda refeição fosse simples, sem alimentos rebuscados,

² HEINE, *On the History of Religion and Philosophy in Germany and other Writings*, p. 79.

³ BOROWSKI, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, p. 69.

todavia, também determinava que, independentemente da carne servida, esta precisava estar macia, além disso, deveria haver bom pão e vinho de qualidade, por fim, não menos importante, toda refeição tinha que ser feita com a devida calma.⁴

Caso queiramos nos aprofundar um pouco mais, podemos recorrer às regras de sociabilidade que teriam que conduzir o andamento de um jantar, apresentadas por Kant em sua obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). Um convidado precisaria escolher um tema que fosse do interesse comum e que criasse, com isso, a oportunidade para que todos discorressem sobre o tópico elegido, de forma que um silêncio mortal não se assentasse sobre a mesa. Do mesmo modo, os convidados não deveriam variar sem necessidade de assunto, nem deixar surgir a opiniaticidade, conjuntamente precisariam manter suas emoções sempre em disciplina.⁵ Por fim, toda questão trazida à baila precisaria passar sequencialmente por três etapas: “1. *narrar*, 2. *raciocinar* e 3. *gracejar*”.⁶

Kant foi, portanto, um filósofo rigoroso, que fez da sua vida um espelho de sua Filosofia, de sorte que foi propriamente esta a imagem – ou caricatura – legada à história pelos seus estudiosos; porém, disso, não podemos afirmar que ele foi um sujeito austero, sisudo, taciturno, que desconsiderava a vida em seu contento e enxergava no comprazimento um perigo ao cumprimento da lei moral; seu rigorismo é bem mais complexo do que isso. Sua vida tem que ser compreendida a partir da conformidade existente entre seu popular rigorismo e seu, menos popular, elogio ao contentamento dos agrados próprios da sociabilidade, da amizade, dos jantares, do riso e até mesmo do vinho, porquanto o júbilo do divertimento, caso gozado corretamente, é capaz de aproximar os homens de sua finalidade moral.

Relativo a isso, elucidemos que Kant foi uma pessoa querida e admirada, dentro e fora de Königsberg, decerto porque o filósofo, não somente tinha razões para sê-lo, dada a grandiosidade e a coetânea fama de sua filosofia, mas principalmente porque ele se empenhou em ser uma pessoa benquista em seu círculo social; poderíamos afirmar, aliás, que ele se regrou para este fim. Borowski conta que, em suas refeições, o filósofo alemão sempre estava cercado de bons amigos e que, em sua famosa caminhada, habitualmente, tinha ao seu lado um de seus companheiros ou ainda, alguns de seus alunos.⁷

Segundo o biógrafo, Kant se aplicava, na medida do possível, a interceder por todos aqueles que requisitavam a sua ajuda, quer ela fosse filosófica ou não. Borowski afirma que Kant era extraordinariamente ativo com os seus amigos e, sobretudo, com os jovens que chamavam a atenção do filósofo. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), por exemplo, em 1791, enviou a obra *Crítica de toda revelação* ao pensador, para que este a apreciasse e, caso a julgasse digna, ajudasse-o na sua publicação. Borowski relata que à época, em um de seus passeios com Kant, o filósofo crítico tão logo o viu, foi lhe dizendo:

“Você tem que me ajudar, ajudar rapidamente, a conseguir a um jovem sem meios, nome e também dinheiro. Seu cunhado (Hartung, o livreiro), fale com ele e convença-o de que publique, uma vez que você o tenha lido, o manuscrito que eu lhe enviarei hoje etc.”. Cuidei de tudo com alegria e o vi

⁴ Cf. BOROWSKI, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, p. 74.

⁵ Cf. KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, pp. 177-178.

⁶ KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 177.

⁷ Cf. BOROWSKI, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, pp. 65-66.

feliz de uma forma inusitada, pois todos os seus desejos e os de Fichte haviam sido realizados e até acima do que ambos esperavam.⁸

Porém, de todos os relatos, o que provavelmente melhor ilustra a compatibilidade entre o rigorismo e o deleitamento na vida de Kant seja o elogio que ele dirige aos jogos, mesmo frente à reprovação do Pietismo, que, segundo Kuehn, entendia o baralho como “um livro de orações ao Diabo”, um caminho que levava direto ao inferno”.⁹ Em sua rotina minuciosamente regrada, sempre houve espaço reservado para o divertimento por meio da disputa com seus amigos em algum certame. Borowski narra que Kant, por um bom tempo, logo após as suas aulas e o seu almoço, costumava ir a uma cafeteria para ali tomar um pouco de chá, conversar sobre os acontecimentos do dia e jogar algumas partidas de bilhar. À noite, ainda segundo o biógrafo, Kant gostava muito de jogar *L'hombre* (um jogo de cartas muito famoso na Europa entre os séculos XVI e XVIII), porque acreditava que o jogo colocava seu espírito em atividade.¹⁰

Diante disso, caso queiramos permanecer a denominar Kant como um filósofo rigoroso, teremos que fazê-lo ao seu modo. A sua pontualidade era cumprida também na intenção de que o início do divertimento dos jogos não fosse protelado. O mesmo acontecia com os passeios e jantares: as suas prescrições não eram normas ocas, de uma urbanidade que prezava, acima de tudo, pela sumptuosidade, ao contrário, elas visavam potencializar o gozo próprio à atividade, inclusive quando esta era um passatempo, dada a sua potencialidade moralizante. Neste sentido, a título de exemplo, segundo Kant, em um jantar, o chiste não precisaria ser censurado pelos presentes; somente não deveria ser apresentado em um momento inoportuno, porque caso o fosse, não apenas comprometeria o ritmo da conversação, como também não lograria ser tão engraçado como quando é contado na ocasião propícia.

Em suma, a rijeza no modo de vida que levava era tão bem-disposta que Kant poderia ter por garantido o êxito em seu trabalho, bem como o conveniente comprazimento em seus momentos de diversão, não meramente enquanto o regramento da vida garantiria a ocasião para os jogos, quando a busca pelo fim moral cessaria por alguns instantes, mas precisamente porque a própria atividade de lazer, caso razoavelmente gerida, seria um recurso indispensável para o progresso do espírito em vista deste escopo. Destarte, Kant, de fato, viveu de acordo com sua Filosofia, porque ela, tal como sua vida, apesar de ser permeada pelo rigorismo, não exclui de seu Sistema o apreço pelo contentamento, dentre eles, o dos jogos, já que eles não são somente admissíveis numa vida moral, como também são necessários a ela.

A importância dos jogos na infância

Apesar de a ética kantiana não admitir que os seus princípios sejam retirados do conhecimento antropológico, porque devem, antes de tudo, fornecer as regras ao agir humano, de modo que toda e qualquer influência patológica no momento do cumprimento

⁸ BOROWSKI, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, p. 82.

⁹ KUEHN, *Kant. A Biography*, p. 65.

¹⁰ Cf. BOROWSKI, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, p. 74.

dos deveres morais é peremptoriamente censurada, a vontade, que é responsável por resistir às tentações dos móveis sensíveis e por satisfazer o que a pureza da lei exige, precisa, sobremaneira, estar suficientemente fortalecida para esta tarefa. Deste fato decorre que, caso nos retenhamos apenas no conteúdo ético formal que Kant apresenta, por exemplo, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), sem que analisemos suas obras de natureza pragmática, que discorrem a respeito deste fortalecimento da vontade, estaremos impossibilitados de compreender completamente de que modo o fim moral pode ser alcançado pelos homens na história.

Nesse sentido, o projeto educacional de Kant tem por propósito a crítica dos princípios pedagógicos e a análise dos expedientes formativos que possam promover o progresso do gênero humano, isto é, o filósofo alemão almeja circunscrever quais são os recursos educacionais que melhor auxiliam os homens no cumprimento de sua mais alta finalidade: a *moralização*.¹¹

Em sua obra *Sobre a pedagogia* (1803), Kant afirma que “o homem é a única criatura que precisa ser educada”¹², haja vista que não nasce como os animais, determinados por completo em suas ações pelos seus instintos; de forma diversa, o gênero humano constitui-se e aprimora-se propriamente através das relações humanas, ele é um autoprojeto. Os jovens precisam aprender a viver e, justamente por causa disso, caso sejam submetidos a uma educação falha, que não os formem em nome do fim moral, correm o risco de, muito possivelmente, tornarem-se adultos menores, incapazes de pensarem por si mesmos.

Kant estabelece que “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz”.¹³ A educação passa a ser um importante pilar para o progresso humano, na medida em que ela é necessariamente o primeiro deles. Será muito mais difícil – talvez, até mesmo, improvável – reeducar por completo um adulto e, desta forma, fazê-lo abandonar seus preconceitos e costumes já enraizados a fundo em seu espírito. O processo educacional é próprio à infância, quando o espírito das crianças ainda é maleável, plástico e suscetível ao aprendizado, além de ser livre de preconceitos. Todos os outros expedientes empregados no decorrer da história, quer sejam expedientes formativos ou coercitivos, terão muito mais chances de lograr êxito se forem aplicados adicionalmente a homens que já foram educados desde a primeira idade tendo em conta o fim moral. Caso queiramos vislumbrar a possibilidade de uma boa vontade agindo no mundo, ou antes, uma vontade que empreenda ativamente uma busca nesta direção, temos que educá-la em consideração à liberdade e à autonomia, ou seja, formá-la no horizonte do rompimento com a sua natural selvageria e da conquista de sua moralidade.

Segundo Kant, o principal desafio de um plano pedagógico esclarecido é a compatibilização entre *obediência* e *liberdade*.¹⁴ Por um lado, os mestres precisam refrear o eu selvagem da criança que, por querer o mundo todo para si, não somente é perigoso a ela própria, já que seus caprichos podem feri-la, como também é hostil àqueles que estão à sua volta, ao colocá-los sob risco. Desse modo, os educadores devem evitar que a criança tome gosto por essa liberdade sem leis, posto que “(...) o homem é tão naturalmente inclinado à

¹¹ Cf. KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 19.

¹² KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 11.

¹³ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 15.

¹⁴ Cf. KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 32.

liberdade que, depois que se acostuma a ela por longo tempo, a ela tudo sacrifica”.¹⁵ Por outro lado, esta necessária subordinação não deve formar no estudante um espírito servil, incapaz de romper posteriormente, com o auxílio de suas próprias forças, com a sua menoridade. A autoridade direcionada ao aluno deve ser aquela que, apesar de submetê-lo ao arbítrio de um superior e às leis dadas externamente, forme-o precisamente para o exercício moral da sua liberdade.

O projeto educacional de Kant assume, nesse cenário, as seguintes etapas: *disciplinar, cultivar, civilizar e moralizar*.¹⁶ No primeiro momento, da *disciplina*, uma etapa estritamente negativa, a criança deve obedecer passivamente aos seus cuidadores, já que seus sentidos e sua razão ainda estão pouco desenvolvidos. Nesta idade ela não consegue avaliar os perigos do mundo à sua volta, alguém precisa fazer isto em seu lugar. Contudo, Kant não estabelece que a criança precisa permanecer enrolada em faixas e protegida de todo contato com o mundo, como comumente era sugerido pela tradição; longe disso, o filósofo alemão compreende que o infante deve perpassar por esse primeiro estágio de desenvolvimento da maneira mais natural possível, ou seja, com seus membros livres e em pleno exercício, a fim de que eles sejam fortalecidos e enrijecidos. Nesta mesma linha de pensamento, os tutores não devem recorrer a carrinhos ou a qualquer outro tipo de instrumento, para que a criança aprenda a andar mais rapidamente.¹⁷ É preciso deixar a natureza agir e, portanto, toda e qualquer artificialidade deve ser expressamente dispensada. Na compreensão do filósofo, é importante que, ao aprender a andar, o infante também aprenda a se equilibrar, a cair e a se levantar, sempre sozinho, utilizando-se apenas de suas mãos e de suas pernas. Ora, tendo como meta pedagógica suprema a formação da autonomia, os educadores precisam buscar assentar no espírito da criança, já nesta etapa da *disciplina*, a confiança nas suas próprias forças, sendo assim, o papel deles é apenas o de criar as condições para que esse primeiro desenvolvimento natural aconteça, bem como o de supervisionar a criança em suas autodescobertas.

Na segunda etapa, a do *cultivo*, é dado início à formação positiva do educando. A cultura, de acordo com Kant, “(...) é a criação da habilidade e esta é a posse de uma capacidade condizente com todos os fins que almejamos”.¹⁸ A habilidade é a capacidade de estabelecer determinados fins e habilmente alcançá-los. Neste momento, ainda não estamos diante de fins morais puros, já que, segundo o filósofo alemão, apenas pode ser exigido da criança o que ela realmente está apta a cumprir. Entretanto, é especificamente em vista dos fins morais que ela futuramente deverá alcançar que esta habilidade precisa começar a ser desenvolvida já na infância. Antes de ser capaz de estabelecer fins morais puros e segui-los, um indivíduo tem de conseguir circunscrever uma finalidade qualquer e destramente cumpri-la, porque assim fortalece sua vontade no empenho e na diligência de alcançar a finalidade estabelecida inicialmente, a despeito de todos os desafios e incitações que poderiam desviá-la de seu intento.

A cultura circunscreve um conjunto de aprendizados próprios ao espírito e ao corpo, de sorte que, sempre que possível, eles devem ser feitos conjuntamente e em sua forma mais natural possível. Com isso, seria muito benéfico ao cultivo do aluno se o estudo das horas

¹⁵ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 13.

¹⁶ Cf. KANT, *Sobre a pedagogia*, pp. 25-26.

¹⁷ Cf. KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 45.

¹⁸ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 25.

fosse feito, não apenas dentro da sala de aula, de onde se espera que ele aprenda os números e a divisão própria ao relógio, como também fora dos muros da escola, por exemplo, em uma caminhada por uma trilha, para que ali, no contato com a natureza, a criança, além de se fortalecer fisicamente com o passeio, aprenda adicionalmente a verificar as horas através da observação da posição do sol. Neste mesmo passeio, também poderia ser criada a ocasião para a instrução dos pontos cardeais, com o objetivo de que a localização em uma floresta pudesse ser feita sem a ajuda de uma bússola.¹⁹ No entanto, Kant entende que, mais importante do que todo aprendizado alcançado na junção da teoria com a prática, indispensável para a dinamização do exercício cognitivo, é a conscientização – mesmo que parcial – da força racional e corporal que o infante dispõe, tanto para o conhecimento do mundo quanto da possibilidade de, por meio deste conhecimento, conduzir-se em direção aos fins que estabelece para si próprio, dentre eles, o fim moral.

A terceira etapa, a do *civilizar*, almeja “cuidar para que o homem se torne prudente, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência”.²⁰ O principal objetivo dos educadores nesta etapa deve ser o desenvolvimento da prudência nos alunos, ou seja, ensinar a eles as regras de convivência existentes no mundo dos adultos, onde logo mais serão inseridos; em suma, os educadores devem ensiná-los a serem cidadãos. A esfera das relações interpessoais não é necessariamente regulada pelos deveres morais, com isso, o jovem precisa entender que tão logo seja introduzido neste ambiente, ele precisará dissimular. A urbanidade performada entre os homens na sociedade civil não é propriamente prejudicial, porque ela presta contínua manutenção à troca interpessoal, a qual é indispensável para todo e qualquer progresso que se queira esperar do gênero humano, dentre eles, o moral, posto que não há progresso fora da sociabilidade.

A criança tem que aprender os costumes socialmente convencionados e, em concordância com eles, aprender a retirar e a promover os benefícios próprios às relações interpessoais. Sem embargo, ela não deve se tornar cerimoniosa, ou seja, alguém que, de tão preso às formalidades, apresente-se aos outros como um indivíduo afetado e artificial. O educando precisa aprender a ser um bom ator, com o intuito de que seu fingimento seja tão natural quanto possível, para isso, é imprescindível que saiba distinguir, a partir de uma determinada atmosfera social, o tom a ser seguido ajustadamente em suas ações.

O futuro adulto também precisa aprender a ser imperscrutável, a se resguardar de toda tentativa alheia de ser usado como um simples meio para um fim que não é bilateralmente produtor, dado que somente assim conseguirá angariar renome e influência em seu círculo social. Demarquemos que o exercício da prudência exige um espírito resolutivo no cumprimento do que é próprio ao comércio social. O jovem precisa resistir às suas paixões e declinar o que seus pendores egoístas lhe suscitem em prol da urbanidade. Neste sentido, complementarmente com as etapas anteriores, há o fortalecimento da vontade em vista do fim moral humano.

A última etapa formativa é a da *moralização*. Segundo Kant, “(...) não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém também que ele consiga a disposição de escolher apenas bons fins”.²¹ O conteúdo formal apresentado por Kant em sua ética é expresso em sua obra pedagógica enquanto uma tarefa formativa a ser desenvolvida tanto

¹⁹ Cf. KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 53.

²⁰ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 26.

²¹ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 26.

pelo professor quanto pelo aluno. Por um lado, o professor deve suscitar nos alunos a formação de um *caráter*, que “consiste no hábito de agir segundo certas máximas. Estas são, em princípio, as da escola e, mais tarde, as da humanidade”.²² Por outro lado, cabe ao estudante a realização desta tarefa em sua plenitude, já que o passo à autonomia precisa ser necessariamente autoguiado.

Em um primeiro momento, o professor deve elaborar uma rotina escolar que favoreça o regramento do espírito dos alunos, com horários estabelecidos para o início e para o fim de todas as atividades a serem desenvolvidas. Os alunos precisam estar cientes desta agenda para que se esforcem no seu correto cumprimento, ou seja, sem abreviá-la ou alongá-la, independentemente do fato de a atividade ser estimulante ou não a eles. Como lemos na letra do pensador, “quando se quer formar o caráter das crianças, urge mostrá-lhes, em todas as coisas, certo plano, certas leis, as quais devem seguir fielmente”.²³ O importante a ser notado é que o regramento da rotina escolar auxilia no regramento do espírito do estudante. Com isso, é possível esperar que os preceitos que ele adota em sua conduta sejam, em algum momento, não aqueles dados externamente, e sim, os que ele dá a si próprio, autonomamente.

Ademais, o professor precisa orientar os alunos nas questões relativas aos deveres morais, dando destaque para a importância da magnanimidade, da beneficência, do autodomínio, da lealdade, da decência e da pacificidade²⁴, não enquanto simplesmente são cumpridos inconscientemente, mas sim na medida em que são assumidos por princípios, dado que o valor de uma ação está assentado na máxima que a rege, a despeito de sua finalidade. Em vista de tal objetivo, o professor tem que estimular o aluno a sempre examinar a sua própria conduta, para que, através desta ponderação, ele aprenda a identificar os móveis que subjetivamente lhe orientam em suas ações, bem como, por consequência, a querer se afastar daqueles motivos egoístas identificados nesta análise. Kant chega a sugerir um catecismo do direito nesta etapa²⁵, justamente porque, com o estudo de casos populares, na tentativa de compreender se houve ou não injustiça em um exemplo dado aos alunos, eles acabariam por estimular e aperfeiçoar o juízo subjacente à análise. Como resultado, a atividade pedagógica poderia incitá-los a também se colocarem sob inspeção e a se esforçarem a cumprir o que a lei moral ordena.

Tendo como horizonte este itinerário formativo, é necessário destacar que o processo educacional proposto por Kant, apesar de, sob alguns aspectos, assumir uma postura pedagógica austera e inexorável, devido ao que é próprio à moralização, a escola não deve ser um ambiente de esmorecimento e dissabor para o espírito dos alunos. Não há razões para que uma boa formação escolar seja conquistada através do sacrifício da júbilosidade característica desta etapa da vida, visto que, segundo Kant, sempre “convém orientar o jovem para a alegria e o bom humor”.²⁶ Em todas as etapas elencadas na obra *Sobre a Pedagogia*, o filósofo crítico dá destaque para a importância de a educação ser conveniente ao espírito dos estudantes, ou seja, ela precisa ser ordenada para formá-los segundo a especificidade do seu modo de aprender. Por conseguinte, dado que as crianças brincam naturalmente, um dos

²² KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 76.

²³ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 76.

²⁴ Cf. KANT, *Sobre a pedagogia*, pp. 94-95.

²⁵ Cf. KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 91.

²⁶ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 105.

pilares da pedagogia kantiana será a recomendação do uso das recreações e dos jogos enquanto recurso formativo; o filósofo alemão, inclusive, alude neste tocante a Rousseau, ao afirmar, sob a influência do pensador genebrino, que “não conseguireis jamais formar homens sábios, se antes não formardes traquinas”.²⁷

Deste modo, os jogos não são atividades não-educacionais, nem mesmo atividades educacionais voltadas apenas para a formação do corpo e de algumas habilidades mais simplórias e basilares do espírito infantil. Kant entende que os jogos, assim como o trabalho, são parte imprescindível da formação dos alunos, porque através das brincadeiras eles aprendem a pensar, a julgar, a se relacionar e, principalmente, aprendem que são seres capazes de aprender e, portanto, tornam-se capazes de superarem-se continuamente.

As crianças experimentam por si mesmas suas forças. (...) A corrida é um movimento salutar e fortifica o corpo. Pular, levantar e carregar pesos, manejar a funda, atirar pedras em um alvo, lutar, correr e todos os outros exercícios desse gênero são muito bons. (...) O lançar, seja à distância, seja ao alvo, exercita também os sentidos, especialmente a vista. O jogo de bola é um dos melhores para as crianças, pois requer a corrida benfazeja. Em geral, os melhores jogos são aqueles que, além de desenvolver a habilidade, provocam exercício dos sentidos.²⁸

Kant afirma que, ao participar de uma brincadeira, o corpo e o espírito são fortalecidos pois o aluno tanto rompe com a languidez e a lassidão de seus membros, ao fortificá-los com todos os movimentos necessários ao desempenho das atividades recreativas, quanto promove o aperfeiçoamento de sua razão, ao usá-la na apreensão e aplicação das regras do jogo, tal como na tentativa de formular estratégias para superar seus colegas de brincadeira. Além disso, o filósofo compreende que, enquanto a criança brinca, “renuncia a outras necessidades e, assim, pouco a pouco se acostuma a privar-se de outras coisas. (...) ela se acostuma a ocupações duradouras”.²⁹

Passatempos como a cabra-cega, o pião, o balanço e o papagaio são citados na obra *Sobre a pedagogia* para ilustrar a potencialidade formativa que eles podem desempenhar no processo educacional quando utilizados adequadamente, ou seja, quando são empregados em vista de um escopo pedagógico moralizante. A criança pode, por exemplo, desenvolver sua *habilidade* ao estabelecer como objetivo erguer e manter erguido no céu um papagaio; para tanto, ela precisará correr pelo campo a fim de hasteá-lo, do mesmo modo que terá que calcular qual é o caminho onde correrá menos e erguerá o papagaio mais rapidamente; também terá que manter seus braços ativos na execução dos movimentos com a linha e sua visão atenta aos outros papagaios circundantes no céu. Em consideração a este propósito, a criança necessariamente terá que trazer para a prática o estudo teórico a respeito do comportamento dos ventos – próprio à *cultura* – para levantar o papagaio, para mantê-lo no ar e para fazê-lo se movimentar no céu. O professor deve, por consequência, gerir pedagogicamente esta atividade, com o intuito de que o aluno se divirta e aprenda se divertindo.

²⁷ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 57.

²⁸ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 55.

²⁹ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 57.

A criança também pode desenvolver sua *prudência* por meio das brincadeiras. O exercício da sociabilidade pressuposta à disputa dos jogos em grupo precisa ser bem coordenado pelos alunos e pelo professor, porque somente assim o divertimento poderá ser coletivo. Em um jogo de bola, por exemplo, o aluno é capaz de aprender a se relacionar melhor com seus colegas. Ele pode aprender que, para poder participar da brincadeira, em adição ao uso da urbanidade, precisa seguir empenhadamente as regras do jogo e que, por isso, caso as descumpra, está sujeito a alguma punição ou, até mesmo, sujeito a ficar impedido de continuar participando da recreação. Já nesta idade a criança tem de ser capaz de, dentro dos seus limites, agir prudentemente, ou antes, de compreender que nenhum outro infante quererá brincar com alguém que a todo instante burla as regras de um jogo em proveito próprio, que trapaceia, que mente ou que prejudica os demais durante a recreação.

Em um passatempo coletivo, uma criança necessariamente precisa da(s) outra(s), e vice-versa, por conseguinte, todas devem assumir o firme compromisso de conter o egoísmo, de serem gentis, de seguirem e fiscalizarem o seguimento das regras e, principalmente, de alegrarem-se mutuamente. Vandewalle, inclusive, interpreta este conselho pedagógico kantiano segundo conceitos próprios à atualidade: “o jogo revela o que a psicologia contemporânea chamaria de espaço frustrante, que permite à criança aprender o princípio de realidade”.³⁰ Neste sentido, por meio do jogo, a criança começa a entender que não pode fazer tudo o que quer, nem mesmo conseguirá satisfazer todas as suas vontades, porque o mundo em que vive é um mundo a ser compartilhado com outras pessoas através de regras comuns que precisam ser respeitadas. Durante uma brincadeira, então, mediante as suas diretrizes, o aluno empreende uma renúncia de seus desejos autocentrados e amadurece o modo como se relaciona com os seus colegas de jogo, o que reverbera também em um fortalecimento do espírito no seguimento das regras do ambiente escolar e da própria sociedade. Como o lema estoico que Kant convoca em seu tratado pedagógico estabelece: “*Sustine, abstine: (...) suporta e acostuma a suportar!*”³¹, mote este que, à luz de nossa interpretação, bem que poderia ser traduzido por, *suporta por meio dos jogos e acostuma a suportar o próprio jogo da vida*.

A importância dos jogos na vida adulta

Se o projeto pedagógico kantiano almeja analisar os principais expedientes educacionais que tencionam orientar as crianças à moralização, o projeto antropológico pragmático, mantendo o mesmo espírito e, em certo sentido, dando continuidade ao programa pedagógico – numa espécie de andragogia –, ou ainda alargando o horizonte de pesquisa filosófica, almeja promover uma investigação a respeito do ser humano em geral, com o intuito de que, apoiados neste conhecimento, os homens possam progredir em direção à sua finalidade moral. Em suma, sob os moldes kantianos, a antropologia visa se tornar “uma ciência da utilidade geral”.³²

A antropologia pragmática realiza um estudo sobre o homem especificamente segundo “o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”.³³ Por não haver uma natureza humana pronta e já plenamente realizada, como pudemos analisar a partir do

³⁰ VANDEWALLE, Kant. *Educación y crítica*, pp. 59-60.

³¹ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 86.

³² KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 23.

³³ KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 21.

escrito pedagógico de Kant, faz-se necessário estudá-la a através do modo que ela constitui a si mesma durante a sua história. É preciso compreender quais são as suas disposições, de que forma elas se desenvolvem e a que télos elas se encaminham, sempre levando em consideração o fato de que, como a filosofia moral kantiana fundamenta, estamos diante de um ser que, apesar de estar submetido à determinações externas, também é capaz de decididamente resisti-las e ultrapassá-las num plano em que se institui como ser livre e autônomo, na condição em que abandona a sua menoridade e segue apenas às leis puras que dá a si próprio. Logo, a utilidade da antropologia se assenta na possibilidade de, ao entender melhor o que é o homem, poder aprimorar os caminhos que dispõem e ordenam a sua autoconstituição e, assim, direcioná-lo mais acertadamente à sua finalidade. Em razão disso, a antropologia pragmática contribui diretamente com os estudos de educação, direito, religião e ética, pois oferece um retrato mais fiel do homem que é educado, julgado, devotado e moralizado.

Embora Kant apresente em sua obra antropológica características próprias aos diversos povos, como franceses, ingleses, italianos e alemães, e recorra à conhecida caracterização humoral – sanguíneo, melancólico, fleumático e colérico – para discorrer sobre o caráter da pessoa, todas estas reflexões devem ser necessariamente subsumidas à resposta que, ao discorrer sobre o caráter da espécie, o filósofo alemão oferece à questão primordial: “*que é o homem?*”. De acordo com Kant, o ser humano “tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume. Por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão* (...) pode fazer de si um animal *racional* (...)”.³⁴ As características pragmáticas observáveis em todas as divisões acima mencionadas expressam particularidades assumidas historicamente em decorrência da relação que o gênero humano, enquanto ser livre que é, mantém com as suas determinações naturais, uma vez que esta dinâmica tensional é o que lhe direciona geração após geração ao seu fim último. Com isso, o sujeito individual, um grupo ou ainda um povo sempre devem ser analisados também a partir dos atributos que constituem a espécie, de forma que expressam a liberdade própria a ela na conformação assumida singularmente.

Em consonância com sua obra pedagógica e, de maneira ainda mais ampla, com sua Filosofia da história, Kant afirma que a cultura progressiva do gênero humano se dá por meio do desenvolvimento de suas disposições naturais, a saber, a disposição *técnica*, a *pragmática* e a *moral*. Há um propósito natural a ser alcançado e, em prol da plena realização deste desígnio, os homens precisam se esforçar para perpassar historicamente etapas de aprimoramento nos diversos âmbitos da vida, porque somente assim, em decorrência do seu próprio empenho, o projeto da natureza se torna, ao fim, um projeto inteiramente humano. O trânsito entre o natural e o humano não é apenas um processo de libertação de um comando estranho ao homem, mas principalmente de uma autoconstituição histórico-antropológica que se preenche verdadeiramente de liberdade em direção à sua plena realização moral.

Temos, desta maneira, primeiramente, a disposição *técnica*. Esta disposição se conecta de forma direta com a conformação mais substancial da existência humana, correspondendo à sua estrutura corpórea e racional, as quais, já em gérmen, prenunciam a liberdade humana. O homem é um ser que tem a capacidade de se desenvolver continuamente, tanto através de sua razão, que de modo industrioso ultrapassa a si mesma sempre que é estimulada ou forçada a isso, quanto através de seu próprio corpo, devido à plasticidade do formato de suas

³⁴ KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 216.

mãos que, sob o comando da sempre crescente razão, adequam-se às mais diversas tarefas.³⁵ O homem, com isso, não está destinado a um único modo de vida - como é o caso dos animais, que, por disporem de um conjunto de características determinísticas, são obrigados a viverem sob certas condições ecossistêmicas específicas -, mas, sim, às condições que ele ordena a si próprio historicamente.

Já a disposição *pragmática* concerne ao fato de que o homem é um ser sociável por natureza, e não somente isso, mas também que o homem só é capaz de desenvolver sua humanidade por meio da relação que mantém com seus semelhantes. O abandono da rudeza e a passagem à concórdia, quer ela comece a ser alcançada pela educação, como vimos, quer ela seja iniciada pelo direito, como a história humana sugere, torna-se possível – adicional e conjuntamente ao desenvolvimento da disposição técnica – através do desenvolvimento da disposição pragmática, a qual favorece o intercâmbio cultural entre os homens. A humanidade, nas suas sucessivas gerações, promove o engrandecimento da ciência, dos costumes, da técnica e, até mesmo, do gosto. Como Kant afirma em sua terceira *Crítica*:

Um homem abandonado em uma ilha deserta não arrumaria, (...) nem a sua cabana nem a si mesmo, nem procuraria flores e menos ainda as plantaria, para assim enfeitar-se; é apenas em sociedade que lhe ocorre ser não apenas um ser humano, mas também, a seu modo, um homem fino (o começo da civilização).³⁶

É válido destacar que nenhum homem produz a si próprio isoladamente, pois cada qual sempre conta com as luzes provenientes das conquistas civilizatórias das gerações passadas, da mesma maneira que, devido a isso, a geração presente, ao se constituir, também acaba por viabilizar a continuidade da promoção coletiva do esclarecimento na história às gerações vindouras. A natureza, inclusive, em consideração ao seu projeto, proveu ao homem, paralelamente à sua disposição à sociabilidade, uma tendência à insociabilidade, responsável por fazê-lo querer todos os bens resultantes do progresso humano coletivo apenas para si.³⁷ Segundo o filósofo, a natureza sabiamente assenta esse conflito social para que as forças humanas sejam impulsionadas a progredirem continuamente. Essa oposição de interesses, ou como Kant nomeia, a *insociável sociabilidade*, é uma espécie de agulhão que estimula a disputa entre os homens, contudo, não ao ponto de quererem abrir mão da congregação social, por um lado, porque ela é naturalmente desejada por todos e, por outro lado, porque o egoísta almeja concretizar suas obras dentro do círculo de relações humanas, para que estas conquistas possam servir de motivo de inveja aos demais. Esta condição força os homens a sempre promoverem e aprimorarem certos recursos formativos e coercitivos que se interponham entre estes dois pendores, quer dizer, a insociável sociabilidade promove e presta manutenção à promoção do progresso humano.

Por último, temos a disposição *moral*. Por meio dela o homem é capaz de tomar consciência da liberdade de seu arbítrio e, então, estabelecer-se praticamente em um plano inteligível, no qual as leis que regem suas ações são concebidas e quistas puramente pela própria vontade. Apesar da propensão ao mal, que leva o homem a agir de modo egoísta, ele

³⁵ Cf. KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 218.

³⁶ KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, pp. 194-195.

³⁷ Cf. KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 13.

tem uma disposição ao bem que se desenvolve e se fortalece à medida que as outras disposições humanas progridem historicamente. Segundo a antropologia kantiana, os homens precisam fortalecer a vontade para que ela seja capaz de sobrepujar os obstáculos dos apetites sensíveis em vista de sua plena moralização, o que ocorre justamente por meio do embate entre o bem e o mal presentes na natureza humana.

É notável a convergência conceitual existente entre a obra pedagógica e a obra antropológica de Kant, porquanto fazem parte de um mesmo sistema. Malgrado o enfoque em cada uma delas ser diferente, o escopo em ambas é o mesmo: a promoção do progresso do gênero humano em direção à moralização. Especificamente em nome disso é que Kant compreende que, tal como a criança pode aprender a viver por meio dos jogos, o homem adulto também pode fazê-lo à sua maneira.

É de fato admirável ver homens razoáveis permanecerem sentados, por horas inteiras, embaralhando cartas. Isso demonstra que os homens não deixam facilmente de ser crianças. Com efeito, em que este jogo é superior ao jogo de bolas das crianças? É verdade que as pessoas adultas não andam num cavalo-de-pau, mas elas montam outros cavalos-de-pau.³⁸

Com isso, Kant não quer afirmar que há certo grau de imaturidade ou até mesmo infantilidade naqueles que se sentam à mesa para uma disputa, pois o homem adulto não continua a ser criança porque joga, ele joga porque continua a ser alguém que forma a si mesmo através de suas ações e da relação que mantém com outros homens. Ainda que os jogos não sejam tão fecundos na promoção do sumo bem físico-moral quando comparados com os benefícios provindos de uma boa refeição, em aprazível companhia, digna de elogios do filósofo em sua obra antropológica³⁹, Kant não desconsidera totalmente o potencial moralizante que a disputa em um certame pode exercer na vida humana, uma vez que são considerados como que *deleites revigorantes* ou ainda, como que *remédios para o espírito*.⁴⁰ Segundo o filósofo:

Todas as nossas reuniões sociais noturnas mostram o quão prazerosos podem ser os jogos, sem que se precise baseá-los em um propósito interessado; pois sem o jogo quase ninguém consegue entreter-se. Mas os afetos da esperança, do medo, da alegria, da raiva, da zombaria entram no jogo trocando de papel a cada momento, e são tão vivazes que por meio deles, como um movimento interno, toda a atividade vital do corpo parece intensificada, tal como o demonstra a excitação da mente por eles gerada, mesmo que não se tenha ganho ou aprendido nada com isso.⁴¹

Em primeiro lugar, devemos levar em consideração o fato de que a reunião social e, com ela, a conversação, são pressupostos de um jogo de cartas. Ninguém joga sozinho, e não o faz porque a alegria de um certame está justamente na congregação entre os participantes. O momento da partida e, mais especificamente, o intervalo delas, é comumente preenchido com

³⁸ KANT, *Sobre a pedagogia*, p. 61.

³⁹ Cf. KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 175.

⁴⁰ Cf. KANT, *Lectures on Anthropology*, p. 125.

⁴¹ KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, pp. 229-230.

a troca de ideias entre os jogadores a respeito dos mais diversos assuntos, de tal maneira que o jogo é a ocasião para a disputa nas cartas e também para a disputa das ideias. Outrossim, precisamos denotar que, em conjunto com o empenho do seguimento das regras do embate, há o esforço para o seguimento das normas de urbanidade. Se por um lado, ninguém joga sozinho, por outro lado, ninguém tem predileção para jogar com alguém que é rude e incivilizado.

Kant esclarece que numa partida há “(...) uma certa convenção de interesses pessoais para se saquearem uns aos outros com a maior cortesia”.⁴² Ora, a manobra com as cartas, apesar de almejar a vitória sobre o adversário, é essencialmente recreativa, posto que o truque não pode se tornar trapaça, e a tensão da disputa não pode se converter em grosseria. Portanto, não obstante a flutuação dos afetos acerca dos rumos que o jogo toma em vista da dinamicidade imposta pelas cartas, que ora é vantajosa, ora não o é, os participantes precisam estar no controle de suas emoções, tanto para que haja respeito entre eles quanto para que a dissimulação em prol da vitória seja crível. O entusiasmo e a frustração precisam ser externalizados identicamente. O domínio sobre os próprios afetos, isto posto, deve percorrer toda a extensão da partida, ao ponto do blefe se confundir com a urbanidade.

Cada jogador deve montar a sua estratégia, não apenas a partir das cartas que tem em mãos, mas também levando em conta as possíveis cartas de seu adversário. Um jogador precisa, com isso, memorizar o desenrolar do certame para que consiga antever a sua continuidade, deve imaginar e reimaginar os prováveis cenários a cada jogada, bem como tentar identificar a emoção do oponente que subjaz ao seu blefe. Segundo Kant, boa parte da alegria da vitória em uma disputa está em derrotar um adversário através do uso da habilidade, quando, mesmo na ocasião em que as cartas não são as melhores, o jogador é capaz de criar a sua própria sorte.⁴³

Um bom jogador, por conseguinte, é um homem disciplinado, que pensa antes de tomar as suas decisões, que não se deixa dominar pelas suas emoções, que se obriga a seguir às regras do jogo, não apenas porque almeja uma possível vitória, mas principalmente porque, somente assim, a congregação social é desfrutada com maior vivacidade. Destaquemos que todas estas características são primordiais para a moralização e é justamente por esse motivo que Kant afirma que o jogo de cartas disciplina o ser humano⁴⁴, e mais, que “os jogos (...) cultivam, tornam-nos equânimes, (...) e podem, assim, influenciar a moralidade”.⁴⁵

Posto isto, não podemos concluir de forma apressada que os jogos moralizam os homens, até porque, a disputa das cartas, caso não seja bem gerida, pode se tornar uma paixão, responsável por submeter o espírito humano ao vício e à ilusão, conhecidos obstáculos para a autonomia. A elogiosa influência dos jogos concerne especificamente à contribuição que eles podem prestar no desenvolvimento das disposições humanas, principalmente a *técnica* e a *pragmática*, as quais são indispensáveis para que a disposição *moral* também venha a se desenvolver. Ninguém se torna moralizado porque é um bom jogador, entretanto, um homem que é um bom jogador tem mais chances de ser um homem hábil, prudente, sociável, e que, por isso, tem seu espírito vivificado na direção da moralização. Em suma, a disputa nas cartas fortalece o espírito humano e apenas um espírito resolutivo é capaz de aproximar o homem de sua finalidade moral.

⁴² KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 175.

⁴³ Cf. KANT, *Lectures on Anthropology*, p. 129.

⁴⁴ Cf. KANT, *Lectures on Anthropology*, p. 155.

⁴⁵ KANT, *Lectures on Anthropology*, p. 427.

Considerações finais

A moralização humana abrange a integralidade da história dos homens, perpassando da espécie ao indivíduo e vice-versa. Apesar da moralização ser como que um renascimento, que irrompe livremente do espírito humano, ela impõe a este espírito, antes de tudo, que se fortifique em consideração a este fim. É justamente por este motivo que os recursos não-morais ganham importância para a moral. O homem é um ser que se constitui historicamente e o faz à medida em que se projeta com sua cultura geração após geração. Não podemos ignorar, portanto, a dinamicidade da vida humana em sua existência material, único solo sobre o qual o progresso espiritual pode ser erigido. Concluímos, nesse quadro, que dentre os recursos formativos da educação e da antropologia, os jogos desempenham um papel de grande importância para a razão humana, porque são capazes de ensinar os homens a viverem através da interrelação que mantêm enquanto jogam, bem como através da relação que cada qual mantém consigo próprio, enquanto o espírito de cada um é posto também para jogar consigo mesmo. A criança e o adulto, ao jogarem, alegram-se com a vida, pois estão aprendendo a jogar o seu jogo e, ao fazê-lo, alegram-se sobre a vida, já que compreendem que, ao saberem jogar este jogo, são capazes de se aproximar mais acertadamente de seu fim.

Referências bibliográficas

BOROWSKI, Ludwig Ernst. *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*. Tradução de Agustín González Ruiz. Madri: Tecnos, 1993.

HEINE, Heinrich. *On the History of Religion and Philosophy in Germany and other Writings*. Tradução de Howard Pollack-Milgate. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. *Lectures on Anthropology*. Tradução de Allen W. Wood et al.. Nova York: Cambridge University Press, 2012.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2011.

KUEHN, Manfred. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VANDEWALLE, Bernard. *Kant. Educación y crítica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

Os dois conceitos de liberdade e a filosofia de Isaiah Berlin

Mateus Matos Tormin¹

Resumo: Neste texto, esmiúça-se o conceito de liberdade na obra de Isaiah Berlin, visando inseri-lo no contexto mais amplo de sua filosofia. Essa reconstrução tem dois objetivos principais que a justificam: (i) evidenciar a natureza predominantemente histórica (e não analítica) do projeto intelectual de Berlin; e (ii) apontar dois erros comuns na interpretação dos conceitos de “liberdade positiva” e “liberdade negativa”.

Palavras-chave: Isaiah Berlin – liberdade negativa – liberdade positiva – pluralismo – monismo

Isaiah Berlin's philosophy and his two concepts of liberty

Abstract: This article examines Isaiah Berlin's concept of liberty in the broader context of his philosophy. This examination has two main purposes, which indicate its importance: (i) to highlight the predominantly historical (and not analytical) nature of Berlin's intellectual project; (ii) to indicate two errors that are commonly made regarding the interpretation of his “positive” and “negative” concepts of liberty.

Keywords: Isaiah Berlin – negative liberty – positive liberty – pluralism – monism

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). É Mestre em Ciência Política e bacharel em Direito e em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: mateus.tormin@usp.br

1. Introdução²

Neste texto, pretendo retomar e esmiuçar o conceito de liberdade na obra de Isaiah Berlin. A reconstrução cuidadosa do trabalho de Berlin é essencial por dois motivos principais. Em primeiro lugar, porque o modo como ele concebeu os dois conceitos de liberdade ainda gera interpretações equivocadas. Cito, por exemplo, a associação que alguns fazem entre “liberdade positiva” e “liberdade dos antigos”, ou entre a primeira e a ideia de participação democrática³. Mesmo que esse equívoco seja alimentado por Berlin, que parece fazer essa associação em trecho do ensaio *Two Concepts of Liberty*⁴, uma leitura atenta de seus ensaios seria suficiente para concluir que fazê-la é uma distorção. Outro erro comum, também cometido por Pettit, consiste em apontar imprecisões nas definições dadas por Berlin. Essas imprecisões são naturais, pois se relacionam ao tipo de projeto que Berlin tinha diante de si: ele não visava dar uma definição específica do que seria a liberdade negativa ou a liberdade positiva, mas apenas identificar quais elementos conceituais foram e são comumente a elas associados. Neste sentido, o argumento de Pettit, no texto *The Instability of Freedom as Non-Interference*, baseia-se em uma má-compreensão do projeto de Berlin⁵. A preocupação de Berlin não era fornecer uma definição analiticamente precisa da liberdade negativa, mas sim de contrastá-la ao (e separá-la do) conceito positivo de liberdade.

Em segundo lugar, precisamente porque evidencia essa natureza eminentemente histórica do projeto intelectual de Berlin. Em vez de uma exposição analiticamente bem delimitada dos dois conceitos de liberdade, o que essa reconstrução deixa evidente é um desenvolvimento conceitual ocorrido ao longo de uma rica história do pensamento, em que tais conceitos foram associando-se a diferentes conjuntos de ideias. Quem se debruça sobre os textos de Berlin não deve, portanto, buscar uma definição exata de cada um desses termos, mas tentar identificar os elementos principais aos quais se associaram e por meio dos quais vieram a se caracterizar.

2. A liberdade negativa no conjunto da obra de Berlin

No início do texto *The Idea of Freedom*, Berlin já define o que para ele é a liberdade em seu significado mais óbvio:

O desejo de liberdade é, em primeiro lugar, o desejo, por parte de indivíduos ou grupos, de não sofrer interferência de outros indivíduos ou grupos. Esse

² Com exceção da seção introdutória e da conclusão, este artigo reproduz parte do capítulo II de minha dissertação de mestrado, publicada online em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-19122019-160654/publico/2019_MateusMatosTormin_VOrig.pdf

³ Dworkin é um dos que cometem esse erro (*Justice for Hedgehogs*, p. 364-65), assim como P. Pettit (*Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, p. 18 e *The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin*, p. 715).

⁴ BERLIN, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 209.

⁵ E, mesmo que não se baseasse, é um argumento que se auto-derrota: o próprio Pettit, ao tentar mostrar que os textos de Berlin dão margem para entendermos que ele concordaria com a concepção republicana de liberdade, admite que Berlin certamente discordaria das implicações institucionais do conceito (*The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin*, p. 716). Ora, se ele discordaria das implicações do conceito, certamente não o endossaria. Coser chega a fazer tal aproximação entre a liberdade de Berlin e a dos neo-republicanos, mas pondera corretamente que “[The] neo-republican theory qualifies intervention in a manner that had not been formulated by Berlin” (*The Concept of Liberty: the Polemic between the Neo-Republicans and Isaiah Berlin*, pp. 61-62).

é seu significado mais óbvio e todas as outras interpretações dele tendem a parecer artificiais ou metafóricas⁶.

Para entender melhor essa afirmação, abordá-la-ei por partes. Em primeiro lugar, é preciso definir quais tipos de obstáculos são relevantes. Existem aqueles que são provenientes da natureza (o fato de humanos, por exemplo, não poderem voar), obstáculos psicológicos (quando alguém, por exemplo, não consegue amar seus inimigos), dentre outros. No geral, obstáculo é tudo aquilo que impede um ser humano de concretizar seus desejos, inclinações e impulsos. Para a correta concepção da liberdade em seus sentidos social e político, os obstáculos psicológicos e naturais não importam; são relevantes apenas os advindos da ação humana. Há diminuição de liberdade, portanto, quando uma ou mais pessoas impedem (*prevent*) uma ou mais pessoas de fazerem ou se tornarem algo que deseja fazer ou tornar-se. Este impedimento dar-se-ia por um ato ou comportamento, de forma que a pessoa que limita a liberdade de outra poderia agir ou se comportar diferentemente, caso assim o desejasse. Essa ação não precisa ter a intenção específica de obstar a ação de outros indivíduos. Ela é obstáculo relevante para o sentido de liberdade aqui definido, mesmo que tenha apenas o efeito não intencional de limitar a liberdade de alguém⁷.

Em resumo, a liberdade em seus sentidos social e político é, para Berlin, um conceito negativo, pois é concebida em referência à ausência de ações que limitam ou frustram as ações, propósitos e desejos de alguém; e este seria o sentido primário de liberdade: as discussões gerais que tratam do assunto sempre pressupuseram, de maneira consciente ou subentendida, esse significado do termo. Berlin reconhece que a palavra “liberdade” foi utilizada com outros significados. Por exemplo, quando se diz que alguém não é livre ao agir irracionalmente, ou quando se diz que alguém é escravo de uma paixão ou que age de maneira iludida. Esses outros significados, apesar de fazerem parte das línguas europeias modernas, são metafóricos ou analógicos⁸, o que pode ser percebido pelo contraste entre as frases “Tibério é escravo do barão José Lins” e “Jay Gatsby é escravo do amor que sente por Daisy Buchanan”. O segundo sentido é metafórico quando comparado ao primeiro:

A liberdade é, portanto, em seu sentido primário, um conceito negativo; demandar liberdade é demandar ausência de atividades humanas que se cruzam com a minha; e a discussão geral desse tópico sempre pressupôs, consciente ou inconscientemente, esse significado do termo. (...) A luta contra um homem que quer impor sua vontade a outros seres humanos, e, de outro lado, aquilo que é chamado de luta interior dentro de si — seja entre minhas próprias paixões, seja entre minhas inclinações menos nobres e minha “melhor natureza” — não são lutas no mesmo sentido da palavra, e a segunda é assim chamada por uma extensão *quasi*-metafórica do termo⁹.

No texto *Two Concepts of Freedom: Romantic and Liberal*, Berlin reforça esse argumento ao distinguir entre os muitos sentidos que o termo liberdade tem e o seu sentido nuclear, que

⁶ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, p. 112.

⁷ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 112-14.

⁸ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 114-15.

⁹ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 114-15.

é comum a todos os outros sentidos do termo. Liberdade, neste sentido nuclear, significa ausência de interferência, e, mais especificamente, ausência de coerção por parte de outras pessoas. Berlin recorre também à distinção entre liberdade no sentido político e liberdade em sentidos não políticos (por exemplo, quando se diz que alguém é livre de dor, ou que o filósofo é aquele que é livre das correntes da vida mundana). Nesses sentidos não políticos do termo, a liberdade não é usada necessariamente no seu sentido central. Para fins da liberdade no sentido político — cujo uso reflete o sentido nuclear do termo —, esses outros sentidos são como se fossem metafóricos¹⁰: “ser livre é não ser obstruído, é poder fazer o que quer que se queira¹¹”. Ausência de interferência, de obstáculos: este é o núcleo, a ideia central por trás de qualquer concepção mais específica de liberdade em seu sentido negativo.

Apesar de ser possível identificar esse núcleo, o projeto de Berlin, tal como dito na introdução, não vai além disso, pois não busca uma definição precisa do que seja a liberdade em seu sentido negativo. Em verdade, e este texto visa mostrar isso, sua preocupação se centra muito mais em delinear o desenvolvimento do conceito de liberdade (tanto em seu sentido negativo, quanto em seu sentido positivo), mostrando a quais conjuntos de ideias ele se associou e como isso impactou seu uso. Nos próximos parágrafos, volto-me ao conjunto mais amplo da obra de Berlin, com o intuito de mostrar como essa concepção de liberdade negativa se associa a outros aspectos de seus escritos.

De acordo com Berlin, ao se observar a história, nota-se que o que muda de um período para outro não é o mundo exterior em si, mas sim as categorias ou padrões empregados para entendê-lo, os óculos utilizados para enxergá-lo. Essas mudanças, porém, não são tão recorrentes. Para Berlin, tais categorias ou padrões, que apresentam baixo grau de mutabilidade, são características centrais de nossa experiência, estando pressupostas no próprio modo como concebemos o mundo exterior (*the external world*). No caso da percepção dos objetos naturais, elas são mais evidentes: a tridimensionalidade do espaço e a irreversibilidade da ordem do tempo são algumas das características centrais que conformam nossa experiência, são categorias em termos das quais pensamos e agimos, e que estão pressupostas no próprio modo como formulamos nossa experiência empírica¹².

Para Berlin, há, no âmbito moral e político, equivalentes da tridimensionalidade do espaço e da irreversibilidade da ordem do tempo. Essas categorias que permeiam nosso modo de pensar e agir nos âmbitos valorativos talvez não sejam tão estáveis ou universais quanto as que incidem sobre objetos naturais¹³. De todo modo, elas estão igualmente pressupostas no próprio modo como formulamos nossa experiência nesses âmbitos, sendo condição de possibilidade de qualquer comunicação intersubjetiva¹⁴. Valores e conceitos políticos nada mais são do que parte desse conjunto de categorias que informam modos de viver e pensar, de forma que só seriam modificados por meio de mudanças radicais da realidade, ou, alternativamente, pela loucura (caso em que o indivíduo se desvincula da realidade)¹⁵.

¹⁰ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 195-96 e p. 201; BERLIN, *Concepts and Categories*, p. 253.

¹¹ BERLIN, *Concepts and Categories*, p. 208.

¹² BERLIN, *Concepts and Categories*, pp. 215-16.

¹³ Berlin diz que a estabilidade das categorias é uma questão de grau e associa tal estabilidade à ideia de objetividade. Quanto mais estável é uma categoria, mais ela tende a ser tida como “objetiva” (nt.1, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 144).

¹⁴ BERLIN, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 25 e pp. 44-45.

¹⁵ BERLIN, *Concepts and Categories*, p. 216.

Essas categorias, seja no âmbito da natureza, seja no âmbito moral, são tomadas por Berlin como “fatos brutos” (e não como *a-prioris* que remeteriam a uma concepção metafísica). Sendo tomadas como fatos brutos, seria concebível que fossem alteradas ou que existissem de outro modo. Caso isso acontecesse, todo nosso aparato conceitual (e, segundo Berlin, nossa própria natureza) não nos seria compreensível¹⁶. Em outras palavras, a própria possibilidade de comunicação entre as pessoas depende do fato de muitas delas (em diferentes tempos e lugares) aceitarem ou terem aceitado constelações de valores que, se não são idênticas, podem ser facilmente sobrepostas (*overlapping constellations of values*), mesmo que as pessoas não as sigam estritamente ou que sejam hostis a elas. Essa aceitação é condição para que se possa conceber e compreender não só outras sociedades, mas nós mesmos — e é neste sentido que, segundo Berlin, valores podem ser considerados como objetivos¹⁷.

Para Berlin, o ser humano é concebido por meio de várias categorias, como, por exemplo, “liberdade”, “sofrimento”, “felicidade”, “certo e errado”, “escolha”, dentre outras. Berlin distingue, então, uma definição meramente verbal do que seria uma pessoa — definição que pode ser facilmente modificada —, e uma definição intrínseca de pessoa — definição associada às categorias mencionadas. Assim, por exemplo, se é dito que uma pessoa é totalmente indiferente à ideia de verdade, ou que a possibilidade de escolha não significa nada para ela, ela é vista, no mínimo, como excêntrica, por ir na contramão de algo que é considerado intrínseco a seres humanos (no caso, um interesse pela noção de verdade e pela possibilidade de escolha). Se algo se distancia muito dessa noção intrínseca de pessoa, considera-se esse algo como não humano¹⁸.

Não se chega a essa noção intrínseca de ser humano por meio de uma análise empírica, nem por meio de uma análise formal. Daí a importância da capacidade de julgamento, de esforço imaginativo e do *Verstehen* (termo ao qual, ecoando Weber, Berlin recorre)¹⁹. É essa capacidade que nos permite acessar quais noções da natureza do ser humano estariam incorporadas em diferentes visões de mundo, permitindo, assim, que se entendam tanto as sociedades passadas, como a sociedade contemporânea²⁰.

Berlin afirma que um dos principais pressupostos perceptíveis no modo como normalmente pensamos e usamos a linguagem é de que a liberdade é a principal característica que distingue o ser humano do que é não humano (liberdade, aqui, entendida como liberdade de escolha, assegurada pela ausência de obstáculos à ação)²¹:

A pressuposição central do pensamento e da fala comuns me parece ser que a liberdade é a característica principal que distingue o homem de tudo aquilo

¹⁶ Por exemplo: suponha-se que a tese determinista de que não existe liberdade de escolha seja provada. Para Berlin, essa seria uma mudança fática radical que alteraria as categorias pressupostas em nossos modos de pensar e agir. Noções como as de culpa, mérito e remorso se tornariam irracionais ou obsoletas (*Concepts and Categories*, p. 240).

¹⁷ *Concepts and Categories*, p. 279-80. Além de “fatos brutos”, Berlin também recorre à expressão “quasi-empirical” para descrever essas categorias (*Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 45). Gray comenta a respeito em: *Isaiah Berlin — an interpretation of his thought*, p. 104.

¹⁸ BERLIN, *Concepts and Categories*, p. 217 e p. 317.

¹⁹ BERLIN, *Concepts and Categories*, p. 324.

²⁰ BERLIN, *Concepts and Categories*, p. 219.

²¹ BERLIN, *Concepts and Categories*, pp. 248-49 e *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 30 e pp. 210-11.

que é não-humano; de que existem graus de liberdade, graus constituídos pela ausência de obstáculo ao exercício da escolha (...)²².

Uma pergunta que não tem resposta clara é: que tipo de afirmação Berlin pretende fazer quando diz isso? Apesar de ser um trecho importante de seu argumento, não se sabe se é uma afirmação de tipo histórico-sociológica, que se baseia em uma grande constatação de como o termo foi empregado, ou se é uma afirmação analítica, que visa revelar os critérios que subjazem o emprego do termo. Berlin parece focar bastante na análise dos usos. Ele utiliza o termo “*use*” reiteradamente e recorre a distintos usos do termo liberdade, com o intuito de especificar seu sentido central e político²³.

De todo modo, a concepção de liberdade de Berlin não parece ser fruto de uma análise empírica da história, ao menos não no sentido de uma história concebida como neutro-descritiva. O modo como Berlin a concebe é mais rico, opondo-se a uma concepção positivista ao conferir centralidade à noção de *Verstehen*, tal como dito acima. Sendo assim, a concepção de liberdade berliniana não pode ser entendida como fruto de um mero resgate de como filósofos e teóricos do passado a entendiam²⁴, pois está conectada à ideia de categoria, aos usos que elas têm em nossa linguagem, e a uma concepção do ser humano²⁵.

Em síntese, Berlin afirma que ser livre é poder escolher entre distintos caminhos e possibilidades de maneira não forçada. Neste sentido, ser cada vez mais racional (na medida em que a racionalidade exclui todos os caminhos e possibilidades não racionais) não necessariamente leva alguém a ser mais livre. Ao contrário, já que quanto mais possibilidades estiverem em aberto, maior é o grau de liberdade de uma pessoa. Para Berlin, portanto, afastando-se de formulações anteriores em que empregava o termo “desejo/querer” (*to do whatever you wish*), há uma distinção importante entre liberdade entendida como “ausência de obstáculos para fazer o que eu desejo” e liberdade entendida como um “conjunto de possibilidades que tenho em aberto, independentemente de serem por mim desejadas”. O exemplo mais radical é o do escravo Epictetus, que aprendeu a amar e a desejar as próprias correntes. O fato de querer ser escravo pode fazer de alguém uma pessoa menos frustrada e até contente com sua situação, mas não faz dela uma pessoa mais livre. O fato de eu querer agir racionalmente e me ater apenas ao caminho racional, excluindo outras possibilidades de conduta, não me torna alguém livre simplesmente porque quero agir desse modo e não tenho obstáculos para me impedir. O que mede o grau de liberdade de uma pessoa são as possibilidades que de fato tem em aberto²⁶.

²² BERLIN, *Concepts and Categories*, p. 248.

²³ Os artigos *Verification, Empirical Propositions and Hypothetical Statements* e *Logical Translation*, publicados no livro *Concepts and Categories*, fornecem pistas, mas nenhuma delas definitiva. A que mais se aproxima disso, encontra-se nas últimas páginas do ensaio *Logical Translation*, em que Berlin afirma: “Words mean, not by pinning down bits of reality, but by having a recognised use, that is when their users know how and in what situations to use them in order to communicate whatever they may wish to communicate” (*Concepts and Categories*, pp. 103-04). Ver tb.: *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 16. Gray descarta essa hipótese, dizendo que Berlin “would never suppose that philosophical puzzlement could be overcome by the analysis of the uses of words: his lifelong conviction that philosophical questions are *not* primarily linguistic in character is sufficient to show this” (*Isaiah Berlin — an interpretation of his thought*, p. 53).

²⁴ Dworkin faz essa leitura de Berlin em *Justice in Robes*, pp. 113-14.

²⁵ Sobre sua concepção de ser humano, faço menção a sua carta à Beata Polanowska-Sygulska: *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 322-33.

²⁶ BERLIN, *Concepts and Categories*, pp. 250-53.

Essas mudanças e as pequenas diferenças existentes nas várias formulações do conceito de liberdade negativa na obra de Berlin evidenciam o caráter não analítico e eminentemente histórico-filosófico de sua empreitada: sua preocupação não era, repito, a de fornecer uma definição precisa de liberdade, mas destacar o desenvolvimento do conceito, seu núcleo, as diferentes ideias a que se associou e as distorções a que esteve sujeito. Se for possível falar em uma versão “final”, a liberdade negativa seria medida pelo conjunto de possibilidades de ação e de escolhas que tenho em aberto (independentemente de serem ou não por mim desejadas)²⁷. Para Berlin, esse sentido de liberdade é o sentido central do termo, sendo importante estabelecê-lo, sob o risco de um sentido mais periférico do termo ser representado como fundamental, fazendo com que os outros sentidos forçosamente se conformem a ele ou sejam tidos como banais²⁸. A ênfase neste sentido central é justificada pelo fato de esse risco ter se concretizado, conforme se verá na próxima seção, dedicada à liberdade positiva.

3. A liberdade positiva: as ideias e teses a que se associou

O contraste entre liberdade positiva e negativa pode ser esquematicamente explicitado pelas perguntas a que cada um desses conceitos se relaciona:

O sentido ‘negativo’ está envolvido na resposta à questão ‘Qual é a área dentro da qual o sujeito — uma pessoa ou um grupo de pessoas — é ou deveria ser deixado livre para fazer ou ser o que é capaz de fazer ou ser, sem interferência de outras pessoas?’ (...) [O] sentido ‘positivo’ está envolvido na resposta à questão ‘O que, ou quem é a fonte de controle ou interferência que pode determinar que alguém seja ou faça isso em vez daquilo?’²⁹

No contexto da obra de Berlin, a liberdade positiva é especificada e discutida sobretudo com base nas ideias de “auto-domínio”, “auto-realização” e congêneres — *self-realisation, self-sufficiency, self-containment, self-fulfilment, self-mastery, etc.*³⁰; com base, portanto, em um desenvolvimento do conceito que, à pergunta “O que, ou quem é a fonte do controle?”, dá como resposta “o eu” (*the self*).

Nesta seção, apresentarei o desenvolvimento do conceito de liberdade positiva tendo em vista a distorção a que foi submetido, que implicou uma subversão do conceito de liberdade e, em última instância, grandes perdas de liberdade em nome da “verdadeira” liberdade. Cabe ressaltar que, apesar de ser crítico desta distorção, há um consenso recente de que Berlin não era totalmente hostil à liberdade positiva enquanto ideal; o que está sendo criticado não é a liberdade positiva em si, mas sua transformação em uma doutrina autoritária,

²⁷ Cf., *Berlin's Last Interview* e *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 32. Berlin detalha essa definição na nt. 1 de *Two Concepts...* (*Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 177). Ver também: GRAY, *Isaiah Berlin — an interpretation of his thought*, pp. 51-52.

²⁸ BERLIN, *Concepts and Categories*, p. 253.

²⁹ BERLIN, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 169.

³⁰ Cf., por exemplo, seções III e IV do ensaio *Two Concepts of Liberty*.

sobretudo quando esse ideal se desloca da esfera do indivíduo e passa a ser incorporado por entes supra-individuais (a Nação, a Igreja, o Partido), como se verá³¹.

De acordo com Berlin, a separação mencionada na seção anterior (entre um sentido mais básico e um sentido mais metafórico do termo liberdade) foi desfeita principalmente nas obras de platonistas, de estóicos e de filósofos cristãos, e, posteriormente, nas obras de Spinoza e de alguns idealistas alemães³². O argumento por meio do qual essa confusão foi perpetrada tem como premissa fundamental a existência de um propósito ou fim único no universo. Ser racional significa entender esse propósito, bem como o papel que a cada um é atribuído na harmonia universal. Os desejos racionais são apenas aqueles que se conformam ao propósito do universo, já que tal propósito é dado. Sendo assim, é racional apenas aquele que persegue fins que estão em harmonia com o universo. A verdadeira liberdade, identificada à verdadeira auto-realização (*self-fulfillment*), nada mais é que a capacidade de auto-adaptação à harmonia universal. A liberdade é inconcebível sem a submissão a esse propósito, já que qualquer desejo contrário a ele está fadado a ser frustrado. É assim que a liberdade passa a ser referida como uma espécie de submissão racional ao plano, fim, ou propósito do universo³³. Por oposição, qualquer conduta que seja contrária a esse propósito é atribuída à ignorância e ao desconhecimento:

Esse é o coração da doutrina de que a virtude é conhecimento, de que o criminoso, o pecador e o estúpido são o que são apenas porque buscam satisfazer seus desejos de maneiras que, por princípio, não conduzem a sua satisfação, dada a natureza fixa do universo³⁴.

Nessa linha de pensamento, liberdade, virtude, felicidade e conhecimento se confundem. As pessoas que agem em desconformidade com o propósito do universo são tidas como irracionais ou ignorantes. Por terem seus desejos frustrados — desejos estes que, por serem incompatíveis com o propósito universal, não podem por princípio ser realizados —, não são felizes; frustradas, não são livres; sendo essa frustração advinda de um descompasso entre o que desejam e o que o universo estabelece, elas não são virtuosas. Assim sendo, a pessoa virtuosa é aquela que tem conhecimento sobre o funcionamento do universo e age em conformidade com ele; por assim agir, tem seus desejos realizados; por não ter frustrações, é livre e feliz. Virtude é conhecimento, que é liberdade, que é felicidade³⁵.

Neste modo de pensar, portanto, a liberdade coincide com a percepção e o entendimento de uma necessidade ou propósito inevitável. De acordo com Berlin, esse tipo

³¹ CROWDER, *After Berlin, The Literature since 2002*, p. 12. No mesmo sentido: COSER, *The Concept of Liberty: the Polemic between the Neo-Republicans and Isaiah Berlin*, p. 45.

³² Não cabe aqui discutir a correção de todas as teses históricas defendidas por Berlin. É relevante mencionar, porém, que ele é bastante criticado enquanto historiador, seja por ser impreciso, seja por generalizar em excesso. Como se verá, Berlin, ao fazer história das ideias, elaborava suas próprias teses filosóficas — o que pode explicar parte das imprecisões. Para as críticas, ver, por ex.: BLATTBERG, *Review of Isaiah Berlin and the Enlightenment*. Ver também: HARRIS, *Berlin and his Critics*, p. 356; CHERNISS, *Isaiah Berlin's Political Ideas: From the Twentieth Century to the Romantic Age*, p. lxiv; CROWDER, *Pluralism, Relativism and Liberalism*, in “The Cambridge Companion to Isaiah Berlin”, p. 229.

³³ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 115-16.

³⁴ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, p. 116.

³⁵ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 116-17.

de pensamento, que nos pensadores alemães tendeu a se expressar de maneira mais metafísica, também se encontra presente nos escritos dos *philosophes* franceses e dos moralistas britânicos (com um viés empírico, porém)³⁶. Na raiz de todo esse desenvolvimento, está o sentido metafórico ou analógico de liberdade, e expor essa conexão é essencial para combater esse pensamento que se baseia em um jogo de palavras que embaralha o sentido do termo liberdade com o sentido dos termos “paz interior”, “felicidade” e “segurança”. Segundo Berlin, em sua forma estoica — que afetou profundamente o cristianismo —, essa confusão se dá da seguinte maneira: diz-se que o homem sábio é aquele que não se deixa afetar por fatores externos a si, por fatores materiais e pelo mundo a sua volta, sobre o qual ele não tem controle. Ao não se deixar afetar por esses fatores, ele alcança a paz interior, que é identificada à verdadeira liberdade, que passa a ser concebida como ausência de frustração. Esta ausência de frustração é obtida não pela satisfação de um desejo, mas sim pela eliminação do próprio desejo. Assim, por exemplo, se alguém conseguisse ser totalmente indiferente às suas posses, este alguém não teria sua liberdade violada — pois não se sentiria frustrado — quando outra pessoa o impedisse de gozar delas. Essa política de autocontenção (*self-containment*) ou autossuficiência (*self-sufficiency*) propiciaria a verdadeira liberdade, aquela que é totalmente desvinculada do mundo exterior, residindo na cidadela interior, na cidadela do espírito³⁷.

Essa mistura, para Berlin, é capciosa, pois há diferença importante entre a satisfação e a eliminação de um desejo. Ser livre para satisfazer um desejo é muito diferente de ser livre por meio de sua eliminação. Eliminar desejos, optando por uma vida retraída, traduzir-se-ia melhor, para Berlin, como uma busca por segurança ou paz interior do que como uma busca por liberdade³⁸. Portanto, esse sentido “positivo” de liberdade se baseia em uma confusão, em um jogo de palavras. Dá-se o nome de liberdade a um bem — à segurança, à paz interior ou à felicidade interna — que não é propriamente a liberdade, e que com ela não deveria se confundir: “essa doutrina (...) parece se basear em um jogo de palavras. Paz é uma coisa e liberdade é outra. Paz pode até ser preferível a liberdade e até mesmo ser possível sem um certo grau dela, mas ambas não são idênticas”³⁹.

Além de se basear em um jogo de palavras, essa mistura também se baseia em uma confusão entre dois diferentes sentidos de “lei”. Parte-se do pressuposto de que é impossível (no sentido de ser contra a razão) saber como o universo funciona (i.e., detectar a harmonia universal) e, ao mesmo tempo, agir de maneira contrária a essa harmonia. Se esse conhecimento determina como se deve agir (pois agir de outro modo seria irracional), confundem-se dois diferentes sentidos de lei: lei no sentido de regularidades que governam o comportamento de pessoas e coisas (ou ainda no sentido de registros da uniformidade desses comportamentos) e lei no sentido de dever-ser moral. Tal confusão afeta vários pensadores até o séc. XVIII: segundo Berlin, a maioria deles pressupunha que a correção de uma regra de conduta moral ou ética poderia ser demonstrada por meio do recurso a fatos⁴⁰.

Essa confusão imperou até meados do séc. XVIII, quando teria ocorrido uma transformação no aparato conceitual empregado. A mudança a que Berlin se refere se deu

³⁶ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 127-28.

³⁷ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 209-11.

³⁸ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 212-13.

³⁹ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, p. 212.

⁴⁰ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 128-29.

no modo como valores são concebidos: se antes eram vistos como algo a ser descoberto, eles passaram, a partir do Romantismo, a ser vistos como algo que é criado. Apesar da mudança ter se consolidado apenas no séc. XIX, ela tem sua semente já no pensamento de Rousseau: “sem dúvida, isso começa com Rousseau, bem como muito do que era novo no séc. XIX”⁴¹. O pensamento de Rousseau é a ponte entre o velho e o novo modo de pensar. E o principal conceito que ele transformou foi justamente o da liberdade⁴².

Segundo Berlin, há um dilema que perpassa todo o pensamento rousseauiano. Por um lado, a liberdade é vista como um bem absoluto: as pessoas desejam (e devem desejar) o máximo de liberdade que puderem ter. A liberdade, neste sentido, é o que constitui o homem enquanto ser humano, enquanto um ser capaz de conduta moral. Por outro lado, algum tipo de ordens social e moral são necessárias, ordens estas que, além de derivarem da natureza social do homem, estabelecerão o jeito correto de se viver. Para Rousseau, segundo a reconstrução de Berlin, nem a liberdade, nem esta ordem podem ser sacrificadas. Visando evitar esse resultado, ele propõe encontrar o ponto em que os desejos do indivíduo e a autoridade social coincidem — ponto em que a liberdade de um não conflita com a de outro, e o bem da sociedade consiste em ações voluntárias dos indivíduos que a compõem. Neste ponto, a liberdade passa a ser identificada com uma conformidade desejada a essa ordem social⁴³.

Essa solução, para Berlin, consiste na doutrina da vontade geral, exposta n’o *Contrato Social*. Ao desenvolvê-la, Rousseau trata a ética e a política como disciplinas descritivas, no sentido de terem como objetivo revelar e descrever verdades morais e políticas, entendidas como fatos na natureza. Tais fatos e verdades morais seriam descobertos por meio de uma visão moral interna, da qual toda pessoa é dotada. Essa visão interna se manifesta com maior facilidade quando se está longe dos fatores que a obscurecem: as paixões, a corrupção das cidades, as armadilhas e ilusões das artes e da ciência e de outras formas de sofisticação civilizacional. Ademais, a solução para um problema ético e moral é única, de forma que o que é correto para uma pessoa não pode conflitar com o que seria correto para outra que estivesse na mesma situação. Se todos escutassem suas vozes interiores, a harmonia social seria garantida; isso porque essa ordem seria composta pelas corretas ações individuais das pessoas. Tais ações seriam não só compatíveis, mas estariam mutuamente implicadas umas nas outras⁴⁴. A liberdade e a autoridade não são incompatíveis; verdadeiramente entendidas, coincidem.

Segundo Berlin, os filósofos e poetas românticos alemães, ao desenvolverem essa linha de pensamento, são os herdeiros políticos de Rousseau, assim como o são teóricos jacobinos e totalitários. É por meio dela que se justifica conferir poder ilimitado a qualquer pessoa ou ente (o Estado, a Igreja, o Partido), desde que este incorpore a solução correta, aquela que é desejada e está de acordo com a voz interior de toda e cada uma das pessoas “racionais”⁴⁵.

Além de se basear em um sentido metafórico de liberdade e de associar-se a uma confusão entre dois sentidos de “lei”, a concepção positiva de liberdade também associou-

⁴¹ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 244-45.

⁴² BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 130-31.

⁴³ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 138-42.

⁴⁴ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 147-48.

⁴⁵ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 177-81.

se à ideia da existência de dois mundos — o mundo interior (o mundo do espírito, da alma) e o mundo exterior (o mundo da matéria, do corpo). Enquanto este é o mundo da necessidade, dos objetos passivos e da causalidade, aquele é o da liberdade, dos sujeitos ativos e do propósito. Esse mundo exterior é cruel e injusto, trazendo sofrimentos inevitáveis e arbitrários; em oposição a ele, concebe-se o mundo interior, em que tudo que antes era ininteligível, desarmonioso e desagradável passa a ser harmonioso, inteligível e coerente. O mundo interior passa então a ser visto como superior ao exterior. Como a realidade não pode ser vista como incoerente, o mundo interior passa a ser visto como mais verdadeiro (*real*). Daí surge a noção de um verdadeiro-eu (*real self*) ou eu-ideal (*ideal self*), que tem sua origem, de acordo com Berlin, em Kant. Este concebera o Eu como um ser ativo organizador, que impõe categorias (formas e relações) ao mundo exterior. Elas tornam a própria experiência empírica possível, ao torná-la perceptível. Esse Eu é claramente diferente do Eu empírico, pois não faz parte do mundo exterior⁴⁶.

Chega um momento em que esse Eu passa a ser visto como capaz de gerar não só a experiência empírica ordinária, mas também propósitos, ideais, princípios políticos e morais. Isso ocorre com o desenvolvimento do Romantismo, sobretudo em Schelling e Fichte. Este, de acordo com Berlin, concebe esse Eu como um Super-Eu, uma entidade transcendental que é o impulso criativo do mundo. No seu pensamento mais maduro, esse princípio criativo, que em seus primeiros escritos materializava-se em indivíduos heróicos, passa a ser encarnado em uma organização social, à qual os indivíduos são subordinados. Pelo fato de os homens serem concebidos como seres sociais, eles poderiam criar, desenvolver sua personalidade e realizar sua natureza apenas nessa organização social. É assim que o Eu vem a se encarnar na Sociedade, no Estado (que seria a forma mais organizada e auto-consciente da sociedade), e então na Nação (que envolve as noções de raça, cultura, língua comum, hábitos e instituições)⁴⁷: “a transição fatal de conceitos individuais para conceitos sociais se dá de maneira quase imperceptível”⁴⁸.

Segundo Berlin, essa linha de pensamento teve papel relevante nas revoluções e acontecimentos políticos dos sécs. XIX e XX, tendo deixado marcas sobretudo no pensamento europeu da primeira metade do séc. XIX⁴⁹. Uma dessas marcas é o contraste entre uma noção positiva de liberdade e uma noção negativa. Enquanto esta última é definida como a ausência de interferências de indivíduos ou grupos na atividade de outros, aquela é concebida como a imposição da vontade sobre um meio (pessoas ou objetos) maleável. Esta imposição da vontade constitui tanto as ciências da natureza, quanto o mundo moral; ambos são frutos dos padrões, formas ou categorias que os indivíduos impõem por meio da imaginação, invenção e reflexão. Tal atividade de imposição, que confere valor a um indivíduo ao constituí-lo enquanto sujeito, imprime outra marca no pensamento europeu do séc. XIX. A figura admirada não é mais a do sábio (aquele que tem as respostas certas para as questões relevantes), mas sim a do indivíduo que segue seu ideal interior sem titubear. Se antes o herói era aquele sujeito admirado por ter lutado em nome de uma causa considerada verdadeira, a partir do séc. XIX ele passa a ser aquele que é admirado por lutar e dar a vida pelo seu ideal interior, independentemente do ideal ser considerado como verdadeiro ou

⁴⁶ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 220-23.

⁴⁷ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 223-24.

⁴⁸ BERLIN, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 196.

⁴⁹ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 177-81.

justo. O herói romântico é o puro de coração, o incorruptível, que não se vende nem sacrifica seu ideal (que é por ele gerado, louvado e pelo qual está disposto a se sacrificar). O heroísmo deixa, então, de ser uma expressão da sabedoria — que pregava a adaptação ao padrão racional da realidade —, e passa a ser a expressão da visão interior, do poder da vontade⁵⁰.

Em todas suas manifestações, a concepção de liberdade positiva é oposta à concepção negativa e se baseia em um erro: o de pressupor que as pessoas têm fins positivos que não podem conflitar tragicamente, sob pena de elas se sentirem não realizadas ou abandonadas ao acaso. Os que a propõem pensam que remover obstáculos em um cenário em que as pessoas não sabem exatamente quais fins perseguem (ou em que elas perseguem fins conflitantes) não é algo que teria valor. O argumento pela liberdade positiva pressupõe, portanto, o conhecimento de um fim ao qual o ser se dirige, um fim realizável, harmonioso, não raro desembocando em um monismo de valor. É em resposta a este tipo de pensamento que Berlin desenvolve sua concepção de liberdade negativa. Sua preocupação era sobretudo a de distingui-la da liberdade positiva, chamando a atenção para o risco que se corre ao se perder de vista a referida distinção:

A noção de 'liberdade positiva' é certamente fundada em uma confusão, e uma confusão que custou vidas demais, pois ela significa que todos os homens têm fins positivos, e se sentem infelizes ou não-realizados ou abandonados ao cruel destino ou a mestres cruéis a não ser que esses fins positivos não colidam tão violentamente entre si (...); e que remover obstáculos para a realização desse ou daquele fim é de pouca valia para aqueles que não sabem quais fins buscam, ou que buscam fins irrealizáveis, ou que estão em conflito muito violento com os fins de outros⁵¹.

4. Conclusão

Este texto se dedicou à retomada da obra de Berlin, com o objetivo de reconstruir sua caracterização da liberdade, tanto em seu sentido negativo quanto em seu sentido positivo. Na seção 2, examinei o modo como Berlin concebe a liberdade negativa e as ideias que a ela se associaram. Na seção 3, fiz o mesmo para o conceito de liberdade positiva.

Conforme indicado, é possível identificar um sentido central da liberdade negativa, que reside no número de possibilidades que alguém tem, de fato, em aberto (independentemente de querê-las): quanto maior esse número, maior a liberdade de que se goza. Nesse sentido, o núcleo da liberdade negativa consiste na ausência de interferência no conjunto de possibilidades que alguém tem, de fato, em aberto.

Apesar disso, a principal conclusão do exame é que não há o conceito de liberdade, seja ela negativa, seja positiva. O projeto de Berlin não era um projeto eminentemente analítico, mas sim um projeto de reconstrução histórica. Conforme fica evidente em seus textos, ele não está preocupado em oferecer *uma* definição precisa do que seria a liberdade, mas sim em recuperar diferentes ideias, pressupostos e teses que se associaram a ela, levando a múltiplos desenvolvimentos do conceito.

⁵⁰ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, pp. 242-48.

⁵¹ BERLIN, *Political Ideas in the Romantic Age*, p. 257.

Isso é mais evidente no caso do conceito de liberdade positiva, que foi sendo desenvolvido e modificado ao se associar a várias ideias e pressupostos, em uma história que vai de sentidos metafóricos do termo liberdade, já registrados desde a Antiguidade, ao Romantismo alemão. Todavia, apesar de ser mais recente, o mesmo se dá com o conceito de liberdade negativa. Conforme visto na seção 2, Berlin o associa a várias outras teses e ideias em sua obra. Apesar de reconhecer que tanto a liberdade negativa quanto a positiva são passíveis de serem distorcidas e instrumentalizadas, sua preocupação era chamar a atenção para uma perversão do conceito de liberdade que, tendendo a se associar a um monismo de valor, teria sido frequentemente instrumentalizada para justificar a coerção⁵². O monismo combatido por Berlin tende a se associar à liberdade positiva. Do mesmo modo, há certa afinidade entre o pluralismo de valores e a liberdade negativa. Estes últimos são a resposta de Berlin para o monismo que tende a se associar à liberdade positiva. Sua tentativa cuidadosa de caracterizar e explicitar esse monismo e esse outro conceito de liberdade tinha como objetivo justamente combatê-los, evidenciando como o pluralismo e o conceito negativo de liberdade são ideais políticos preferíveis — não só por serem mais fiéis ao modo como nos expressamos e concebemos o homem, mas também por serem mais compatíveis com uma sociedade liberal contemporânea:

O pluralismo, com a medida de liberdade negativa que ele implica, parece-me um ideal mais verdadeiro e mais humano do que os objetivos daqueles que buscam, nas grandes estruturas autoritárias e disciplinadas, o ideal “positivo” do auto-domínio. (...) Ele é mais verdadeiro, porque ele ao menos reconhece o fato de que os objetivos humanos são vários, e que nem todos eles são comensuráveis, estando em rivalidade perpétua uns com os outros. (...) Ele é mais humano, porque ele não (...) priva os homens, em nome de um ideal remoto ou incoerente, daquilo que eles consideram indispensável para suas vidas⁵³.

Referências bibliográficas

BERLIN, Isaiah. *Berlin's Last Interview*. Disponível em: <https://vimeo.com/216293769>.

BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

BERLIN, Isaiah. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. London/Princeton: Oxford University Press, 2002.

BERLIN, Isaiah. *Political Ideas in the Romantic Age*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

⁵² BERLIN, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 37.

⁵³ BERLIN, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, p. 126-27.

BERLIN, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

BLATTBERG, Charles. *Review of Isaiah Berlin and the Enlightenment*. 23 mar. 2017. Disponível em: https://ndpr.nd.edu/news/isaiah-berlin-and-the-enlightenment/?utm_medium=feed.

COSER, Ivo. “The Concept of Liberty: the Polemic between the Neo-Republicans and Isaiah Berlin”. In: *Brazilian Political Science Review*, 8, 3, 2014, pp. 39-65.

CHERNISS, Joshua. L. “Isaiah Berlin’s Political Ideas: From the Twentieth Century to the Romantic Age”. In: BERLIN, Isaiah. *Political Ideas in the Romantic Age*. New Jersey: Princeton University Press, 2014, pp. xliii-xcii.

CROWDER, George. “After Berlin, The Literature since 2002”. In: *The Isaiah Berlin Virtual Library*, 2016. Disponível: <https://berlin.wolf.ox.ac.uk/>.

CROWDER, George. “Pluralism, Relativism and Liberalism”. In: CHERNISS, J. L.; SMITH, B. Smith (Ed.). *The Cambridge Companion to Isaiah Berlin*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2018, pp. 228-49.

DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2011.

DWORKIN, Ronald. *Justice in Robes*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

GRAY, John. *Isaiah Berlin — an interpretation of his thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

HARRIS, Ian. “Berlin and his Critics”. BERLIN, Isaiah. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. London/Princeton: Oxford University Press, 2002, pp. 349-66.

PETTIT, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. London: Oxford University Press, 1997.

PETTIT, Philip. “The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin”. In: *Ethics*, v. 121, n. 4, p. 693–716, 2011.

Poulain de la Barre: feminismo lógico e *préciosité*

Carmel da Silva Ramos¹

Resumo: O artigo pretende aproximar as ideias protofeministas desenvolvidas pelo filósofo e teólogo francês François Poulain de la Barre (1647-1723) das estratégias de escrita formuladas pelas autoras seiscentistas da assim chamada literatura preciosa, tais como Madeleine de Scudéry (1607-1701) e Madame de Lafayette (1634-1693). Critica, para tanto, a divisão proposta por Elsa Dorlin (1974-) entre o feminismo lógico e a *préciosité* duplamente: através de uma reflexão mais ampla sobre os limites da separação entre filosofia e literatura e, num segundo momento, a partir da análise direta dos argumentos de Poulain. Procura, assim, demonstrar a associação possível entre a confecção de uma ordem fabulada como procedimento filosófico legítimo e o emprego da imaginação como modelo da produção literária.

Palavras-chave: Poulain de la Barre – Feminismo lógico – *Querelle des femmes* – *Préciosité* – Protofeminismo – Cartesianismo

Poulain de la Barre: logical feminism and *préciosité*

Abstract: This article aims to approximate the protofeminist ideas developed by the French philosopher and theologian François Poulain de la Barre (1647-1723) to the writing strategies formulated by sixteenth-century authors of the so-called *littérature précieuse*, such as Madeleine de Scudéry (1607-1701) and Madame de Lafayette (1634-1693). To this extent, it criticizes the division proposed by Elsa Dorlin (1974-) between logical feminism and *préciosité* in two ways: through a broader reflection on the limits of the separation between philosophy and literature and, secondly, through a direct analysis of Poulain's arguments. Thus, it seeks to demonstrate the possible association between the creation of a fabricated order as a legitimate philosophical procedure and the use of imagination as a model for literary production.

Keywords: Poulain de la Barre – Logical Feminism – *Querelle des femmes* – *Préciosité* – Protofeminism – Cartesianism

¹ Pesquisadora de Pós-doutorado na UERJ. Mestre e doutora em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ. Este estudo foi financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/005791/2022. E-mail: ramoscarmel@gmail.com

Gênero e literatura preciosa no século XVII francês

Na “história de um espírito”² que perfazem os parágrafos iniciais do *Discurso do Método*, Descartes se empenha em construir uma oposição entre os saberes ensinados nas escolas e aqueles que podem ser adquiridos seja através da experiência, seja por meio de um exercício espontâneo da razão. Uma tensão profunda percorre toda a primeira parte da obra, entre, de um lado, o domínio da história e do conhecimento cultivado pela tradição em seus volumes empoeirados e aquele que pode ser deduzido apenas a partir da aplicação resoluta do bom senso empregado nas vias corretas. Ainda que classifique sua própria exposição com os termos de “história” e “fábula”³, nas quais sua vida e seu método fabricado serão representados “como num quadro”⁴ — evocando, *en passant*, a pintura de si montaigniana⁵, espécie de referência oculta em diversas passagens do *Discurso* —, Descartes acrescenta paradoxalmente uma crítica das fábulas; e, mais particularmente ainda, daqueles engajados na defesa exagerada da forma do romance. Embora a leitura dos bons livros seja como “uma conversação com as pessoas mais qualificadas dos séculos passados”⁶, é preciso ter cautela para não se permitir enredar nas quimeras neles propostas. Nesse aspecto, tal leitura é análoga ao ato de viajar, permitindo um relativismo saudável quando se trata de considerar sua própria cultura. Os dois modelos de viagem aqui traçados, porém, quando perseguidos em excesso, alienam. O passado não pode nos fazer perder de vista o presente; e as fábulas pecam por falta de verossimilhança, uma vez que “fazem imaginar como possíveis muitos eventos que não o são”⁷, além de frequentemente omitirem a narrativa dos eventos mais baixos e vulgares, recusando ao leitor uma amostragem mais fidedigna daquela realidade ali pintada. O excesso de zelo pelo passado desvirtua do caminho ideal a ser percorrido pelo bom senso, tornando-o vulnerável às “extravagâncias dos paladinos de nossos romances” e propensos a “conceber desígnios que ultrapassam suas forças”⁸.

Segundo Étienne Gilson, ao mencionar a forma do romance Descartes tem em mente, por exemplo, uma obra como o *Amadis de Gaula*⁹ — romance de cavalaria popular no século XVI. Na altura de 1637, quando o *Discurso* é publicado, o panorama literário francês assistia também à primeira montagem de *El Cid*, talvez uma das mais célebres tragédias de Pierre Corneille, autor que foi, inclusive, aproximado de Descartes devido à sua moralidade heroica de cunho aristocrático¹⁰. A peça foi ela mesma alvo de uma querela pública posterior na qual foi questionada sua falta de verossimilhança¹¹. Como se Descartes fosse ao mesmo tempo sintoma e antecipação de um conjunto de

² Expressão adaptada daquela formulada por Jean-Louis Guez de Balzac em carta a Descartes de 30 de março de 1628: “l’Histoire de votre esprit”, cf. apud. WEINRICH, *Conscience linguistique et lectures littéraires*, p. 79.

³ DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 38.

⁴ Ibid.

⁵ Cf. BIRCHAL, Telma de Souza. *O eu nos Ensaio de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

⁶ DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 39.

⁷ DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 39.

⁸ DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 39.

⁹ DESCARTES, *Discours de la méthode*, p. 52.

¹⁰ Cf. RIBARD, Dinah. “Histoire littéraire et histoire: le parallèle Corneille-Descartes (1765-1948)”. In: *Dix-septième siècle*, 2004/4 (n° 225), pp. 577-583. No Brasil, destacamos as contribuições de Marisa C. de O. F. Donatelli (“Descartes e Corneille: Em Defesa das Paixões”. In: *Cultura Visual*. Salvador, EBA/UFBA, n. 4, 2º semestre de 2001) e de Vinícius de Figueiredo (*A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021).

¹¹ Cf. GENETTE, Gérard. “Vraisemblance et motivation”. In: *Communications*, Année 1968, 11, pp. 5-21.

expectativas dirigidas à forma literária típica do século XVII francês, é também de falta de verossimilhança que o romance galante *A princesa de Clèves*, de Madame de Lafayette, publicado já na segunda metade dos seiscentos, quer dizer, em 1678, será acusado. A articulação entre falta de verossimilhança e romance parece já prefigurada no *Discurso*, manifesto *avant la lettre* de certo espírito do classicismo francês.

No romance de Lafayette são narradas as desventuras de Madame de Chartres, educada por sua mãe num ambiente invisível à corte, e que termina por casar-se com um homem que não amava. Ainda que sua mãe tenha se esforçado para protegê-la do amor, empregando artifícios a fim de que não sofresse as consequências desastrosas do apaixonamento, a personagem o encontra na figura do galante Duque de Nemours. Um complicado jogo de olhares silenciosos e espelhos infinitos é tecido¹², de tal modo que, no auge de sua tensão, Madame de Chartres, a essa altura já Madame de Clèves, opta por confessar ao marido seus sentimentos por um outro, numa cena que chocou a sociedade da época entre outras coisas por sua suposta falta de correspondência com a realidade. O romance foi um sucesso em termos de público, tendo gerado diversas discussões documentadas no periódico *Le Mercure Galant*, importante veículo das novas ideias literárias e culturais em voga. Segundo Joan Dejean¹³, as trocas de opinião sobre a obra estimuladas pelo jornal, das quais participavam o grande público leitor nascente, foram responsáveis pela criação daquilo que posteriormente será designado como esfera pública. Lafayette punha em xeque, numa linguagem associada à cultura dos salões, a compatibilidade entre amor e instituição do ponto de vista feminino. A cena estampava, é claro, as reflexões morais alimentadas naquela altura a respeito da manutenção de amizades extraconjugais que permitissem a essas mulheres aristocratas um florescimento intelectual para além da realidade claustrofóbica da vida doméstica. Retoma, assim, a reivindicação de bom tratamento já presente ao menos desde a literatura trovadoresca do amor cortês dos séculos anteriores — o que talvez possa ser designado como um dos primeiros temas propriamente feministas, manifesto no entrecruzamento entre práticas de escrita, meditação moral e filosófica¹⁴.

A obra de Lafayette insere-se numa teia mais complexa que une sociabilidade, escrita e reivindicação de novos costumes. É o tempo da França galante — para recuperar a expressão de Alain Viala¹⁵ —, da fabricação institucional de uma identidade cabível ao domínio de Luís XIV, ele mesmo um rei galante. A galanteria pode ser sucintamente definida como um conjunto de práticas estilísticas verificáveis nas artes — literatura, teatro, mas também na dança e na ópera —, inseparáveis de uma certa ideia de civilização e de cultura¹⁶. Não gratuitamente lemos as expressões *galanterie* e *galant* no parágrafo de abertura de *A princesa de Clèves*:

¹² COSTA, Leila de Aguiar. *Antigos e Modernos. A cena literária na França do Século XVII*. São Paulo: Edusp/Nankin Editorial, 2009.

¹³ DEJEAN, Joan. *Antigos contra Modernos. As Guerras Culturais e a construção de um fin de siècle*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

¹⁴ SÁNCHEZ, Antonia Viñez e DURÁN, Juan Sáez. “Los precedentes de la *Querelle des Femmes* en la poesía románica medieval: las trobairitz”. In: *Voces masculinas y feministas entre Italia y Europa en las Querelle des Femmes*. Poland: Volumina. pl, 2018, pp. 11-26.

¹⁵ Cf. VIALA, *La France galante*.

¹⁶ Verificar o artigo de Myriam Dufour-Maitre intitulado “La galanterie”, publicado no site da Biblioteca Nacional da França e disponível no link: <https://essentiels.bnf.fr/fr/article/f70a35b0-da2f-4db6-bb7f-95919c23c588-galanterie>.

A magnificência e a galantaria [*galanterie*] jamais se mostraram em maior esplendor quanto nos últimos anos do reinado de Henrique II. Este príncipe era galante [*galant*], de bela aparência e amoroso. Embora sua paixão por Diane de Poitiers, duquesa de Valentinois, tivesse principiado há mais de vinte anos, ela não deixava de ser menos violenta, e suas manifestações não eram menos evidentes¹⁷.

Talvez seja algo insólito para as expectativas contemporâneas supor que um romance de autoria feminina em plena modernidade nascente — que, apesar de ter sido publicado anonimamente, já levantava suspeitas sobre sua autoria — tenha despertado tamanha atenção pública. Ocorre que o século XVII francês não é um exemplo paradigmático da vitória neutralizante do olhar misógino — ao contrário, talvez não seja excessivo afirmar que algumas das mulheres aristocratas tenham ali experimentado algum grau de triunfo e reconhecimento por seus pares. A literatura era intensamente praticada nos salões coordenados por essas mulheres, que se erguiam tanto como autoras quanto como árbitras do bom gosto. Nesse aspecto, as relações de amizade entre Madame de Lafayette e Gilles Ménage, Madeleine de Scudéry e Jean-Baptiste Boistot, por exemplo, já foram suficientemente documentadas¹⁸. Houve, é claro, alguma resistência a esse levante conjunto, que deu origem a uma classificação particularmente negativa: a expressão *précieuse* ou *préciosité* é, então, carregada de estigma, construindo uma referência pejorativa às mulheres que se davam um certo valor (um *prix*), quer dizer, que ousaram tomar a pluma.¹⁹ Considerando que autoras como as já citadas Lafayette e Scudéry jamais se uniram para proclamar em uníssono um movimento dotado de características uniformes, não é demasiado sublinhar que, além de depreciativa, a classificação é externa²⁰. É possível rastrear com facilidade as principais obras do período responsáveis pela difusão do rótulo: são elas o romance *La Précieuse ou les mystères de la ruelle* do abade Michel de Pure, publicado entre 1656 e 1658²¹, a comédia satírica *Les précieuses ridicules* de Molière, encenada pela primeira vez em 18 de novembro 1659, e, finalmente, o *Le Grand Dictionnaire des Précieuses, ou La Clef de la langue des ruelles*²², de Antoine Somaize, que conheceu uma primeira edição em 1660 e uma segunda, mais robusta, em 1661,

¹⁷ LAFAYETTE, *A Princesa de Clèves*, p. 43. No original: LAFAYETTE, *La Princesse de Clèves et autres romans*, p. 129.

¹⁸ Sobre o entrecruzamento entre sociabilidade e escrita, com especial atenção para as relações de amizade entre escritoras e escritores no Antigo Regime francês, recomenda-se o excelente trabalho de Beatriz Polidori Zechlinski: “*Quero ver as minhas obras saindo da prensa*”: mulheres e livros na França do Antigo Regime. Teresina: Cancioneiro, 2022.

¹⁹ DUFOUR-MAÎTRE, *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVII^e siècle*. Paris, Champion, 2008. Ver também os artigos “L’invention de la préciosité” (<https://essentiels.bnf.fr/fr/article/47904be5-24e3-4748-ae7f-f073fd4bc50c-invention-la-preciosite>) e a indicação bibliográfica (<https://essentiels.bnf.fr/fr/article/56c3e55a-0f1f-4c9b-9585-678e02712365-invention-la-preciosite-1>), ambos publicados no site da Biblioteca Nacional da França.

²⁰ Além do trabalho já citado de Myriam Dufour-Maître, recomendamos o estudo de Delphine Denis, “Ce que parler ‘prétieux’ veut dire: Les enseignements d’une fiction linguistique au XVII^e siècle”. In: *L’Information Grammaticale*, n. 78, 1998. pp. 53-58.

²¹ PURE, Michel de. *La Précieuse ou le mystère de la ruelle*. Édition établie présentée et commentée par Myriam Dufour-Maître. Paris: Champion, 2010. A versão seiscentista pode ser consultada no site da Gallica, cf. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8708200g>.

²² Publicação de 1660 disponível para consulta no site da Gallica, cf. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1522195c>.

publicada sob o título *Le Grand Dictionnaire des Précieuses, Historique, Poétique, Géographique, Cosmographique, Cronologique et Armoirique*²³, etc.

Importantes materiais para o estudo da dinâmica de gênero no grande século francês, vê-se que as obras foram publicadas em sequência, manifestando já sua reação à cada vez maior popularidade dos romances de produção feminina. O *Dictionnaire* de Somaize, que em sua primeira edição se limita a propor um pastiche das frases forjadas na peça de Molière, apresenta algumas intuições reveladoras em sua segunda edição. A julgar pela entrada “Antiguidade”, primeira do volume, descobrimos que há uma diferença entre as assim chamadas *femmes d’esprit* e as preciosas — uma distinção, aliás, corroborada por Molière no Prefácio de sua peça supramencionada, para quem “as verdadeiras preciosas não teriam razão de se irritar quando se encena as ridículas que as imitam mal”²⁴. Apesar da moda recente, avalia Somaize, sempre houve mulheres engajadas no juízo de versos e prosa em segredo, a diferença é que agora se davam o direito de fazê-lo publicamente. Não satisfeitas em se anunciarem como apreciadoras das obras alheias, passaram a ser elas mesmas suas próprias criadoras — manipulando, para tanto, a linguagem já existente com o intuito de lançar, desde o seu interior, uma nova língua. As preciosas são acusadas, entre outras coisas, de possuírem um jargão — daí a necessidade de categorizar os novos termos num dicionário. Em última análise, portanto, as *femmes d’esprit* parecem representar as mulheres autorizadas ao ofício intelectual, ao passo que preciosas o perpetuam com excesso e extravagância. O fato de escrever, de corrigir as obras alheias, de ler romances e de inventar uma nova linguagem resume seu procedimento desautorizado²⁵.

Pode ser que uma certa lembrança inconsciente da recepção pejorativa da *préciosité*²⁶ persista quando se trata de estabelecer conexões entre a pluralidade de disputas literárias marcadas por questões de gênero e o debate mais imediatamente filosófico em torno de temas correlatos. Nunca é suficiente rememorar que o levante feminino na literatura acontece em meio à uma série de querelas públicas: a *Querelle des Femmes*²⁷ — presente na paisagem intelectual europeia ao menos desde o século XIV — e, é claro, a *Querela dos Antigos contra os Modernos*, essa mais diretamente literária, e que colocava em confronto a produção poética como culto ou não ao passado. Entre a defesa do romance como forma literária autorizada e, na outra extremidade da disputa, a apologia da poesia como forma canônica, o primeiro não deixava de ser visto como *une affaire des femmes*²⁸. Analisar o fenômeno singular da *préciosité* permite um olhar simultâneo, não necessariamente sintético, para essas duas querelas de fundo. Devemos nos perguntar se há algum sentido metodológico em propor uma separação prévia entre debate literário e debate filosófico ao pensar gênero nos seiscentos, já que,

²³ Disponível no link <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50949t>.

²⁴ Tradução nossa de MOLIERE, *Les Précieuses ridicules*, p. 29.

²⁵ SOMAIZE, *Le Grand Dictionnaire des Précieuses, Historique, Poétique, Géographique, Cosmographique, Cronologique et Armoirique*, p. 23.

²⁶ Sobre a disputa entre os termos *préciosité* e *galanterie*, ver o artigo de François Ronan-Dubois, “Préciosité vs. Galanterie”, disponível em <https://contagions.hypotheses.org/916>.

²⁷ Cf. “Querelle des femmes: Mapeamento em português”, In: Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, vol. 7, n. 2, 2021, p. 28-42. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/querelle-des-femmesmapeamento-em-portugues/>.

²⁸ Sobre a associação entre gênero — a forma literária — e gênero — as condições de identidade — das mulheres aristocratas no Antigo Regime Francês, ver os trabalhos de Nathalie Grande: *Stratégies de romancières: De Clélie à La princesse de Clèves (1654-1678)*. Paris: Honoré Champion, 2000 e *Le roman au 17ème siècle: L’exploration du genre*. Mesnil-sur-l’Estrée: Bréal, 2018.

supondo o confronto com os textos, a divisão dificilmente se sustenta. Mais ainda, questionamos se aqueles textos que, nós, leitores contemporâneos, tendemos a classificar como propriamente filosóficos não estariam no mínimo influenciados pelos conteúdos e pela retórica daquilo que convencionamos denominar literatura.

Feminismo lógico: questões de método

Num livro dedicado a reconstruir criticamente a questão da igualdade dos sexos no século XVII europeu²⁹, a pesquisadora em história da filosofia e feminista Elsa Dorlin opõe o discurso da *préciosité* ao que designará como o *feminismo lógico* — uma expressão, diga-se de passagem, ainda mais exógena ao contexto de discussão seiscentista que a de *préciosité*, uma vez que o termo *feminismo* só vem a surgir, no vocabulário francês, no século XIX³⁰. Coexistem no XVII abordagens *diferencialistas* e *igualitaristas*: os partidários da primeira tese procuravam retoricamente recuperar certa dignidade feminina sem que isso significasse o abandono de um conjunto de predicados historicamente associados à mulher — seria, portanto, ainda essencialista. Já o feminismo lógico de autores como Marie de Gournay (1565-1645), Anna Maria van Schurman (1607-1678), Gabrielle Souchon (1632-1703) e François Poulain de la Barre (1647-1723) — único representante masculino da constelação por ela forjada —, por sua vez, tenderia a lançar argumentos — e não procedimentos retóricos — para lançar luz sobre a evidência do igualitarismo sem recorrer à postulação de uma identidade específica do feminino. Embora Dorlin pareça sublinhar principalmente Gabrielle Souchon como uma representante privilegiada tanto dos argumentos quanto dos limites da empreitada igualitarista, pensemos também em Poulain como um autor que pode, rapidamente, nos fazer visualizar este grupo apenas aparentemente incomunicável, apesar de contemporâneo: eis o caso de um protofeminista *cartesiano*, que pretendia aplicar alguns dos conceitos da nova filosofia, como a crítica aos preconceitos sensíveis e a distinção entre substância pensante e extensa, para proclamar que a desigualdade entre os dois sexos não passa de um preconceito do costume fruto da confiança excessiva nas aparências, que o “espírito não tem sexo”³¹ e, em última análise, defender a educação formal das mulheres. Marie de Gournay, ainda antes de Poulain, havia redigido um pequeno panfleto cujo título adianta as ideias por ele avançadas: o *Égalité des hommes et des femmes*, publicado pela primeira vez em 1622. Através de um uso subversivo do argumento de autoridade, Gournay procura demonstrar de que modo a tradição teológica e filosófica corroboram sua tese da igualdade radical entre homens e mulheres³².

²⁹ DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle*.

³⁰ OFFEN, Karen. “Sur l'origine des mots ‘féminisme’ et ‘féministe’” In: *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*. Année 1987, 34-3, pp. 492-496.

³¹ Há uma tradução para o português brasileiro de um dos tratados protofeministas de Poulain — o *Da Igualdade entre os dois sexos, discurso físico e moral, onde vemos a importância de se desfazer dos preconceitos*. A tradução foi preparada por Yasmin Haddad e está disponível no volume *Arqueofeminismo. Mulheres Filósofas e Filósofos Feministas. Séculos XVII-XVIII* (São Paulo: n-1, 2019), organizada por Maxime Rovere. Apesar de ser um trabalho pioneiro no resgate das obras de filósofas e de temas protofeministas na história da filosofia, optaremos, neste artigo, por apresentar traduções próprias do texto de Poulain. Tomaremos como base para a nossa tradução a edição moderna preparada, apresentada e anotada por Marie-Frédérique Pellegrin: POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes, De l'éducation des dames, De l'excellence des hommes*. A passagem citada encontra-se na p. 99.

³² GOURNAY, *Igualdade entre homens e mulheres*, pp. 294-295.

A *préciosité* e o feminismo lógico pertencem, então, ao panorama da discussão mais ampla da *Querelle des femmes*. Ocorre que a escolha das preciosas era, de fato, por inaugurar uma resposta imediata ao interlocutor misógino, inscrevendo-se diretamente na polêmica a partir de uma apologia pacífica do feminino. As e o feminista lógico, contrariamente, não admitiam os dados mesmos nos quais a querela estava fundada, situando-se, por seu pressuposto igualitário, à margem dela — uma leitura que parece compartilhada pela pesquisadora Marie Frédérique-Pellegrin, que, num artigo recente, se pergunta sobre a real utilidade da categoria histórica da *querelle* para tratar especificamente da produção singular de la Barre³³, que se furta ao exercício retórico e mesmo literário tanto da misoginia quanto da filoginia.

Ao passo que a *préciosité* foi posteriormente aceita como símbolo máximo das articulações de gênero principalmente na segunda metade do século XVII, quando se trata de estudar gênero na história da filosofia, pouco foi dito a respeito do debate igualitarista, este mais propriamente filosófico. Haveria, segundo Dorlin, uma razão política para o esquecimento deliberado dessa tradição: o fato de os argumentos do feminismo lógico serem mais convincentes e, portanto, muito mais ameaçadores. O expediente precioso foi facilmente reintegrado à descrição analítica do período pois, em última análise, não questionava o lugar socialmente atribuído ao feminino: o da produção literária como um signo de cultivo espiritual, a delicadeza dos modos, o refinamento do espírito, a prática da conversação, a receptividade no ambiente doméstico, a crítica do casamento, etc. A subjetividade feminina pode ter sido até aumentada, a ela podem ter sido acrescentados novos signos antes impensáveis, mas não foi substancialmente modificada — a mulher deveria permanecer, ainda, num ambiente à parte daquele dos homens, como dois universos incomunicáveis, cada um com seus embates e funções próprios. Para Dorlin, a *préciosité* fora incapaz de objetar o fundamento mesmo da distribuição social dos papéis de gênero.

Há, sempre segundo Dorlin, ao menos duas notas características centrais da *préciosité*. Em primeiro lugar, seu pressuposto de *complementaridade*: não se trata de supor uma real igualdade de gênero, mas de inventariar características que seriam marcadamente masculinas, de um lado, e femininas, de outro, buscando reabilitar positivamente as segundas. Além desse substrato conceitual, haveria também um registro *estilístico*: as preciosas atuavam na querela através de sua literatura de conversação, quer dizer, principalmente, como vimos, da forma do romance. Vale a pena reproduzir a definição de Dorlin para as diretrizes da *préciosité*:

Na verdade, as preciosas pensavam poder opor à virilidade uma feminilidade tão potente, erudita e independente quanto. A *préciosité* prega uma complementariedade feminista. Dito de outro modo, a diferença entre os sexos não implica necessariamente que certos domínios sejam atribuídos às mulheres e outros aos homens. Os mesmos domínios estão abertos aos homens e às mulheres, cada um estando investido diferentemente e de modo complementar. Aos homens a literatura de aventura, às mulheres a literatura de conversação; aos homens os negócios e os tratados, às mulheres as intrigas; aos homens o amor galante, às mulheres o amor desdenhoso...³⁴

³³ PELLEGRIN, Nicole. “La ‘Querelle des femmes’ est-elle une querelle? Philosophie et pseudo-linéarité dans l’histoire du féminisme”. In: *Seventeenth-Century French Studies*, 35:1, 69-79, pp. 70-71.

³⁴ Tradução nossa de DORLIN, *L’évidence de l’égalité des sexes*, p. 26.

Para verificar a limitação da conduta preciosa, bastaria refletir sobre a forma de suas produções: enquanto Gournay, Schurman, Souchon e Poulain construíam, em sua maioria, tratados argumentativos que recorriam apenas à razão como princípio, as preciosas surgem na cena pública como grandes autoras de romances de cunho *sentimental*, endossando “o monopólio da psicologia amorosa em literatura”³⁵ e reservando aos homens o predomínio sobre a confecção de obras filosóficas de caráter científico. Em resumo, a *préciosité*, apesar das difamações de que foi alvo, terminou por ser incorporada ao cenário erudito de seu tempo, pois mantinha uma série de associações — entre feminino e subjetividade e masculino e objetividade — intactas³⁶.

Apesar de conceder que as preciosas buscavam uma mudança profunda nos costumes, ligada a uma espécie de ideal de refinamento social, a qual se traduziria numa reforma da própria linguagem, Dorlin não classifica esse empreendimento como ele mesmo *filosófico*. Que as preciosas tenham apresentado ideias suficientemente bem exemplificadas em seus romances acerca de uma certa maneira de viver e um conjunto de preceitos estilísticos não configura, para ela, um pensamento ético tampouco estético. Ao contrário, ela vê nessa orientação mais concreta, na inseparabilidade entre vida e escrita, um afastamento da filosofia que deveria, ela, ser argumentativa e se endereçar ao abstrato. Mais ainda, a filosofia exige certo “rigor lógico”³⁷, quer dizer, argumentos estruturados em premissas e conclusões, que não se comparam às ideias plasmadas nos personagens romanceados em seus diálogos galantes. A fim de maximizar a originalidade do *feminismo lógico*, lançado em sua obra como uma descoberta teórica e crítica, a autora endossa uma visão particularmente estreita do ofício filosófico, que exclui dele a possibilidade de experimentação linguística em outras configurações que não aquelas que giram em torno da silogística. Ora, sabemos que, historicamente, a entrada das mulheres no mundo da escrita se deu menos através dos tratados e das demonstrações e mais a partir de escritas múltiplas: a carta, o diário íntimo, o poema, o romance, o fragmento, a autobiografia³⁸. Não podem essas formas ser consideradas filosóficas? E ainda: não é a distinção entre filosófico e não-filosófico uma ficção especialmente útil para manter as mulheres à margem do ofício teórico?

A oposição entre um discurso de razão, da ordem do abstrato, e um discurso sentimental, da ordem do concreto, coordena silenciosamente a vigilância contra os supostos excessos da abertura a outros arranjos teóricos. Engajadas e engajados no esforço de resgate das questões de gênero na história da filosofia, podemos entreter, como alternativa à essa oposição tradicional, uma visão mais inclusiva do que pode ser a produção filosófica lá onde fomos convencidos de que há apenas domesticidade, singularidade e concretude. O esforço de integração das vozes das mulheres na história da filosofia é inseparável de uma interrogação profunda sobre os limites daquilo que ordinariamente denominamos como filosófico. Ao invés de nos dirigirmos a esses textos históricos com um método prévio, talvez pudéssemos, ao lê-los, buscar elaborá-lo de

³⁵ DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 29.

³⁶ DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, pp. 30-31.

³⁷ Tradução nossa de DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 47.

³⁸ Discuti a questão da epistolografia e da escrita das mulheres filósofas seiscentistas, tomando o caso específico de Elisabeth da Boêmia, no artigo “Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres”, In: *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 6, N. 10, 2020, pp. 14-30.

maneira *a posteriori*. Invertemos o método gueroultiano³⁹, o qual precede à ciência e é aplicável indistintamente a quaisquer textos, construindo-o, agora, a partir do confronto direto com o objeto de análise. Nossas expectativas de leitura já estão comprometidas por um viés edificado pelo cânone em sua forma e em seu conteúdo; e a tarefa de questionamento crítico dessa narrativa exige um olhar acurado inclusive para nossos princípios metodológicos a princípio definidores de nossa área de saber.

Para além das considerações metodológicas adicionais que poderiam ser elencadas aqui, a categoria de feminismo lógico, além de contraproducente para a tarefa de resgate das obras das mulheres, dificilmente se sustenta quando se trata de abarcar passagens sugestivas da obra dos autores nele incluídos. Marie de Gournay, por exemplo, apesar de se anunciar como igualitarista, está longe de optar pela demonstração lógica: muitas de suas obras são dotadas de um fundo retórico – isto é, de uma preocupação com a linguagem e demais estratégias de persuasão –, além de operarem na confusão entre experiências singulares e texto. Poulain de la Barre tampouco parece ser um porta-voz desse igualitarismo puro, pois não aderiu apenas à demonstração, escrevendo também um diálogo⁴⁰ e um tratado paródico⁴¹, ensaiando vias argumentativas que apelam à existência de uma ordem fabulada e ao escárnio a fim de exibir o ridículo da posição misógina. Para desenvolvê-lo mais longamente, podemos nos debruçar sobre seu texto, procurando tecer conexões com o discurso *precioso* a ele contemporâneo.

Um protofeminista cartesiano

Há, entre as preciosas do Antigo Regime francês e as ideias de Poulain, no mínimo um pano de fundo cultural, linguístico e geográfico comum. Quando publica, em 1673, seu tratado *Da igualdade dos dois sexos* — o primeiro de uma série de três textos protofeministas que incluem *Da educação das damas*, em 1674, e *Da excelência dos homens*, em 1675 —, Clélie, *história romana*, obra prima de Madeleine de Scudéry na qual apresenta a *carte de tendre*, espécie de manual sentimental para alcançar o coração feminino, já tinha completado mais de uma década de acabamento. De 1680 a 1692, a autora se consagra à publicação de excertos de seus romances em obras dedicadas à difusão da forma da conversação em torno de temas morais, tais como *As conversações sobre assuntos diversos*, em 1680, *Novas conversações sobre assuntos diversos*, em 1684, *Novas conversações morais*, em 1688 e *Conversações de moral*, em 1692; obras que, entre outras coisas, refletem o caráter filosófico dos diálogos presentes em suas produções literárias. É igualmente nesse período, mais especificamente entre 1669 e 1671, que é publicado o romance *Zaide, história espanhola*, de Madame de Lafayette; e, alguns anos depois, em 1678, *A princesa de Clèves*, da mesma autora. Em termos de contribuições para a causa das mulheres, pode-se dizer que as décadas de setenta e oitenta do século XVII francês constituem um ponto de inflexão na *querelle des femmes*, concentrando uma pluralidade de obras engajadas em sua defesa que apostam nas mais variadas linhas retóricas.

Aparentemente consciente dessa paisagem conceitual, Poulain menciona diretamente as questões que preocupavam e, mais do que isso, causavam pânico nos homens eruditos

³⁹ Para uma crítica da aplicabilidade do método das estruturas para tratar das obras das filósofas seiscentistas, ver o artigo mencionado na nota anterior.

⁴⁰ POULAIN DE LA BARRE, *De l'éducation des dames* (1674).

⁴¹ POULAIN DE LA BARRE, *De l'excellence des hommes* (1675).

vistos diante do advento das *femmes savantes*. É possível ser, ao mesmo tempo, erudito e vicioso? O estudo incutirá, nas mulheres, mais orgulho do que verdadeiro conhecimento? Qual o mérito do espírito cultivado nas mulheres? Contra a solução misógina, Poulain afirma que vício e sabedoria só se combinam quando esta última é uma farsa, pois somente a falsa Filosofia, dotada de ideias confusas, pode encaminhar ao orgulho de si. Daí porque é apenas um pânico⁴² que causa “a imaginação bizarra que tem o vulgo, segundo a qual o estudo tornaria as mulheres mais malvadas e mais soberbas”⁴³. A consequência moral da aquisição da verdade é necessariamente a humildade — a satisfação derivada da contemplação de sua própria liberdade, e que nos fará estimar de forma justa a nós mesmos e aos demais, aquilo que Descartes denominará, nas *Paixões*, de generosidade⁴⁴. Embora possa ser lida em suas ressonâncias aristocráticas — a própria etimologia do termo o demonstra —, Poulain está interessado, nessa passagem, em recuperar os contornos igualitaristas da moralidade generosa, estabelecendo a continuidade entre virtude e conhecimento para ambos os gêneros. Mais ainda, se há, naquele século, grande quantidade de mulheres que adotam uma conduta orgulhosa diante do fato de possuírem algum conhecimento, isso se deve, em última análise, à culpa dos homens por as terem privado do estudo durante tanto tempo. A recaída no vício deriva do mistério no qual essas ciências foram guardadas como um segredo inacessível; justificando a atitude de novidade presunçosa frente a algo que jamais tinham sequer concebido antes. De toda forma, se há algum orgulho nas *femmes savantes*, este em nada se compara ao masculino, aquele verificável nos Mestres, do qual as mulheres, por razões estruturais, estão menos sujeitas. Sugere-se que, para curar esses excessos e, enfim, fazê-las menos vaidosas de seus saberes, que se permita que desde sempre elas possam partilhar, com os homens, das “vantagens que o produzem”⁴⁵. A cura para a associação entre vício e falsa sabedoria é o acesso pleno à verdadeira filosofia através da instrução formal; e não o contrário.

Apesar de todos os percalços que encontram para adquirir conhecimento, as *savantes* ainda assim optaram por nele insistir, e apenas por isso devem ser altamente estimadas. Não há, portanto, simetria entre elas e os *hommes savants*, pois os segundos gozam de certos privilégios sistêmicos que não podem jamais desculpá-los de seu orgulho. Nessa altura, Poulain demonstra estar a par do panorama de discussão que reconstruímos, intervindo nele em prol da causa das mulheres⁴⁶. Está dado, portanto, que Poulain se filia à causa das preciosas adotando uma postura desviante do panorama misógino vigente principalmente entre intelectuais homens. Seu procedimento, porém, a princípio não simulará tampouco aquele dos homens de letras comprometidos com a defesa das mulheres, como é o caso de autores como Bernard le Boyer de Fontenelle (1657-1757)⁴⁷, Gilles Ménage (1613-1692)⁴⁸ ou Charles Perrault (1628-1703)⁴⁹. Poulain não adotará o formato da conversação galante, não escreverá uma enciclopédia listando os exemplos históricos de mulheres ilustres, muito

⁴² Segundo Poulain, “une terreur Panique” (cf. POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 113).

⁴³ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 113.

⁴⁴ Para a definição cartesiana da generosidade, verificar os artigos 153 e 154 de *As Paixões da alma*.

⁴⁵ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 115.

⁴⁶ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 82.

⁴⁷ Autor das *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) e defensor do romance de Lafayette na polêmica entretida no *Le Mercure Galant* em 1678.

⁴⁸ Publica em 1690 em latim a *Mulierum Philosopharum Historia* (*História das Mulheres Filósofas*), compilado biográfico de filósofas da Antiguidade.

⁴⁹ Defensor da causa das mulheres, por exemplo, em *L'Apologie des Femmes* (1694), no qual adota o formato poético.

menos se arriscará no conto ou na poesia. Também não temos notícia de sua frequência assídua dos salões ou de qualquer pretensão literária de sua parte: trata-se de um pensador de formação originalmente teológica que, numa certa altura, converte-se ao cartesianismo, escreve três tratados argumentativos particularmente singulares em defesa das mulheres e termina a vida redigindo outros escritos teológicos⁵⁰. Nesse aspecto, sua obra é ao mesmo tempo parte do imbróglio de querelas do século, exprimindo-as e, por outro, espécie de realidade incomunicável com seus contemporâneos, já que foi ignorado por seu tempo imediato⁵¹ e também pelos anos seguintes, obtendo apenas uma recepção indireta a partir do século XVIII, cujos efeitos puderam ser sentidos até mesmo no Brasil, com a tradução preparada por Nísia Floresta do panfleto clandestino *Sofia* que recorta de forma flexível algumas de suas passagens⁵². Que Poulain tenha tentado dar um fim à aporia da *querelle* em suas acusações simétricas, redigindo ele mesmo um pastiche dos argumentos misóginos em seu *Da excelência dos homens*, é, segundo Marie Frédérique-Pellegrin⁵³, testemunho suficiente do isolamento do autor no interior de um século que não estava preparado para a agudeza da posição radicalmente igualitária.

Seja como for, Poulain descreve a si próprio como um autor *anti-galante*: consciente da dificuldade do viés masculino que se propõe a examinar a fundo o preconceito de gênero⁵⁴, considera o discurso elogioso, apesar de sedutor, ineficaz. Já desde a abertura do *Égalité*, a *galanterie* e o amor são apresentados como duas feições de uma mesma postura que tende a interceder pelas mulheres apenas na medida em que se adaptam à pena masculina. Ouçamos Poulain em sua breve exposição metodológica:

Este assunto podia ser tratado de duas formas, ou galantemente [*galamment*], ou seja, de uma maneira alegre e floreada, ou bem como Filósofo e por princípios, a fim de instruir a fundo. Aqueles que têm uma ideia justa da verdadeira Eloquência bem sabem que essas duas maneiras são quase inaliáveis, e que quase não se pode esclarecer o Espírito e alegrá-lo pela mesma via. Não é que não se possa unir floreios [*la fleurette*] com a razão; mas essa mistura frequentemente impede o fim que se deve propor nos Discursos, que é de convencer e persuadir; o que há de agradável divertindo o Espírito, e não lhe permitindo deter-se no que é sólido. E como se tem pelas Mulheres olhares particulares, se, numa obra feita a seu respeito, mistura-se alguma coisa de galante [*galant*], aqueles que a leem levam seus pensamentos para

⁵⁰ Sobre o trabalho teológico de Poulain, verificar o estudo de Stuurman “From Feminism to Biblical Criticism: The Theological Trajectory of François Poulain de la Barre”, In : *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 33, No. 3 (Spring, 2000), pp. 367-382.

⁵¹ Como o demonstra Marie-Frédérique Pellegrin na Introdução de sua edição das obras de Poulain intitulada « Poulain de la Barre: Un féminisme philosophique » (cf. POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité* (...), p. 11-50).

⁵² Apesar do percurso indireto, Nísia Floresta é provavelmente a primeira tradutora de Poulain de la Barre para o português. Para uma discussão sobre a recepção do panfleto clandestino *Sofia* no Brasil, ver o trabalho da historiadora Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke em “Travessura revolucionária. Uma teia de erros em torno da feminista Nísia Floresta, nascida há 210 anos” (Publicado em 2020 na revista *Piauí*, disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/travessura-revolucionaria/>. Última visualização: 14/12/2023 às 14h42min) e também o livro, da mesma autora, *Nísia Floresta, O Carapuceiro e outros ensaios de tradução cultural*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1996.

⁵³ Cf. a interpretação defendida na Introdução já mencionada.

⁵⁴ “Assim, tudo o que os homens disseram sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são Juizes e partes (...)” (Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 93).

mais longe, e perdem de vista o que deveria ocupá-los. É por isso que, não tendo nada que diga mais respeito às Mulheres que este propósito, no qual se é obrigado a dizer a seu favor o que há de mais forte e verdadeiro, tanto quanto a Bizarrice do Mundo pode sofrê-lo, acreditou-se que era preciso falar seriamente e disso advertir, por medo de que o pensamento de que esta seria uma obra de galantaria [*galanterie*] a fizesse passar levianamente, ou rejeitar por pessoas escrupulosas⁵⁵.

Não é, portanto, a impossibilidade de unir razão e galanteria que o encaminha a escolher a primeira em detrimento da segunda. A solução é motivada pelo caráter de seu interlocutor, que deve ser guiado pela justeza dos argumentos mais do que pelos artifícios estetizantes do texto. A oposição entre razão e estilo ou, se quisermos, entre demonstração e retórica, parece condizente com a leitura formulada por Dorlin. É preciso, porém, apurar se aquilo que Poulain afirma sobre si próprio em seu prefácio metodológico será por ele respeitado com fidelidade ao longo do seu discurso, procurando separar o que o autor diz sobre si daquilo que efetivamente o faz.

Como ficará explícito no seguimento de sua argumentação, trata-se de apostar especificamente na *razão* levada a cabo pela nova filosofia: a racionalidade cartesiana será remetida a uma esfera ausente de suas preocupações iniciais, quer dizer, aquela da sociedade. Seu argumento geral, assim, consiste em propor uma distinção entre o domínio do estabelecido, do tradicional, das aparências, e aquele da natureza das coisas. O preconceito de gênero — que é, para ele, o mais antigo preconceito a ter já penetrado nas mentes humanas⁵⁶ — é produzido e alimentado tão somente pelo costume; por indivíduos que se beneficiam dele em algum grau. É principalmente a refinada teoria cartesiana dos preconceitos, que supõe os movimentos de precipitação e prevenção⁵⁷ concebidos, por seu turno, no interior de sua teoria da mente, que articula uma total revisão daquilo que constitui a dimensão do natural. Do fato de que as mulheres se apresentaram historicamente como mais afastadas do conhecimento que os homens — o que é por si só questionável —, não se pode derivar sua incapacidade natural para apreendê-lo. Se as coisas aparecem aos meus sentidos, agora, de uma tal maneira, não posso a não ser falaciosamente inferir uma conclusão sobre o ser dessas mesmas coisas.

A crítica a este preconceito, amplamente difundido entre o vulgo e os sábios, é um subtema da conquista de uma ciência sólida e rigorosa. Foi procurando estabelecê-la, diz Poulain, que se viu conduzido, em primeiro lugar, à *dúvida* quanto ao método vulgar ensinado pelos mestres e, num segundo momento, a descobrir alguma verdade percorrendo um caminho autônomo. Um leitor familiarizado com a atitude cartesiana desenvolvida tanto nas primeiras partes do *Discurso* quanto na Primeira Meditação já encontra, aqui, alguns dos princípios básicos de sua filosofia: a desconfiança daquilo que foi legado pela tradição, o uso deliberado da dúvida como meio para alcançar alguma certeza, a via que, ao ser percorrida por um único indivíduo, tem mais chances de encaminhar à verdade do que aquela que opta por remendar as conclusões herdadas do passado, etc. A aplicação radical desses preceitos gerou, em Poulain, a constatação de que somos preenchidos por uma enormidade de

⁵⁵ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 55.

⁵⁶ Cf. POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 60.

⁵⁷ DESCARTES, *Discurso do Método*, p. 45.

preconceitos; e que é preciso renunciar a eles para obter conhecimentos verdadeiramente claros e distintos. Dentre eles, aquele que se mostrou o mais convincente não foi, como em Descartes, a crença exagerada no poder da sensibilidade — a ideia de que o conhecimento sempre deve começar por ela e que é através dela que conhecemos a essência dos objetos⁵⁸ — mas, na verdade, a ideia de que os dois sexos são desiguais, em prejuízo das mulheres. O preconceito diferencialista é, portanto, aquele que mais corretamente descortina o erro dos sentidos, sendo um dos temas mais iluminadores para que se estabeleça uma ciência nova como um todo. Observa-se como, para Poulain, a discussão de gênero não era menos universal do que os temas epistêmicos, metafísicos ou morais, não passando de um dos mais centrais capítulos exigidos pela pesquisa da verdade.

Sabemos: diante de um dado assumidamente verdadeiro, desconfia-se dele e, aplicando resolutamente a vontade, observa-se se ele resiste à regra da verdade, ou seja, se é realmente indubitável, possuindo a propriedade da evidência. A desigualdade entre os gêneros surge, então, como preconceito, pois repousa num costume antigo que não foi devidamente reexaminado por aqueles — vulgo e sábios — que o partilham. Principalmente no que diz respeito ao vulgo, é o *interesse* que coordena sua crença na inferioridade das mulheres — tanto quanto é cômodo acreditar que é a terra que se move ao redor do sol ou que o país em que crescemos e a religião na qual fomos nutridos é a melhor e a mais autêntica. A autoridade, porém, não implica a verdade. O fato de uma opinião estar fundada num costume antigo não nos isenta de mais uma vez nos engajarmos no exercício de sua verificação⁵⁹.

Não foi sempre assim, porém: é possível conjecturar, nos moldes da *ficção* do estado de natureza, como era a vida antes do estabelecimento geral de papéis específicos para os gêneros. Poulain se lança frequentemente, como estratégia argumentativa, num exercício de *fabulação* de condições existenciais alternativas, a fim de olhar com mais distância para o presente. Ele se pergunta, ao longo de todo o texto, como seria o caso se as mulheres tivessem tido acesso às mesmas oportunidades de instrução que os homens. Nessa mesma linha, seria interessante tentar percorrer, na trama histórica, combinando imaginação e crítica dos costumes, quando os homens passaram a estabelecer seu poderio. Poulain nos convida a imaginar uma espécie de estado pré-civil no qual prevalecia, entre homens e mulheres, uma relação igualitária. Os indivíduos se dedicavam apenas ao cultivo da terra e da caça para obter alimentos: não existindo, ainda, algo como uma divisão do trabalho conforme o gênero. Ao contrário, apenas o mérito governava as ações: aquele que fosse capaz de garantir mais supréstimos era, por isso mesmo, mais *estimado*. O estado de estima igualitária ou de *amizade* entre homens e mulheres logo deu lugar a outra variação passional, desta vez negativa: o *desprezo*, paixão que consiste na contemplação da baixeza do objeto em questão⁶⁰. Com a reprodução, as mulheres foram confinadas ao ambiente doméstico e responsabilizadas pelas tarefas do cuidado. Sua inferiorização tomou proporções ainda maiores a partir do momento em que foi estabelecido o casamento com homens muito distantes de sua linhagem familiar⁶¹. O costume foi o responsável por perpetuar, para as filhas dessas mulheres, a relação de

⁵⁸ Cf. DESCARTES, *Meditações*, p. 94.

⁵⁹ Reconstruo, nos parágrafos anteriores, a argumentação presente em POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, pp. 59-61.

⁶⁰ Cf. definição cartesiana, ver os artigos 54, 79-83 e 157-158 de *As Paixões da alma*.

⁶¹ Cf. POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, pp. 64-65.

desigualdade social pautada pelo gênero. Combinando o *desprezo* que sentiam pelas mulheres ao *orgulho* que nutriam por si próprios, os homens manifestaram a paixão do *desejo de dominação*:

Alguns se contentaram com uma primeira usurpação: outros, mais ambiciosos, encorajados pelo sucesso da vitória, quiseram levar mais longe suas conquistas. As mulheres, *que eram demasiado humanas para servir a estes propósitos injustos*, foram deixadas no lar: e os homens foram escolhidos como sendo mais apropriados aos empreendimentos nos quais se tem necessidade de força. Neste estado, não se estimava as coisas senão na medida em que se as acreditava úteis ao fim que se propunha; e o *desejo de dominar*, tendo se tornado uma das mais fortes paixões, e não podendo ser satisfeito senão pela violência e pela injustiça, não é surpreendente que homens, tendo sido seus únicos instrumentos, tenham sido preferidos às mulheres. Eles serviram para reter as conquistas que tinham feito: tomou-se apenas seus conselhos para estabelecer a tirania, pois não havia senão eles que os pudessem executar, e desta forma *a doçura e a humanidade* das mulheres foi a causa de elas não terem tido nenhuma participação no governo dos Estados⁶².

Constatamos, acima, que Poulain mobiliza certas paixões socialmente desempenhadas pelas mulheres — no caso, a doçura e a humanidade — e certas paixões manifestadas pelos homens — ambição, violência, injustiça. Para um defensor do igualitarismo, eis um procedimento argumentativo no mínimo estranho — ainda que seu objetivo final seja, é claro, defender a dignidade das mulheres. Considerando o escopo do argumento, que trata da efetivação de comportamentos em sociedade motivados por certos papéis de gênero, talvez fosse possível sustentar que há, aqui, uma diferença entre o campo da natureza e aquele da cultura, e que Poulain faria uma reconstrução da segunda e não da primeira. Tais virtudes encenadas pelas mulheres seriam, antes, resultado de uma reação que exigiria delas tais comportamentos. No entanto, o mesmo expediente essencialista será ativado em outros momentos do *Égalité*. Assim, há passagens embaraçosas em que Poulain sustenta que as mulheres são, por exemplo, “caridosas”⁶³, “imaginativas”⁶⁴ e “espirituais”⁶⁵. Sobretudo ao tratar de certas qualidades relacionadas à educação, parece recair exatamente naquilo que Elsa Dorlin o livrara, ou seja, a tentativa de estabelecer um diferencialismo pacífico entre certas características femininas e masculinas, reservando ao feminino um lugar à parte na sociedade. Há, porém, certa estratégia argumentativa implícita na combinação desses predicados à natureza feminina; o que, sustentamos, só parece poder emergir a partir da consideração dos procedimentos estilísticos do texto em seus detalhes.

Ordem prefigurada e ordem fabulada

A fim de resgatar a capacidade intelectual das mulheres, Poulain repensa algumas das tarefas que foram por elas historicamente executadas e, ao mesmo, desprezadas — ou, no

⁶² Grifos nossos. Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 66.

⁶³ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 84.

⁶⁴ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 122.

⁶⁵ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 122.

mínimo, não elevadas à categoria de conhecimento rigoroso. Há, por um lado, uma ciência que “se reduz a conhecer verdadeiramente qual é a disposição particular, interior e exterior, de cada objeto, a fim de produzir em nós os pensamentos e os sentimentos que temos sobre eles”⁶⁶. Nesse percurso em que a observação da *ordem* é central, os mestres podem ajudar procurando afastar a mente de preconceitos — principalmente da precipitação⁶⁷ —, conduzindo-nos à ordem correta já prefigurada nas coisas. A esta ciência que procede decodificando um real existente independentemente dos nossos esforços, Poulain opõe outro modo de saber mais ativo, em que é preciso *fabular* a ordem mesma. Por isso, o bordado [*le Pont*] e a tapeçaria não exigem menos espírito do que o aprendizado da física:

O mesmo não vale para as obras das quais falei [o bordado e a tapeçaria]. É preciso, nelas, aplicar ainda mais seu espírito. As ideias sendo aí arbitrárias, são mais difíceis de apreender e reter; a causa de ser preciso tanto tempo para saber bem um ofício é que ele depende de um longo exercício: é preciso destreza para guardar bem as proporções numa talagarça, para distribuir igualmente a seda ou a lã, para misturar com justeza as cores; para não apertar nem relaxar demais os pontos, para não colocar aí mais em uma fileira que em outra; para fazer Nuances imperceptíveis. Em uma palavra, é preciso saber fazer e variar em mil maneiras diferentes as obras de arte para ser hábil nelas; ao passo que, nas ciências, não é preciso senão ver com ordem obras inteiramente feitas, e sempre uniformes: e toda a dificuldade de aí ter êxito vem menos dos objetos e da disposição do corpo que da pouca capacidade dos Mestres⁶⁸.

Tal é o exercício em marcha na costura: os movimentos são compostos com criatividade, inventando a cada passo novas regras que valerão, a partir de então, para aquele objeto e conjunto considerado. Opomos aqui a descoberta e a produção de uma ordem; prefiguração e fabulação; método *a priori* e *a posteriori*, realidade e imaginação. A imagem da roca que assombra os escritos protofeministas do período⁶⁹ é subvertida em seu potencial utópico e, ao mesmo tempo, engenhoso — dignificado como um saber à altura das mais abstratas especulações filosóficas.

A imaginação de uma nova ordem, porém, está em marcha em mais de uma forma ao longo do *Égalité*: não só como conteúdo explicitamente argumentativo, mas como procedimento retórico silencioso. Talvez a ideia de uma ordem fabulada nos permita, enfim, compreender alternativamente a presença de elementos que, numa primeira abordagem, reputamos ao essencialismo clássico do autor. Há, parece-nos, dois movimentos concomitantes ocorrendo na disposição do texto: de um lado, a tentativa de dignificar certas atividades, comportamentos, paixões e demais tarefas historicamente associadas ao feminino (a isso serve, numa abordagem mais superficial, o exemplo da costura a ser elevado como prática igualmente científica); de outro, um procedimento retórico de compor novos signos, outrora atribuídos apenas aos homens. Poulain ele mesmo *tece*, na escrita, o que chama de

⁶⁶ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 97.

⁶⁷ Para uma definição do preconceito segundo a teoria cartesiana, verificar o *The Cambridge Descartes Lexicon*.

⁶⁸ Tradução nossa de POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 99.

⁶⁹ Cf. GOURNAY, *Igualdade entre homens e mulheres*, p. 294.

nuances imperceptíveis; nas suas passagens mais tensas e escorregadias, inventa a possibilidade de mulheres terem justeza de espírito, de dominarem a arte de falar, de exercerem profissões ligadas ao direito, à história, à teologia, à medicina, às matemáticas, à astronomia, à gramática, entre outras. Está, nesse exercício, ele mesmo *fabricando* novas ordens que não estão diretamente prefiguradas no objeto — no caso, a própria sociedade tal como vinha até aquela altura se apresentando e o modo como restringia as mulheres apenas a um conjunto de comportamentos já determinado de antemão. Os argumentos cartesianos reelaborados ocupam um primeiro nível de leitura — como vimos, a crítica dos preconceitos, aplicação da regra da verdade, distinção entre as aparências e realidade e a definição de ciência —, mas há um segundo que consiste em pensar os possíveis efeitos que a evocação e exibição do signo “mulher” combinado com os signos “moral”, “política”, “matemáticas”, “física”, “medicina”⁷⁰ poderia soar e ser visualizado pelo leitor seiscentista. É, portanto, um exercício mais aparentado à *estética* do que a lógica: pois exhibe, evoca, produz, mais do que demonstra. A linguagem é torcida com o objetivo de fazer o interlocutor visualizar outras existências e outros destinos para as mulheres, diferentes daqueles postulados pela tradição. É, portanto, um procedimento ficcional por excelência.

Tal recurso estilístico talvez possa ser correlacionado — embora não o faremos aqui — ao modo como algumas mulheres, contemporâneas de Poulain ou não, se engajaram na escrita de utopias. Nelas, podem recusar a ordem dada que as oprime e utilizar a sua capacidade imaginativa para projetar novas virtualidades e futuros impossíveis. É o que faz, por exemplo, Margaret Cavendish em seu *Blazing World* (1666)⁷¹ — uma utopia cuja posição feminina, como já foi analisado⁷², difere do lugar social reservado às mulheres numa utopia clássica como a de Thomas More. Não precisamos, contudo, ir tão longe. A fabulação de outras realidades não é aquilo que as preciosas faziam quando escreviam seus romances, repensando os limites de certos comportamentos femininos (e masculinos!), por exemplo, diante do casamento? A acusação de falta de verossimilhança de que *A princesa de Clèves* foi alvo é um sintoma agudo dessa reação: evidentemente o texto é inverossímil, pois busca, através da linguagem, *criar* novos signos para o comportamento feminino. A fabulação, condição mesma da prática literária, é, no caso de Poulain, um recurso persuasivo que não pode ser diluído no esforço demonstrativo: acontece ao seu lado. No *Égalité*, portanto, encontramos ao menos uma estratégia persuasiva aparentada com a literatura preciosa que constitui o pano de fundo das querelas do tempo, e que caminha ao encontro entre as ferramentas da pena masculina subvertidas para a causa das mulheres — a lógica, a demonstração — e a costura de abordagens outras, na ordem da imaginação, que dependem justamente do abandono do viés masculino para serem valorizadas.

⁷⁰ Poulain aposta na combinação desses operadores em diversas passagens do *Égalité*, tais como nas páginas 101-103, 105-110 da edição já mencionada.

⁷¹ Verificar a tradução de *O mundo resplandecente* preparada por Milene Cristina da Silva Baldo e publicada em 2019 pela editora Plutão Livros.

⁷² SATTLER, “Este é o mundo errado’ – elementos para uma utopia política feminista”. In: *Cadernos De Ética e Filosofia Política*, 39 (2), 2021, pp. 130-143.

Referências bibliográficas

DESCARTES, René. *Discurso do Método. Meditações. Objeções & Respostas. As Paixões da alma. Cartas*. In: Coleção *Os Pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Introduction et notes d'Étienne Gilson. Paris: Vrin, 2005.

DORLIN, Elsa. *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVII^e siècle*. Paris: L'Harmattan, 2000.

DUFOUR-MAÎTRE, Myriam. *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVII^e siècle*. Paris: Champion, 2008.

GOURNAY, Marie Le Jars de. "Igualdade entre homens e mulheres". Tradução e nota introdutória de Clémie Ferreira Blaud. In: *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 4, n. 10., jul./dez., 2020.

POULAIN DE LA BARRE, François. *De l'égalité des deux sexes, De l'éducation des dames, De l'excellence des hommes*. Édition, présentation et notes par M.-F. Pellegrin. Paris: Vrin, 2011.

LAFAYETTE, Madame de. *A Princesa de Clèves*. Tradução e introdução de Leila de Aguiar Costa. São Paulo: Edusp, 2010.

LAFAYETTE, Madame de. *La Princesse de Clèves et autres romans*. Préface et notices de Bernard Pingaud. Paris: Gallimard, 1972.

LANSON, Gustave. *Histoire de la Littérature Française*. Remaniée et complétée pour la période 1850-1950 par Paul Tuffrau. Paris: Hachette, 1951.

MOLIÈRE. *Les Précieuses ridicules*. Édition présentée, établie et annotée par Jacques Chupeau. Paris: Gallimard, 1998.

SOMAIZE, Antoine Baudeau de. *Le Grand Dictionnaire des Précieuses, Historique, Poétique, Géographique, Cosmographique, Chronologique et Armoirique*, etc. Paris: Chez P. Jannetchez P. Jannet, 1661. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50949t>.

VIALA, Alain. *La France galante. Essai historique sur une catégorie culturelle, de ses origines jusqu'à la Révolution*. Paris: PUF, 2008.

WEINRICH, Harald. *Conscience linguistique et lectures littéraires*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1989.

Só há história universal das contingências: Deleuze-Guattari com Marx via Althusser e Balibar

Frederico Pacheco Lemos¹

Resumo: Partindo da *Introdução geral à crítica da economia política* de Marx, Deleuze e Guattari afirmam, em *O anti-Édipo*, que só há história universal das contingências. O que está em jogo nessa valorização do aspecto contingente da história universal segundo a leitura deleuze-guattariana de Marx? Nossa hipótese é a de que uma boa via para compreender o sentido desta valorização da contingência é através de um exame de alguns comentários de Althusser e Balibar à obra de Marx, em que defendem que os encontros contingentes são mais importantes do que a lógica da necessidade histórica no materialismo marxista.

Palavras-chave: História universal – contingência – necessidade – materialismo – idealismo

There's only universal history of the contingences: Deleuze-Guattari with Marx through Althusser and Balibar

Abstract: Deleuze and Guattari say, in *The Anti-Oedipus*, that, according to Marx, there's only universal history of the contingences. What's at stake with this valorization of the contingent aspect of universal history according to Deleuze and Guattari's reading of Marx? Our hypothesis is that the exam of a few texts of Althusser and Balibar about Marx may help us to comprehend the sense of this valorization.

Keywords: Universal history – contingency – necessity – materialism – idealism

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: fredericop.lemos@gmail.com

“A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado.”²

Introdução

Como encontrar inocência suficiente para fazer história universal?, perguntam-se Deleuze e Guattari no início do terceiro capítulo de *O anti-Édipo*, que carrega ironicamente o título “Selvagens, Bárbaros, Civilizados”³. Certamente, a ambição de *O anti-Édipo* não é fazer história universal à maneira de um Kant, um Hegel ou um antropólogo evolucionista. Não se trata de traçar o desenrolar contínuo e progressivo de uma tendência da razão, do espírito ou da civilização em direção a seu fim. Trata-se, para Deleuze e Guattari, de fazer como Marx. Mais especificamente, trata-se de seguir escrupulosamente as regras de método propostas por Marx, especialmente no único texto⁴ em que ele teoriza sobre seu próprio método: a *Introdução à crítica da economia política*, de 1857. É através de uma leitura original deste manuscrito (que compõe os *Grundrisse*), que Deleuze e Guattari propõem uma nova concepção de “história universal”, que supõe e desenvolve o método de Marx, ao mesmo tempo em que imprime nele modificações importantes. Neste trabalho, tentaremos argumentar como a tese de que “só há história universal das contingências”, presente em *O anti-Édipo*, é forjada em diálogo com alguns comentários de Althusser e Balibar a respeito da *Introdução* de 1857 de Marx.⁵

A incorporação das regras de Marx por Deleuze e Guattari é explicitada na seguinte passagem:

(...) é procedente compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo, mas sob a condição de se seguir exatamente as regras formuladas por Marx: primeiramente, a história universal é a das contingências e não a da necessidade; é a dos cortes e dos limites e não a da continuidade.⁶

É assim que definem o que deve ser feito: partir das condições atuais “do capitalismo aparentemente vencedor”⁷ e, retrospectivamente, percorrer a história das contingências que nos trouxeram até estas condições atuais. Primado das contingências sobre a necessidade, primado dos cortes e limites (ou simplesmente da *descontinuidade*) sobre a continuidade: eis o primeiro traço do esquema marxiano segundo Deleuze e Guattari.

O argumento segue da seguinte forma, especificando o sentido deste primeiro traço do método herdado de (ou atribuído a) Marx:

Porque foram indispensáveis grandes acasos – espantosos encontros que poderiam ter-se produzido em outro lugar, num tempo anterior, ou nem

² MARX, *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*, p. 62.

³ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 185.

⁴ Cf. ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 148.

⁵ Especialmente em *Por Marx e Ler o Capital* (publicados em 1965), como indica Igor Krtolica em seu artigo “Deleuze, entre Nietzsche et Marx: l’histoire universelle, le fait moderne et le devenir-révolutionnaire”.

⁶ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 185.

⁷ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 185.

sequer terem ocorrido – para que os fluxos escapassem à codificação e, em escapando, não deixassem de constituir uma nova máquina determinável como *socius* capitalista: por exemplo, o encontro da propriedade privada com a produção mercantil (...). Ou então, do ponto de vista da própria propriedade privada, o encontro dos fluxos de riquezas conversíveis, possuídas por capitalistas, com um fluxo de trabalhadores que possuem apenas sua força de trabalho (...).⁸

“Grandes acasos”, “espantosos encontros” que se produziram efetivamente na história e que determinaram o curso das transformações históricas: é isso que significa o primado das contingências. Note-se uso do plural naquele trecho citado anteriormente (“primeiramente, a história universal é a *das contingências* e não a da necessidade”), que marca precisamente que não se trata de um primado vazio e abstrato da “Contingência”, ou do “Acaso”, ou do “Destino”, que seria meramente o inverso do primado abstrato e espiritual da “Necessidade” da história segundo o modelo hegeliano. Note-se, nesse sentido, nesta última passagem, a menção aos *encontros reais* que deram conta de produzir a máquina capitalista moderna: encontro da propriedade privada com a produção mercantil, encontro dos fluxos de capital com o fluxo de trabalhadores livres etc. Veremos, em outro momento, que é precisamente o *encontro*, a *conjunção* entre todos esses fluxos descodificados que define a novidade da máquina social capitalista para Deleuze e Guattari (argumento que eles extraem, em parte, de Balibar).

Por fim, Deleuze e Guattari concluem o parágrafo fazendo uma indicação mais direta ao texto da *Introdução* de 1857 ao resumir – e subscrever – alguns aspectos das regras preconizadas por Marx:

(...) se é o capitalismo que determina as condições e a possibilidade de uma história universal, isto só é verdade na medida em que ele tem de se haver essencialmente com seu próprio limite, com sua própria destruição: como diz Marx, na medida em que ele é capaz de criticar a si próprio (pelo menos até certo ponto, o ponto em que o limite aparece, ainda que no movimento que contraria a tendência...). Em suma, *a história universal não é apenas retrospectiva, mas também contingente, singular, irônica e crítica.*⁹

Algumas questões se colocam diante desses trechos. O que está em jogo na afirmação de que para se fazer “história universal” é preciso partir do capitalismo e analisar a história retrospectivamente? Haveria aqui, sub-repticiamente, o retorno a um argumento evolucionista por parte de Deleuze e Guattari? Além disso, o que significa dizer que o capitalismo “tem de se haver com seu próprio limite, com sua própria destruição”, e que ele é “capaz de criticar a si próprio” ao menos “até certo ponto”? Para responder a essas perguntas preliminares precisamos analisar um trecho da *Introdução* (1857) de Marx e em seguida o comentário preciso que Maurice Godelier faz sobre o estatuto da “universalidade” do capitalismo em Marx (trecho citado, em parte, por Deleuze e Guattari).

⁸ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 186.

⁹ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 186 (grifo nosso).

Em seguida, trataremos do aspecto “contingente” da história universal e dos “encontros” e “conjunções” que desembocaram na formação do capitalismo, valendo-nos de algumas análises de Althusser e Balibar que parecem ter contribuído parcialmente para a leitura deleuzo-guattariana de Marx.

A “história universal” em questão

Numa famosa passagem da terceira seção da *Introdução* de Marx (intitulada “O método da economia política”), lemos que:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade.¹⁰

Marx dá exemplo de uma categoria que exprime uma relação capitalista e que pode ser meio para a compreensão de relações pré-capitalistas: através da renda da terra, pode-se compreender (retroativamente) o tributo, a dízima. Porém, ressalta Marx, “*não se deve identificá-los*”¹¹. Além disso, ele indica que na própria sociedade burguesa existem relações típicas a formações sociais pré-capitalistas de forma atrofiada ou mesmo dissimulada, por exemplo a propriedade comunal¹². “Por conseguinte”, diz Marx – e é neste momento que ele introduz o essencial de seu argumento, que fornece a chave de compreensão para o trecho anteriormente citado, e que impede uma leitura “evolucionista” de seu método:

se é verdade que as categorias da economia burguesa têm uma verdade para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado *cum grano salis* [com um grão de sal]. Elas podem conter tais categorias de modo desenvolvido, atrofiado, caricato etc., mas *sempre com diferença essencial*.¹³

É preciso sublinhar que o principal para Marx não está, como se vê, no reconhecimento daquilo que há de comum entre categorias da economia burguesa e

¹⁰ MARX, *Grundrisse*, p. 58.

¹¹ MARX, *Grundrisse*, p. 58 (grifo nosso).

¹² MARX, *Grundrisse*, p. 59.

¹³ MARX, *Grundrisse*, p. 58 (grifo nosso).

formas de relações sociais pré-capitalistas, mas justamente em pensar aquilo que as *diferencia*. Neste momento, Marx está indicando sua diferença específica com relação aos economistas burgueses, sua crítica interna à economia política burguesa. Aqui deve-se ter a maior atenção com o texto de Marx, caso contrário, corre-se o risco de tomar o pensamento de Marx como o evolucionismo mecanicista mais clichê, de modelo biológico, retendo de todo esse parágrafo nada além da metáfora do homem e do macaco, como se a sociedade burguesa estivesse para o homem evoluído tal como as sociedades pré-capitalistas estariam para o macaco.

Enfim, onde está o “grão de sal” com que se deve tomar a afirmação de que as categorias do capitalismo contemporâneo são válidas para compreender as relações sociais não capitalistas? Está exatamente no aspecto *retrospectivo* e crítico dessa compreensão. Para Marx, só é possível compreender as categorias sociais do passado através da crítica das categorias dominantes no presente: “a Economia burguesa só chegou à compreensão das sociedades feudal, antiga e oriental quando começou a autocrítica da sociedade burguesa”¹⁴. Portanto, uma vez que o “capital é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina”, é o capital mesmo que “tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada (...)” de uma análise materialista da história das categorias econômicas.

Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente *o inverso* do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico. Não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade. Muito menos de sua ordem “na ideia” (...). Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa.¹⁵

Diferentemente dos economistas, “que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade”, o método de Marx busca exatamente a diferença essencial que há entre o capitalismo e todas as formações sociais não-capitalistas, inclusive para explicitar o modo como o capital expande seu domínio com os “escombros” do mundo feudal e antigo, as velhas tradições, que são ora destruídas, ora conservadas, porém com função modificada, para que sirvam como instrumentos da reprodução do próprio Capital. Como diziam Marx e Engels já no *Manifesto comunista*, ressaltando o grande corte histórico entre o capitalismo e as formações pré-capitalistas:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta

¹⁴ MARX, *Grundrisse*, p. 58.

¹⁵ MARX, *Grundrisse*, p. 60.

de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. (...) Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar (...).¹⁶

É por conta dessa especificidade do capitalismo que nos aproximamos da resposta das questões levantadas antes. É por conta dessa “subversão contínua da produção” que o capitalismo consegue comportar, “até certo ponto”, uma crítica de suas próprias relações, como dizem Deleuze e Guattari. Mas em que grau? Justamente, o capitalismo só vive sobre essa base instável de uma subversão contínua das relações sociais (descodificação generalizada) sob uma condição: a de que essa subversão *não ameace o conjunto da máquina social capitalista*, não ameace a reprodução em escala ampliada (a acumulação) do capital. É esta, resumidamente, a relação do capitalismo com seus limites segundo Deleuze e Guattari: se por um lado ele vive de ultrapassar todos os códigos primitivos e sobrecodificações despóticas para fazer passar e estender sobre o mundo sua própria axiomática de fluxos descodificados (regulada pela lógica das quantidades abstratas sob o equivalente geral), ampliando seus limites *internos*; por outro lado, ele reprime violentamente o próprio processo desterritorializante do qual depende a cada vez que o sistema tende a se saturar e atingir seu ponto de autodissolução, a cada crise que o ameaça de perder as condições de sua própria reprodução, isto é, na medida em que vive o risco de traçar sua própria morte (seu limite *externo*).¹⁷ Este duplo movimento combinado (que apenas resumimos aqui) é o modo como Deleuze e Guattari leem as tendências que definem a dinâmica capitalista segundo Marx, especialmente a lei geral da acumulação capitalista e a lei da queda tendencial da taxa de lucro.

Provavelmente apoiados no texto de Marx que atenta para a diferença essencial que há entre capitalismo e pré-capitalismo, Deleuze e Guattari atribuem a Marx a ideia de que o capitalismo seria o “negativo” de todas as formações sociais¹⁸. Porque a máquina capitalista civilizada é a primeira máquina social a se construir sobre um tipo de fluxo material que sempre foi rechaçado, limitado e regulado pelos sistemas das máquinas sociais anteriores: os fluxos *descodificados*. Grosso modo, eis a tipologia das máquinas sociais de *O anti-Édipo*, ou, dito de outra maneira, o esquema de sua “teoria generalizada dos fluxos”: i) a máquina territorial primitiva funciona a partir de um rigoroso sistema de codificação de todos os fluxos sobre o corpo intenso da Terra (a agricultura, o parentesco, os mitos e o simbolismo, tudo será marcado, cortado, sobre o corpo da Terra, de modo a assegurar a reprodução social do grupo); ii) a máquina imperial bárbara é produzida a partir de uma sobrecodificação de todos os antigos códigos das comunidades primitivas sobre uma superfície própria que é a do corpo do déspota e sua burocracia (sob a forma do imposto, por exemplo, instaura-se um princípio de subjugação do corpo social por um ponto que lhe é transcendente, que não necessariamente aniquila os antigos códigos mas sempre os desterritorializa, na medida em que agora eles deixam de ser signos que só se referem a si mesmos e a seu princípio de territorialidade e passam a ser reportados ao Déspota e seu império: todos os códigos, todas as forças produtivas, toda a matéria social se torna miraculada e apropriável pelo Déspota); por fim, iii) a máquina capitalista civilizada opera uma determinada conjunção entre fluxos

¹⁶ MARX; ENGELS, *Manifesto comunista*, p. 43.

¹⁷ Sobre os limites internos e externos do capitalismo, cf. DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, pp. 52-53 e p. 498.

¹⁸ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 204 (grifo dos autores): “Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrário* o segredo de todas essas formações (...).”

descodificados (sobretudo os dois fluxos principais: de trabalhadores livres e de capitais) que assegura a produção e reprodução em escala ampliada (acumulação) do capital através de uma regulação axiomática da descodificação de todos os fluxos. É o capital que se torna, no capitalismo, o corpo pleno improdutivo que se apropria de todas as forças produtivas e dos resultados da produção, tal como um vampiro (trabalho morto que suga trabalho vivo¹⁹), valendo-se dos códigos e sobrecodificações (pátrias, raças, famílias, valores morais, formas jurídicas...) como meios a serviço de sua própria expansão, traduzindo-os e/ou destruindo-os segundo as exigências contingentes da situação atual do capitalismo mundial.

Mas o que está implicado em chamar de fluxos descodificados estes fluxos como os de trabalhadores “livres”, os de capitais acumulados, de desenvolvimento técnico-científico, etc.? Eles são descodificados porque se constroem sobre a dissolução de todos os códigos anteriores, sobre seus “escombros”, em seus “poros”. Mesmo as máquinas de sobrecodificação dos Estados serão subvertidas pela máquina capitalista, de modo que o Estado será tomado como peça a serviço do capital, das lutas entre capitais que se desterritorializam por todo o mundo e engendram a máquina capitalista mundial. A máquina capitalista só está efetivamente montada quando assume uma escala mundial, universal, porque só se erige a pleno vapor a partir do momento em que a burguesia dá conta de “criar um mundo à sua imagem e semelhança”²⁰, formando um mercado mundial integrado:

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte. Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. (...) No lugar do antigo isolamento de regiões e nações autossuficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações.²¹

Essa formulação do *Manifesto* nos ajuda, enfim, a compreender o que está em questão aqui e que reaparece na última seção da *Introdução* de 1857 de Marx de forma quase aforismática: “A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado”.²² Relembremos nossa primeira questão: qual é o estatuto do “universal” na história universal que Deleuze e Guattari pretendem elaborar seguindo as pistas de Marx? Ou, dito de outra forma, em que consiste a “universalidade” do capitalismo que condiciona a análise materialista de toda a história da produção da vida material? Ora, o capitalismo é universal não por corresponder a uma tendência interior e necessária ao desdobramento da “História”, mas ao contrário, por uma *contingência* e sobretudo pelo efeito de *relações de forças* na história: o capitalismo é universal porque se *impôs* enquanto universal. Um comentário de Godelier, citado parcialmente por Deleuze e Guattari²³, é importante a esse respeito:

¹⁹ MARX, *O capital*, livro I, p. 307.

²⁰ MARX; ENGELS, *Manifesto comunista*, p. 44.

²¹ MARX; ENGELS, *Manifesto comunista*, p. 43.

²² MARX, *Grundrisse*, p. 62.

²³ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 186.

A linha de desenvolvimento ocidental, longe de ser universal porque é encontrada em toda parte, aparece como tal porque não é encontrada em nenhuma outra parte. (...) Se é assim, por que a linha de desenvolvimento ocidental foi considerada por Marx e Engels como “típica” do desenvolvimento da humanidade? Em que sentido compreender a universalidade do que aparece agora como uma singularidade? Trata-se de um resíduo das ideias de superioridade do mundo capitalista sobre o resto do mundo, racismo disfarçado, pseudociência? Reconhecer uma forma “típica” de desenvolvimento supõe que, previamente, se tenha conhecimento da “linha geral” desse desenvolvimento, da natureza do seu movimento de conjunto. É possível captar retrospectivamente a natureza geral do movimento da história? Marx e Engels haviam tentado fazê-lo. (...) Em seu movimento de conjunto, a história tem feito passar a maioria dos povos de uma vida social sem classes às sociedades de classes. (...) Se o movimento de conjunto da história é tal, a forma “típica” de desenvolvimento da humanidade é aquela pela qual se realiza contraditoriamente o desenvolvimento máximo das forças produtivas e das desigualdades, das lutas de classes. Deste modo, para reconhecer, entre as linhas de evolução das sociedades, a linha típica, o critério a seguir consiste em buscar onde e quando foram realizados os maiores progressos das forças produtivas. A resposta é evidente e sem mistério: é a linha de evolução que deu nascimento ao capitalismo industrial (...). *Enfim, só a aparição do capitalismo industrial, ao permitir e impor a formação de um mercado mundial, tornou possível uma história universal sob a forma de uma submissão de todas as sociedades menos desenvolvidas ao seu próprio desenvolvimento, que é o das sociedades capitalistas ocidentais.*²⁴

Segundo Godelier, a linha de desenvolvimento ocidental é, então, típica pois “só ela desenvolveu os máximos progressos” das forças produtivas só ela desenvolveu as “formas mais puras da luta de classes”. É típica também porque “só ela criou as condições de superação, tanto para ela como para as demais sociedades, da organização em classes da sociedade”. Portanto, esta linha de desenvolvimento é típica porque “em seu desenvolvimento singular obteve um resultado universal. (...) A verdadeira universalidade da linha de desenvolvimento ocidental está pois em sua singularidade e não fora dela, em sua diferença e não em sua semelhança com as outras linhas de evolução”.²⁵

Vemos então o sentido da “universalidade” do capitalismo: não é uma universalidade que já está lá desde o princípio e vai se realizando em figuras sucessivas, mas uma universalidade singular, *contingente*, que só se torna universal como um efeito, *no fim do processo*, por subordinar as outras linhas de desenvolvimento à sua própria linha de desenvolvimento: das sociedades sem classes às sociedades com classes, e, paradoxalmente, abrir com isso a possibilidade de um novo tipo de revolução que ponha em questão a suposta necessidade histórica da própria forma da sociedade de classes.

²⁴ GODELIER, *Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades*, pp. 54-59 (grifo nosso, tradução livre).

²⁵ GODELIER, *Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades*, pp. 54-59.

Resta ainda compreendermos o estatuto da “contingência” que Deleuze e Guattari leem a Marx e em que medida esta concepção de contingência parece ser forjada em diálogo com estudos de Althusser e Balibar.

A diferença da dialética marxista e a contingência na história

[E]ssa liberação de Marx em face de Hegel, essa reapropriação de Marx, essa descoberta dos mecanismos diferenciais e afirmativos em Marx, não é o que Althusser opera admiravelmente?²⁶

Qual o objetivo geral da leitura realizada por Althusser da obra de Marx em 1965²⁷? É distinguir, no interior do pensamento de Marx, elementos que lhe são próprios, e que são propriamente materialistas e fundam uma nova economia política; e outros elementos que são estranhos a seu sistema, que são idealistas e se apoiam na filosofia da história hegeliana. A premissa é a de que é preciso criticar os aspectos da obra de Marx que exprimem ainda compromissos com a filosofia hegeliana, e que por vezes nos atrapalham a perceber em que consiste propriamente a *novidade* ou a diferença de Marx. É disso que se trata, em linhas gerais, no “retorno a Marx” capitaneado por Althusser.

Mas como isso se dá efetivamente? Althusser sustenta que o procedimento de Marx não é simplesmente uma “inversão” de Hegel. Apesar do próprio Marx por vezes se referir a seu método materialista como consistindo numa “inversão” da dialética idealista de Hegel²⁸, Althusser defende que se Marx tivesse apenas invertido a lógica hegeliana, permaneceria preso a suas estruturas e seus pressupostos.²⁹ Ou seja, permaneceria preso às determinações do método hegeliano, apenas aplicando-o a objetos diferentes (o mundo real, em vez de o mundo da Ideia). Se, ao contrário, concordamos que o que Marx faz é radicalmente diferente do que Hegel fez, não somente no que diz respeito à *natureza dos objetos* por ele considerados, mas também em seu próprio *método*, é preciso buscar com maior atenção em que consiste a diferença específica da dialética marxista.

Althusser compara o estatuto metodológico da “contradição” em Hegel e em Marx. Seria possível assimilar o uso da contradição entre eles? Para ele, a resposta deve ser negativa, pois Hegel fala de uma contradição que é um princípio simples espiritual que se desenrola de modo contínuo na História, através de diferentes figuras sucessivas que são totalizações de um momento histórico, cada figura reunindo, como equivalentes, todos os elementos díspares de uma conjuntura no interior de seu conceito. Ao passo que, em Marx, a contradição é *inseparável* de toda uma gama de múltiplas circunstâncias reais em desequilíbrio que a afetam diretamente, impedindo que um momento da luta de classes seja redutível a uma figura simples; impedindo até mesmo que a contradição fundamental “Capital-Trabalho” tenha qualquer sentido fora das circunstâncias e condições reais (políticas, jurídicas, ideológicas) em que se encarna. Se para Hegel as circunstâncias e condições concretas são indiferentes à contradição (são apenas o “fenômeno” em que se encarna a verdade necessária da contradição), para Marx, ao contrário, o que define a “contradição” é

²⁶ DELEUZE, “Gilles Deleuze fala da filosofia”, p. 187.

²⁷ Em *Por Marx* e *Ler o Capital*.

²⁸ Notadamente no *Posfácio* à segunda edição do livro 1 d’*O capital*.

²⁹ ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 71-ss.

uma unidade complexa entre circunstâncias, correntes, tendências que atravessam o corpo social num momento dado e que *podem vir a se fundir numa unidade de ruptura* que efetivamente dá conta de transformar o corpo social. Note-se: “*podem vir...*”, pois não há nada que garanta que necessariamente uma contradição explodirá um dos elos da corrente de uma conjuntura, abrindo o presente histórico para o futuro de uma nova situação. Não está dado numa suposta necessidade espiritual da contradição qual o resultado real que tal ou tal estágio da luta de classes terá a partir de seu próprio conceito. Na verdade, se uma contradição terá ou não a força para virar uma situação política ao avesso é algo que depende de uma série de circunstâncias absolutamente contingentes.³⁰ É em função destas múltiplas determinações variáveis que dependem de jogos de forças e circunstâncias reais para definir o curso da contradição que Althusser propõe que a contradição marxista seja dita uma contradição *sobredeterminada* (marcada por uma “acumulação de determinações eficazes”³¹).

Althusser apresenta outro argumento importante sobre a especificidade da dialética marxista ao considerar os conceitos de totalidade social em Marx e em Hegel. O que vemos em Hegel? Segundo Althusser, Hegel conserva uma concepção de sociedade que retoma as aquisições da teoria política e da economia política do século XVIII e que considera que toda sociedade é, por assim dizer, constituída por duas sociedades: a sociedade civil e a sociedade política (Estado e tudo o que se encarna no Estado: religião, filosofia, etc).³² Assim, esquematicamente, pode-se dizer que em Hegel a sociedade é constituída de um lado pela “vida material” e de outro lado pela “vida espiritual”, de tal modo que a vida material (a sociedade civil, a economia), “não é senão Astúcia da Razão”, quer dizer, apesar de aparentemente autônoma, ela é movida por uma lei exterior que é seu “Fim”: o Estado, a vida espiritual.³³

Pois bem, há uma maneira, aí também, de inverter Hegel, gabando-se de engendrar Marx. Essa maneira consiste justamente em *inverter a relação dos termos hegelianos, ou seja, em conservar esses termos*: a sociedade civil e o Estado, a economia e a política-ideologia, mas transformando a essência em fenômeno e o fenômeno em essência, ou, caso se prefira, fazendo agir a Astúcia da Razão *a contrapelo*. Enquanto em Hegel o político-ideológico é a essência do econômico, em Marx seria o econômico que faria toda a essência do político-ideológico.³⁴

Qual é o equívoco de se tomar a relação entre estrutura econômica e superestrutura político-ideológica em Marx como uma simples inversão do esquema hegeliano? Se isso fosse verdade, Althusser repete seu argumento, Marx estaria apenas conservando os termos de Hegel e a relação entre esses termos, embora invertendo o seu sentido. E se a economia fosse a “essência” que se manifesta no “fenômeno” da política, da ideologia, do direito etc., como poderíamos compreender uma tese tão conhecida como a de que a luta de classes (que é uma

³⁰ Cf. a análise althusseriana da teoria do “elo mais fraco” de Lenin a esse respeito, ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 71-ss.

³¹ ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 88.

³² ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 84.

³³ ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 84.

³⁴ ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 84.

luta também *política*) é o motor da história.³⁵ Com Althusser, vemos que o que Marx faz é antes uma *subversão da relação que reinava entre os termos* de Hegel e mesmo uma *modificação dos próprios termos*. Marx inventa termos novos para exprimir relações novas, que não existem no hegelianismo, como o conceito de “classe social” ligado ao de “relações de produção”. O materialismo não é apenas o inverso do idealismo, sua diferença se revela mais profunda que isso.

Para distinguir a totalidade social de Hegel da de Marx, Althusser recorre à *Introdução* de Marx, em que lemos que o “concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade”³⁶. Ele comenta:

A *Introdução*... não é mais do que uma longa demonstração da tese seguinte: o simples jamais existe senão numa estrutura complexa; a existência universal de uma categoria simples nunca é originária, ela só aparece ao fim de um longo processo histórico, como o produto de uma estrutura social extremamente diferenciada; nunca lidamos portanto, na realidade, com a existência pura da simplicidade, seja ela essência ou categoria, mas com a existência de “concretos”, de seres e de processos complexos e estruturados. É esse princípio fundamental que recusa terminantemente a matriz hegeliana da contradição.³⁷

Se o todo de Hegel é simples e espiritual, indiferente às condições em que se encarna, o todo de Marx é complexo, estruturado segundo múltiplas determinações materiais (“síntese do diverso”), que definem suas circunstâncias reais, suas condições de existência. O todo contraditório de Marx é neste sentido “sobredeterminado”, efeito de níveis ou instâncias relativamente autônomas que coexistem numa mesma unidade estrutural complexa: o todo é o conjunto de estruturas distintas sobrepostas e conjugadas. É em função disso que Althusser recusa a abordagem economicista de Marx, que tenderia a ver na superestrutura apenas o epifenômeno da infraestrutura econômica, e defende que há uma *autonomia relativa* dos diferentes níveis que compõem a superestrutura de uma formação social, que só se integram diferencialmente na totalidade através da determinação em última instância operada pela economia. É por essa via que Althusser descobre os “mecanismos diferenciais e afirmativos” do pensamento de Marx, como disse Deleuze.³⁸ Antes de concluirmos, vejamos como esses mecanismos são postos em funcionamento através de um breve comentário ao caso da transição do feudalismo ao capitalismo.

A conjunção contingente que marca a “passagem” do feudalismo ao capitalismo

³⁵ ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 173.

³⁶ MARX, *Grundrisse*, p. 54.

³⁷ ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 159. Sobre a importância da *Introdução* de Marx segundo Althusser, cf. ALTHUSSER; BALIBAR, *Lire le Capital I*, p. 106: “O capítulo III da *Introdução* de 1857 pode bem ser tido pelo *Discurso do Método* da nova filosofia fundada por Marx.”

³⁸ Ver também os comentários de Deleuze a Althusser em *Diferença e repetição*, pp. 101-102, 250.

Sobre o problema da transição do feudalismo europeu para o capitalismo, Deleuze e Guattari escrevem páginas importantes em *O anti-Édipo*. Sim, tudo o que era sólido se desmanchou no ar, todos os tipos de códigos territoriais e mesmo as sobrecodificações das formações estatais pré-modernas foram dissolvidas, destruídas e traduzidas pela maquinaria capitalista: em uma palavra, foram “descodificadas” e postas a serviço da lógica das quantidades abstratas (em que dinheiro gera sempre mais dinheiro: D-M-D’). Todos os tipos de laços tradicionais que uniam indivíduos e grupos são desinvestidos, em proveito da relação capitalista (que conjuga capital e força de trabalho), elevada como a relação social por excelência. Sabemos que a história desse longo e gradual processo de “transição” é a história da violenta expropriação entre produtores e seus meios de produção, “gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo”³⁹. E é no interior desse processo de acumulação “original” de capital que toda uma série de fluxos descodificados serão liberados, intensificados, corroendo, ao longo de certo tempo, o antigo *socius* (através de seus “poros”, como dizia Marx), até darem conta de *formar efetivamente um novo tipo de máquina social*.

Fluxos descodificados — quem dirá o nome deste novo desejo? Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, sua conjunção, a reação de uns sobre os outros, *a contingência deste encontro, desta conjunção, desta reação que se produzem uma vez, para que o capitalismo nasça* e que o antigo sistema encontre a morte que lhe vem de fora, ao mesmo tempo em que nasce a vida nova e em que o desejo recebe seu novo nome. *Só há história universal da contingência*.⁴⁰

É nesse sentido que Deleuze e Guattari dizem que o capitalismo não se define simplesmente pelos fluxos descodificados, por conviver com esse tipo de fluxo, mas precisamente pela *conjunção* entre todos os fluxos descodificados numa organização própria.⁴¹ O diferencial do capitalismo é o de constituir uma organização social toda feita não contra, mas *sobre fluxos descodificados e desterritorializados*, subvertendo continuamente suas próprias relações. Dentre esses fluxos, os dois principais são aqueles indicados por Marx no coração do livro I d’*O capital*: de um lado, o trabalhador expropriado, forçado a vender sua força de trabalho; de outro lado, o dinheiro que se tornou capital e capaz de comprá-la.⁴² Comentam Deleuze e Guattari:

Que estes dois elementos provenham da segmentarização do Estado despótico em feudalidade, e da decomposição do próprio sistema feudal e de seu Estado, não nos dá ainda a conjunção extrínseca destes dois fluxos, fluxo de produtores e fluxo de dinheiro. O encontro poderia não ter ocorrido; os trabalhadores livres e o capital-dinheiro continuariam existindo “virtualmente” cada qual do seu lado. É que um desses elementos depende

³⁹ MARX, *O capital*, livro I, cap. 24. “A assim chamada acumulação primitiva”.

⁴⁰ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 297 (grifos nossos).

⁴¹ Cf. DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 297-298.

⁴² Cf. o capítulo 4 do livro I de *O capital*, “A transformação do dinheiro em capital”.

de uma transformação das estruturas agrárias constitutivas do antigo corpo social, enquanto o outro depende de uma série totalmente distinta, a que passa pelo mercador e pelo usurário, tal como eles existem marginalmente nos poros desse antigo corpo.⁴³

Ao final desta passagem, Deleuze e Guattari citam, em nota de rodapé, um trecho do texto “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique” de Balibar que é luminoso a respeito da contingência com que se formou o capitalismo, e que testemunha o quanto os autores de *O anti-Édipo* foram marcados pelos autores de *Ler o Capital*:

A unidade que a estrutura capitalista possui, uma vez constituída, não se encontra antes dela (...) [É preciso] que o *encontro* se tenha produzido, e tenha sido rigorosamente pensado, entre estes elementos, elementos que são identificados a partir do resultado de sua *conjunção* (...).⁴⁴

Note-se a convergência em torno da tese da conjunção e do encontro de fluxos que caracteriza a máquina capitalista. Balibar ressalta, com as noções de conjunção e encontro, a independência relativa de que gozam cada um dos elementos que constituem a estrutura do modo de produção capitalista: cada um deles tem uma historicidade própria, e nenhum deles tomados em si mesmos bastaria para definir o capitalismo. O capitalismo só aparece enquanto tal a partir da conjunção contingente entre todos esses elementos relativamente independentes, nas circunstâncias singulares do desenvolvimento ocidental moderno. Cada elemento possui uma história própria, mas *é só quando se conjugam que produzem uma nova lógica propriamente capitalista*. “Há todo tipo de fatores contingentes que favorecem essas conjunções. Quantos encontros foram necessários para a formação da coisa, a inominável!”⁴⁵

Não há passagem linear, necessária, do feudalismo ao capitalismo. Não há nada no feudalismo que faça nascer o capitalismo, nem no colapso do feudalismo. Essa passagem é uma *conjugação de fatores contingentes, independentes entre si*. A rigor, não há necessidade na história, apenas contingências, que tornam possível uma “con-juntura” ou outra. Igualmente, não haverá passagem linear e necessária do capitalismo a um novo corpo social... Eis uma das lições políticas de *O anti-Édipo*, no cruzamento de ideias de Marx, Althusser e Balibar.

Considerações finais

Não foi nossa intenção aqui identificar o projeto de Deleuze e Guattari ao(s) projeto(s) de Althusser e Balibar, nem dizer que há uma identidade entre as leituras que esses autores fazem de Marx, tampouco analisar as diversas diferenças teóricas e práticas entre esses autores. Tentamos apenas explorar os elementos de composição da tese de que só há história universal das contingências, percorrendo algumas menções explícitas e implícitas a

⁴³ DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, pp. 298-299. Ver a reaparição desse mesmo argumento em Id. “7.000 a.C. – Aparelho de captura.” In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 161, fazendo referência ao mesmo texto de Balibar.

⁴⁴ BALIBAR; *apud* DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 299 (grifos de Deleuze e Guattari). Reproduzimos aqui apenas o início da nota de rodapé.

⁴⁵ BALIBAR; *apud* DELEUZE; GUATTARI, *O anti-Édipo*, p. 300.

textos de Althusser e Balibar, num esforço para evidenciar quais são as vias em que os criadores da esquizoanálise se valem de certas teses desses filósofos marxistas para construir seu argumento, e o papel especial que parece ocupar a *Introdução* de 1857 de Marx nisso. Resumidamente, essas vias são: a defesa de um Marx radicalmente distinto de Hegel; de uma história universal que é singularidade produzida no fim e não princípio ideal evolutivo; de um primado da contingência dos encontros que se conjugam na história contra a ideia de uma “Necessidade” histórica; e de uma consequente reorientação da concepção de revolução, que deixa de ser dada por uma lei necessária e se torna tarefa criativa, contingente, num esforço por dar consistência a processos revolucionários singulares.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. *Lire le Capital I et II*. Paris: François Maspero, 1969.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2015.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.

GODELIER, Maurice. *Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1969.

KRTOLICA, Igor. “Deleuze, entre Nietzsche et Marx: l’histoire universelle, le fait moderne et le devenir-révolutionnaire”. In: *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2. P.U.F., p. 62-77.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

Resenhas

Newton Bignotto à procura da democracia¹

Eugênio Mattioli Gonçalves²

Um ano após a publicação de *O Brasil à procura da democracia*, de 2020, Newton Bignotto lança uma obra que, a julgar pelo título, parece ir em busca de um conceito diametralmente oposto ao do livro anterior. Em *Golpe de Estado: história de uma ideia*, o autor viaja pela história do pensamento político com o intuito de ressignificar nossa compreensão acerca dessa famigerada questão. Esse novo percurso, contudo, se inicia sem deixar para trás o problema colocado em 2020. Como ele próprio revela, “a democracia, mesmo onde parecia mais consolidada, se mostrou menos resistente aos ataques das forças autoritárias em suas várias formas do que supunham seus arautos mais entusiastas”³. É na trilha da democracia que Newton Bignotto se debruça sobre os golpes de Estado.

O sentido comum de golpe de Estado, do qual parte, está já na capa do livro. A tomada do forte de Copacabana, em 1964, simboliza a acepção que nos é mais popular sobre os golpes: a de tomada violenta do poder constituído, frequentemente por via armada ou militar, sintetizada no famoso bordão de “colocar os tanques na rua”. Nosso autor, contudo, não se satisfaz com essa definição, e nos introduz a uma vasta investigação em livros, panfletos, missivas, manuscritos e episódios históricos dos mais diversos, oferecendo ao leitor um minucioso mas cristalino trabalho de pesquisa sobre o qual podemos colocar os pés e caminhar com firmeza na jornada de transformações sofridas pela ideia de golpe de Estado. Ainda que o texto se proponha, modestamente, como apenas uma história das ideias, ele não se limita a isso.

¹ Resenha de: BIGNOTTO, Newton. *Golpe de Estado: História de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

² Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: pu2wik@gmail.com

³ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 353.

Para tanto, Newton faz uso de ferramentas conceituais que encontra em um filósofo que lhe é tão caro: Nicolau Maquiavel. Apoiado na leitura do florentino, nosso autor propõe, já no início do livro, que a noção de golpe de Estado deve ser pensada como um ato de conquista do poder; mas não apenas. Nas palavras dele, “a esse primeiro momento devemos sempre acrescentar a necessidade da manutenção do poder conquistado. Um golpe só é bem-sucedido quando dá origem a um novo poder, que luta para sobreviver à desorganização que provocou nas instituições de poder”⁴. De fato, é do binômio *conquista-manutenção* que parte o texto, mas sem se arrogar da pretensão de a isso resumir o problema. O autor inclusive está ciente das tensões que já de imediato emanam desse par, na medida em que a conquista enfraquece os meios de conservação do próprio poder que assume, adicionando instantaneamente um problema prático a qualquer conspirador que se crê bem-sucedido. O pensamento maquiaveliano, assim, lhe serve como sólida baliza teórica para situar a investigação que conduz, o que se mostra uma escolha acertada, tendo em vista a amplitude da questão que tem como objeto. Como explica o próprio Newton, “não se trata de buscar em Maquiavel uma formulação prévia de um problema que ele não poderia ter conhecido, mas as bases teóricas que o aproximam por vias indiretas do tema central do livro”⁵.

E, com razão, seu ponto de partida não está no florentino. Bignotto retorna, primeiramente, aos romanos e a suas conjurações. Sem recair em anacronismos, ele nos mostra como os relatos de Cícero e Salústio lançam luz sobre a ameaça milenar dos interesses particulares em ocupar o lugar do bem comum. A experiência romana nos ensina, através do didático caso da conspiração de Catilina, como as conjurações crescem no seio dos valores enfraquecidos e das instituições desvirtuadas, encontrando na corrupção desses elos civis o alimento para as ambições individuais. Salta aos olhos a característica comum entre a noção clássica de tirania e os golpes de Estado de nosso tempo: compartilharem a tentativa de tomada do poder público para uso próprio. Essa temática, como bem sabe nosso autor, aparece com particular importância na obra de Maquiavel, que atua, a seus olhos, como uma espécie de ponte entre o mundo antigo e a modernidade. Apesar de o termo golpe de Estado ainda não aparecer no texto do florentino, é a partir de seu pensamento, e frequentemente em seu nome, que o conceito encontrará sua gênese e consolidação, através das tintas do maquiavelismo e dos autores da razão de Estado.

É nesse conturbado intervalo de passagem do séc. XVI para o XVII, onde a ameaça iminente ao poder dos príncipes domina o debate político, que Newton Bignotto encontra aquilo que classifica como a *primeira camada de significados* da ideia de golpe de Estado. Ciente de que o termo jamais encontrou uma definição única no decorrer do tempo, ele opta por reconstruir a história do conceito a partir dos sentidos que gradualmente lhe são incorporados. Essa interpretação é apresentada ao leitor com clareza, e lhe permite compreender as transformações pelas quais passa a ideia sem que se descarte cada acepção após o aparecimento de uma nova. Com o andar do livro, essas camadas – que foram se sobrepondo ao conceito ao longo do tempo – não se anulam, podendo se dar simultaneamente, e, frequentemente, se complementam. É assim que o autor encontra a primeira dessas camadas de significados na filosofia política de Gabriel Naudé, o grande nome do maquiavelismo do séc. XVII.

⁴ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 348.

⁵ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 42.

Após afirmar, ainda na Introdução, que o “pensador francês estará no centro de suas investigações”⁶, Newton atribui a ele a invenção do conceito de golpe de Estado; não por cunhar o termo – que realmente não debuta em Naudé – mas por ter estabelecido a associação direta do conceito com o uso da força e da violência, notadamente em vista da conservação do poder. Cumpre notar, portanto, que essa primeira camada de significados aparece decisivamente envolvida na manutenção, e não na conquista do controle do Estado. Daí sua ampla difusão entre as teorias da razão de Estado e das monarquias que se propunham absolutamente inabaláveis. Nesse contexto, nada escapa ao olhar de Bignotto: da resposta anti-maquiavelista de Botero à virada teórica operada por Jean Bodin na noção de soberania. Aqui, o maior paradigma de golpe de Estado, justificado insistentemente por Gabriel Naudé, é o Massacre da Noite de S. Bartolomeu, em 1572. O ataque feroz da monarquia católica sobre os huguenotes exemplifica bem a reação, arquitetada no segredo dos gabinetes, mas executada à luz do dia, num ato defensivo extremo, cujo único intuito era o de se antecipar às ameaças e conservar a ordem política instituída, de onde decorre o valor positivo que nasce com a ideia de golpe de Estado e que perdurará por mais de um século.

A partir dos acontecimentos que se seguem após a eclosão da Revolução Francesa, nosso autor identifica uma segunda camada de significados. Mesmo permanecendo vinculados ao emprego da violência, os golpes de Estado perdem sua conotação positiva, e passam a se associar à interrupção forçada do ritmo da vida política, sendo pensados também como uma forma de conquista, e não apenas de preservação do poder. Esse novo sentido se dá a partir da oposição a uma nova ideia, cujo antagonismo com os golpes se arrasta até os dias de hoje: a revolução.⁷

Esse deslocamento de sentido se consolida com o que muitos entendem como o primeiro golpe de Estado tal qual o concebemos hoje: o 18 Brumário de Napoleão Bonaparte, que põe fim ao ciclo iniciado em 1789. A reconstrução que nosso autor faz da sequência de acontecimentos que levam a esse dia é minuciosa, e, portanto, não cabe neste breve comentário. Mas dela se destaca o reconhecimento dado a cada etapa da empreitada, da preparação do golpe a sua consolidação, o que no movimento interno do texto apenas reforça a utilidade do aparato conceitual maquiaveliano da conquista-conservação do poder na interpretação desses acontecimentos. A meu ver, isso confirma a força de sua leitura, na medida em que observar esse fenômeno limitado à novidade da conquista do Estado, não seria capaz de dar conta da totalidade do evento. Nas palavras do autor:

Napoleão de fato conquistou o poder nos dias agitados de Brumário, mas sua ação não se esgotou naquele momento nem poderia. Seu golpe foi uma abertura para a ocupação do poder e para a consolidação de sua maneira de governar e, para isso, ele precisou de tempo, como precisaram de tempo para consolidar o mando os conspiradores de todos os tempos.⁸

Os golpes permanecem bem vivos na discussão após o fim da Revolução, mas seu vocabulário – pautado pelas práticas da razão de Estado e seus segredos de gabinete –,

⁶ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 31.

⁷ Cf. BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 32.

⁸ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 179.

frequentemente associado com o Antigo Regime, gradualmente desaparece. Não é mais possível encher a boca em defesa de um golpe – caso contrário, o próprio Napoleão teria recorrido à expressão ao defender suas ações. Junto com o fim da monarquia, também perdem prestígio as ideias que advogavam a centralidade da conquista e preservação do Estado mesmo que ao custo do fim de todas as liberdades. Mas com a chegada do século XIX, uma nova ideia viria a ocupar o lugar de prestígio deixado pela ciência dos golpes de Estado. Como percebe nosso autor, uma das grandes heranças da Revolução Francesa é a importância que a adoção e a prática da Constituição encontram na vida moderna. Nesse período, a ascensão dos ideais liberais traz consigo um novo paradigma de unidade civil, que por sua vez, implica em nova significação do conceito imortalizado por Gabriel Naudé.

Na obra de Benjamin Constant, Bignotto encontra, assim, a terceira camada de significados a envolver os golpes, que derruba por terra qualquer elogio que ainda restasse ao redor do termo. Concebida como nova referência maior da vida pública, a ideia de constituição estabelece a superioridade política das leis e o irrevogável respeito a elas, sem aceitar qualquer excepcionalidade que a ela escape. Desse modo, essa nova concepção arremata a incompatibilidade da constituição com a prática dos golpes de Estado, tese que viria a ser reafirmada por escritores como Victor Hugo, ao caracterizar os golpes como um atentado à Constituição. Segundo Newton, tais ensinamentos difundem a compreensão de que “esses atos de pretenso salvamento do Estado não passam de golpes de destruição das instituições”⁹. Essa nova visão acerca das ações excepcionais de tomada e controle do poder, assenta, já no começo do séc. XIX, a antinomia entre golpe e revolução, que atribui ao primeiro um nítido valor negativo. A partir daqui, os golpes de Estado perdem em definitivo sua glória; o que entretanto pouco afeta sua prática, que permanece na realidade dos eventos políticos, e, por vezes, parece se acentuar.

Ao observar os acontecimentos que desembocam no golpe parlamentar de 1830, nosso autor constata a permanência simultânea das diferentes camadas de sentido até então incorporadas à ideia de golpe de Estado. Nota-se o aspecto da conservação do poder, por exemplo, nos atos do ministro Polignac, escolhido por Carlos X como primeiro-ministro e rejeitado pela assembleia. Igualmente, o segundo sentido, de conquista violenta do poder, aparece na recusa da câmara de deputados à determinação ministerial do rei, na medida em que força o rompimento institucional. Isso comprova, nas palavras de Newton, “que o conceito de golpe de Estado foi sendo transformado ao longo do tempo sem necessariamente se despir de suas antigas roupagens”¹⁰. Sempre atento ao nosso presente, ele conclui que

Olhando para os dias atuais, fica claro que a tomada do poder pelo parlamento, ao arrepio das leis constitucionais, ou com sua deformação explícita, faz parte da história do conceito e não é uma invenção recente de nossas frágeis democracias latino-americanas.¹¹

⁹ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 191.

¹⁰ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 203.

¹¹ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 203.

Outra passagem que denota a fina capacidade de leitura do autor, que parece não abrir mão de pensar nosso tempo mesmo a partir de fatos históricos longínquos, está na descrição que oferece ao golpe de Estado impetrado por Luís Napoleão Bonaparte em 1851. Após inúmeras tentativas frustradas de usurpação do poder, o sobrinho do famoso imperador se vê alçado ao posto de presidente; função, contudo, ainda aquém de suas vorazes ambições pessoais. Submetido pelo cargo ao cumprimento da Constituição e ao diálogo com a Assembleia Nacional, gradativamente o mandatário começa a desenhar os contornos de um golpe de Estado, novamente identificado com a primeira camada de significados atribuída por Newton a sua leitura do conceito; isto é, aquela incorporada por Gabriel Naudé, ainda no século XVII.

Como nota Bignotto, menosprezado por boa parte dos deputados, que viam em Luís Napoleão uma figura cretina e fácil de ser manipulada, o sobrinho do imperador, “como um político dos tempos atuais, passou a viajar pelo interior da França buscando apoio junto à pequena nobreza e ao campesinato, que parecia estar sob o fascínio da memória dos feitos do tio”¹². Deixando de lado a Assembleia, e buscando consolidar seu apoio junto aos setores populares, o político driblava boa parte das forças políticas de oposição – em especial os republicanos – e arquitetava os passos da tentativa de tomada do poder que colocaria em prática nos meses seguintes. Apesar dos nítidos alertas, nosso autor observa – em outra colocação que mais parece dirigida a nossos tempos atuais – que “os deputados (...) pensavam que o presidente só fazia conspirar, esquecidos de que essa era a primeira etapa de quase todos os golpes de Estado”¹³. De fato, naquela manhã de 2 de dezembro, o plano se tornou realidade. Numa solene violação à Constituição, soldados tomaram Paris de assalto, a Assembleia foi dissolvida, a Alta Corte sequer conseguiu começar os procedimentos legais, e as tímidas tentativas de resistência civil foram esmagadas. Com um golpe de Estado coberto de palavras eloquentes para esconder sua natureza, termina a Segunda República na França, e tem início mais um período imperial.

Ainda refletindo sobre o golpe de 1851, o autor novamente retorna aos conceitos maquiavelianos que lhe são tão caros, para pensar o caso da conspiração que dá luz a um regime autoritário. Mesmo que difíceis de levar a cabo com sucesso, os golpes de Estado, seguindo o exemplo das conspirações, “se são bem-sucedidos, em geral, dão lugar a um regime autoritário, que corresponde à fase de consolidação depois da conquista do novo poder (...). O que o século XIX mostrou foi que é quase impossível que uma república democrática nasça de um golpe de Estado”¹⁴. Fiel a seus princípios republicanos, Newton advoga que a “liberdade e a igualdade não combinam com um golpe de Estado”¹⁵.

Já se aproximando do desenvolvimento final do livro, a esperança do progresso pela técnica, marca da primeira metade do conturbado século XX, se refletirá também na conceitualização dada aos golpes de Estado. Como nota nosso autor, nesse período, o entendimento da tomada do poder a partir de uma visão positiva da técnica e da ciência aparece inicialmente nos juristas de língua alemã. Partindo do pressuposto de que o Estado e a Constituição não coincidiam em sua origem, na medida em que o primeiro precede a segunda, gradualmente abandona-se o peso dos valores inscritos por uma sociedade em sua

¹² BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma idéia*, p. 225.

¹³ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma idéia*, p. 225.

¹⁴ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma idéia*, p. 232.

¹⁵ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma idéia*, p. 232.

carta magna, recolocando no centro do debate público as preocupações sobre ideias um tanto esquecidas desde o século XVII, como as de ruptura e exceção.

Nesse movimento, a meu ver, Bignotto encontra em autores como Hans Kelsen uma espécie de “maquiavelismo das leis”, um pensamento pautado por uma teoria jurídica que se separa das demais esferas do poder. Nas palavras de Newton: “Resulta desse ponto de vista teórico que uma teoria do direito não deve se comprometer com valores nem com a política. Ela precisa se separar desses elementos para garantir a força normativa de seus fundamentos”¹⁶. Kelsen transpõe as fronteiras das nações e passa ao direito internacional o papel de fórum último da identidade dos Estados, de modo que um governo legítimo só possa assim ser entendido quando validado também do ponto de vista internacional. Nesse sentido, ao olhar para as revoluções e os golpes de Estado, Kelsen não se afasta da leitura destes como formas de conquista e manutenção do poder; mas, ao contrário do filósofo florentino, foca sua atenção nos problemas inerentes ao ponto de vista jurídico, particularmente o internacional; o que, portanto, escapa às questões propriamente políticas envolvidas no problema. É esse enfoque que leva Kelsen a crer que mais importante que o evento fundador do Estado é a legitimidade do produto decorrente desse evento; legitimidade, aqui, sempre pensada no âmbito do direito. A essa limitação, Newton Bignotto não poupa críticas:

Tudo se passa como se sua convicção de que as leis devem ser olhadas apenas pelo ponto de vista formal o cegasse diante da realidade dos momentos em que a lei se vê ameaçada justamente por aqueles que aceitam romper o círculo mágico da pura forma.¹⁷

Seguindo a mesma tradição de autores, Carl Schmitt (1888-1985), por sua vez, ainda que não teorize diretamente sobre os golpes de Estado, coloca o estado de exceção como o grande problema da filosofia política contemporânea. Aos olhos do jurista, o século XX e suas agitações transformaram a exceção em regra, o que leva Bignotto a constatar que Schmitt integra num mesmo espaço a ação que preserva o estado de direito e aquela que o ameaça. Nosso autor recusa a leitura de Agamben, segundo o qual, na obra do pensador alemão tudo se passa como se Schmitt tivesse naturalizado o golpe de Estado. Mas, evidenciando o horizonte de seu estudo, concorda com o filósofo italiano quanto à periculosidade da filosofia política schmittiana, dado que ela mostra “como a ideia de gestão da exceção conduz as sociedades políticas a assumir riscos incompatíveis com qualquer forma de democracia”¹⁸. Como aqui em sua leitura a Carl Schmitt, Newton Bignotto nos mostra com clareza como o estudo dos golpes de Estado e dos conceitos que lhe orbitam é fundamental para se compreender a dimensão mais precisa das ameaças que pairam sobre os regimes democráticos.¹⁹

Ainda trafegando na literatura do período nazifascista, é na obra de Curzio Malaparte (1898-1957), o escritor italiano que se esforçava em ser a “pena do fascismo”, que nosso autor encontra a quarta e última camada de significados atribuídos aos golpes de Estado.

¹⁶ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 270.

¹⁷ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, *Ibidem*, p. 275.

¹⁸ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 277.

¹⁹ Cf. BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 288.

Tomando os catilinários como o modelo corajoso de revolucionário, Malaparte se propõe a comprovar a existência de uma *técnica* capaz de revelar as diretrizes exatas que devem ser empregadas na tomada de um Estado. Cabe dizer que *técnica*, aqui, não se identifica com a noção de sociedade tecnológica que marca nossa época, tampouco, a meu ver, com a técnica da prudência política que domina o fim do Renascimento e o começo da modernidade.

A camada da técnica trazida por Malaparte aparece em sua obra de maneira um tanto caótica, por vezes ingênua e pretensiosa, pois submete todo seu esforço teórico à missão de sistematizar em termos precisos e universais o dinamismo das ações que caracterizam os golpes de Estado. Recorrendo aos exemplos de Napoleão no 18 Brumário, e mesmo a Trótski na Revolução de 1917, Malaparte se esforça em definir os golpes de Estado como um conjunto de medidas e cálculos táticos definidos, como comandos pré-programados que possam ser inseridos em uma máquina que deve executá-los.

Ao se debruçar sobre essa teoria, Newton aponta o distanciamento desta com as conjurações pensadas por Maquiavel. Apesar de Malaparte buscar em seu texto se aproximar do florentino, nosso autor relembra que “as conspirações são ações submetidas à contingência e às incertezas dos movimentos que não podem ser objeto de cálculos precisos, como outros acontecimentos humanos. Ao conceber os golpes de Estado a partir da ideia da técnica, Malaparte se afasta de Maquiavel”²⁰. No meu entendimento, essa mesma relação pode ser pensada com a tradição barroca da prudência política, encarnada no pensamento de Naudé. Newton acerta em identificar em Malaparte uma nova camada de significados, pois a técnica aqui presente não se assemelha àquela encontrada pelos estudiosos da razão de Estado nos autores do maquiavelismo. Na obra de Malaparte, *técnica* se investe de um senso quase mecânico, que por sua vez é incompatível com a contingência necessária à própria natureza ontológica da prudência. O caráter técnico alcançado pela prudência na tratadística do século XVII se inscreve num estatuto da política pensada como arte, *arte política*, que por sua vez não tem lugar possível em um espaço de ciência absoluta, exata, robótica. Deve-se reconhecer, contudo, que Malaparte e a interpretação da técnica que ele traz ao conceito, abre uma linha relevante na história recente dos golpes de Estado, e cuja obra é tomada como referência por uma série de autores que o sucederam, incorporando de maneira decisiva à análise da ideia os métodos quantitativos, típicos das ciências políticas e sociais contemporâneas.

O século da técnica, nos lembra o autor, é também o século dos golpes de Estado, que por sua vez não escapam aos anseios de sistematização numérica e de cálculo fatorial de nossos colegas das ciências sociais e analíticas. Já nas últimas páginas de seu livro, Newton reconhece a importância desses estudos, mas insiste no caráter limitante que trazem consigo, por tentarem dominar com instrumentos exatos uma categoria de fenômenos, que, como nos ensinou Maquiavel, está submetida à inescapável contingência típica das ciências humanas. Para ele, as conspirações políticas são, e continuarão sempre a ser, indomáveis por natureza.

Ao chegarmos ao final desse percurso, fica evidente como Newton Bignotto realiza com destreza em seu livro a difícil tarefa de mostrar como – e por quê – nem toda tentativa de tomada do poder pode ser compreendida pelo conceito de golpe de Estado. Sua maestria

²⁰ BIGNOTTO, *Golpe de Estado: História de uma ideia*, p. 298.

em encontrar um fio condutor que nos permita diferenciar o revolucionário do usurpador do poder, a conspiração da insurreição, presenteia seus leitores com um mergulho nas diferentes camadas de significado incorporadas aos golpes de Estado, o que por sua vez nos ajuda a entender as ameaças dessa prática – por vezes imperceptível – sobre as democracias de nossa época. Dessa forma, *Golpe de Estado: história de uma ideia* é menos uma historiografia do termo do que uma rica aula de política, uma ciência que por vezes encontra seus fundamentos na própria indeterminação.

Referências bibliográficas

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Paris: Le Livre de Poche, 1993.

BOTERO, Giovanni. *Della ragion di Stato*. Torino: UTET, 1948.

BIGNOTTO, Newton. *O Brasil à procura da democracia: da proclamação da República ao século XXI (1889-2018)*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BIGNOTTO, Newton. *Golpe de Estado: história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

CÍCERO. *Catilinaires*. Tradução de Édouard Bailly. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

CONSTANT, Benjamin. *Des effets de la Terreurs*. Paris, 1776.

KELSEN, Hans. *Pure Theory of Law*. Berkely: University of California Press, 1967.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Opere*. 3 vol. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997-2005.

MALAPARTE, Curzio. *Technique du coup d'État*. Paris: Bernard Grasset, 1966.

NAUDÉ, Gabriel. *Considérations politiques sur les coups d'État*. Paris: Gallimard, 2004.

SALÚSTIO. *A conjuração de Catilina*. Tradução de Antônio da Silveira Mendonça. Petrópolis: Vozes, 1990.

SCHMITT, Carl. *Teoria de la Constitución*. Madri: Editorial de Derecho Privado, 1956.

O contrato racial, de Charles Wade Mills¹

Gabriel Silveira de Andrade Antunes²

Nas palavras de Sueli Carneiro, *O contrato racial* é “um dos mais importantes estudos já escritos sobre a relação entre racismo e sistema político”³. O livro foi publicado em inglês em 1997, pela *Cornell University Press* e teve sua primeira edição em português lançada em 2023 pela Zahar – com tradução de Teófilo Reis e Breno Santos. Trata-se de um texto de filosofia moral e política, dedicado aos não-brancos que resistiram ao contrato racial e aos brancos renegados e traidores da raça que o recusaram. A obra foi escrita por um pensador jamaicano radicado nos Estados Unidos que se reconhece ligado à tradição analítica e reivindica um liberalismo radical negro. Como epígrafe do texto, encontramos o aforismo da comunidade negra norte americana: “When white people say ‘Justice’, they mean ‘Just us’”. No Prólogo, Tommie Shelby afirma que com *O contrato racial* “Mills realizou uma ruptura pública com o tradicional marxismo ‘branco’, situando seus escritos subsequentes na tradição radical negra”⁴. No prefácio para a edição de 2022, Mills afirma que escreveu “o livro que eu mesmo gostaria de ler ao tentar lidar pela primeira vez com a brancura ofuscante da disciplina”⁵. Ora, enfrentando a brancura da filosofia política dominante no seu enquadramento conceitual e teórico, Mills⁶ apresenta seu livro fundamentando-se em três alegações: 1) a supremacia branca, tanto local quanto global, existe e tem existido há muitos anos; 2) a supremacia branca deve ser pensada como sistema político; e 3) a supremacia branca, enquanto sistema político, pode ser explicada como um contrato entre brancos, um contrato racial.

Traduzido a partir da versão comemorativa dos 25 anos do livro, *O contrato racial* contém um prólogo, um prefácio do autor, uma introdução, três capítulos, agradecimentos, notas e índice. Os três capítulos são intitulados *Visão geral, Detalhes e Méritos “naturalizados”*. Esses capítulos, por sua vez, são divididos em seções que desenvolvem teses específicas. No primeiro capítulo, Mills desenvolve três teses: “O contrato racial é político, moral e epistemológico”; “O contrato racial é uma realidade histórica”; e “O contrato racial é um

¹ Resenha de: MILLS, Charles Wade. *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

² Professor de filosofia da carreira do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico Federal, mestre em filosofia pela Universidade de Brasília e doutorando em filosofia política pela *Université Paris Cité*. E-mail: bielfiloso@hotmail.com

³ MILLS, *O contrato racial*, contracapa.

⁴ MILLS, *O contrato racial*, p. 12.

⁵ MILLS, *O contrato racial*, p. 22.

⁶ MILLS, *O contrato racial*, p. 40.

contrato de exploração que cria dominação econômica europeia global e privilégio racial nacional branco”. Já o segundo capítulo é composto pelas teses: “O contrato racial normatiza (e racializa) o espaço, demarcando espaços civis e selvagens”; “O contrato racial normatiza (e racializa) o indivíduo, estabelecendo pessoalidade e subpessoalidade”; “O contrato racial subjaz ao contrato social moderno e está sendo continuamente reescrito”; e “O contrato racial tem que ser aplicado por meio da violência e do condicionamento ideológico”. Por fim, no último capítulo encontramos o desenvolvimento das seguintes proposições: “O contrato racial rastreia historicamente a verdadeira consciência moral / política (da maioria) dos agentes morais brancos”; “O contrato racial sempre foi reconhecido pelos não brancos como o verdadeiro determinante da (maioria) da prática moral/política branca e, portanto, como o verdadeiro acordo moral/político a ser contestado”; e “O ‘contrato racial’ como teoria é explicativamente superior ao contrato social sem raça para tratar das realidades políticas e morais do mundo e para ajudar a orientar a teoria normativa”.

Ao longo do livro, os principais filósofos alvos da crítica de Mills são os neocontratualistas norte-americanos John Rawls e Robert Nozick. Neste sentido, reivindicando uma metodologia semelhante àquela dos contratualistas modernos e, em especial, de Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*, Mills⁷ constrói o conceito de *contrato racial* para explicar o vir-a-ser de uma sociedade manifestamente não-ideal. Na sequência, entendendo o gênero como sistema de dominação, o autor reconhece a influência do livro *The Sexual Contract* de Carole Pateman, onde a autora feminista exploraria o potencial analítico e descritivo da noção de contrato para “desenterrar o pacto masculino oculto e injusto sobre o qual o contrato social ostensivamente neutro, no que diz respeito a gênero, de fato repousa⁸. Essa perspectiva contrasta com a redução da noção de contrato à mera ferramenta de especulação normativa. Tal redução atribuída por Mills a Rawls e Nozick é criticada como um procedimento que faz ignorar realidades políticas básicas⁹, não permitindo produzir prescrições do diagnóstico da situação. Sintomaticamente, Mills aponta que no aclamado livro sobre justiça de John Rawls “não se pode encontrar uma única referência à escravidão americana e seu legado”¹⁰ e que Nozick cria uma teoria da justiça baseada “na aquisição e na transferência legítimas sem usar mais que duas ou três frases reconhecendo a divergência absoluta da história dos Estados Unidos com relação a esse ideal”¹¹. Desse modo, entre as realidades políticas que ficam sem consideração no neocontratualismo estão a despossessão colonial dos indígenas e a escravização dos negros, as quais fundamentam a realidade contemporânea de supremacia branca no país e no mundo em que pensaram Rawls e Nozick.

Apesar de se aproximar dos contratualistas modernos, do ponto de vista metodológico, contra os neocontratualistas norte-americanos, Mills também critica veementemente os primeiros como partícipes da produção do racismo. Efetivamente, “os tempos áureos da teoria do contrato (1650-1800) coincidiram com o (...) massacre, a expropriação e a sujeição à escravidão hereditária de homens pelos menos aparentemente humanos”¹². O principal alvo da seção *O contrato racial subjaz ao contrato social moderno e está sendo*

⁷ MILLS, *O contrato racial*, p. 37.

⁸ MILLS, *O contrato racial*, p. 39.

⁹ MILLS, *O contrato racial*, p. 42.

¹⁰ MILLS, *O contrato racial*, p. 121.

¹¹ MILLS, *O contrato racial*, p. 121.

¹² MILLS, *O contrato racial*, p. 105.

continuamente reescrito é Immanuel Kant, onde Mills afirma que “A teoria moral moderna e a teoria racial moderna têm o mesmo pai”¹³. Além disso, a leitura de autores da filosofia política moderna proposta por Mills evidencia o papel da discriminação racial no pensamento de Grotius, Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Stuart Mill e Hegel. Com isso, a teoria proposta pretende mostrar que as aparentes violações racistas do contrato social, longe de serem uma anomalia, sustentam os termos do contrato racial vigente. Avançando no sentido de caracterizar a contribuição visada por seu trabalho, Mills afirma que a teoria do contrato racial pretende ser:

uma ponte conceitual entre duas áreas que estão segregadas demais uma da outra: por um lado, o mundo das correntes dominantes (isto é, brancas) da ética e da filosofia política, preocupadas com as discussões de justiça e direitos em abstrato, e, por outro lado, o mundo do pensamento político nativo americano, afro-americano e terceiro e quarto-mundista, historicamente focado em questões de conquista, imperialismo, colonialismo, povoamento branco, direito à terra, raça e racismo, escravidão, jim crow, reparação, apartheid, autenticidade cultural, identidade nacional, indigenismo, afrocentrismo etc. Essas questões dificilmente aparecem na filosofia política dominante, mas têm sido centrais nas lutas políticas da maioria da população mundial. Sua ausência do que é considerado filosofia séria é um reflexo não de sua falta de seriedade, mas da cor da vasta maioria dos filósofos acadêmicos ocidentais (e talvez da falta de seriedade destes).¹⁴

No trecho acima, Mills propõe um diagnóstico da situação dos debates em filosofia política como justificativa da teoria do contrato racial. Ora, pode-se perceber na ideia da correlação entre a cor da maioria dos acadêmicos da filosofia e a tradição eurocêntrica com que estão ocupados de modo exclusivo uma implicação entre o tipo de associação em que vivem e a constituição de determinadas ideias do que conta como político e do que conta como debate e como saber sobre o político. A supremacia branca manifesta-se, então, como constitutiva das condições institucionais de circulação de pensamento político, produzindo hábitos profissionais, valores comunitários e referenciais aceitos como científicos. Desse modo, o viés eurocêntrico do debate acadêmico da filosofia ilustra a tese de que o contrato racial seja político, moral e epistemológico.

O conceito de contrato racial é delineado nos seus aspectos gerais no primeiro capítulo da obra de Mills. Seguindo o modelo do contratualismo clássico, Mills pretende que a teoria do contrato racial explique “como a sociedade foi criada ou crucialmente transformada, como os indivíduos nessa sociedade foram reconstituídos, como o Estado foi estabelecido e como um código moral particular e uma certa psicologia moral surgiram”¹⁵. Para tanto, o autor dá uma definição geral do contrato racial:

O Contrato Racial é aquele conjunto de acordos ou meta-acordos formais ou informais (...) entre os membros de um subconjunto de seres humanos,

¹³ MILLS, *O contrato racial*, p. 115.

¹⁴ MILLS, *O contrato racial*, p. 36.

¹⁵ MILLS, *O contrato racial*, p. 42.

doravante designados por (mutáveis) critérios “raciais” (fenotípicos/genealógicos/culturais) C1, C2, C3... como “branco” e coextensivos (levando em consideração a diferenciação de gênero), com a classe de pessoas plenas, para categorizar o subconjunto restante de seres humanos como “não-brancos” e com um status moral diferente e inferior, subpessoas, de modo a que tenham uma posição civil subordinada em regimes políticos brancos ou governados por brancos que os brancos já habitam ou estabelecem; ou em transações com esses regimes na condição de estrangeiros, com as regras morais e jurídicas que normalmente regulam o comportamento dos brancos nas suas relações uns com os outros, não se aplicando de maneira alguma em relações com não-brancos ou aplicando-se apenas de forma qualificada (dependendo em parte da mudança das circunstâncias históricas e de qual variedade particular de não brancos está envolvida), mas, de qualquer modo, o objetivo geral do contrato é sempre criar um privilégio diferencial dos brancos como grupo em relação aos não brancos como grupo, a exploração de seus corpos, terras e recursos, e a negação de oportunidades socioeconômicas iguais para eles. Todos os brancos são beneficiários do contrato, embora alguns brancos não sejam signatários dele.¹⁶

Podemos ver nessa formalização do contrato racial uma primeira e fundamental articulação de parte das teses desenvolvidas no livro. Vê-se ali a distinção racial operando diferenciais políticos, morais e econômicos quanto à cidadania, dignidade e recursos de brancos e de não-brancos. Assim como a metamorfose do estado de natureza para o estado civil nos contratualistas clássicos, o estabelecimento do contrato racial envolve transformações dos seres humanos: paradigmaticamente, na colonização de povoamento “o estabelecimento da sociedade, portanto, implica a negação de que uma sociedade já existisse; a criação da sociedade *requer* a intervenção de homens brancos”¹⁷. Desse modo, as formas de associação dos não-brancos valem como estado de natureza para a sociedade civil branca, assim como a moral se organiza sobre uma hierarquia de pessoas (os brancos) e subpessoas (os não-brancos) – tudo isso para assegurar e legitimar o privilégio dos brancos correlata à exploração econômica dos não-brancos. Para a manutenção dessa ordem racial é necessário comprometimento, de modo que Mills¹⁸ diz que se poderia chamar de branquitude o consentimento explícito ou tácito – o cumprimento de deveres cívicos – esperado de seus cidadãos plenos. Apesar de não haver um ato específico que tenha instaurado o contrato racial, Mills¹⁹ considera que seu estabelecimento é um acontecimento histórico resultante de uma série de fatos determináveis. Em suma,

As leis para os indígenas, os códigos de escravos e os atos coloniais nativos codificavam formalmente o status subordinado dos não-brancos e

¹⁶ MILLS, *O contrato racial*, p. 43-44.

¹⁷ MILLS, *O contrato racial*, p. 45-46.

¹⁸ MILLS, *O contrato racial*, p. 47.

¹⁹ MILLS, *O contrato racial*, p. 54.

(aparentemente) regulavam seu tratamento, criando um espaço jurídico para os não-europeus como uma categoria distinta de seres.²⁰

É importante mencionar que Mills critica, ao longo do texto, a substancialização das noções de “branco” e “não-branco”, visando uma concepção relacional e histórica dessas noções de antagonismo político e evitando a constituição de uma enganosa e simplista identificação moral de maldosos e virtuosos. Nesse sentido, o filósofo aborda a ideologia de supremacia racial japonesa dos anos 1930 e do massacre dos Tutsis pelos Hutus em Ruanda em alinhamento com o esquema da supremacia racial branca. Desses exemplos, ele conclui que “Branquitude não é realmente uma cor, mas um conjunto de relações de poder”²¹. Ora, como visto sumariamente acima e como vários autores e autoras considerados antirracistas ou decoloniais²², Mills defende ser graças às circunstâncias históricas de dominação colonial global por povos europeus na modernidade que estes e seus descendentes estabeleceram e mantêm privilégios com relação aos demais. Assim, a atualidade histórica do contrato racial com seu potencial continuado de exploração dos não-brancos, sua organização do espaço mundial e de tipos distintos de indivíduos é o resultado de um longo processo histórico, situando-se Mills junto aos que consideram que o chamado descobrimento da América teria um papel inaugural para tal processo.

Além das dimensões política e moral, Mills afirma que o contrato racial é epistemológico. Ele sugere pensar nessa epistemologia associada ao contrato “como um consenso idealizado sobre normas cognitivas”²³ cujo assentimento garante “pleno direito cognitivo no regime político, a comunidade epistêmica oficial”²⁴. Assim, na ordem política racial a realidade sancionada oficialmente é muito divergente da realidade de fato, o que implica uma convenção e um aprendizado em interpretar mal o mundo com a segurança de que essa interpretação será validada pela autoridade epistêmica branca. Entre as mitologias brancas relacionadas a essa ignorância branca socialmente funcional, Mills²⁵ aponta a ideia de que o racionalismo, a ciência e a inovação encontrem seu lugar especial na Europa, destacando que vários teóricos negros e do Terceiro Mundo defenderam a existência de uma relação causal crucial entre o avanço europeu e o destino infeliz do resto do mundo. Ora, na medida que o conhecimento da realidade social implica um reconhecimento de si que, no caso de se ser beneficiário de relações opressivas, é contrário ao gozo dos próprios privilégios, “a evasão e o autoengano tornam-se, assim, a norma epistêmica”²⁶. Entre os vários exemplos da necessidade dos brancos de evasão e autoengano decorrentes do contrato racial mobilizados no texto, destaco a citação de Montesquieu sobre a escravidão africana: “é impossível supor que essas criaturas sejam homens, porque, permitindo que sejam homens, seguir-se-ia a suspeita de que nós mesmos não somos cristãos”²⁷.

²⁰ MILLS, *O contrato racial*, p. 60.

²¹ MILLS, *O contrato racial*, p. 179.

²² Entre outros, é o caso de Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon, José Carlos Mariátegui, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Lélia Gonzalez.

²³ MILLS, *O contrato racial*, p. 51.

²⁴ MILLS, *O contrato racial*, p. 52.

²⁵ MILLS, *O contrato racial*, pp. 70-71.

²⁶ MILLS, *O contrato racial*, p. 144.

²⁷ Apud. MILLS, *O contrato racial*, p. 144.

Os subversivos anos setenta, de Michael Hardt¹

Cássia Zimmermann Fiedler²

Augusto Jobim do Amaral³

De baixo para cima

A obra agora resenhada, “The subversive seventies”⁴, ocupa um espaço privilegiado na trajetória militante e acadêmica de Michael Hardt (Maryland, 1960), teórico literário e filósofo político estadunidense, que atualmente leciona na Duke University. Nesta obra, o professor inscreve sua investigação nos anos setenta, sobretudo selecionando e analisando movimentos sociais considerados subversivos em um duplo sentido: que, por um lado, buscaram derrubar as estruturas sociais de dominação e, ao mesmo tempo, permitiram que camadas de libertação pudessem ser produzidas.

Navegar pelos anos setenta propõe um enfrentamento inicial que Hardt encara veementemente: superar as interpretações relativas à derrocada da esquerda, após as intensas (e reconhecidas) ações revolucionárias que marcaram os anos 60. Recorrentemente sublinha-se de maneira negativa o desmantelamento da unidade que caracterizava os movimentos progressistas – a própria esquerda passa a contestar a estrutura de suas organizações, abalando hierarquias internas. Para além, ressaltam-se as inúmeras derrotas que a esquerda vivenciou, como o golpe de Estado apoiado pelos EUA no Chile, a ditadura no Brasil, na Bolívia, no Uruguai e na Argentina.

Tratam-se de caracterizações complementares e mutuamente constitutivas que muitas vezes são incrementadas pelo discurso de não ter havido qualquer dinâmica progressista nesta década. As versões sobre a “década onde tudo deu errado”⁵ e a “década quando nada aconteceu”⁶ detêm alguma verdade em suas alegações, assume Hardt. Porém,

¹ Resenha de: HARDT, Michael. *The Subversive Seventies*. Reino Unido: Oxford University Press, 2023.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. E-mail: cassiazfiedler@gmail.com.

³ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. E-mail: augusto.amaral@pucrs.br.

⁴ HARDT, *The Subversive Seventies*.

⁵ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 4

⁶ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 2

como de praxe, o filósofo insiste em não se restringir à superfície para realizar uma leitura dos resultados, buscando captar a riqueza produtiva extraordinária daqueles que foram “derrotados”.

Nessa seara, são iluminadas as particularidades do movimento gay construído na passagem entre as duas décadas. Seguindo o caminho percorrido por Michael Foucault, Hardt sinaliza que a libertação gay extrapolou a ideologia de libertação sexual dos anos 60. A revolução ameaçou e ainda ameaça a estruturação opressora não porque concebe práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, mas sim pela possibilidade de contemplar elementos a serem utilizados como sedimento para a construção de um novo sistema de relações: “é isso que torna a homossexualidade perturbadora: o modo de vida homossexual, muito mais do que o ato sexual em si”⁷.

Tanto para Hardt quanto para Foucault, encontros comuns e afetos básicos podem ser desviados e reorientados para sustentar a perpetuação de diferentes relações. No transpassar dos anos setenta é dessa maneira que a homossexualidade passa a ser visualizada: como uma das balizas que apontam contra a ordem dominante, mas também como instrumento capaz de reorientar as práticas sociais que possibilitem a construção de um projeto progressivo de liberação.

Ainda nesse sentido, a disputa nos anos setenta entre a “Esquerda Tradicional” e a “Nova Esquerda” fez com que fosse incrementado o debate acerca das modulações vitais. Um dos cenários assinalados para tal empreitada, o Chile, é prestigiado na sua obra. De um lado, Allende, figura paradigmática da esquerda tradicional, e do outro lado, o MIR, trazendo o contraponto à legalidade eleitoral. Apesar de ser captável um impulso comum socialista dos movimentos, houve um enfrentamento entre eles propulsionado pela dissonância relativa à velocidade e ao destino dos objetivos.

O autor ressalta que “as versões do quadro Velha Esquerda e Nova Esquerda só lançam luz sobre os escalões mais altos da cena política, ou seja, os líderes políticos e seus partidos”.⁸ Expressar esse antagonismo (ou companheirismo) entre os indicados prismas da esquerda, de fato, é essencial para abrilhantar uma dinâmica política que produziu – e produz – relevantes efeitos no Chile e ao redor do globo. Contudo, restringir a discussão a uma dualidade é manter no escuro os alternativos desenvolvimentos que se desnovelam pelo “mundo inferior”.⁹

Para além da fábrica

Um dos pontos singulares do novo livro de Hardt pleiteia a desconstrução da narrativa padrão concernente à classe trabalhadora (e seus sindicatos), a qual teria sofrido uma derrota avassaladora ao longo dos anos 70. No geral, a história leva em conta uma transformação progressiva da economia, com a substituição de um modo de trabalho fabril por um novo tipo principal de atividade interligada às finanças e aos serviços. O êxodo de empregos industriais para diversas partes do mundo, como, por exemplo, aconteceu de

⁷ FOUCAULT, “Friendship as a way of life”, p. 136.

⁸ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 57.

⁹ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 57.

maneira significativa nos EUA, coloca a classe trabalhadora de luto, com a perda de empregos nas fábricas e o declínio dos sindicatos industriais.¹⁰

Apesar disso, os anos setenta estão demarcados não só pelo número, mas pelo vigor das ações progressistas. Muitas dessas movimentações reivindicavam modificar as condições nas fábricas e as relações de poder lá estabelecidas – “uma nova classe trabalhadora estava emergindo, liderada por uma geração de trabalhadores jovens e indisciplinados que não temem recusar o regime disciplinar”¹¹. Esses novos trabalhadores, reforça Hardt, não rejeitaram a organização, ou os sindicatos em si, mas repudiaram modo hierárquico de organização tradicional, buscando maneiras democráticas de se articularem em conjunto.

Para amarrar a narrativa, Hardt compreende que a intensidade das lutas dos trabalhadores, nessa década, forçou uma reestruturação capitalista – a classe proprietária constatou uma grave crise de governabilidade. Isto é, o capital, ao se defrontar com a natureza social da produção, engajou-se em uma reorientação econômica, a qual tinha por fim, ao dismantlar o aparato produtivo industrial e minar a centralidade política dos industriais, a construção de um novo regime que fosse capaz de perpetuar sua hegemonia.

Assim, é exposta a necessidade de os trabalhadores começarem a desempenhar um papel revolucionário mais amplo e, em últimas instâncias, serem capazes de reorientar suas lutas para além da fábrica, sendo possível confrontar as novíssimas estruturas de dominação. Nesse ponto, é claro, o “laboratório italiano” ganha à cena. Perpassando a descrição de três fases, os movimentos revolucionários italianos são detalhadamente exibidos como capazes de não só teorizar a respeito das novas relações capitalistas, mas inventar formas de organização capazes de oferecer contestação.

Quando a questão da diversidade de estratégias permeia os anos setenta, Hardt ressalta duas noções elementares que começam a ser desconstruídas: de um lado, sublinhavam-se as diferentes estruturas de poder como entrelaçadas, contudo, alegava-se a existência de uma hierarquia entre elas. Neste contexto, a luta anticapitalista seria prioritária, por exemplo, frente as lutas que envolviam raça e gênero (e vice-versa). Do outro lado, as estruturas de dominação eram visualizadas como independentes, devendo as resistências serem organizadas de maneira totalmente paralela, visto que para prosperar seria necessário operar apenas por meio de suas balizas¹².

Esses paradigmas teóricos, que para Hardt envolveram profundamente o desenvolvimento de conceitos como o de “patriarcado capitalista” e “capitalismo racial”, foram essenciais para levar adiante as análises que incrementavam o debate trazendo à luz as relações simbióticas entre as diferentes formas de controle, sejam patriarcais, raciais, heterossexuais ou capitalistas. Portanto, os esforços dos anos setenta obrigaram as análises ditas progressistas a contemplar as multiplicidades subversivas, suas conexões singulares e a possibilidade de experimentação de novas relações sociais e políticas, as quais, tendo um potencial de generalização, são capazes de sustentar aquilo que Hardt denomina de “multiplicidade estratégica” e o “projeto de uma democracia multirracial revolucionária”¹³.

A guerra conti(i)nua

¹⁰ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 87.

¹¹ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 94.

¹² HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 149.

¹³ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 175.

Vale ressaltar que, apesar de Hardt expressar que as investigações de sua mais nova obra são focadas nos movimentos revolucionários e nos projetos de liberação, exceções explicitamente são abertas. São realizados ligeiros sobrevoos com relação à natureza e à transformação dos poderes governantes, os quais apresentam o intuito de contornar com maior exatidão a descrição da década.

O filósofo relata que nos anos setenta existiu um aumento da repressão (em número e gravidade), o qual se deu em alguns terrenos diferentes: a violência policial contra manifestantes pacíficos, o assassinato de ativistas e líderes políticos sob custódia e a propulsão de grupos fascistas, os quais apresentavam uma relação “ambígua” com militares e a polícia. Daí, a escalada da repressão é preliminarmente apresentada como sintoma derivado do declínio de instituições e mecanismos de mediação, os quais eram elementares às formas de governo do século 20¹⁴.

Em outras palavras, a mediação para Hardt “está no meio”¹⁵, exercendo e mantendo o poder. Ela tanto engaja os antagonismos em dinâmicas reformistas quanto, ao mesmo tempo, está “antes”¹⁶, na medida em que cria a base para a experiência social e política. O filósofo capta em sua análise que as indicadas ferramentas de legitimação da ordem social capitalista vão progressivamente perdendo a sua força de ajuste. A mediação é excluída, restando seu *apriori*. Segundo Toni Negri, nos deparamos com a “dominação em sua forma mais pura”¹⁷.

Essa mudança é o que designa a alternância de um cenário predominantemente mediado até uma paisagem caracterizada pelo comando ou dominação: os poderes passam a conduzir as formas pelas quais a vida política poderá seguir, ao mesmo tempo em que são excluídos os mecanismos de reforma. Trata-se de uma resposta capitalista às fábricas ingovernáveis, ou seja, uma resposta à possibilidade das sociedades se tornarem ingovernáveis: “não é realmente um paradoxo (...) ou mesmo coincidência que a década do auge do poder dos trabalhadores industriais foi também o de sua destruição”¹⁸.

A saída encontrada pelos movimentos revolucionários, argumenta Hardt, não se interligou ao retorno para as instituições de mediação política ou econômica. No geral, as atividades de liberação, ao reconhecerem que negociações trabalhistas e protestos não tinham mais grande efetividade, dedicam-se a projetos autônomos. E, para além de um “afastamento” da ordem dominante, foi possível visualizar movimentos que confrontaram por meios armados e clandestinos as forças de repressão¹⁹.

Porém, vale ressaltar, que frente ao fim da mediação, uma terceira resposta estratégia é enaltecida por Hardt: movimentos que não optaram pela construção de uma democracia autônoma ou a luta armada, mas construíram caminhos que enlaçaram as duas vias²⁰. Isto é, o grande legado dos movimentos dos anos 70 para as ações contemporâneas foi o reconhecimento de que frente à extrema repressão era necessário desenvolver estruturas de

¹⁴ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 204.

¹⁵ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 207.

¹⁶ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 207.

¹⁷ NEGRI, *Domination et Sabotage*: sur la méthode marxiste de transformation sociale, p. 87.

¹⁸ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 251.

¹⁹ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 224.

²⁰ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 256.

organizações políticas e militares, abrindo um espaço, mesmo que em um curto período de tempo, para que experiências democráticas fluíssem.

Por fim, é possível expressar que, longe de qualquer simplificação, a mais nova obra de Hardt nos faz retomar o fôlego dos anos setenta, principalmente, ressaltando a intensa atividade progressista do momento: trata-se de compreender que “a década de 1970 é quando nossa era começou”²¹. O surgimento das formas de disciplina e controle neoliberais são melhor iluminados pelos movimentos revolucionários da época, os quais, cada um a sua maneira, fomentaram as lutas de libertação em um inédito terreno. O que essas experiências produziram e como elas podem auxiliar na promoção de efetivas ações políticas hoje é aquilo que conduz a experiência provocada pelo “The Subversive Seventies” de Michael Hardt.

Referências bibliográficas

FOUCAULT, Michel. “Friendship as a way of life”. In: *Etchics: subjectivity and truth*, edited by Paul Rabinow. New York: New Press, 1997, pp. 135-140.

HARDT, Michael. *The Subversive Seventies*. Reino Unido: Oxford University Press, 2023.

NEGRI, Antonio. *Domination et Sabotage: sur la méthode marxiste de transformation sociale*. Paris: Entremonde, 2019.

²¹ HARDT, *The Subversive Seventies*, p. 256.

Um café com Sêneca: um guia estoico para a arte do viver, de David Fidler¹

Aldo Dinucci²

É para mim uma alegria escrever uma resenha sobre o novo livro de David Fidler: *Um café com Sêneca: um guia estoico para a arte do viver*. Muitos livros sobre o estoicismo foram escritos, seja para fins acadêmicos, seja visando a popularização, mas o livro de Fidler tem a virtude de tratar de alguns assuntos que foram esquecidos pelos escritores recentes, embora sejam temas cruciais para a compreensão da cosmovisão estoica.

Primeiro, Fidler estabelece uma relação com Sêneca que se assemelha à dos antigos estoicos. As antigas escolas de filosofia promoviam a amizade em dois sentidos principais: os estudantes de filosofia estabeleciam laços de amizade com os filósofos tardios, fundadores da escola, através dos seus livros, que estudavam incessantemente; e mestres e discípulos também se tornavam amigos enquanto discutiam e desenvolviam as ideias principais da escola. Foi exatamente essa a relação que David criou com Sêneca, seu mestre em estoicismo:

Agora, quando possível, nas minhas manhãs ideais, saio de casa, deixo meu filho na escola e vou à academia. Depois, compro um café com leite e me acomodo a uma mesa do Hotel Central, um suntuoso edifício da época do Império Austro-Húngaro. Pego meu ebook com as Cartas a Lucílio (ou apenas Cartas) completas, peço uma omelete e tomo café da manhã com Sêneca. Esse é meu ritual matinal favorito. Ninguém faz ideia do que estou

¹ Resenha de: FIDELER, David. *Um café com Sêneca: um guia estoico para a arte do viver*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Editora Sextante, 2022.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), pesquisador honorário da Universidade de Kent (UK) e pesquisador em produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: aldinucci@gmail.com

lendo, muito menos de quase sempre é o mesmo autor, e geralmente leio uma ou duas cartas antes de voltar para casa. Sêneca enfatizava que a filosofia e a amizade devem andar juntas. Segundo ele, “a primeira promessa da verdadeira filosofia é um sentimento de companheirismo, simpatia e comunhão com outras pessoas”³.

Esta é uma lição muito importante geralmente deixada de lado pela versão moderna do estoicismo que infelizmente se popularizou nos últimos anos, uma visão que acessa o estoicismo como se fosse uma espécie de busca individualista voltada ao sucesso pessoal na sociedade, que não concorda de modo algum com o estoicismo antigo.

Podemos compreender como o estoicismo, na Antiguidade, fomentou a irmandade entre os humanos a partir das seguintes premissas: (i) em todas as almas humanas há fragmentos de *Deus* (logos); (ii) portanto, neste sentido, nós, humanos, somos todos filhos e filhas de Deus; (iii) consequentemente, os humanos são irmãos e irmãs. Este *logos*, a inteligência que Deus (ou a Natureza) partilhou conosco, permite-nos compreender as leis do Cosmos, do qual somos partes importantes.

Fideler aborda os temas da amizade e da fraternidade no estoicismo em muitas oportunidades ao longo de seu livro, como, por exemplo, no capítulo 13, o qual toca em outro tema muito importante e esquecido no estoicismo: a questão da gratidão.

Os livros modernos sobre estoicismo geralmente enfatizam a chamada dicotomia de controle, pela qual distinguimos entre coisas que dependem de nós (sob nosso controle) e não dependem de nós (não sob nosso controle). Segundo esta interpretação, ligada à distinção de Epicteto anunciada tanto no primeiro capítulo de suas *Diatribes* como no primeiro capítulo de seu *Manual*, devemos nos ocupar com as coisas que dependem de nós e não nos importar com as demais.

Isso é, em certa medida, realmente correto, mas não é toda a verdade. Tomada por si só, essa dicotomia leva o indivíduo a pensar que só precisa se preocupar consigo mesmo (seus julgamentos, impulsos e uso de apresentações) e não com as coisas externas. Isto é um erro, como aponta Epicteto nas diatribes 2.1 a 2.6, embora os externos não sejam coisas boas ou más por si só, são os materiais sobre os quais opera a nossa capacidade de escolha. Em outras palavras, essas coisas exteriores nos possibilitam a própria prática das virtudes, pois, sem elas, nenhuma ação seria possível.

Essas considerações levam Epicteto à questão da gratidão: depois de aplicar a dicotomia do controle (ou, como Kelli Rudolph e eu a chamamos, o Teorema Ontológico) sobre as coisas e classificá-las em boas ou más (internas) e indiferentes (externas), nós devemos ser gratos ao Cosmos tanto pelas coisas externas, por tornarem possível a prática das virtudes e a conquista da felicidade, como também pelas coisas internas, pois Deus (ou a Natureza) nos deu liberdade a todos nós para usarmos os materiais dados de um modo virtuoso ou excelente.

Fideler desenvolve longamente este tema, por um lado, do ponto de vista pessoal, como quando fala do seu falecido pai e como substituiu a tristeza pela sua perda pela gratidão por ter tido um pai assim e, por outro lado, do ponto de vista acadêmico, oferecendo-nos um panorama de estudos recentes sobre o tema da gratidão.

³ FIDELER, *Um café com Sêneca: um guia estoico para a arte do viver*, p. 11.

Depois de apresentar uma taxonomia que distingue três tipos de gratidão (gratidão pessoal ou cívica, gratidão teísta (a uma divindade pessoal) e gratidão cósmica (à Natureza, ao Cosmos e à existência)), Fidler conclui corretamente que Sêneca, em particular, e o estoicismo, em geral, aderem ao último tipo, enfatizando que é um sentimento diferente de gratidão:

Sêneca acreditava que os seres humanos deveriam ser gratos a “Deus” e à “Natureza”. Mas, como os estoicos eram panteístas, Sêneca observou cuidadosamente que os termos “Deus” e “Natureza” são intercambiáveis. Panteísmo não é ateísmo, mas também não é teísmo... A gratidão é uma resposta à generosidade, especialmente a um presente sem motivos⁴.

No que diz respeito ao estoicismo em si, Fidler merece um lugar de honra entre os escritores contemporâneos sobre o assunto, apresentando-nos, de forma clara, concisa e destacada, muitos aspectos importantes do estoicismo tradicional, tornando a leitura do seu livro uma experiência esclarecedora tanto para acadêmicos quanto para leigos. Por tudo isso, recomendo fortemente a leitura de *Um café com Sêneca: um guia estoico para a arte do viver* a todos os interessados em estoicismo e filosofia.

⁴ FIDELER, *Um café com Sêneca: um guia estoico para a arte do viver*, p. 11.