

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

52 (2)

DEZEMBRO 2022

Universidade de São Paulo | USP

Reitor Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-Reitor Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | FFLCH

Diretor Prof. Dr. Paulo Martins
Vice-Diretora Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia | DF

Chefe Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves Barros
Vice-Chefe Prof. Dr. Alex de Campos Moura

DISCURSO

Revista do Departamento de Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

52 (2)

DEZEMBRO 2022

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 52 – nº 2 – dezembro de 2022

284 p.

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Danilo Marcondes (PUC – RJ)	Milton Meira do Nascimento (USP)
Francis Wolff (ENS – Paris)	Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Franklin de Mattos (USP)	Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
Guido de Almeida (UFRJ)	Paulo Eduardo Arantes (USP)
Márcio Suzuki (USP)	Raul Landim Filho (UFRJ)
Maria Lúcia Cacciola (USP)	Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
Maria Sylvia de Carvalho (USP/ Unicamp)	Scarlett Marton (USP)
Marilena de Souza Chaui (USP)	

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editor executivo Pedro Fernandes Galé (UFSCAR)

Editoria de resenhas Pedro Fernandes Galé (UFSCAR) e Pedro Paulo Pimenta (USP)

Bibliotecária assessora Adriana Ferrari

Secretaria executiva Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thiery Satake (USP)

Revisão Dario Galvão (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)
Lara Pimentel Figueira Anastácio (USP)
Pedro Nagem de Souza (UNICAMP)

Assistência editorial e Projeto gráfico Ciro Lourenço (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (UCLouvain/FNRS)

Endereço para correspondência Departamento de Filosofia – FFLCH – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
CEP 05508 900
Cidade Universitária
São Paulo | SP | BRASIL
Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>
E-mail: revistadiscurso@usp.br



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0

Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

Sumário

Artigos

- A servidão voluntária, de La Boétie a Montaigne 6
Thierry Gontier
- Ceticismo moral e paradoxo: Guy de Brués contra os “Novos Acadêmicos” . . . 24
Luiz A. A. Eva
- Experiência, prática e vida no capítulo “Da experiência” (III, 13) dos *Ensaio*s de Montaigne 48
Plínio Junqueira Smith
- “Capitular” com seu rei para defender sua “*seureté*”. Os protestantes franceses e seu soberano face às provocações das guerras civis (anos 1560-1570) 72
Pierre-Jean Souriac
- A sociedade dos ateus segundo Pierre Bayle: uma experiência de pensamento? . 102
Isabelle Delpla
- Republicanismo inglês e a concepção neorromana de liberdade: a problemática interpretação de Quentin Skinner 122
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros
- Os *Commonwealthmen* a serviço da liberdade: a oposição a Guilherme III e ao “cânone republicano” 142
Frédéric Herrmann
- O republicanismo e o pensamento político de Hume 166
Cicero Araujo
- Uma leitura do problema da divisão do trabalho em Smith 190
Claude Gautier
- O igualitarismo de Mary Wollstonecraft em *A Vindication of the Rights of Men* 210
Eunice Ostrensky
- Teoria e história da liberdade em Leonardo Bruni 234
Laurent Baggioni
- O nascimento do republicanismo moderno na obra de Leonardo Bruni . . . 252
Sérgio Cardoso

Discurso em resenha

- Uma entrevista inédita de Giannotti sobre Artigas
Por *José Guilherme Pereira Leite* 270
- Resenhas 278

Artigos

A servidão voluntária, de La Boétie a Montaigne

Thierry Gontier

Université de Lyon – LabEx COMOD

Tradução

Adriana Novaes – USP

RESUMO

O presente artigo analisa a evolução de um novo ideal republicano no contexto das guerras de religião do século XVI francês. Para tal, concentra-se em dois textos: o *Discurso sobre a servidão voluntária*, de La Boétie, cujo essencial se supõe ter sido redigido por volta de 1548, e os *Ensaíos*, de Montaigne, cuja primeira edição data de 1580. Demonstra, com isso, que Montaigne transfere os ideais republicanos de La Boétie a um contexto novo, passando de um ethos republicano herdado do humanismo renascentista para um *ethos* que se pode anacronicamente qualificar de “liberal”.

PALAVRAS-CHAVE

republicanismo, século XVI, virtude cívica, Montaigne, La Boétie.

ABSTRACT

This article analyzes the evolution of a new republican ideal in the context of the French religion wars in the 16th century. To do so, it focuses on two texts: La Boétie’s *Discourse on Voluntary Servitude*, whose essence is supposed to have been written around 1548, and Montaigne’s *Essays*, whose first edition dates from 1580. It demonstrates that Montaigne transfers La Boétie’s republican ideals to a new context, moving from a republican ethos inherited from Renaissance’s humanism to an *ethos* that can anachronistically be described as “liberal”.

KEY WORDS

republicanism, 16th century, civic virtue, Montaigne, La Boétie.

John Pocock retrçou a evolução do pensamento republicano do século XVIII no mundo anglo-saxão, mostrando a recomposição das linhas de oposição tradicionais entre *whigs* e *tories* no contexto econômico-político dominado por novas questões, como a formação de exércitos permanentes em detrimento das milícias das cidades, a instauração do crédito e do papel moeda, o crescimento da dívida nacional, a transformação da figura do cidadão-proprietário ligada à substituição de bens móveis pela propriedade de terra, etc¹. Essa evolução deveria conduzir ao declínio do ideal de virtude cívica herdada de Maquiavel e Harrington e à emergência de uma nova figura, aquela do cidadão que busca seu próprio interesse no seio de uma sociedade na qual os egoísmos podem ser harmonizados. Madison, no número 10 dos *Federalist Papers* (Hamilton et al, 2012, p. 128-141), faz a análise dessa resolução: ele não acredita mais que a virtude republicana ainda seja praticável, nem necessária. Para ele, a confluência de interesses particulares não é obstáculo à fundação de uma nova ordem republicana².

Voltando um passo para trás, por volta do século XVI francês, eu gostaria de mostrar que uma evolução da mesma ordem teve lugar sobre um plano ético-político em um contexto problemático bem diferente, o das guerras civis confessionais e das transformações antropológicas e morais que elas iniciaram. Vou me concentrar aqui no período de pouco menos de meio século, delimitado por dois textos: o *Discurso sobre a servidão voluntária*, de La Boétie, de uma parte, cujo essencial se supõe ter sido redigido por volta de 1548, com alguns retoques nos anos 1550, e os *Ensaio*s, de Montaigne, de outra parte, cuja primeira edição data de 1580, com numerosas adições até a morte do autor, em 1592³.

O paradoxo é que La Boétie – de todo modo o La Boétie ao qual temos acesso – é em grande parte uma criação do próprio Montaigne. É por Montaigne que conhecemos a amizade desses dois homens. É também Montaigne que nos relatou a agonia e a morte de La Boétie. Foi ele que editou sua obra. Foi ele que identificou o autor do *Discurso sobre a servidão voluntária* e especificou o título da obra (com alguma hesitação sobre o título exato⁴) e a data de sua redação. Arthur Armaingaud havia proposto, há mais de cem anos, uma hipótese tão audaciosa (para não dizer

¹ Ver particularmente Pocock (1997).

² Ver a introdução de J.G.A. Pocock em Harrington (1995), p. 214-219.

³ Sobre a datação, ver, por exemplo, Lugli (1935), p. 34.

⁴ Ele o nomeia “Da servidão voluntária” ou “A servidão voluntária” nos *Ensaio*s (o termo “discurso” não aparece no título). O título *Discurso da servidão voluntária* é encontrado na “Advertência ao leitor” prefaciando as traduções de Xenofonte e de Plutarco (1571).

arbitrária) quanto fascinante⁵: teria sido o próprio Montaigne quem escreveu o *Discurso* e o publicou anonimamente como reação ao massacre de São Bartolomeu? Sem dúvida, Montaigne condena abertamente a publicação dessa obra que, ele escreve, foi «trazida à tona para um mau fim». Mas os atuais apoiadores de Armaingaud, que são também alunos de Leo Strauss, veem nisso apenas uma estratégia de dissimulação da parte de um Montaigne cripto-protestante e cripto-republicano⁶.

Não é necessário recorrer a uma hipótese também custosa para mostrar as afinidades de Montaigne com o texto de La Boétie. Mas, sobretudo, a tese de Armaingaud e de seus discípulos atuais esconde o mais importante: se Montaigne simpatiza com os ideais do *Discurso* de La Boétie, ele opera uma translação dos ideais republicanos de La Boétie em um contexto problemático novo, e essa translação testemunha a mutação de um *ethos* republicano herdado do humanismo cívico da Renascença italiana para um *ethos* que se pode retrospectivamente e anacronicamente qualificar de “liberal”.

O republicanismo paradoxal de La Boétie

O significado do texto de La Boétie é como que recoberto pela multiplicidade de suas recepções. Sua primeira publicação impressa, anônima e parcial, de 1574, em *Réveille matin des François et de leurs voisins*, integra-a a uma coletânea de escritos contra a monarquia francesa⁷. Antes de 1572, os protestantes ainda podiam se pretender defensores da monarquia contra a influência corruptora das facções católicas extremistas: o massacre de São Bartolomeu, reivindicado pelo próprio rei, marca uma verdadeira mudança na estratégia retórica protestante, dirigida dali em diante diretamente contra Carlos IX, acusado de ser um novo Nero, e Catarina de Médicis, acusada de perfídia maquiaveliana. É também nesse contexto que o texto aparece em 1577, desta vez integralmente, no terceiro tomo da coletânea de Simon Goulart, *Les Mesmoires de l'Etat de France sous Charles Neusiesme*, obra também polêmica, destinada a preservar a memória do massacre de São Bartolomeu e a mobilizar os

⁵ Armaingaud (mars 1906), p. 499-522, (mai 1906), p. 322-348 e ainda Armaingaud (1910).

⁶ Sobre a interpretação dos *Ensaio*s, ver Schaefer (1990). Sobre a atribuição a Montaigne do *Discurso da servidão voluntária*, ver em especialmente Martin (1998), p. 127-187, segundo o qual “Montaigne expôs seu pensamento abertamente no *Discurso da servidão voluntária*, e de maneira dissimulada nos *Ensaio*s” (p. 128). Ver também, no mesmo volume, o estudo de Reynolds-Cornell (1998), p. 115-126, que retoma os principais argumentos em favor da tese de Armaingaud. Para uma crítica da renovação dessas teses de Armaingaud, associadas à ideia pós-straussiana de um Montaigne sistematicamente dissimulador, ver a resenha de Peter Burke (1993), p. 407-408, e o artigo de James Supple (2003), p. 259-275. Ver também o desenvolvimento crítico de Philippe Desan sobre a tradição pós-straussiana de leitura dos *Ensaio*s (2018, p. 277-299).

⁷ Ver Jean-Raymond Fanlo (2019), p. 219-229.

protestantes desorientados (no mesmo terceiro tomo há também *Franco-Gallia*, de François Hotman)⁸.

O texto, identificado por Montaigne como sendo de La Boétie, não será reeditado antes da edição londrina dos *Ensaio*s, feita por Pierre Coste, o tradutor de Locke, no início do século XVIII, no contexto dominado pela Revolução Gloriosa, pela oposição parlamentar aos Stuarts e pela adesão a Maria e Guilherme de Orange. Ele será publicado na França logo depois da Revolução de 1789 – paradoxalmente, não pelos Jacobinos, mas pelos Girondinos, em apoio à monarquia constitucional. Até então, La Boétie aparece como um defensor de um modelo de regime misto. As coisas mudam com Félicité de Lamennais, que faz a primeira edição separada em 1835, no contexto que se segue aos Três Gloriosos, com um prefácio que mistura a defesa dos direitos do homem e um curioso elogio da liberdade no sentido cristão, mostrando não ser contraditório em relação ao que La Boétie diz sobre a religião como instrumento de propaganda política. Cito apenas de forma alusiva numerosas recepções posteriores, das quais são testemunha a edição de Pierre Léonard, acompanhada de textos históricos de Pierre Leroux, Auguste Vermorel, Gustav Landauer e Simone Weil, assim como textos mais contemporâneos de Miguel Abensour, Pierre Clastres e Claude Lefort.

Se recolocamos o texto de La Boétie em seu contexto, é claro que encontramos os ecos do movimento de pensamento do republicanismo clássico, em sua reapropriação pela tradição do humanismo cívico italiano dos séculos XIV e XV, e sua recepção na França, no contexto de oposição da nobreza às inclinações absolutistas da monarquia. Montaigne não se engana totalmente quando escreve que o tema do *Discurso* foi «frequentemente tratado nos livros»⁹. Encontram-se no *Discurso* muitas marcas do neorepublicanismo, entre os quais o elogio dos tiranicidas (todo regime autocrático sendo considerado como tirânico) e a defesa do regime das leis, o elogio da república de Veneza contra o regime do “Grande Senhor” da Turquia, a exaltação da amizade entre cidadãos livres animados por uma virtude cívica feita de coragem e de franqueza etc. Encontramos sobretudo uma exaltação da liberdade republicana (os termos “liberdade”, “livre”, “franqueza” ou “francamente”, aparecem mais de cem vezes nas trinta páginas do *Tratado*), a liberdade significando aqui uma forma

⁸ Ver Cécile Huchard (2019), p. 253-275.

⁹ O próprio Montaigne faz um retrato de La Boétie como aquele do último modelo de virtude cívica romana em um tempo corrompido, “uma alma de velha marca” (II, XVII, p. 637) e um espírito “moldado sobre o modelo de séculos diferentes dos nossos” (I, XXVIII, p. 226).

de “orgulho” de participar da vida pública de um país de constituição republicana¹⁰ – basicamente, o que Isaiah Berlin chama de liberdade “positiva”.

Há, contudo, ambiguidades que abrem potencialmente o texto para além desse republicanismo. O que de fato caracteriza a tirania? Não é o número de governantes. Embora a obra tenha sido nomeada “Contra Um” antes de ser batizada por Montaigne “Da servidão voluntária”, a tirania não remete necessariamente ao poder de uma única pessoa. Pode-se ler nesse sentido o começo do texto. La Boétie parte da famosa fórmula de Homero:

Ter vários senhores não é nenhum bem;
Basta que um só, e não mais, seja o senhor, e que somente um seja o rei,¹¹

La Boétie aponta um erro de raciocínio: não se pode deduzir do fato de que o reino de muitos seja mau, que o reino de um só seja pior: «seria preciso dizer que a dominação de vários não poderia ser boa, já que o poder de um só, uma vez que tomasse o título de senhor, seria duro e irracional». É então *porque* o reino de um só é mau, que o reino de vários é *a fortiori*. Citamos La Boétie:

É extrema infelicidade estar sujeito a um senhor, do qual jamais se sabe se pode assegurar se é bom, pois está sempre em seu poder ser mau, quando o quiser; e ter vários senhores é ser tantas vezes extremamente infeliz.

O caminho está talvez aberto à ideia de uma tirania popular. O que quer que seja, no *Tratado* o reino de um só apenas faz com que se manifeste, pela desproporção extrema dos governantes e dos súditos, a estranheza da dominação política, que não repousa sobre a força ou o número, mas sobre um poder quase mágico de encantamento e de fascinação.

O que faz um regime tirânico não depende mais da origem do poder. Cito La Boétie:

Há três espécies de tiranos: uns conquistam o reino através da eleição do povo, outros pela força das armas, outros pela sucessão da raça. Os que o adquiriram pelo direito de guerra, comportam-se como bem se sabe que estão (como se disse) em terra conquistada. (1983, p. 33)

O conquistador trata seus súditos não como cidadãos, mas como vencidos. A hereditariedade não é mais bem tratada.

¹⁰ Weber (1974), p. 365. Para Charles Taylor (1984), o ideal republicanista é que “os homens alcançam o bem na vida pública de uma república governada pelos cidadãos”, p. 335.

¹¹ Da tradução de *Discurso sobre a servidão voluntária* (2003), p. 25. Tradução de F. Lourenço, edição da Penguin Companhia das Letras, 2013, p. 138: “Não é bom serem todos a mandar. É um que manda; / um é o rei”. [N.T.]

Aqueles que nascem reis não são geralmente muito melhores, mas sendo nascidos e criados no seio da tirania, sugam com o leite a natureza do tirano e fazem dos povos subjugados seus servos hereditários; e segundo a compleição daquele a quem são propensos, avaros ou pródigos como são, fazem do reino sua herança. (*ibidem*)

A hereditariedade só perpetua a violência conquistadora original sem que a duração lhe confira uma forma de legitimidade. É claro que nesse estágio, e apesar de alguns elogios discretos aos reis da França, nada distingue a monarquia francesa da tirania. A monarquia eletiva, enfim, resta ela também tirânica por outras razões:

Aquele a quem o povo deu o estado deveria ser, ao que me parece, mais suportável e creio que o seria, não sendo elevado acima dos outros, adulado por não sei o que se chama de grandeza, decide não se abalar; comumente transmite aos filhos o poder que o povo lhe deu e desde que adotaram essa opinião, é estranho como excedem, em todo tipo de vícios e mesmo na crueldade, aos outros tiranos, não vendo outros meios de assegurar a nova tirania senão estendendo a servidão e afastando tanto os súditos da liberdade que, embora a memória disso esteja fresca, podem fazê-la perder-se. (*ibidem*)

As tentações do poder provocam quase inelutavelmente uma passagem da eleição à hereditariedade e à tirania.

O que conta não são os «diversos modos de chegar ao poder», mas a “maneira de reinar”, que é, nos diz La Boétie, «semelhante” seja qual for sua origem (*ibidem*). Toda originalidade do *Discurso* está na desmistificação dos meios empregados pelo tirano para obter o consentimento dos súditos. A vontade humana está naturalmente pronta para a liberdade, mas ela também se deixa corromper sob a pressão de paixões como a ambição, a covardia e a preguiça. São essas as paixões que o tirano explora por uma série de técnicas de distração, de demagogia, de manipulação, de divinização do poder, de corrupção por presentes e pequenas vantagens, de constituição de um corpo de favoritos e de uma burocracia piramidal.

Os meios descritos por La Boétie parecem na realidade comuns a toda forma de dominação política, qualquer que seja. A originalidade da reflexão de La Boétie está precisamente nessa generalidade, que faz com que ela possa ser estendida ao nível epistemológico por uma reflexão sobre a genealogia psicológica do erro, tal qual a crítica baconiana dos ídolos, pequenas prisões nas quais a alma se fecha voluntariamente. Ela poderia também ser estendida ao nível político, por uma crítica de toda forma de autoridade do Estado. Assim, segundo Claude Lefort, no

texto de La Boétie “o discurso político cede diante de um discurso sobre o político”¹²; e, segundo Nadia Gontabert, o *Discurso* é um “texto político dirigido contra a ideia mesma de poder (poder político, poder das leis, poder das palavras), e convocando os homens a criar, porque eles se permitirão, enfim, pensar sobre sua liberdade” (Gontabert, 1983, p. 104). De socialista libertário, o *Discurso* se torna, para Murray Rothbard, propriamente libertário, sustentando em si a afirmação da ilegitimidade de toda forma de coerção política sobre os indivíduos¹³.

Essa era a ideia de La Boétie? É ao menos duvidoso. Mas vamos ver que seu primeiro leitor, Montaigne, já dá um passo nessa direção.

O elogio ambíguo a La Boétie no Capítulo XXVIII, Livro I dos *Ensaíes*

Sabemos que Montaigne havia previsto reservar a parte central do livro I de seus *Ensaíes* para a publicação do *Discurso*, de La Boétie. Ele renunciou a essa publicação porque, depois dos libelos protestantes citados, o texto havia perdido o ineditismo, e porque ele não queria comprometer seu amigo defunto (e sem dúvida a si mesmo) em uma querela que não era a sua. O capítulo toma muitas precauções para desculpar La Boétie de toda intenção antimonarquista.

O começo (*incipit*) e o fim (*excipit*) do capítulo “Da amizade”¹⁴ nos mostram dois estados diferentes do pensamento de Montaigne antes de 1580¹⁵, que foram mantidos em detrimento da coerência do texto. Montaigne escreveu a primeira passagem obviamente antes da noite de São Bartolomeu e da reação protestante antimonarquista que se seguiu. Ele fala, de fato, de uma recepção por “gente séria”: trata-se aqui da difusão sob a forma manuscrita recentemente analisada em uma obra editada por John O’Brien et Marc Schaechter (2019). A tocante conclusão do capítulo explica sua mudança de tom e sua renúncia à publicação, alegando uma recepção polêmica e antimonarquista:

Esse escrito foi posteriormente publicado. Os que o publicaram, indivíduos que procuram perturbar nossa situação política atual, e modificá-la, sem saber se a melhorarão, fizeram-no de má-fé, intercalando-o entre outros escritos de autoria alheia.

¹² Ver Boulet (2013), p. 115-135.

¹³ Ver Rothbard (2008), p. 7-36, que situa também Lysander Spooner nessa tradição de leitura do *Discurso* de La Boétie.

¹⁴ Ver *Ensaíes*, I, XXVIII, p. 215-216 e 225-226.

¹⁵ E mesmo três, se acrescentarmos o capítulo seguinte, no qual se avisa a omissão dos sonetos (“Estes versos se leem em outro lugar”. *Ensaíes*, I, XXIX, p. 228.)

São publicações, claro, de anos diferentes – de 1574 e de 1577 – e é interessante notar que as cópias da última foram queimadas em 1579, em Bordeaux, por ordem do Parlamento.

Os dois textos têm em comum a tendência, em contextos diferentes, de diminuir a importância da obra de La Boétie. Trata-se de um autor ainda imaturo que não mostrou todo seu tamanho: o texto foi escrito “em sua primeira juventude”, e se poderia dizer apenas que foi “o melhor que ele pode fazer” (*incipit*); o tema foi “tratado por ele em sua infância”, quando ele tinha “dezesseis anos” (*excipit*). Além disso, longe de querer escrever um panfleto político, La Boétie jamais quis compor mais que um exercício de escrita: “a fim de se exercitar” e “é bom dizer que não é o melhor que ele pode fazer” (*incipit*); “esse ensaio que foi composto tão somente a título de exercício, ventila um tema frequentemente tratado nos livros” (*excipit*).

Na conclusão do capítulo, Montaigne vai mais longe, suavizando o radicalismo do *Discurso* pela insistência no realismo político de La Boétie, suas virtudes de pacifismo, de legalismo, de conformismo e de obediência:

Se pudesse escolher teria preferido nascer em Veneza a nascer em Sarlat; e com razão. Mas obedecer e submeter-se às leis sob as quais vivia era um princípio que, para ele, primava entre os demais. Nunca houve melhor cidadão; ninguém desejou mais a tranquilidade de seu país, nem foi mais inimigo das perturbações e das ideias novas que ocorreram em seu tempo. Muito mais se devotara a extingui-las do que a fornecer argumentos que lhes favorecessem a propagação (*excipit*).

Talvez, La Boétie não teria preferido Veneza a Sarlat de modo algum. Mas, concretamente, ele preferia as imperfeições da ordem, no lugar da violência de uma guerra civil¹⁶. Nesse ponto, o capítulo “Da amizade” é uma apologia paradoxal do amigo de Montaigne contra as ideias desenvolvidas em sua obra, um pouco como a apologia “pérfida” de Raimond Sebond defende o autor da *Théologie naturelle*, atacando suas teses principais.

Contudo, não é tudo negativo nesse retrato. Primeiramente porque, no *incipit*, Montaigne reconhece que o *Discurso* “foi o ponto de partida de nossas relações” (*incipit*) – trata-se nesse sentido de uma amizade formada em torno do compartilhamento de ideais republicanos. Mas também porque se caracteriza por termos que não são depreciativos em relação à mensagem política, “em honra da liberdade contra os tiranos”, acrescentando que foi “com razão” rebatizado de *Contra Um*¹⁷. Além disso, se Montaigne considera o *Discurso* como um tipo de exercício de estudante,

¹⁶ Notamos com Henri Weber (1974) que aqui Montaigne nomeia La Boétie “cidadão” de seu país, e não “súdito” de seu rei.

¹⁷ Sobre esse ponto e a repetição do tema do *Discurso* de La Boétie nos *Ensaíos*, ver André Tourmon (2006), p. 241-242.

isso não é necessariamente depreciativo, pois ele mesmo reivindica não escrever nada além de “ensaios”¹⁸. Montaigne especifica que esse exercício reflete sinceramente o pensamento de seu autor: “Não ponho em dúvida que La Boétie pensasse o que escrevia, pois era demasiado consciencioso para mentir, mesmo em se divertindo” (*excipit*). No mesmo trecho, falando do apreço de seu amigo pela república de Veneza, ele acrescenta, como um aparte que escapa de sua pluma, essa fórmula “com razão” – que traduz sua preferência pessoal pelos regimes qualificados na época como “populares”. Resulta dessas duas camadas do texto um retrato bastante contrastado de La Boétie e mais ainda da relação de Montaigne com o *Discurso*.

Essa ambiguidade se encontra em um nível mais geral na atitude de Montaigne diante dos marcadores republicanistas. Montaigne parece às vezes compartilhar os ideais do *Discurso*. Mas trata-se mais frequentemente de cortes ou de apartes seguidos de algumas reservas. Assim, no capítulo “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor”: “Os povos, afeitos à liberdade e a se governarem por si mesmos, encaram qualquer outra forma de governo como monstruosa e contrária à natureza”: mas Montaigne acrescenta que “os que estão acostumados à monarquia o mesmo pensam de seu sistema” e, uma vez libertos de um senhor, se colocam imediatamente sob jugo de um outro¹⁹: Montaigne quer aqui colocar em pé de igualdade duas formas de governo ou denunciar, seguindo La Boétie, a estupidez dos povos sob os regimes monárquicos²⁰? Outros textos, se não se declaram a favor de um engajamento, são ao menos de uma simpatia pessoal pelas repúblicas populares. Assim, Montaigne considera “a soberania do povo a mais natural e racional” (I, III, 1924, p. 56): mas, ainda aqui, esse elogio é enfraquecido pelo fato de que é acompanhado por uma denúncia dos crimes da democracia grega – execução dos capitães da batalha de Arginuses e a morte de Sócrates.

Essa ambiguidade se encontra na atitude de Montaigne em relação aos tiraniciadas²¹. O capítulo “Da amizade” concede um belo lugar a Harmódio e a Aristogíton, assim como a Caio Blóssio e Tibério Graco. Harmódio e Aristogíton ilustram a ideia dos Antigos, segundo a qual, de sua amizade homoerótica,

Resultavam consequências muito úteis tanto para os interessados como para o país. [...] O fortalecimento da nação que aceitava o costume, e se constituía em principal defesa da justiça e da liberdade [...]. Daí, tacharem-na de divina,

¹⁸ Ver Jean-Pierre Cavaillé (1988), p. 3-30.

¹⁹ *Ensaio*, I, XXIII, p. 154-155. A favor de uma leitura republicanista de Montaigne (pelo menos contra uma leitura conservadora), ver especialmente Schaefer (1990), p. 171-176.

²⁰ O texto do capítulo “Da vaidade” também é ambivalente: “creio errado querer, em uma democracia, que o poder se concentre em poucas mãos, ou, numa monarquia, que outro governo substitua o existente”. (III, IX, p. 890)

²¹ Ver Manfredi Piccolomini (1991).

não tendo sido hostilizada senão pelos tiranos e a covardia do povo. (I, XXVIII, p. 219-220)

As “consequências muito úteis [...] para o país” só podem remeter aqui ao assassinato do tirano Hípias. Em outros trechos, Montaigne se mostra elogioso a Brutus, vendo nele um exemplo de virtude da qual ele lamenta o desaparecimento em seus contemporâneos: assim, ele diz lamentar “que a obra de Brutus sobre a virtude não tenha chegado até nós; seria admirável aprender a teoria com quem tão bem a praticou” (II, X, p. 424) e confessa: “cem discussões tive em defesa de Pompeu e de Bruto” (III, IX, p. 923). Resta que os “generosos que mataram César” (II, X, p. 423) provocaram o resultado contrário ao que perseguiam:

O bem não sucede forçosamente ao mal; pode ocorrer outro mal, e mesmo o pior mal. Foi o que aconteceu aos assassinos de César. Comprometeram de tal modo a ordem pública que se arrependeram ao fim. (III, IX, p. 891)

Comparemos com o texto de La Boétie:

Bruto, o Jovem, e Cássio eliminaram com muito êxito a servidão, mas restabelecendo a liberdade, morreram [...] para grande dano, perpétua infelicidade e inteira ruína da república, a qual foi, ao que parece, enterrada com eles. (1983, p. 39)

O que provocou a ruína da república foram, segundo La Boétie, a derrota e a morte dos tiranicidas. Para Montaigne, foi o próprio ato deles (e de modo mais geral o dos reformadores) que contribuiu para agravar a destruição da ordem pública²². Ao final do capítulo “Da vaidade”, Montaigne declara paradoxalmente seu orgulho por ter sido burguês de Roma, e por isso concidadão de Pompeu e de Bruto (III, IX, p. 923), mas não sem ironicamente suspeitar de uma vaidade tola: “Entre os favores outorgados pelo destino, um mais do que os outros me alegrou: uma bula conferindo-me a burguesia romana [...]”. (III, IX, p. 925)

Em todo caso, a simpatia de Montaigne, longe de se prolongar em um militantismo reformador, é contrabalançada por sua relutância em relação à mudança de forma de regime²³. Montaigne pensa que em sua época a adesão aos grandes ideais republicanos

²² Como escreve Eric MacPhail, “a amizade de Montaigne pelos heróis republicanos representa uma resistência por procuração às autoridades centrais, que não envolve verdadeiros riscos políticos. Montaigne admira o ideal republicano da liberdade aristocrática sem abandonar sua amizade pela monarquia.” (1989, p. 185).

²³ Encontramos aqui nos *Ensaíos* e em outros escritos (as cartas, por exemplo), textos que defendem uma reforma das instituições judiciárias, por exemplo, nas críticas endereçadas contra a venalidade dos escritórios, mas se elas se dirigem contra os resíduos de um espírito feudal desigual e na defesa de uma lei idêntica para todos (“Os costumes que exigem menor desigualdade entre amos e laiaos parecem-me mais equitativos”, III,

é, como o zelo religioso, uma fachada hipócrita destinada a dar uma aparência de moralidade ao desencadeamento de paixões as mais nefastas à ordem social: a luxúria, a preocupação com a glória, a crueldade etc. Os grandes discursos altruístas que nos escravizam ao público dissimulam “a ambição e a avareza”, e os “encargos e os aborrecimentos da vida na coletividade” são procurados apenas para “o proveito pessoal ambicionado” (I, XXXIX, p. 267). Se La Boétie “era demasiado consciencioso para mentir, mesmo em se divertindo”, esse não é certamente o caso dos contemporâneos que mentem sob as aparências da devoção religiosa e do zelo pelo público.

Montaigne faz uma análise inversa àquela dos monarquistas: ele não acusa Carlos IX de ser um novo Nero (II, XXXII, p. 691), mas, ao contrário, critica a negligência dos reis da França que, “não tendo conseguido o que desejariam, fingiram desejar o que podiam” (II, XIX, p. 648), e foram impotentes em garantir o mínimo de uma ordem civilizacional. Ele, contudo, certamente não vira as costas para o *Discurso*. La Boétie desculpou Ulisses por ter feito o elogio da monarquia na sua situação (“eu acredito mais em seu propósito na época do que na verdade”), qual seja, um conflito entre as autoridades que conduziu à desagregação da ordem social. A situação de Montaigne é aqui a mesma, como é de certa maneira sua resposta: melhor o poder de um (um poder assumido e autoritário) do que a divisão do país em facções hostis.

A inversão dos valores republicanos, de Montaigne a La Boétie

Essas ambiguidades encontram uma forma de resolução em um outro nível. Os *Ensaaios* de Montaigne desenvolvem muitas temáticas emprestadas do *Discurso* ou das mesmas fontes. Em um sentido, os *Ensaaios*, e em particular o terceiro livro, só fazem recolocar a questão: o que prende nossa vontade à servidão e como nos livramos disso? Mas as problemáticas de La Boétie são entendidas em uma nova perspectiva.

Como La Boétie, Montaigne proclama seu amor pela liberdade.

Sou tão ávido de liberdade que, se me proibissem o acesso a algum recanto das Índias, passaria a viver por assim dizer incomodamente; e enquanto houver um lugar em que a terra e o mar sejam livres, não residirei onde precise esconder-me. (III, XIII, p. 987)

Essa rejeição de todas as barreiras ao movimento traduz a natureza do espírito humano, relutante a toda autoridade exterior e que “escapa, assim mesmo, a todos

III, 1924, p. 774), é difícil relacioná-las ao republicanismo *stricto sensu*, e poderíamos também relacioná-las à tomada de posição comum (por razões diferentes) do liberal e do republicano em favor de um estado de direito. Sobre essas críticas, ver Jean-Pierre Dhommeaux-Sauleau (1969), assim como os estudos mais recentes de Thomas Berns (2000, p. 317-320), André Tournon (2005, p. 96-117) e Biancamaria Fontana (2013, p. 62-69, e 2016, p. 471-492).

os obstáculos pela facilidade que tem de se mover e iludir” (II, XII, p. 550). Testemunharia isso, por exemplo, a ineficácia das conversões forçadas dos judeus da Espanha (I, XIV, p. 90). Toda restrição, qualquer que seja sua origem, justificativa e extensão, é sentida como uma amputação de minha natureza essencialmente livre. Mas a liberdade buscada por Montaigne nos *Ensaïos* não é mais a liberdade entendida como participação na vida pública. Ela aparece sem dúvida como uma fonte de orgulho; contribui para a realização de si mesmo. Citemos aqui o capítulo “Da companhia dos homens, das mulheres e dos livros”: “eu sou essencialmente comunicativo e exuberante; sou um indivíduo inteiramente e visivelmente voltado para fora, nascido para a sociedade e a amizade” (III, III, p. 776). Ou do capítulo “Da vaidade”: “Acho que servir ao público e ser útil ao maior número é o que há de mais honroso” (III, IX, p. 886). Ao mesmo tempo, a devoção ao público nunca constitui uma finalidade única. Montaigne cita seu pai como um exemplo a não seguir. Dedicou-se até a exaustão à sua tarefa como prefeito de Bordeaux:

Lembrava-me de tê-lo visto, quando eu era ainda criança, cruelmente agitado com tais questões, esquecendo a calma de que gozava em seu lar, onde o haviam retido até então as fadigas da idade e a sua saúde; e não poupando sequer a vida que se arriscava a perder nas inúmeras viagens a que os interesses da coletividade o obrigavam. (II, X, p. 929)

Mas Montaigne acrescenta imediatamente: “Porém, isso que louvo nos outros não me apraz seguir”.

Montaigne substitui a exaltação ciceroniana da devoção ao público pelo pensamento de separação entre vida pública e vida privada como ideal de realização do indivíduo. Em tempos normais, essa separação pode ser objeto de um equilíbrio racional: “Gosto de viver como um simples particular; e assim o escolhi, mas não por ser hostil à vida pública, a qual talvez assente a meu temperamento” (III, IX, p. 916). Ele a considera de outra maneira em tempos de conflito civil confessional, que exigem de cada indivíduo um engajamento total, todo compromisso particular podendo ser considerado uma forma de traição. Montaigne defende a regra de Sólon de interdição de neutralidade indiferente em uma guerra civil: “não acho certo nem honesto, entretanto, quando as agitações subvertem o país e o dividem” (III, I, p. 750). Mas não é preciso confundir neutralidade e moderação. Convém se ater às “intenções legítimas e justas [...] por si mesmas aceitáveis e moderadas” (III, I, p. 749). Além disso, Montaigne manifesta uma consciência aguda da inutilidade da ação pública, e Philippe Desan pôde mostrar que essa consciência não cessa de crescer após os anos 1588-1589: “já é tempo de nos retirarmos da sociedade, porquanto nada mais lhe podemos dar” (I, XXXVII, p. 271).

O sonho de uma separação entre vida solitária e vida política desde então se dá como uma forma de negociação permanente, na qual o privado deve constantemente afirmar seus direitos contra as pretensões do público: “o interesse geral não deve tudo reivindicar em detrimento do interesse particular [...] Há coisas que um homem de bem não faz nem em defesa do rei, nem em defesa da ordem e da lei” (III, I, p. 758). No capítulo “Da educação das crianças”, Montaigne faz referência a um texto de Plutarco que diz que “os habitantes da Ásia [...] sempre serviram a um só senhor por não saberem pronunciar a palavra ‘não’” e que, escreve, “foi sem dúvida o que inspirou La Boétie para sua obra *A servidão voluntária*” (I, XXVI, p. 192). O “não” que o republicano opõe à tirania de um só é o mesmo que Montaigne opõe às exigências desmedidas do público em geral.

É nesse contexto que Montaigne reivindica os traços de caráter que são o oposto do *ethos* republicano. Ele descreve frequentemente seu caráter relutante ao serviço público em termos autodepreciativos, tratando, nos capítulos “Da presunção”, “Da vaidade” e “Do domínio da própria vontade”, de sua covardia, de sua preguiça e de sua negligência, de sua insensibilidade, de sua indiferença e de sua indecisão. São defeitos reconhecidos como tais em relação a uma concepção cívica de virtude. Para Cícero, por exemplo, a grandeza da alma se reconhece pelo amor à glória militar e ao desejo de impô-la a todos: esse modelo marcial da virtude é tomado dos assuntos civis, que não exigem menos coragem, energia e senso de sacrifício da comunidade que os assuntos militares (“muitos empreendimentos civis impõem-se em importância e em brilho aos militares”²⁴). Maquiavel faz da grandeza conquistadora uma promessa de virtude cívica, fustigando as atitudes de inércia, de procrastinação e de fuga da guerra, preferindo uma milícia cidadã a um exército mercenário²⁵ – não porque ela seria necessariamente superior em combate, mas porque mantém as paixões dos cidadãos e educa-os pelo sacrifício de seus interesses particulares em favor da comunidade. La Boétie certamente não defende as virtudes do *dissensus* como Maquiavel. Ele vê muitos de seus efeitos destrutivos na França de seu tempo: testemunham sua tomada de posição contra o biconfessionalismo na Memória sobre o Édito de Janeiro. Resta que, em seu *Discurso*, ele não se distancia do modelo de uma virtude “viril” em oposição à covardia e à efeminação:

As pessoas facilmente se tornam, sob os tiranos, covardes e efeminados [...]. É certo, pois, que com a liberdade se perde de um golpe a valentia. As pessoas subjugadas não sentem nem alegria no combate, nem rigor: enfrentam o perigo quase como que amarradas e todas entorpecidas pela maneira como

²⁴ Cícero (2014). Ver especialmente I, 74; I, 78; I, 84.

²⁵ Maquiavel (2004). Ver especialmente os capítulos I, 43; II, 10; II, 12; II, 14-15; II, 19; II, 30; et III, 10.

chega, e não sentem ferver no coração o ardor da liberdade, que faz desprezar o perigo e dá vontade de conseguir a honra e a glória, por uma bela morte entre seus companheiros. (La Boétie, 1983, p. 39)

Substituída nesse contexto, a confissão por Montaigne das qualidades da lentidão, da preguiça e da indecisão contribui para promover os valores inversos da virtude civil defendida pela moral republicanista.

Segundo Nannerl Keohane, Montaigne operava uma translação das reputadas virtudes públicas de coragem, vigor e firmeza diante da fortuna, em proveito do privado – o público sendo por sua parte associado aos vícios tradicionalmente tidos por privados, tais como a covardia, a hipocrisia e a volubilidade (1980, p. 114). Se seguirmos essa ideia, Montaigne continuaria a defender o ideal do humanismo cívico, mas enquanto ideal de vida privada. Uma tal leitura não nos parece fazer jus às reivindicações paradoxais de Montaigne por traços de caráter que a tradição do humanismo cívico considera como defeitos ao mesmo tempo públicos e privados. A verdadeira reversão consiste, em vez disso, em reabilitar na sua própria ordem (privada) os vícios públicos que são a lentidão, o gosto pela inação ou pela mediocridade. O capítulo “Do domínio da própria vontade” ecoa, nesse sentido, as preocupações do *Discurso* de saber diagnosticar as causas da alienação da liberdade, mas invertendo a doença e a terapia, afirmando a superioridade da lentidão e da indiferença sobre a coragem e a virilidade. A preocupação com o público não é o remédio aqui, mas ao contrário, a causa principal da servidão: o remédio consiste no retorno a uma conquista da autonomia diante das exigências do público.

Mas um engajamento muito zeloso em relação à coisa pública não é apenas nocivo ao indivíduo, do qual a primeira tarefa é “dominar a própria vontade”. É nocivo também ao bem público, alterando as intenções “legítimas e justas” e tornando-as “subversivas e ilegítimas” (III, I, p. 749). Desse ponto de vista, a preguiça, a indiferença, a imprudência, a curiosidade vã ou a distração se juntam no papel de paixões compensatórias²⁶, permitindo equilibrar a paixão imoderada e suspeita do zelo pelo público. O país tem mais necessidade de negociantes prudentes que de fanáticos agitados. O “bom” cidadão é aquele que demonstra moderação, até superficialidade e ironia, em seu engajamento, manifestando um espírito de empatia e de respeito por seus adversários, comportando-se diante deles com “moderação na apreciação recíproca” e tentando compreender seus pontos de vista (III, X, p. 936). Montaigne pensa ter satisfeito essas exigências, e se vangloria de, se não ter sido o prefeito mais zeloso de Bordeaux, pelo menos de ter feito o suficiente para ser reeleito, e isso,

²⁶ Ver Hirschman (1980), p. 23-32. O termo é aplicado a Montaigne por Ferrari (2014), p. 270.

sobretudo, “sem me afastar de mim mesmo e [entregando]-me a outrem sem me perder de vista” (III, X, p. 931). O homem corrompido de Maquiavel é aqui o homem virtuoso de Montaigne. Longe de consagrar, para citar Skinner comentando Maquiavel, “toda sua energia ao bem comum”, ele coloca “seus próprios interesses acima dos da comunidade” (Skinner, 2009, p. 240-241). Assistimos aqui uma inversão da escala republicanista dos valores morais e políticos.

Conclusões

O capítulo “Do domínio da própria vontade”, coloca a mesma questão que o *Discurso sobre a servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie: o que prende nossa vontade à servidão? Como se livrar dessa propensão à autoalienação? Mas não se trata aqui da servidão a um tirano entendido como um regime político específico. Trata-se de nos liberar das paixões que nos prendem a uma falsa imagem de nós mesmos projetada no público sob pretexto de um suposto dever ilimitado. É o sentido da “retirada interior” reivindicada por Montaigne: não se trata de aceitar a tirania por uma autonomia de julgamento, segundo o esquema de Isaiah Berlin, que vê no estoicismo o aliado do tirano – aquele que se crê livre por ter construído em si mesmo uma pequena prisão no interior do quadro de restrições imposto pelo tirano. A verdadeira fonte da retirada de Montaigne não é o estoicismo, mas La Boétie: trata-se de dar-se os meios para não consentir na tirania do público, de não ceder a seu prestígio e de poder pronunciar esse famoso “não” que os habitantes da Ásia ignoraram.

A resposta à crise não consiste na substituição de um regime republicano por um regime monarquista. Tampouco consiste na devoção total ao público exigida pela tradição republicanista. Ela consiste na afirmação do valor moral do que Montaigne chama de “afeição que cada qual deve ter para consigo mesmo” (III, X, p. 930) e da qual ele escreve:

[Quem conhece esses deveres e os exerce], sabendo exatamente o que deve a si mesmo, vê como utilizar os outros em seu proveito, o que também exige dele o cumprimento de certos deveres em benefício da sociedade a que pertence. (*ibidem*)

O conhecimento dos deveres que a amizade por si mesma nos impõe é também aquele do limite de nossos *officis* em relação aos outros e à sociedade.

A solidão reivindicada por Montaigne não é, portanto, apenas da ordem do recuo a um “santuário interior”, uma “interioridade recreativa” ou uma “interioridade destacada e confortavelmente instalada”²⁷, como escreveu Max Horkheimer. De fato, o

²⁷ Horkheimer (1978), p. 271. Ver meu artigo, Gontier (2020), p. 63-78.

eu privado para Montaigne tem vocação para se afirmar publicamente: “sei muito bem o que sou” (III, V, p. 798). Católico em uma região protestante, reivindica, no capítulo “Da vaidade”, o direito de fazer ressoar os sinos de sua capela (III, IX, p. 897).

O eu privado fixa os limites e o significado da autoridade política – uma autoridade que, em breve, só será considerada legítima sob a condição de poder ser aceita pelos indivíduos racionais em vista de seu próprio interesse. A sociedade, para Montaigne, é de algum modo uma sociedade de solitários e egoístas, dos quais podemos encontrar modelos na amizade ou na conversa, como Montaigne as entende. O que é verdadeiro para La Boétie é *a fortiori* verdadeiro para Montaigne, como escreve Jean Starobinski, sendo que a amizade “é a forma de ‘sociedade’ que a tirania torna impossível a todos os níveis da vida coletiva.”: a amizade não é, para Montaigne, submissa a uma regra ou mediada pelo pertencimento a um universo comum. Quanto à conversação montaigniana, longe de visar um consenso, o que seria procedimental, ela tem antes de tudo uma função de autoexpressão dos parceiros pelo confronto com o outro. Encontramos assim as premissas de uma sociedade civil repensada sob esse modelo de um instrumento de expressão e de realização dos indivíduos.

Bibliografia

- Armaingaud, A. (1906). “Montaigne et La Boétie”. *Revue politique et parlementaire*, n° 13, mars, p. 499-522 et mai, p. 322-348.
- _____. *Montaigne pamphlétaire: l'énigme du Contr'Un*. Paris: Hachette, 1910.
- Berns, T. (2000). *Violence de la loi à la Renaissance: l'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*. Paris: Kimé.
- Boulet, M. (2013). “Claude Lefort, lecteur de La Boétie”. In: Gerbier, L. (org.). *Cahiers La Boétie*, n° 3, *Lectures politiques de La Boétie*. Paris: Classiques Garnier, p. 115-135.
- Burke, P. (1993). “Review”. *Journal of Modern History*, n° 65, p. 407-408.
- Cavaillé, J.-P. (1988). “Langage, tyrannie et liberté dans le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de la Boétie”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 72, p. 3-30.
- Cícero. (2014). *Les Devoirs (De officiis)*. Éd. M. Testard. Intro., trad., notes S. Mercier. Paris: Les Belles Lettres.
- Desan, P. (2018). *Montaigne: penser le social*. Paris: Odile Jacob.
- Dhommeaux-Sauleau, J.-P. (1969). “Montaigne et sa critique de la justice française”. *BSAM*, n° 17, p. 14-24.
- Fanlo, J.-R. (2019). “La première édition partielle du *Discours de la servitude volontaire* dans le *Reveille-matin des Francois et de leurs voisins*”. In: O'Brien, J.;

- Schachter, M. (org.). *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*. Paris: H. Champion, p. 219-229.
- Ferrari, E. (2014). *Montaigne, une anthropologie des passions*. Paris: Classiques Garnier.
- Fontana, B. (2013). *Montaigne en politique*. Marseille: Agone.
- _____. (2016). “Montaigne on Justice and Law”. In: Desan, P. (org.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: Oxford University Press, p. 471-492.
- Gontabert, N. (1983). “Pour une lecture politique de *La Servitude volontaire* d’Étienne de la Boétie”. *BSAM*, n° 13-14, p. 93-104.
- Gontier, T. (2020). “La ‘retraite’ de Montaigne : une position politique?” In: Balsamo, J.; Graves A. (org.). *Global Montaigne*. Mélanges en l’honneur de Philippe Desan. Paris: Classiques Garnier, p. 63-78.
- Hamilton, A.; Ray, J.; Madison, J. (2012). *Le Fédéraliste*. Intro., trad., notes A. Amiel. Paris: Classiques Garnier.
- Harrington, J. (1995). *Océana*. Trad. C. Lefort; D. Chauvaux. Paris: Belin.
- Hirschman, A. O. (1980). *Les Passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. Trad. P. Andler. Paris: PUF.
- Horkheimer, M. (1978). “Montaigne et la fonction du scepticisme”. In: *Théorie critique. Essais*. Trad. G. Coffin; O. Masson; J. Masson. Paris: Payot.
- Huchard, C. (2019). “‘Mis en lumière, et à mauvaise fin’ : Le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie dans les *Memoires de l’etat de France* de Simon Goulart”. In: O’Brien, J.; Schachter, M. (org.). *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*. Paris: H. Champion, p. 253-275.
- Keohane, N. O. (1977). “Montaigne’s Individualism”. *Political Theory*, vol. 5, n° 3, p. 363-390.
- La Boétie, É. De (1983). *Le Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot.
- _____. (2003). *Discurso sobre a servidão voluntária*. Trad. J. Cretella Jr.; Agnes Cretella. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- Lugli, V. (1935). *Une amitié illustre. Montaigne et La Boétie*. Florence: La Nuova Italia.
- MacPhail, E. (1989). “Friendship as a Political Ideal”. *Montaigne Studies*, n° 1, p. 177-187.
- Maquiavel. (2004). *Discours sur la première décade de Tite Live*. Trad. A. Fontana; X. Tabet. Paris: Gallimard.
- Martin, D. (1998). “Montaigne, Author of On Voluntary Servitude”. In: Schaefer, D. (ed.). *Freedom over Servitude. Montaigne, La Boetie and On Voluntary Servitude*. Westport; Londres: Greenwood Press, p. 127-187.
- Montaigne, M. E. de. (1924). *Essais*. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF.
- _____. (2016). *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34.

- O'Brien, J.; Schachter, M. (org.). (2019). *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*. Paris: H. Champion.
- Piccolomini, M. (1991). *Parricide and tyrannicide during the Renaissance*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Pocock, J.G.A. (1997). *Le moment machiavélien. La pensée florentine et la tradition républicaine atlantique*. Trad. L. Borot, Paris: PUF.
- Reynolds-Cornell, R. (1998). "Smoke and Mirrors: Covert Dissent in Montaigne's *Essays* and Overt Dissent in the *Discourse On Voluntary Servitude*". In: Schaefer, D. (ed.). *Freedom over Servitude. Montaigne, La Boétie and On Voluntary Servitude*, Wesport & Londres, Greenwood Press, p. 115-126.
- Rothbard, M. (2008). "The Political Thought of Étienne de la Boétie". In: La Boétie, É de. *The Politics of Obedience. The Discourse of Voluntary Servitude*. Trad. H. Kurz. Ludwig von Mises Institute.
- Schaefer, D. (1990). *The Political Philosophy of Montaigne*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Skinner, Q. (2009). *Les fondements de la pensée politique moderne*. Trad. J. Grossman; J.Y. Pouilloux. Paris: Albin Michel.
- Supple, J. (2003) "David Lewis Schaeffer: Armaingaud Rides Again". In: Cameron, K; Willett, L. L. (org.). *Le visage changeant*. Paris: H. Champion. p. 259-275.
- Taylor, C. (1985). "Kant's Theory of Freedom". In: *Philosophical Papers*, T. II: *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tournon, A. (2005). "Justice and the Law". In: Langer, U. (org.) *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, p. 96-117.
- _____. (2006). "Route par ailleurs". Le "nouveau langage" des *Essais*. Paris: H. Champion.
- Weber, H. (1974). "La Boétie et la tradition humaniste d'opposition au tyran". In: Simone, F. (org.). *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance*. Atti del convegno internazionale promosso dall'Accademia delle Scienze di Torino... 29 marzo-3 aprile 1971. Turin: Accademia delle scienze, p. 355-374.

Ceticismo moral e paradoxo: Guy de Brués contra os “Novos Acadêmicos”

Luiz A. A. Eva

UFABC

RESUMO

O propósito deste artigo é o de examinar o ceticismo sobre a moral e as leis tal como abordado e respondido por Guy de Brués nos seus Diálogos contra os Novos Acadêmicos (1557). Proponho que, para uma apreciação adequada desse tema, é preciso distinguir dois níveis em que essa filosofia se apresenta na obra: aquele em que ela é exposta na fala dos personagens incumbidos de defendê-la (sustentando diferentes versões da tese de que “tudo é opinião”) e aquele que é discernível através de alguns pontos de acordo ao longo das discussões, no qual revela-se antes uma afinidade entre os interlocutores com a Nova Academia. Esta situação aparentemente paradoxal pode ser melhor compreendida se cotejamos os Diálogos com a declamatio paradoxal ou o diálogo filosófico de matriz ciceroniana. De modo mais geral, sugerimos que o papel da filosofia da Nova Academia, especialmente em sua dimensão moral e política, é maior do que usualmente reconhecido na redescoberta do ceticismo na França do século XVI.

PALAVRAS-CHAVE

Guy de Brués, ceticismo, moral, Nova Academia, Montaigne, reforma.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine skepticism about morals and laws as addressed and responded to by Guy de Brués in his Dialogues against the New Academicians (1557). I propose that for a proper appreciation of this theme, it is necessary to distinguish two levels at which this philosophy presents itself in the work: the one in which it is expounded in the speech of the characters charged with defending it (upholding different versions of the thesis that "everything is opinion") and the one that is discernible through some points of agreement throughout the discussions, in which an affinity among the interlocutors with the New Academy is rather revealed. This apparently paradoxical situation can be partly understood if we collate the Dialogues with the declamatio or the Ciceronian philosophical dialogue. More generally, we suggest that the role of the philosophy of the New Academy, especially in its moral and political dimension, is greater than usually recognized in the rediscovery of skepticism in sixteenth-century France.

KEY WORDS

Guy de Brués, skepticism, morals, New Academy, Montaigne, reformation.

Em seu conhecido estudo sobre a redescoberta do ceticismo antigo no Renascimento, Richard Popkin sustenta que se trata de um fenômeno ocorrido principalmente a partir da tradução latina, por H. Estienne (1562) e G. Hervet (1569), das obras do médico e filósofo pirrônico Sexto Empírico, que foi logo lida e utilizada em reflexões próprias por autores do período, como Montaigne (Popkin, 2003, esp. capítulos 1 a 3). Essa tese de Popkin é em certa medida corroborada pelo estudo de Charles Schmitt (1972) sobre os *Academica* de Cícero, o qual mostra que o aumento do interesse por essa obra, pouco comentada até então, ocorre no mesmo período da tradução de Sexto. Sendo essas duas obras as principais fontes conhecidas acerca do ceticismo antigo, cada uma delas representativa de uma de suas duas vertentes antigas, o Pirronismo e a Filosofia da Nova Academia¹, parece decorrer daí que esse renascimento do ceticismo é essencialmente um resultado da redescoberta do pirronismo.

Estudos recentes contribuíram para relativizar essa tese², e este artigo segue nessa mesma direção, concentrando-se num aspecto particular desse fenômeno. É natural que, em vista das dimensões mais evidentes da filosofia cética, e do modo como é sempre discutida e compreendida, uma atenção maior se tenha conferido, antes de mais, ao seu aspecto epistemológico. Pretendeu-se, de modo geral, entender como aspectos dessa filosofia contribuíram para fomentar problemas como as dúvidas radicais de Descartes, em suas *Meditações*, sobre o nosso conhecimento do “mundo exterior” à mente ou da confiabilidade de nossas faculdades intelectuais. Aqui, porém, vou me concentrar em outra faceta dessa filosofia, a saber, o ceticismo moral e político; em particular, nos *Diálogos de Guy de Brués contra os Novos Acadêmicos*, de 1557. Embora esta obra, escrita por um jovem jurista da região de Nîmes, bem relacionado com o círculo da Pléiade, não tenha tido maior popularidade, tanto quanto se sabe, nem em sua época nem depois, ela nos interessa aqui por focalizar explicitamente o tema (isto é, o ceticismo sobre a moral e a política) e por ter sido uma importante fonte de Montaigne nos seus *Ensaaios*³.

Apenas para justificar provisoriamente a pertinência dessa temática, retomo aqui uma passagem do *De iure belli ac pacis* (1625), de Hugo Grotius, onde o cético acadêmico Carnéades é invocado como porta-voz daqueles que ele pretende refutar, por negarem a “realidade do direito”:

¹ Note-se que o termo “ceticismo” não se faz presente nos textos de Cícero, sendo introduzido por Sexto Empírico para designar a vertente de pirronismo por ele advogada. Cf., p. ex., Sextus Empiricus (1997), doravante HP, I 1-4, 7, 11. Ainda assim, tendo em vista as semelhanças entre as duas filosofias (cuja distinção Aulo Gélcio já aponta como uma *vetus quaestio*, e sobre a qual Plutarco teria produzido um diálogo hoje perdido) bem como o uso aceito, empregaremos o termo “ceticismo” também para referir a filosofia da Nova Academia.

² Ver, por exemplo, Maia Neto (1997) e (2015), e Charles, Smith (2017).

³ Villey (1933), p. 95, assinala que Montaigne segue literalmente passagens de Brués na *Apologia* ao menos quatro vezes.

Tendo se proposto a combater a justiça, especialmente essa de que nos ocupamos neste momento, esse filósofo não concebeu um argumento mais forte do que este: os homens se impuseram leis, em vista de seu interesse, que variam segundo os costumes e mudam frequentemente ao passar do tempo. Quanto ao direito natural, ele não existe; todos os seres, sejam homens ou animais, se deixam conduzir pela natureza para o que lhes é útil. Assim, ou bem não há justiça, ou se ela existe é uma suprema loucura, posto que prejudica o interesse individual ao se comprometer em propiciar a vantagem de outro. (Grotius, 1865, vol. I, *Prolegomena*, V, p. 4-5)

Grotius apoia-se aqui na apresentação da filosofia de Carnéades por Cícero, em seu *Sobre a República*, citado por Lactâncio nas *Instituições Divinas* (Lactance, 1587, V, xvii, p. 434). Dentre as razões alegadas, reconhecemos o famoso argumento cético pela diversidade das leis e costumes, igualmente presente em Sexto e Cícero. Mas também, e em contraste com o que encontramos no ceticismo pirrônico de Sexto, Carnéades argumenta diretamente *contra* a Justiça, alegando que ela se opõe ao interesse individual e ao que a natureza nos recomenda como útil. Tomado isoladamente, esse argumento é análogo ao que encontramos em sofistas gregos (tal como expostos na *República* ou no *Górgias* de Platão) e se identifica com o que hoje mais comumente se costuma chamar de “ceticismo moral” na literatura filosófica⁴. Mas ele não corresponde, na verdade, à posição do próprio cético Carnéades: os argumentos oferecidos *contra* a Justiça (num primeiro discurso, durante sua célebre missão diplomática em Roma) são apenas metade da história, posto que ele argumentou também *a favor* da Justiça (num discurso apresentado dois dias depois)⁵. Trata-se afinal de argumentar em conformidade ao método acadêmico, em ambos os lados (*in utramque partem*) da questão, para exibir a maleabilidade da razão e engendrar a suspensão do juízo (*epokhê*) acerca do que se mostra incerto ou, nos termos de Cícero, a retenção do assentimento (*adessentio retentio*) (Cícero, 1933, *Acad.*, II, 59).

Qual seria, então, a posição filosófica própria de Carnéades sobre a Justiça e a Moral? Essa é uma questão difícil, da qual nem mesmo seu discípulo Clitômaco, de acordo com Cícero, sabia a resposta (*Ibid.*, II, 139). A despeito disso, tenhamos em mente que, ante à impossibilidade de valer-se de um critério de verdade, tanto pirrônicos como acadêmicos propuseram critérios para a ação, destinados a orientar a vida prática. Os pirrônicos, como nos informa Sexto, seguem o *phainómenon* (literalmente, “aquilo que aparece”), do qual um dos aspectos é a “tradição das leis e dos costumes” de onde se vive (HP I, 21-24). Carnéades, por sua vez, teria preconizado seguir a

⁴ Ver por exemplo Williams (1985), cap. 2.

⁵ Ver Cícero (1954), *De Republica* (doravante *De Rep.*), III, vi, p. 143

“representação persuasiva” (*phantasia pithané*) ou, na terminologia de Cícero (que se apresenta em diversos diálogos como um adepto da filosofia da Nova Academia), o “aprovável” (*probabile*), igualmente denominado como o “que se aparenta ao verdadeiro” (*veri simile*) (*Acad.*, II, 32, 98 ss., 104-108). Este critério, embora ganhe versões diferentes nas filosofias dos acadêmicos gregos, foi interpretado pelo próprio Cícero de modo a abarcar a defesa da tradição romana do *mos maiorum*, os antigos costumes, e mesmo a adoção de posições filosóficas próximas do platonismo (como apenas mais “aprováveis” do que as suas rivais)⁶. Sem nos alongarmos aqui sobre esse ponto, digamos que isso parece ajudar a compreender por que se alegou, em outras épocas, que essa filosofia conduzia a alguma forma de “conservadorismo” moral ou político (um termo anacrônico que pode, porém, mais atrapalhar do que ajudar a compreender de modo mais aprofundado o que esteve em jogo em torno desse tópico).

Voltemos ao nosso tema: pode essa passagem de Grotius que citamos acima indicar a existência de algum debate sobre ceticismo moral e político no contexto em que ele escreve? Grotius afirma que sua referência a Carnéades se justifica pela impossibilidade de discutir com uma “multidão de adversários” que adotam a mesma posição (Grotius, 1865, p. 4). Ao menos um comentador, Richard Tuck, entende que essa seria uma alusão a “céticos” contemporâneos, como Montaigne e Charron (autores estes que de fato se apropriaram, de modo mais preciso, de ideias remanescentes do ceticismo antigo)⁷. Montaigne, de fato, na sua *Apologia de Raymond Sebond*, argumenta contra a existência de leis naturais, especialmente no âmbito da moral, a partir de um argumento de proveniência pirrônica:

O que a natureza nos tivesse verdadeiramente ordenado, nós sem dúvida seguiríamos por um consentimento comum a todos. E não somente todas as nações, mas cada homem particular experimentaria a força e a violência que lhe faria aquele que pretendesse empurrá-lo numa direção contrária à dessa lei. Que me mostrem uma única dessas condições.⁸

⁶ Para uma análise desse ponto, ver Lévy (1992), esp. parte IV (p. 335-534)

⁷ Tuck (1984, p. 48) toma o termo “cético” em um sentido bastante amplo, designando todos os que propuseram reflexões políticas de prudência com base em “máximas não-teoréticas admitidas como incertas”, tais como Maquiavel ou Justo Lísio. Talvez isso seja relevante para caracterizar uma posição como “cética” nesse contexto. Mas estes filósofos, em particular, não se pretenderam céticos, nem, até onde sei, serviram-se do ceticismo em um sentido historicamente mais preciso.

⁸ Montaigne (1988), II, 12, 580A. Para uma discussão sobre a relação com Sexto Empírico, remetemos ao meu Eva (2013b). Para um exame do impacto do ceticismo na filosofia moral moderna a partir de Montaigne, ver Schneewind (1991).

Ocorre que, a despeito de seu pirronismo, Montaigne igualmente se apropria de ideias da Nova Academia que encontra em Cícero (ou igualmente em Plutarco)⁹, e não apenas nos *Acadêmicos*, mas também em outros diálogos filosóficos, como *Sobre os fins*, *Tusculanas* ou *Sobre a Natureza dos Deuses*. Esses diálogos já circulavam durante o séc. XVI e nos oferecem outras pistas promissoras, ainda que pouco exploradas, para o reconhecimento da presença do ceticismo acadêmico nesse período, especialmente no domínio da moral.

Vimos que Grotius reteve apenas, para seus propósitos, os argumentos negativos de Carnéades (isto é, contra a Justiça), e não sabemos se ele os identificou diretamente com a posição dos céticos. Segundo sua fonte, Lactâncio, Carnéades não teria oposto argumentos pró e contra a Justiça “[...] com a seriedade de um filósofo (cuja opinião deve ser firme e estável) mas na forma de um exercício oratório de dissertar por uma e outra parte...” (Lactance, 1587, Livre V, ch xv, p. 428.)

Nos *Diálogos* de Brués, por sua vez, nós efetivamente encontramos uma identificação direta entre a posição da Nova Academia e esses argumentos negativos que empregaram, com base nos quais os interlocutores que representam essa posição pretendem sustentar que “tudo é opinião”, discursando contra a Virtude, a Correção Moral e as Leis. Brués apresenta como objetivo de sua obra, tal como já anuncia o título, a refutação dessa filosofia (que, a julgar pela sua Epístola Dedicatória ao Cardeal de Lorrayne, encontraria outros defensores em seu tempo). Como a filosofia dos Novos Acadêmicos conduziria ao desprezo da religião e da autoridade da Justiça (*Preface de l’auteur*, s. n.)¹⁰, é necessário, diz ele, “socorrer a fragilidade humana, uma vez que as opiniões que concebemos em nossa infância nos conduzem ao vício ou à virtude” (*id. ibid.*). Isso se torna mais urgente na medida em que haveria diversos “[...] que pensam que tudo consiste apenas em opinião, sem diferenciarem o certo do que não o é, nem o vício da virtude [...]” (*id. ibid.*). De sua parte, ele trabalhou para “[...] fazê-los reconhecer a sua detestável ignorância, e para fazer com que entendam que Deus imprimiu nas nossas almas noções divinas [*divines notices*] que são marcas muito seguras pelas quais discernimos as coisas corretas [*honestes*]¹¹ das incorretas.” (*id. ibid.*).

⁹ Para uma avaliação geral do papel de Montaigne na difusão do pirronismo, ver Popkin (2003), cap. 3. Sobre a recepção dos *Acadêmicos* de Cícero por Montaigne, ver Eva (2013a).

¹⁰ As citações dos *Diálogos* de Brués baseiam-se em Brués (1557), utilizada por Morphos em sua edição crítica; serão indicados apenas os números das páginas precedidos pela letra “B”. Assim, B 20 indica uma citação da página 20 da edição de 1557. Todas as traduções do texto original francês de Brués neste artigo são minhas.

¹¹ O termo, no período, pode significar “leal, honroso; correto, conveniente; afável, agradável; possuidor de valores elevados e cultivados; corajoso; desinteressado...” (cf. Greimas, Keane, 1992, p. 350) Traduziremos sempre “honneste” por “correto”.

Seja ou não o ceticismo moral efetivamente disseminado nesse período tal como sugerem esses autores, Brués parece oferecer aqui uma visão própria dessa filosofia, talvez relevante para nossa investigação. Ocorre que o modo pelo qual Brués leva sua tarefa a cabo suscitou suspeitas sobre sua verdadeira intenção. Supôs-se que ele poderia ser um cético disfarçado, dada a maneira aparentemente insuficiente com que se defendem posições contrárias e se refutam os céticos¹². De minha parte, vou me limitar aqui a propor uma nova leitura sobre a presença do ceticismo na obra de Brués. Minha sugestão é que a relação entre os seus *Diálogos* e a filosofia da Nova Academia (tal como exposta por Cícero) é mais complexa e deveria ser considerada em ao menos dois níveis distintos. Um primeiro nível é o da discussão explícita da posição acadêmica, defendida por dois personagens do diálogo, Baïf e Aubert, e atacada pelos demais interlocutores (Ronsard e Nicot). Aqui, o ceticismo é caracterizado somente com base na parte negativa da argumentação *in utramque partem* (contra a Justiça, no caso de Carnéades; contra o moralmente correto e contras as leis, no caso de Brués). Veremos, porém, que todos os personagens dos *Diálogos* se põem de acordo, direta ou indiretamente, acerca de outros pontos que refletem, num segundo nível, uma compreensão mais sutil e aprofundada dessa filosofia. Diversas considerações sobre o método filosófico e o estatuto próprio com que as diversas posições são admitidas ao longo do diálogo corresponderiam, assim, a uma outra maneira pela qual o próprio Brués teria compreendido a filosofia da Nova Academia a partir dos textos de Cícero.

Um dos problemas que essa interpretação põe de imediato reside no fato de estarmos atribuindo a Brués, nesse segundo nível, uma posição simpática à filosofia da Nova Academia que se choca frontalmente com o que ele opina sobre os Novos Acadêmicos no Prefácio e com a atitude refutatória que prevalece nos *Diálogos*. Espero, porém, que essa leitura se torne menos implausível quando examinarmos a relação entre essa obra e as práticas literárias do período, em especial a assim chamada literatura do paradoxo, ou *declamatio*, e o diálogo filosófico ciceroniano, e trataremos disso na segunda e na terceira parte deste artigo. Penso que isso pode esclarecer o sentido dessa aparente contradição e dos diferentes aspectos em que essa

¹² Para uma exposição desse debate ver Carron (1993), p. 22-25, e Popkin (2003), p. 33-35. Segundo Carron, Villey teria sido o primeiro dos comentadores modernos a desconfiar da argumentação de Brués na medida em que destacou a fraqueza da resposta às posições céticas, ainda que sem duvidar da intenção do autor (Villey, 1933, vol II, p. 170-173). Busson (1971, p. 423) e Morphos (Brués, 1953, p. 26) cogitaram mais seriamente sobre a possibilidade de uma aliança velada entre Brués e os céticos. G. Boas, segundo Popkin, “[...] conclui com a sugestão de que a minúcia com que Brués apresentou a posição cética pode indicar que ele estava realmente advogando para essa posição e não a refutando...” (Boas, 1957, pp 71-74 *apud* Popkin, 2003, p. 314, nota 114) Em contrapartida, dentre outros que recusaram essa possibilidade, ver T. Greenwood (1947, p. 95-98) e Bénouis (1976, p. 157-171)

filosofia é considerada na obra, bem como dar alguma indicação sobre o significado do ceticismo moral e político no contexto preciso em que Brués escreve. Mais do que isso, situar a obra de Brués em um processo de transição pelo qual, ao longo do séc. XVI, o gênero literário da *declamatio* investiu-se progressivamente de uma dimensão filosófica, culminando nos *Ensaíos* de Montaigne. Antes disso, é preciso fazer uma apresentação sintética dos argumentos céticos e de suas respostas, tal como oferecidos no texto.

1. A refutação dos Novos Acadêmicos

A obra de Brués se compõe de três diálogos, nos quais discutem quatro personagens. Como eu disse, dois deles (Baïf no primeiro, e Aubert nos dois seguintes) assumem a tarefa de defender a tese de que “tudo é opinião” – isto é, que nada se diferencia da mera “aparência de verdade e verossimilhança das coisas incertas”, a qual “se engendra e perfaz em nós por um consentimento, sem que haja uma causa, razão pela qual ela é incerta e pouco segura...” (B 10). Invariavelmente abandonada ao final de cada discussão, a “tese” acadêmica é reproposta e debatida em torno a uma temática mais restrita. Assim, no primeiro diálogo, Baïf incumbe-se de defendê-la em seu sentido mais geral (em torno de temas metafísicos e epistemológicos); no segundo, Aubert sustenta que o vício e a virtude são produtos da opinião e, no terceiro, que esse seria ao menos o caso das leis civis. Em contrapartida, outros personagens se incumbem principalmente de respondê-los a cada vez (Ronsard, no primeiro diálogo, e depois Nicot), mostrando suas contradições e sustentando eles mesmos posições filosóficas sobre a moral compostas de elementos provenientes de Platão, Cícero e Aristóteles. Em linhas gerais, defendem que a razão é capaz de determinar a diferença entre o moralmente correto e o incorreto graças a “noções do que é correto e virtuoso” em nós depositadas por Deus (B 180, 229-237), e que a virtude é um hábito voluntário de empregar a razão para escolher entre dois extremos viciosos (B 218-229). Ao final, todos se põem de acordo sobre a existência de leis naturais, que se manifestam quando a razão visa sustentar a justiça, a caridade e o respeito a Deus e à República (B 248, 254).

Vou me limitar aqui, por uma questão de espaço, aos diálogos segundo e terceiro, que concernem respectivamente, como dissemos, à moral e às leis. Argumentando a partir da controvérsia indecível entre leis, costumes e concepções filosóficas relativas à ação, os Novos Acadêmicos de Brués tanto repetem aí argumentos clássicos quanto propõem versões novas desse *topos*. No segundo diálogo, Aubert menciona o desacordo de magistrados, filósofos e povos diversos para afirmar que “o correto e a virtude são palavras da nossa imaginação sonhadora.” (B 160-2, 170) Não se observa na discussão filosófica sobre o que é a virtude, diz ele adiante, a uniformidade

que seria de esperar do conhecimento da verdade: não sabemos se há uma ou várias, qual sua relação com o intelecto ou com o afetos (*inspiration*)¹³, qual sua utilidade ou conveniência (B 176-160). Igualmente, aquilo que julgamos bom ou mau muda conforme as épocas e os lugares (B 181-183). Quanto às leis, no terceiro diálogo, Aubert entende que nelas “só há inconstância, enganação, leviandade; elas são verdadeiramente almanaques ou efemérides das opiniões dos homens” (B 244). Assim, não oferecem nenhuma certeza: “Aquelas que você estimará muito justas, outros as terão como totalmente injustas, pela razão de que alguém lhes terá proposto leis contrárias. Com isso, ele dirá que nada valem, porque não terá o mesmo ponto de vista dos outros” (B 245). Também a diversidade das interpretações das leis (são mencionados diversos juristas romanos e cristãos) ampliam infinitamente as bibliotecas sem que se possa encontrar uma tese definitiva (B 260, 265). Todos estes tópicos, especialmente o último (talvez uma criação de Brués), ecoam em discussões análogas de Montaigne (ver II, 12, 527A; III, 13, 1067-1068B).

Mas esses argumentos compõem um discurso *contra* a virtude, a retidão moral e as leis, que conduz à conclusão de que elas deveriam ser abandonadas. Em lugar delas, seria melhor “seguir a natureza”. Segundo Aubert, aquilo que chamamos de virtude nos conduz a uma condição mais servil e miserável do que a dos animais. Nós abandonamos nossa liberdade natural, diz ele, para adotar uma vã opinião pela qual separamos o moralmente correto e o incorreto; enquanto isso, os animais vivem felizes, sem se acharem diferentes um do outro, não carecendo de juízes, advogados e nem de prisões. (ver B 96, 151-152). Assim, “melhor seria que cada um vivesse segundo seu desejo (*appetit*) e que se abandonassem essas concepções pedantes (*scrupuleuses imaginations*)” (B 153). Tal ceticismo, em suma, converte tais argumentos numa ocasião para o abandono do que seria costumeira ou socialmente aceito como bom ou virtuoso (não havendo, portanto, nenhuma menção a um critério prático similar ao dos cétricos antigos), em nome de um naturalismo hedonista cujas consequências precisas não são explicitadas¹⁴.

Ocorre que o cético de Brués será conduzido a admitir que seu relativismo conduz a um amoralismo e, por isso, abandonará sua tese. Como diz o seu interlocutor “dogmático” Nicot, a pretensão de negar uma distinção real entre o vício e a virtude conduziria à conclusão de que um tirano ou um assassino agem fazendo o bem (B 173). Se não existisse tal diferença, retoma ele adiante, cada um poderia tomar sua própria

¹³ Ver Greimas, Keane (1992), p. 362.

¹⁴ A natureza, segundo Aubert, não seria nossa inimiga a ponto de nos apresentar o desejo como algo bom, sem que verdadeiramente o seja (B 288). Morphos entende que, ao adentrar nesta temática, os cétricos de Brués vão além da filosofia da Nova Academia e passam eles também a uma “atitude dogmática” com relação às regras de conduta, na qual se mesclam elementos do epicurismo e da filosofia cínica (cf. Morphos, 1953, p. 79-80).

forma de viver como um modelo e um pirata não pensaria fazer mal ao matar os marinheiros para tomar um barco (B 193). Aubert cede aos poucos. Inicialmente ele se recusa a concordar com essa atitude, mas reconhece que apenas pode fazê-lo de modo puramente pessoal, uma vez que “o bom Protágoras” disse que o homem é medida de todas as coisas (B 196-198). Adiante, quando o argumento é novamente retomado, ele busca precisar sua posição: o vício e a virtude, concede ele, seriam mais que uma opinião – ao menos “falando de modo geral” – mas “quando tentamos especificar que isto é um vício, aquilo virtude, isto correto e aquilo incorreto, [...] falamos por imaginação (*imagination*)” (B 202-203; 218). Finalmente, insistindo que viveríamos felizes e tranquilos se seguíssemos apenas a natureza (B 212), ele é interrogado por Nicot acerca de como entende este termo. Trata-se, diz ele, daquilo que é “comum aos homens e aos animais” (B 212-215). Nicot reage objetando ironicamente que isso o obrigaria a admitir os animais possuíam virtudes morais. Alguns anos mais tarde, efetivamente, o cético Montaigne aceitará essa consequência e argumentará com exemplos para sustentar que homens e animais compartilham, não só a posse da razão, mas também todas as virtudes (cf. *Ensaio*, II, 12, 460, 470-481¹⁵). Não é o caso de Aubert, que recua e admite que, enquanto os animais simplesmente seguem “um certo poder e virtude de escolher o que lhes é necessário para sua sobrevivência, do qual nunca se desviam” (B 217), o homem possui, como forma natural exclusiva, a razão e, portanto, ao menos com base no que ele mesmo admitiu, não pode prescindir dela para discernir a virtude nas ações particulares.

No terceiro livro, argumentando agora contra as leis, Aubert observa que, além de serem frequentemente inúteis ou produtos do acaso (B 258-269), o seu desacordo, na história e entre os diversos povos, indica, novamente, sua distância da verdade; elas são apenas o produto da vontade arbitrária de um príncipe, de um magistrado ou do povo. (B 270) Assim, também aqui a posição acadêmica emerge, como vemos, associada com a que teriam defendido os sofistas: “O bajulador Trasímaco não disse que o justo, propriamente, é o que é proveitoso ao maior senhor e ao príncipe?” (B 255). Mas desta vez, Aubert contorna de antemão as consequências amoralistas dessa sua posição, dela extraíndo, ao mesmo tempo, consequências mais radicais: posto que as leis são o produto da arbitrariedade dos poderosos, é preciso aboli-las caso queiramos restituir a igualdade entre os homens (B 96 ss, 271 ss.). As leis, sugere ele, são culpadas pela “perturbação e miséria dos homens”:

De onde procedem tantos assassinatos, tantas querelas, tantos latrocínios, abusos, violências e conspirações, se não das escandalosas leis que dividiram as

¹⁵ Para uma discussão dessa questão, ver Gontier (1998).

coisas que deviam ser comuns e nos persuadiram que é pecado me servir do bem que dizes que é teu, como se a natureza te tivesse dado como um presente especial? (B 271)

Igualmente, ao introduzirem a propriedade privada, as leis estão na origem do lucro e do prejuízo, “graças aos contratos que elas nos ordenam a manter, e depois nos outorgam os meios de enganar uns aos outros contratando e de enriquecer empobrecendo-os” (B 272)¹⁶. Uma vez instituída a diferença entre ricos e pobres, por menor que ela seja, sucederam-se querelas pelas quais o homem “que deveria ser um Deus ao outro tornou-se seu adversário e inimigo mortal” (*ibid.*). Os ricos e ambiciosos, por outro lado, “não têm a fruição do que lhes é necessário e se assemelham [...] aos gulosos, que, depois de comer mais do que deviam, regurgitam a carne sem dela obter nenhuma nutrição” (B 274).

Aubert oferece aqui um exemplo raro, se não único, de um cético que não apenas ignora qualquer discussão sobre um critério de ação que conduzisse à vindicação das leis e costumes aceitos, mas adota um discurso claramente revolucionário¹⁷. Como já se notou, aqui se formula um naturalismo moral que anuncia o que reconheceremos em La Boétie e, mais tarde, em Rousseau.¹⁸ Assim como no segundo diálogo, o seu discurso aqui se assenta na admissão implícita de valores morais e numa concepção determinada de natureza, que será, porém, novamente questionada por Nicot. Não se trata, porém, de recusar suas motivações, mas de indicar que esses pressupostos teóricos conduzem a uma terapia inadequada para os males apontados.

Seria bom, diz Nicot, que não precisássemos de leis, mas a natureza nos fez numa condição miserável, nossos deveres nem sempre são agradáveis (B 284-286). Nós dispomos de livre arbítrio para escolher entre a virtude e nossos apetites desordenados (B 289), mas assim como, quando estamos doentes, não podemos nos fiar no que nos parece habitualmente bom e precisamos seguir o que o médico nos prescreve (B 290), o mesmo ocorre quando a alma está doente, como se vê naquele “que se entrega aos desejos, que é ambicioso, tirano, invejoso, dissoluto, hipócrita, sedicioso, avaro, infiel” (B 293). Ora, esse tipo de doença é mais perigoso porque subtrai

¹⁶ Apesar de desenvolver essa ideia a partir de uma referência a Trasímaco, notemos de passagem que, nos livros III e V da República, é Sócrates quem propõe que se deveria abolir a propriedade privada e a família para os guardiães da cidade justa – proposta essa que constituíra parte de sua resposta a Trasímaco. Sobre isto, ver Arruzza (2011).

¹⁷ Segundo Popkin (2003, p. 34) “não há indícios de que ser um cético em 1557 poderia envolver alguém em problemas sérios”. A posição do cético de Brués sobre esse ponto parece, de fato, incomum. Mas se o próprio Brués assinala, na sua “Epístola ao Cardeal”, que diversos compartilhariam a posição de que “tudo é opinião” e que seria preciso refutá-los pelo modo como isso poria em risco a religião, não deveríamos suspeitar, graças ao próprio Brués, que há indícios diversos dos que reconhece Popkin?

¹⁸ Veja-se Morphos (1952) e (1953), esp. pp 64-65, nota 81.

da razão o poder de reconhecer sua própria doença, e assim se perde qualquer esperança de recuperar a saúde. Como diz Nicot:

Certamente, tal como devemos temer mais a tempestade que impede nossa navegação quando já estamos longe no mar do que quando ela nos impede de sair do porto, devemos temer mais as doenças do espírito por nos serem mais prejudiciais, posto que nos impedem de podermos nos conhecer, e nos voltarmos a nós. E tendo contaminado a razão, que deveria governar, conduzem-nos à miséria e perdição. As leis são o verdadeiro remédio dos nossos espíritos e têm em vista somente o repouso, a saúde e a tranquilidade dos homens. (B 295)

Ora, mais uma vez aqui, como vimos acima, ele oferece um argumento contra o ceticismo de Aubert que será objeto de uma reapropriação da parte de Montaigne no intuito de levar adiante a defesa do ceticismo. Não se trata aqui de contestar as premissas com que se pretende refutar o ceticismo (a distinção entre o instinto e a razão), mas em extrair de considerações análogas às de Nicot um argumento cético.¹⁹

Em síntese, os Novos Acadêmicos de Brués, com base na dimensão negativa da argumentação *in utramque partem* dos representantes originais dessa filosofia, sustentam que tudo é opinião através de discursos contra a Virtude e as Leis. Porém, recusando-se a adotar um amoralismo similar ao dos sofistas (como se esperaria com base no que Brués promete no Prefácio), Aubert se vê obrigado a recuar do naturalismo que pretendia esposar no âmbito da moral, mas sugere que a obediência radical à ideia de Justiça (identificada com a igualdade entre os homens e comunhão de bens) deveria levar a uma revogação das leis vigentes. Essas não são posições similares às que encontramos formuladas nem no ceticismo pirrônico, nem no acadêmico, em que a suspensão do juízo leva à adoção dos costumes e leis à forma de um critério prático. Essa divergência entre os cétricos antigos e os que são refutados por Brués gera, antes de mais, alguma estranheza na medida em que Brués certamente não ignorou a existência desses critérios, pois ele se baseia amplamente em obras de Cícero, dentre elas os *Academica*, nas quais a exposição dessa filosofia inclui explicações do método *in utramque partem* e a exposição do *probabile* como um critério de ação. Por outro lado, é curioso que os interlocutores cétricos sejam refutados exatamente na medida em que combinam suas argumentações destrutivas com concepções acerca da natureza que acabam por ser alvejadas por seus oponentes. Talvez esses aspectos enigmáticos dessa discussão possam ser compreendidos, porém, quando situamos essa obra no seu contexto literário – antes de mais, o da literatura paradoxal do séc. XVI.

¹⁹ “[A] Se o nosso juízo está sob o poder da doença e da perturbação, se é da loucura e da temeridade que ele recebe sua impressão das coisas, que segurança podemos esperar dele?” (Montaigne, 1988, II, 12, 563-568)

2. Um ceticismo literário e suas consequências políticas

Já no início desse século, o gênero literário do paradoxo ou *declamatio* conheceu uma popularidade crescente. O termo “paradoxo” aqui deve ser tomado em sentido amplo: trata-se de uma literatura lúdica, marcada pelo uso de expedientes retóricos destinados a desconcertar o leitor por meio de exageros, simulações, ou pela construção de situações paradoxais, que resultam na suspensão da responsabilidade assertiva pelo discurso enunciado; por vezes apenas para divertir, ou para veicular discursos potencialmente perigosos²⁰. Como diz Corneille Agrippa, aqueles que criticaram as sátiras do seu *De Incertitude Vanitate Scientiarum atque Artium* (1526) não teriam compreendido que se trata de uma *declamatio*:

Um trabalho sobre um tema convencional, realizado na forma de um exercício, subtraído das regras pelas quais se determina a verdade e que não requer o assentimento. Declarando que se escreve uma *declamatio*, renuncia-se a se fazer crer e não se produz nenhuma asserção, nem mesmo para afirmar verdades notórias que se deve admitir, fora desse quadro, e que é proibido contestar²¹.

André Tournon distingue os paradoxos que corresponderiam apenas a um jogo de estilo, sem maiores consequências²², daqueles de maior profundidade filosófica, nos quais o próprio paradoxo se inscreve na estrutura lógica do texto. Este seria o caso do *Elogio da Loucura* (1511), de Erasmo, modelo por excelência do gênero: a Loucura, tomando a palavra e propondo um elogio louco, e portanto paradoxal, de si mesma e de seus seguidores, produz uma série de ilogismos calculados para minar a pretensão essencial da razão em conhecer a verdade (Tournon, 1983, p. 206-210). Seria também o caso, segundo ele, da *Apologia* de Montaigne (*Ibid.*, p. 214 ss., 228-256)²³.

Coincidentemente ou não, é frequente encontrarmos material proveniente de filósofos céticos ou alusões a eles nas páginas desses autores. No *Elogio da Loucura*, a narradora condena a presunção dos filósofos e assinala que a felicidade humana depende, não da realidade, mas da opinião: “A obscuridade e a diversidade das coisas humanas são tais que nada se pode saber claramente, como bem disseram meus Acadêmicos, os menos orgulhosos dos filósofos” (Érasme, 1992, xlv, p. 53). Igualmente o *De Incertitudine* de Agripa, baseando-se em Cícero e Diógenes Laércio,

²⁰ Para estudos mais detalhados da literatura paradoxal, ver Colie (1966), Bowen (1972) e Tournon (1983), que oferece uma boa apresentação geral do tema (p. 204-228).

²¹ Agrippa, Corneille, *Apologie contre les théologiens de Louvain* (1533), in Opera, Lyon, 1600, t. II, p. 273, *apud* Tournon (1983), p. 210. Segundo Tournon, logo em seguida Agrippa renega sua preterição e anuncia que, de todo modo, vai responder aos argumentos dos teólogos.

²² Seriam, segundo Tournon (1983, pp 205-207) os casos do *Amphiteatrum sapientiae socraticae joco-seriae*, de Gaspard Dornavius e dos *Paradossi*, de Ortensio Landi.

²³ Propomos uma análise da *Apologia* revisando a interpretação de Tournon em Eva (2007), p. 179-206.

ataca cada uma das artes e ciências com o propósito de desmascarar o orgulho do saber humano²⁴. Rabelais, no seu “Terceiro Livro de Pantagruel”, põe em cena o filósofo Trouilllogan, que responde às inquietações de Panurge de modo desconcertante e evasivo, pelo que Gargântua o decifra como um “pírrônico” (Rabelais, 1994, “Le Tiers Livre”, ch. 36, p. 775)²⁵. A este autor faz referência explícita o cético Aubert, no terceiro dos *Diálogos* de Brués, quando assinala que as decisões jurídicas são frequentemente submetidas ao acaso (B 263).

Talvez, assim, na radicalidade quase insólita dos céticos de Brués, haja algum vestígio do personagem literário que os precede. Os próprios interlocutores céticos declaram que não admitem pessoalmente as teses que defendem e Ronsard se refere ao cético Baïf como um sofista, que se propôs a debater contra a verdade, mas que, ao final, será por ele refutado. Baïf, de sua parte, limita-se a reconhecer: “possivelmente não será tão fácil quanto pensas” (B 12). Como diz Tournon, é típico dos paradoxos que, embora dissimulem, acenam indiretamente para o leitor acerca da natureza do jogo literário em curso²⁶. A suspeita de uma estratégia literária é reforçada pela repetição de um mesmo roteiro fixo: a defesa inicial da “tese” cética culmina, ao final do debate, com uma súbita desistência e um reconhecimento efusivo e teatral da derrota por parte dos céticos: “Ó louco Arcesilau – reconhece Aubert, vencido ao fim do segundo diálogo – que furiosamente sustentou não haver nenhuma diferença entre o correto e o incorreto” (B 235, v. tb. 314). Igualmente, diz Tournon, é recorrente nos paradoxos o uso deliberadamente distorcido e irônico de citações filosóficas: no caso de Brués, o cético Aubert é repreendido por Nicot pelo uso abusivo que faz de uma passagem de Cícero sobre seguir a natureza (B 283)²⁷.

Se for pertinente essa aproximação, ela não impede que, nos *Diálogos*, sejam efetivamente apresentados e discutidos argumentos filosóficos e morais. Questionado por

²⁴ Para uma breve apresentação da obra, ver cf Popkin (2003), pp 28-30. Popkin sublinha a ausência de uma análise propriamente filosófica e argumentada no exame de Agrippa, mas não parece reconhecer o pertencimento da obra ao gênero do paradoxo.

²⁵ Ver também Popkin (2003), p. 27-28: “A imagem do pírrônico que Rabelais apresenta é, como se pode esperar, menos a de um filósofo do que a de um personagem cômico.”

²⁶ “Se (os discursos paradoxais) não são arrançados de modo a trair discretamente a sofística em ação, a se acusar eles mesmos da violência feita ao raciocínio ou à razão, seu poder corrosivo se perde: só restam os exercícios de estilo, frequentemente ocios...” (Tournon, 1983, p. 205). Carron oferece igualmente uma boa descrição desses procedimentos. Porém ele nega que os *Diálogos* pertençam a esse gênero (1993, p. 26-27), juízo que, a meu ver, resulta de uma caracterização demasiado estreita do gênero e da função que o paradoxo deve desempenhar nos textos. (cf. *ibid*, nota 18, p. 31)

²⁷ Tournon (1983) reconhece esse mesmo traço nos casos de Erasmo (p. 208) e Corneille Agrippa (p. 211). Bowen (1973, p. 27) também constata sua presença em Brués, assinalando que os interlocutores céticos do diálogo se valem igualmente de qualquer evidência filosófica que apoie seu ponto de vista. Sua conclusão geral sobre Brués é a de que sua técnica está mais próxima daquela de Rabelais do que da de Montaigne: “Ele expõe doutrinas filosóficas em um contexto literário, artificial e frequentemente lúdico, enquanto Rabelais exprime posições sérias sobre a religião e outros temas num contexto de farsa.” (p. 28-29)

Ronsard acerca da seriedade do seu propósito, Aubert, embora confesse que sua defesa do ceticismo é um exercício, insiste que sua crítica às leis não é *pura* dissimulação:

Eu vos suplico, então, não tomemos como dissimulação nossas divagações nem as infelicidades que as miseráveis leis nos trazem... As leis são a causa de dizermos isso é meu e aquilo é teu, e querer que eu pense que elas nos mantêm em amizade? [...] Não sabemos que, tal como o cão que por vezes ataca as ovelhas, pela menor fome que seja, torna-se ele também lobo? Que do mesmo modo os magistrados que aprenderam por suas leis a dar bens a alguns e a subtraí-los dos outros se tornam tiranos e ambiciosos, e arruinam de modo geral todos da cidade?" (B 279-280)

A julgar por esta passagem, a dissimulação pareceria encontrar um limite quando se chega nas teses de fundo, que justificam a radicalidade do discurso. Mas se os céticos agem por dissimulação e o fazem em nome dos valores que eles mesmos sugerem que não são dissimulados, caberia julgar que o próprio Brués engana o leitor ao sugerir, no Prefácio, que os céticos são inimigos das distinções morais?

De todo modo, é também usual o paradoxo como veículo para a enunciação de mensagens cujo peso assertivo é transferido do autor aos personagens literários. Ora, não deve haver dúvida de que o cético de Brués, ao sugerir que a propriedade privada deve ser abolida, toca em um tema sabidamente polêmico, não apenas no contexto em que escreve, mas desde o início dos movimentos reformistas ao final da Idade Média, e que não pode ser abordado em sua complexidade no escopo deste artigo²⁸. Quase nada sabemos sobre a vida de Guy de Brués, mas Morphos informa que dois de seus irmãos foram ativamente ligados à causa protestante²⁹. Para além deste ponto particular, notemos que no terceiro capítulo, a despeito de sua tese geral contra as leis civis, o cético Aubert concede a Nicot que se deve obedecer uma "lei da natureza" ao menos em casos específicos, como o da defesa da própria vida (B 267). Nicot, por sua vez, como que fazendo uma concessão a seu adversário, manifesta igualmente reservas para com a aceitação em bloco do conjunto das leis civis. As leis propriamente ditas, diz ele, são "como que emanadas da razão natural, por meio da qual nós conhecemos o que é justo e honesto: sem isso elas não devem ser chamadas de leis" (B 248). E, por vezes, a verdadeira lei segundo a natureza não faz parte do código legal, como no caso da violação de Lucrecia pelo imperador Tarquínio (B 249). Adiante, a ideia é

²⁸ No contexto histórico mais imediato, caberia considerar, por exemplo, a interpretação radical da Reforma, por parte de Thomas Müntzer e Andreas Carlstadt e seus desdobramentos na Guerra dos Camponeses, bem como os aspectos sociais do movimento anabatista. (ver Williams, 1962, caps 3 e 4; Stayer, 1991).

²⁹ Ver Brués (1953), p. 11-12. Consul de Nîmes e Conselheiro do Rei em 1551, Denis de Brués foi um líder protestante até 1585, quando se converteu ao Catolicismo, dedicando-se a partir daí ao estabelecimento da paz entre os dois partidos. Antoine de Brués foi acusado de participar de um massacre de católicos em 1569 e permaneceu ligado à Reforma até sua morte, em 1596.

retomada quando Nicot adverte Aubert que não se é obrigado a seguir leis injustas e nem devem ser chamadas de leis, tal como não chamamos de leis aquelas que nos propõem “os tiranos, os assassinos e outros semelhantes” (B 254). A publicação da primeira edição dos *Diálogos* (1555) situa-se num ambiente de crescente repressão ao direito de culto dos protestantes por parte de Henrique III: o édito de Compiègne (1557) autoriza a condenação de protestantes pela sua fé, e o de Écouen (1559), a execução sumária de protestantes revoltosos. É plausível, assim, que o expediente paradoxal do texto tenha também o propósito de viabilizar a expressão de uma posição crítica diante do estado de coisas, antecipando ideias que encontraremos mais abertamente discutidas no *Discurso da Servidão Voluntária* de La Boétie³⁰.

3. Brués Neo-acadêmico: “par manière de dispute”

Se admitimos que os *Diálogos* de Brués devem ser lidos como representantes da literatura do paradoxo, talvez devêssemos também concluir que sua apropriação do ceticismo acadêmico é somente parte de um jogo retórico. É o que sugeriu J-C. Carron (1993), ao comparar a obra de Brués com a de outros representantes dos diálogos “filosóficos” franceses do sec. XVI, como os de Jacques Tahureau, Pontus de Tyard ou Béroalde de Verville; cujas fontes, dentre outras, são diálogos de Platão, Cícero, Erasmo ou Luciano³¹. Todos esses diálogos, além de compartilharem, como nota Carron, o mesmo *locus* histórico do recrudescimento da intolerância religiosa na França (Carron, 1993, p. 20), seriam obras estritamente literárias (e, nessa medida, não filosóficas). Mais precisamente, no caso de Brués, haveria a mera simulação de um debate filosófico, cuja finalidade não seria persuadir o leitor, e por isso, seria impróprio pretender ver nessa obra tanto uma resposta filosófica aos cétricos, quanto um ceticismo velado (*ibid.*, 1993, p. 24-25)³². A análise anterior poderia tornar atraente essa hipótese, mas Carron subestima, parece-me, o alcance argumentativo dos diálogos ficcionais em geral, e deste em particular. Uma leitura mais justa sob este aspecto, penso ser a de N. Correard, segundo a qual o falar a favor e contra

³⁰ Embora não se tenha notícia de um contato pessoal entre esses dois autores, o *Discurso* se refere explicitamente aos poetas da Pleiade -- o que levou Cortes-Cuanda (2012, p. 63) a sugerir que a sua data de redação não pode ser anterior a 1552, pois a publicação das primeiras obras desses poetas se dá entre 1550-1552. Montaigne, por sua vez, diz que o *Discurso* teria sido escrito como um “ensaio” quando La Boétie teria menos de 18 anos, portanto antes de 1548. (cf. *Les Essais*, I, 28, 184.) Seja como for, isto sugere uma possível circulação de ideias entre La Boétie e Brués.

³¹ Para um exame geral deste gênero literário ver Bénouis (1976), que considera também os diálogos de Bernard Palissy, Jacques Peletier, Bonaventura des Periers.

³² Carron se opõe aí, como vimos, aos juízos de Villey, Morphos e Bénouis. Segundo este, por exemplo: “Mais do que Tahureau ou Tyard, Brués merece a denominação de racionalista. Opondo-se ao ceticismo filosófico sua atitude é constante ao longo dos diálogos e se inscreve como uma refutação. A técnica de que se vale nesta forma reflete o desejo de expor as teorias que ele desaprova e combatê-las uma por uma.” (Bénouis, 1976, p. 164).

determinada tese é, neste caso, tal como ocorreria nos diálogos espanhóis do mesmo período que ele examina, a expressão de uma *libertas philosophandi* contra a atitude “opiniática” dos dogmáticos (Correard, 2014, p. 127).

De fato, a relação entre os elementos literários e filosóficos desse texto mostra-se mais complexa do que poderia parecer à primeira vista. Este é o momento de precisar a sugestão que fiz no início: a relação entre a obra de Brués e a Nova Academia torna-se mais clara, parece-me, se tomamos a parte negativa da argumentação *in utramque partem*, retirada do seu contexto original, como parte de uma composição paradoxal. No procedimento Acadêmico, esse discurso negativo deve ser oposto a um discurso contrário, de onde advém a suspensão do juízo; aqui, o discurso proposto como Acadêmico é recusado porque os céticos são levados a compreender que os valores por eles admitidos estariam em conflito com suas teses (ou se mostram inadequados de um ponto de vista prático). Produz-se nesse sentido um paradoxo interno à posição cética, tal como representada por esses personagens, que conduz à sua recusa e dá lugar às posições “dogmáticas” sobre as quais se produz um acordo entre os interlocutores. Ocorre que, ao mesmo tempo, outros elementos sobre os quais os interlocutores se põem de acordo deixam entrever uma outra compreensão mais refinada do ceticismo acadêmico, como vamos ver agora. Revela-se assim um equívoco, penso eu, a identificação da posição filosófica de Brués sobre a questão com aquela que é figurada na posição desses personagens e nos juízos emitidos no Prefácio, em vista do conhecimento que ele revela implicitamente possuir a seu respeito. Sendo assim, somos levados a descortinar também uma dimensão paradoxal mais profunda oculta na composição.

Já de um ponto de vista estilístico, Brués imita Cícero pela encenação em um lugar ameno e pela atribuição honorífica do papel de personagens (no caso, a poetas do círculo da *Pléiade*). Porém, embora o diálogo se desenvolva segundo um modelo mais aparentado ao diálogo socrático-platônico, com perguntas e respostas curtas³³ (em lugar da oposição de discursos longos, como em Cícero), Brués revela claramente sua intenção de seguir este último em outros aspectos filosóficos, de método e conteúdo. No início dos *Diálogos*, depois de ser acusado por Ronsard de ser um “sofista” que debate contra a verdade, o cético Baïf confirma que efetivamente avança com o propósito de debater (“*par manière de dispute*”) (B 14)³⁴. Vencido ao final do primeiro diálogo, Baïf agradece a seus interlocutores pela paciência de

³³ Cf. Bénouis (1976, p. 169)

³⁴ Bowen (1973, p. 27) elenca essas declarações como parte da estratégia paradoxal de Brués, deixando assim de estabelecer uma relação mais precisa entre elas e o modelo filosófico ciceroniano. O mesmo vale para suas análises sobre a mise en scène do diálogo. (*ibid.*, p. 26)

disputar com ele de modo tão agradável: “pelo que me asseguro de que não tereis achado mal, que para chegar à prova segura da verdade, eu tenha sido opiniático [concordando] com aquilo que acho mentira, assegurando-os que é muito fácil ter sido vencido nesse combate, *no qual a derrota sem dúvida traz mais proveito que a vitória*” (B 142, grifo meu). Ao final do terceiro diálogo, Aubert novamente admite que não lamenta ter sido derrotado, “posto que não empreendemos essa disputa senão para melhor sustentar a verdade e para responder àqueles que, pelas razões que eu apresentei, ou outras semelhantes, sustentam obstinadamente que as leis nada valem e que são instituídas apenas por opinião” (B 305-306).

Ressoam aí as palavras de Cotta, representante da Nova Academia, ao final do *De Natura Deorum* de Cícero. Ao encerrar sua argumentação contra a teologia estoíca, ele conclui: “Eu verdadeiramente desejo ser refutado. O meu propósito foi antes o de discutir as doutrinas (*diputati disserere*) que acabei de expor, do que julgá-las, e estou confiante que você possa facilmente refutar-me” (*Dnd*, III, xl, 95). Por analogia, no caso de Brués, sustentar o contrário (*confesser le contraire*), de um modo capaz de satisfazer a esses interlocutores (B 64), visa aprofundar a investigação racional em busca de melhor discernir a verdade (se possível for)³⁵. Assim, se esses céticos são personagens de uma encenação, a disputa não é meramente retórica.

O mesmo método é exposto mais detidamente na introdução dos *Academica*: posto que a prática dessa filosofia consiste em opôr o conflito entre perspectivas filosóficas diversas, o acadêmico não pode proibir os outros de divergirem, embora suponha que a dificuldade das coisas e as limitações de nosso intelecto facilmente comprovem o seu ponto de vista. O único objetivo de suas discussões é o de “arguir de ambos os lados da questão para que se exprima algo que seja verdadeiro ou que seja o mais próximo possível da verdade” (*Acad* II, iii, 7, cf. *Dnd* I, v, 11-14). Cícero assinala, em seguida, que a única diferença entre os que admitem a existência de verdades indubitáveis e os acadêmicos reside no fato de que, enquanto aqueles tomam suas posições como certas, estes as admitem apenas como “aprováveis”, e assim explica a diferença fundamental com relação aos demais filósofos: “Somos [...] mais livres e desimpedidos por possuímos a integridade de nosso poder de julgar e não somos forçados a admitir todos os dogmas que nos foram deixados quase que como decretos por certos mestres” (*ibid.*, 8-9). Enquanto os demais são levados a aceitar filosofias por causas fortuitas (como a opinião de um amigo ou um primeiro discurso ouvido) antes de terem suficiente discernimento para julgar a questão, “agarram-se a qualquer

³⁵ Como notou Morphos (Morphos, 1957, p. 26), isso parece estar implícito no modo como Brués se expressa no Prefácio: “eu desejo me afastar eu mesmo, o tanto quanto for possível para mim, do número daqueles desafortunados inimigos de si mesmos e de Deus...”.

teoria como a um rochedo ao qual tivessem sido lançados em meio à tempestade” (*id. ibid.*). A mesma ideia é compartilhada pelos interlocutores nos *Diálogos* de Brués, que reiteradamente criticam a *opiniastreté* (opiniaticidade) e acusam-se mutuamente de nela incorrer. Aubert, em particular, afirma que Nicot procede como os “velhos filósofos”, aos quais Cícero se refere nas *Tusculanas*, que se agarram a opiniões falsas como se fossem rochedos para não serem reputados como levianos e inconstantes (B 257-258, *Tusc. Disp.* II, i, 5). Se assim é, pode-se bem dar um passo a mais para reconhecer, no acordo tácito entre ambos, que eles estão de acordo em rejeitar esse tipo de atitude, de modo que a fala de Aubert aqui parece apontar para um ideal filosófico que é compartilhado pelos diversos debatedores.

Emerge aqui um traço do filosofar cético da Academia que será valorizado por Montaigne mais tarde³⁶. Mas o que isso nos permite concluir sobre a concepção filosófica própria que Brués admitiria acerca da moral e das leis? Não pretendo aqui oferecer uma resposta acabada a essa questão, mas mencionarei dois pontos que devem ser considerados. Primeiramente, mesmo Cícero informa que não pretendeu expor em seu texto todas as suas opiniões pessoais sobre as questões discutidas. Na introdução do *De Natura Deorum*, em particular, ele escreve: “aqueles que buscam saber [sua] opinião pessoal sobre todas as questões se mostram mais curiosos do que devem ser. Afinal, na discussão, não é tanto a autoridade quanto o peso das razões que deve ser examinado” (*Dnd*, I, v. 10). Igualmente, assinalando que as questões sobre religião são delicadas em vista de suas consequências para a ordem pública (*ibid.*, I, i-ii, 1-5), ele declina de defender pessoalmente a posição dos Acadêmicos (como faz no diálogo que leva esse nome) e a atribui nominalmente ao pontífice Cotta – que, como vimos, declara, ao fim do diálogo, que expôs seus argumentos na esperança de ser refutado. Mas é o próprio Cícero quem toma a palavra ao final, para dizer que o estóico Lucílio lhe pareceu mais próximo da verdade; uma conclusão surpreendente (em vista de sua adesão à Nova Academia) e mesmo paradoxal no sentido em que consideramos esse termo.

Brués, de sua parte, embora assinala, no *Prefácio*, que seu propósito é o de defender a religião dos inimigos de Deus, discute nos *Diálogos* questões acerca da moral e da lei em um plano estritamente não religioso, e a religião é um tema inteiramente deixado de lado no seu desenvolvimento. No primeiro diálogo, em resposta a uma observação de Ronsard sobre a necessidade de preservar a crença na providência divina para não perturbar a ordem pública, o cético Baïf assim demarca o escopo das discussões: “Posto que todavia não falamos de coisas que concernem à nossa fé, da qual, sem

³⁶ As mesmas passagens são por ele citadas na sua elogiosa apresentação do filósofo cético na Apologia (v. 502-505).

dúvida, devemos estar muito seguros, e que tais questões pertencem aos teólogos, retornemos ao nosso primeiro ponto e falemos de outras coisas, acerca das quais eu sustento não haver se não opinião” (B 44). Seguindo esse paralelo, parece possível dizer, ao menos, que a estratégia (paradoxal) de Brués visa, como a de Cícero, preservar um espaço próprio para o debate filosófico, na medida do possível, em vista de potenciais consequências problemáticas da abordagem de temas religiosos³⁷.

Em segundo lugar, a suspensão do juízo, tal como Cícero a concebe, limita-se a uma recusa de reivindicar a certeza do que se propõe, mas não de admitir valores e mesmo teorias filosóficas que lhe pareçam mais aprováveis. Em especial, a postura acadêmica de Cícero não obsta sua adesão pessoal a posições próximas do platonismo³⁸. Analogamente, nos *Diálogos* de Brués, a recusa da tese de que “tudo é opinião” não deve significar que as posições sobre as quais os interlocutores finalmente se põem de acordo sejam necessariamente “dogmáticas” – ao menos no sentido em que Cícero confere a esse termo e critica o dogmatismo. Notemos que essas concepções, além de similares ao que encontramos no próprio acadêmico Cícero, são muito gerais: é necessário admitir que a razão faz parte da natureza humana; que esta se orienta segundo certas “sementes naturais” das noções de virtude e vício, capazes de se exprimirem na forma de certas leis morais igualmente naturais³⁹; e que, dadas as contingências do desenvolvimento moral humano (dado que muitos se revelam incapazes de desenvolver uma percepção adequada de tais leis naturais), faz necessária uma ordem legal para que se mantenha a paz social. Em contrapartida, ao longo do percurso, diversas concessões são feitas aos argumentos acadêmicos. No segundo diálogo, por exemplo, discutindo o tema do conflito sobre o que se aceita como um bem, Nicot reconhece que é preciso distinguir o correto do *decorum*, que efetivamente diverge segundo diversos povos e épocas (B 163). Um lugar amplo permanece igualmente reservado ao papel do costume. Na conclusão do segundo diálogo, Nicot assinala que nossas concepções inatas sobre o correto e virtuoso requerem e só se desenvolvem, como teria proposto Aristóteles, através de um hábito continuado (ver

³⁷ Pode-se aqui contrastar Brués e, por exemplo, Lactância, que menciona a filosofia acadêmica e a disputa interminável entre os filósofos como uma razão para diretamente sustentar que a sabedoria é inseparável da religião. (Lactance, 1587, livro I) A reflexão de Brués, sob esse aspecto, aponta na direção racionalista de Grotius. Ver tb, sobre o tema, Morphos, 1953, p. 80-81, v. tb. p. 25-28.

³⁸ Para uma análise deste ponto, ver Lévy (1992), p. 335-534.

³⁹ No *De Republica*, em uma passagem de difícil interpretação, ao expor os paradoxos com que Carnéades argumenta contra a justiça, Cícero se refere ao modo como ele teria oposto a “justiça civil” à “justiça natural”: “Tendo distinguido dois tipos de Justiça, das quais diz que uma é a da cidade e outra a da natureza, ele argumenta contra uma e outra, dado que a Justiça da cidade concorda com o interesse próprio, mas não é a Justiça, e a Justiça natural é a própria justiça (*naturalis... illa justitia sit quidem*), mas contrária à *sapientia*” (III, xx). Destacamos aqui o fato de que tal argumento parece sugerir que Carnéades teria reconhecido como base para a sua argumentação contra a justiça natural, em vista de suas consequências, que a justiça natural é ela mesma idêntica à verdadeira justiça.

B 228-237). No terceiro diálogo, ele novamente segue Aristóteles ao admitir que as leis podem variar sem por isso se tornarem injustas, desde que sempre visem se adequar à “razão natural”, mas vai mais longe: é mesmo necessário que elas sejam diversas na medida em que é preciso respeitar o costume de cada povo.

Ora, você sabe bem (como diz Plutarco) que não é menos difícil do que perigoso pretender alterar repentinamente as vontades e os antigos costumes do povo para introduzir novas leis; não sendo, ademais, todos os homens da mesma natureza nem de semelhantes vontades. (B 250-251).

Por fim, apesar de afirmar que deseja mostrar àqueles que adotam essa posição a sua própria ignorância, Brués afirma, no início da obra, que seu objetivo é:

Vir em auxílio da fragilidade dos homens, posto que eu vejo que a opinião (*opinion*) que formamos na infância nos conduz ao vício ou a virtude, e que é muito difícil, uma vez que nos asseguramos de uma opinião sobre certas coisas, que sejamos persuadidos do contrário. (B, *Prefácio*).

Trata-se de preconizar uma discussão racional sobre as opiniões perante a força com que, mesmo falsas, elas podem se impor, o que não se afasta, afinal, de como Cícero apresenta sua filosofia. Parece possível dizer, finalmente, que, assim como os *Academica* de Cícero confrontam diferentes vertentes da filosofia acadêmica que se pretendem fiéis ao espírito original da Academia antiga e se constituem como um exercício filosófico de avaliação dessas diferentes posições, que incluem um juízo do autor sobre a questão, também os *Diálogos* de Brués, à sua maneira, consideram essas diferentes interpretações da filosofia acadêmica (bem como da filosofia do próprio Cícero), parecendo incluir implicitamente uma tentativa de lidar de modo coerente com esse material por parte do autor, em um sentido que não parece tão desfavorável à filosofia da Nova Academia como poderia parecer inicialmente. Mas interpretar o texto de Brués desse modo requer o reconhecimento de que ele põe em prática uma estratégia paradoxal no sentido que aqui consideramos.

Para não alongar ainda mais este trajeto, concluamos aqui com duas interrogações que ficarão em aberto. Pensamos que o exame da obra de Brués em confronto com a literatura de seu tempo permite reconhecer um papel peculiar que sua obra desempenha como ponto de passagem entre a literatura paradoxal – e mais exatamente a sua manifestação na forma dos diálogos filosóficos franceses de meados do século XVI – e os frutos mais propriamente filosóficos do ceticismo na literatura francesa posterior, de Montaigne a Descartes. Não se pode atestar que a imagem radical dos céticos que aparece na sua obra seja uma exclusividade desse autor, mas percebe-se bem que, uma vez afastada de seu contexto próprio, a obra de Brués pode contribuir para veicular uma imagem do ceticismo (corrente no seu tempo) como

filosofia de teses excessivas, extravagantes e perigosas. No interior da sua obra, essa caracterização integra uma estratégia para fomentar uma discussão (cética) sobre a moral e as leis, em um momento em que os debates epistemológicos céticos ainda hibernam, antes de se propagarem na versão igualmente extrema e radical com que os encontramos na Primeira Meditação cartesiana. Podemos assim nos indagar se e como esta figuração do ceticismo aqui examinada como parte da literatura paradoxal teria contribuído, por conta de seus exageros, para a elaboração do que veio a se chamar de ceticismo moderno.

Ademais, como vimos, este ceticismo não pode tampouco ser qualificado como “conservador”. Mas é interessante notar como suas teses parecem ecoar na filosofia de Montaigne; em particular, quando ele ressalta a natureza “verossimilhante e útil” do ceticismo, na medida em que torna o seu praticante “humilde, obediente, disciplinável, cuidadoso e inimigo jurado das opiniões vãs e irreligiosas introduzidas pelas falsas seitas”, ao não admitir nenhum dogma.⁴⁰ Um ceticismo mais preciso e expressamente defendido, como o de Montaigne, acaba por abraçar um perfil aparentemente mais “conservador” do que o dos personagens céticos de Brués, ainda que essa tese mereça muitas qualificações. Mas uma discussão adequada desse ponto terá que aguardar uma outra ocasião.

Bibliografia

- Arruzza, C. (2011). “The Private and the Common in Plato’s *Republic*.” *History of Political Thought*. v. 32, nº 2 (Summer 2011), p. 215-233.
- Bénouis, M. K. (1976). *Le dialogue philosophique dans la littérature française du seizième siècle*. Paris: Mouton.
- Boas, G. (1957). *Dominant Themes of Modern Philosophy*. New York: Ronald Press.
- Bowen, B. (1972). *The Age of Bluff: Paradox and Ambiguity in Rabelais and Montaigne*. University of Illinois.
- Busson, H. (1971). *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. Paris: Vrin.
- Brués, Guy de (1557). *Les Dialogues de Brués, contre les Nouveaux Académiciens, que tout ne consiste point en opinion*. A Paris, chez Guillaume Cavellat.
- _____. (1953). *The Dialogues of Guy de Brués*. Éd. P. P. Morphos. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Carron, J.-C. (1993). “Dialogical Argument: Scripting Rhetoric. (The Case of Guy de Brués’s *Dialogues*)”. *South Central Review*, vol 10. Summer, The Johns Hopkins University Press, p. 20-31.

⁴⁰ Montaigne (1988), II, 12, 506A.

- Charles, S.; Smith P.J. (org.) (2017). *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. International Archives for the History of Ideas, 221. Dordrecht: Springer.
- Cícero (1933). *On the Nature of Gods (De Natura Deorum [Dnd]; Academica [Acad.]* Ed. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Edition.
- _____. (1943). *Tusculan Disputations (M Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationes [Tusc. Disp.]* Éd. J. E. King. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Edition.
- _____. (1954). *De la République ; Des Lois. (Fragmenta ex Libris de Republica ; De Legibus)*. Trad. Charles Appuhn. Paris: Éditions Garnier Frères.
- Correard, N. (2014). “Le dialogue ‘*more academicorum*’ en Espagne au XVI^e siècle. Fernán Perez de Oliva, Juan Arce de Otálora et Antonio de Torquemada.” *Sképsis*, ano VII, n^o 10, p. 108-127.
- Cortes-Cuanda, J. V. (2012). “Histoire critique des interprétations du *Discours de la servitude volontaire*”. *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n^o 74, p. 61-70.
- Érasme (1992). *Œuvres*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Eva, L. A. A. (2007). *A Figura do Filósofo. Ceticismo e Subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (2013a). “Montaigne et les *Academica* de Cicéron”, *Astérion (ENS)*, 11, 2013, p. 1-45.
- _____. (2013b). “Critique de la Morale Dogmatique et Vie sans Croyances: Montaigne lecteur de Sextus”. In: Castelnérac, B; Malinowski-Charles, S. (org.). *Sagesse et Bonheur. Études de Philosophie Morale*. Paris: Hermann, p. 115-140.
- Gontier, T. (1998). *De l’homme à l’animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*. Paris: Vrin.
- Greenwood, T. (1947). “L’éclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes”. *Revue de l’Université d’Ottawa*, 17, p. 69-99.
- Greimas, A. J., Keane, T. M. (1992). *Dictionnaire Larousse du Moyen Français – La Renaissance*. Paris: Larousse.
- Grotius, H. (1865). *Le droit de la guerre et de la paix (De iure belli ac pacis)*. Trad. M. P. Pradier-Fodéré. Paris: Libraire de Guillaumin et cie.
- Lactance, F. (1587). *Des divines institutions, contre les Gentils et idolatres. Traduit de latin en françois, et dédié au treschrestien roy de France par René Fame, notaire et secretaire du dit Seigneur. Reveu et corrigé de nouveau sur le latin*. Par Jean de Tournes, Imprimeur du Roy à Lyon. Disponível em: www.e-rara.ch.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherche sur les Académiques et sur la Philosophie Ciceronienne*. Rome: École Française de Rome.
- Maia Neto, J. R. (1997). “Academic Scepticism in Early Modern Philosophy”. *Journal of the History of Ideas*, v. 58, n^o 2. (apr., 1997), p. 199-220.

- _____. (2015). "Academic Scepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: The Charronian Legacy 1601-1662". *International Archives of the History of Ideas*, 215. Dordrecht: Springer.
- Montaigne, M. de (1988). *Les Essais*. 3 vols. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF-Quadrige.
- Morphos, P. P. (1952). "Renaissance Tradition in Rousseau's Second *Discours*". *Modern Language Quarterly*, XIII, p. 81-89.
- _____. (1953). "Introductory Study. An Aspect of Renaissance Scepticism and Relativism". In: Brués, G. de. (1953). *The Dialogues of Guy de Brués*. Éd. P. P. Morphos. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Rabelais, F. (1994). *Les Cinq Livres*. Paris: Le Livre de Poche.
- Sextus Empiricus (1997). *Esquisses Pyrrhoniennes* (HP). Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Éditions du Seuil.
- Schneewind, J. (1991). "Natural Law, Scepticism and Methods of Ethics". *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, n° 2, (apr-jun, 1991), p. 289-308.
- Schmitt, C. B. (1972). *Cicero Scepticus. A study of the influence of the Academica on the Renaissance*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Stayer, M. (1991). *The German Peasants War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal: McGill-Queen's Studies in the History of Religion.
- Tournon, A. (1983). *Montaigne, la glose et l'essai*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Tuck, R. (1984). "Grotius, Carneades and Hobbes". *Grotiana*, 4, p. 43-62.
- Villey, P. (1933). *Les Sources & L'Évolution des Essais de Montaigne*. Paris: Hachette.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, G. H. (1962). *The Radical Reformation*. Philadelphia: Westminster Press.

Experiência, prática e vida no capítulo “Da experiência” (III, 13) dos *Ensaio*s de Montaigne

Plínio Junqueira Smith

Unifesp – CNPq

RESUMO

O artigo responde a duas perguntas: o que Montaigne entende por experiência? Como ele constrói sua ciência de si mesmo com base na experiência? Há diversos tipos de experiência e é preciso compreender como cada tipo permite a construção de sua ciência. Aprende-se da experiência coletiva da prática jurídica pelo contraexemplo; da experiência interna da alma pelo exemplo tomado a contrapelo; e, por fim, pelo exemplo da experiência pura, aprendem-se as regras para a saúde corporal.

PALAVRAS-CHAVE

experiência, prática, ciência de si mesmo, regras, exemplo, contraexemplo.

ABSTRACT

The paper answers two questions: which is Montaigne's understanding of experience? How he builds his science of oneself on experience? There are many kinds of experience and one must understand how this science is built on each of them. One learns from the collective experience of juridical practice by counterexample; the internal experience the mind has of itself teaches by example in reverse; and the rules for bodily health are learned from the example of pure experience.

KEY WORDS

experience, practice, science of oneself, rules, example, counterexample.

Estrutura e significado geral do capítulo¹

O capítulo dos *Ensaio*s intitulado “Da experiência” é tão complexo quanto importante². Vários estudos tentaram identificar o seu significado, mas, a meu ver, há controvérsias até mesmo sobre seu objetivo e vários aspectos das suas ideias centrais ainda precisam ser esclarecidos. O que me proponho fazer aqui é dar uma interpretação muito geral desse capítulo, insistindo em dois pontos: 1) o que Montaigne entende por experiência?; e 2) como ele constrói a sua ciência do eu sobre a experiência? Essas duas questões estão, evidentemente, ligadas, de modo que não se pode responder uma sem responder a outra ao mesmo tempo. Espero, assim, lançar alguma luz sobre a concepção de Montaigne da filosofia como uma ciência de si mesmo, isto é, como uma sabedoria prática governada por algumas normas empíricas³.

Embora esse capítulo pareça ainda mais caótico do que outros do livro, não é difícil detectar uma ordem precisa nele. A primeira parte é uma reflexão sobre a relação entre a experiência e as leis; trata em particular da arte jurídica⁴. A segunda parte trata da ciência de si mesmo.

A primeira parte é constituída por duas seções. Em primeiro lugar, uma introdução, na qual Montaigne fala do desejo de saber, da importância da verdade e dos meios de acesso ao conhecimento, nomeadamente a razão e a experiência. Na segunda seção, Montaigne discute a arte jurídica. Poder-se-ia pensar que exemplos estrangeiros podem ensinar-nos um bom sistema de leis, mas, segundo Montaigne, se não aprendermos com a experiência que nos é mais familiar, esses exemplos serão de pouca utilidade. O seu assunto aqui são as leis francesas. Tanto devido à multiplicidade de leis como às suas inúmeras interpretações, a experiência jurídica

¹ Eu gostaria de agradecer a André Scoralick, Luiz A. A. Eva, Mateus Tormin, Sérgio Cardoso, Sylvia Giocanti e Thierry Gontier pelas suas leituras e comentários sobre uma versão anterior deste artigo, que me ajudaram a corrigir, desenvolver e tornar mais precisas algumas ideias.

² Cito a edição de Pierre Villey. No caso do capítulo “Da experiência”, dou apenas o número da página (primeiro, na edição francesa; depois, na edição brasileira); nos outros casos, indiquei também o livro e o capítulo. Em geral, apoio-me na boa tradução de Rosemary Costhek Abílio, mas, às vezes, introduzo alguma modificação.

³ Nesse capítulo, Montaigne utiliza a “ciência” dez vezes. O termo pode significar conhecimento geral (p. 1075/437, 1077/441, 1097/, 1106/485) ou um campo específico de conhecimento como o direito ou a medicina (p. 1066/425, 1075/438, 1084/453, 1115/500). Mas duas vezes usa “ciência” num sentido mais particular: numa ocasião fala da ciência de saber viver (p. 1110/492); na outra, fala de “minha ciência” (p. 1073/435). É a única vez nesse capítulo que Montaigne se refere ao resultado do estudo de si mesmo como uma ciência. Essa ciência montaigniana do saber viver (ou do viver bem) não é, evidentemente, uma ciência (*epistémè*) no sentido aristotélico.

⁴ Montaigne usa a palavra “arte” (e as suas variações) muitas vezes. Em geral, a arte opõe-se à natureza como um artifício ao natural. A arte é o que intervém na natureza, como o trabalho sobre metais (p. 1067/425). Fala também da arte de interpretar um sonho (p. 1098/474). Mas na maioria das vezes refere-se às artes como a medicina (p. 1079/444, 1080/445, 1087/457, 1088/459, 1095/469, 1102/480) e ao direito (p. 1066-1067/423-424). A ciência de si mesmo, na medida em que propõe uma vida bastante natural de acordo com a natureza, opõe-se à arte médica; mas, como conhecimento prático e empírico regulamentado, talvez reúna aquilo a que os antigos chamavam de *technè* (esse é um assunto que não quero decidir aqui).

francesa está longe de ser um exemplo de arte. Se aprendermos alguma lição com ela, é por contraexemplo.

A segunda parte, que ocupa o resto do capítulo, dá continuidade a esse movimento do estrangeiro para o íntimo. Sobre a experiência íntima da sua própria vida e por meio do estudo de si mesmo, Montaigne constrói aquilo a que chama a sua ciência. Três seções podem ser identificadas nessa última parte. O próprio Montaigne indica as duas primeiras seções dessa ciência de si mesmo: “é a minha metafísica, é a minha física” (p. 1072/434)⁵. Aqui, a “metafísica” preocupa-se com a saúde interna, ou seja, a alma e as suas faculdades – compreensão, memória, imaginação – enquanto a segunda seção se preocupa com a saúde corporal. A terceira seção trata da união da alma e do corpo numa ciência unificada de si mesmo.

A seção sobre “física” é bastante longa, sendo possível identificar subseções. Após uma introdução, Montaigne divide essa seção em “alguns artigos” (p. 1080/445), ou seja, regras para orientar a vida no que diz respeito à saúde do corpo. Em cada caso, ele esclarece o artigo e nos dá exemplos antes de passar ao artigo seguinte. Há três artigos para a saúde corporal: viver igualmente na saúde e na doença; não perder a paciência, porque as doenças têm o seu próprio ritmo; ser ativo e vigilante.

Há uma seção final na terceira parte sobre a ciência de si mesmo. Essa última seção reúne as duas seções anteriores, numa concepção unificada da sua ciência. O tema principal é que a saúde corporal e a saúde da alma devem ser capazes de se unir numa ciência de si mesmo que reconheça a nossa condição humana.

O esquema geral do capítulo é o seguinte:

Parte I: A experiência familiar da prática jurídica

1. Experiência: o exemplo como caminho para a arte, não a similitude (p. 1065/422-423)
2. A ciência jurídica: a experiência familiar como contraexemplo (p. 1065-1072/423-434)
 - a) A multiplicidade de leis (p. 1065-1067/423-426)
 - b) Interpretações sem fim (p. 1067-1070/426-430)
 - c) As leis éticas do dever particular (p. 1070-1072/430-434)
 - d) Conclusão (p. 1072/434)

⁵ Note-se o significado irônico desses termos. A metafísica de Montaigne não será uma metafísica como doutrina da realidade independente ou a ciência do ser enquanto ser; como veremos, a metafísica de Montaigne é uma moral; nem trata da alma em geral (um dos sentidos de “metafísica”), mas somente da sua própria alma. Do mesmo modo, a sua física não é uma ciência do corpo em geral, mas apenas do próprio corpo (o meu corpo), que resulta em regras para a sua conduta. Para deixar claro o significado particular de Montaigne, vou mantê-los entre aspas.

Parte 2: A ciência de si mesmo: a experiência íntima

3. Introdução (p. 1072/434-435)
4. A “metafísica”: a experiência interna da alma e o exemplo a contrapelo (p. 1073-1078/435-444)
 - a) O conhecimento de si mesmo: erros e ignorância (p. 1073-1076/435-439)
 - b) O conhecimento dos outros (p. 1076-1077/439-441)
 - c) Uma consequência política: Montaigne como conselheiro do rei (p. 1077-1078/441-444)
5. A “física”: o corpo e a experiência pura como exemplo (p. 1079-1106/444-485)
 - a) Introdução (p. 1079-1080/444-445)
 - b) Artigo primeiro: a mesma forma de vida na saúde e na doença (p. 1080-1088/445-458)
 - c) Artigo segundo: perdemo-nos na impaciência (p. 1088-1095/458-469)
 - d) Artigo terceiro: recomendação de atividade e vigilância (p. 1095-1106/469-485)
6. A ciência do eu: o cultivo do corpo e da alma (p. 1106-1116/485-501)
 - a) A condição mista: a união da alma e do corpo (p. 1106-1108/485-488)
 - b) A ciência de viver bem (p. 1108-1111/488-493);
 - c) O uso do tempo: uma vida ordenada (p. 1111-1116/493-501).

Essa divisão e os princípios por detrás dela permitem-nos começar a responder às nossas perguntas. A primeira é: o que Montaigne entende por experiência? Não há apenas um tipo de experiência, mas vários. Existe a experiência coletiva, tal como a arte jurídica, da qual Montaigne tem experiência pessoal ou profissional; e a experiência íntima, aquela que se tem na própria vida. Com relação à experiência coletiva, Montaigne contrasta a estrangeira com a familiar. Depois, ele divide a experiência íntima em dois tipos: a interna e a corpórea; finalmente, estes dois tipos de experiência são articulados para compor uma experiência unificada da ciência de si mesmo. É necessário, portanto, distinguir cada um desses tipos.

No que diz respeito à relação entre a experiência e a ciência de si mesmo, não é impossível, é na verdade até provável, que essa relação seja diferente de acordo com cada tipo de experiência. Veremos que são distintas entre si as formas pelas quais se aprende com a experiência coletiva da prática jurídica, com a experiência interna da alma e com a experiência pura da saúde corporal. No primeiro caso, aprende-se por contraexemplo; no segundo caso, aprende-se pelo exemplo tomado a contrapelo; no último, pelo exemplo da experiência pura⁶. Todos esses métodos são contrários ao

⁶ Para uma ideia similar, ver Cardoso, 2010, p. 272-6.

pensamento aristotélico sobre como construir uma arte com base na experiência. Segundo a minha interpretação, é possível extrair da experiência alguns artigos (ou regras) que compõem não só a ciência de si mesmo, mas também a arte política e a arte jurídica, seja por exemplo ou contraexemplo.

Desenvolvamos esse ponto, examinando cada parte e seção seguindo a ordem do capítulo.

Duas imagens do conhecimento: o princípio da diferença e o exemplo

Montaigne começa com uma referência implícita a Aristóteles: “não há desejo mais natural do que o desejo de conhecimento” (p. 1065/422). Para satisfazê-lo, todos os meios são bons: “quando a razão nos falta, empregamos a experiência” (p. 1065/422). Montaigne propõe, então, o conhecimento empírico, se não no lugar do conhecimento racional, pelo menos como um caminho possível. Há quem esteja inclinado a pensar que Montaigne é um empirista. Mas as coisas não são tão simples assim. Parece impossível não apenas construir um conhecimento racional, sendo a multiplicidade de razões um obstáculo, mas também basear-se na experiência, uma vez que ela não tem menos formas do que a razão. Assim, o mesmo argumento que nos mostra que a razão não é o meio para a verdade e para o conhecimento também nos mostra que um conhecimento empírico da verdade estaria igualmente fora do nosso alcance. “A dissemelhança ingere-se por si mesma em nossas obras; nenhuma arte pode chegar à similitude” (p. 1065/423).

O leitor fica desconcertado com essa introdução: se começa por nos dizer que a experiência é um caminho que nos leva ao conhecimento e à verdade, Montaigne diz-nos em seguida que esse caminho não nos leva a lado nenhum. Esta conclusão negativa foi notada por vários comentadores. Como diz Bernard Sève, “O capítulo ‘Sobre a experiência’ aparece, em muitos aspectos e paradoxalmente, como um capítulo sobre a impossibilidade de experiência” (Sève, 2007, p. 127). Jocelyn Benoist partilha dessa análise. Sua ideia central é que em Montaigne existe um “princípio de diversidade que foi afirmado no início e que foi denominado experiência” (Benoist, 2004, p. 219). Sève fala de uma “destruição da experiência pela diferença” (Sève, 2007, p. 120) e de um “princípio da diferença” (Sève, 2007, p. 125). O princípio da diferença destrói todo o conhecimento empírico construído sobre a semelhança e generalização, como mostra Sérgio Cardoso (2010, 270-272). Essa ideia já estava presente em Hugo Friedrich, quando escreveu que “julgar o homem ‘em detalhe e distintamente peça por peça’ é o princípio orientador do seu método [de Montaigne]” (Friedrich, 2010, p. 165).

Poder-se-ia pensar que Montaigne seria um cético, no sentido de que nenhum conhecimento é possível. Mas Montaigne fala também de uma semelhança entre as

nossas experiências: “todas as coisas ligam-se por alguma semelhança [...] juntamos por algum canto as comparações” (p. 1070/430). Sève notou essa mudança, mas, invertendo a ordem do texto, privilegia a passagem sobre a diferença (Sève, 2007, p. 120-6), apesar de a passagem sobre a semelhança vir depois. Richard Regosin, seguindo a ordem do texto, acredita que “o exemplo pode ser falho, mas ainda funciona” (Regosin, 1983, p. 81). Em vez de um princípio de diferença, ele ressalta outro: “se o princípio do preceito do exemplo deve ser questionado pela crítica da semelhança, não pode ser anulado ao ponto de permitir a fragmentação total” (*ibid.*, p. 80). Esse outro princípio abre a possibilidade de basear o conhecimento na experiência. Mas como isso é possível? Como se pode conciliar o princípio da diferença com o princípio do preceito do exemplo, se é que podem ser conciliados? O que precisamos compreender é a aparente hesitação de Montaigne entre a possibilidade do conhecimento empírico e a sua impossibilidade.

Onde reside precisamente a dificuldade na construção do conhecimento? Se se pensasse na relação da arte com a experiência como uma espécie de generalização da semelhança entre coisas ou eventos, então o conhecimento seria impossível: “a consequência que queremos extrair da semelhança dos eventos é pouco segura, porquanto eles são sempre dissemelhantes: não há *nessa imagem das coisas* qualidade tão universal quanto a diversidade e a variedade” (p. 1065/423; grifo nosso). Esse tipo de empirismo que se baseia em semelhanças não nos leva a lado nenhum, na medida em que nenhuma generalização é inteiramente segura. Dessa forma, Montaigne diz, “nenhuma arte pode chegar à similitude” (p. 1065/423). De fato, ele insiste na diversidade e no carácter problemático da experiência: “A semelhança não torna tão igual quanto a diferença torna diferente” (p. 1065/423). Se Montaigne aceita que temos, ou podemos ter, conhecimento, é precisamente porque não tem uma concepção aristotélica das coisas e propõe outra concepção de experiência e de arte. Mas qual? Que tipo de empirista é Montaigne?

A citação que Montaigne faz de Manilius atesta a especificidade do seu empirismo: “foi por práticas (*usus*) variadas que a experiência produziu a arte, com o exemplo mostrando o caminho” (p. 1065/423). Poder-se-ia pensar que essa citação ainda é aristotélica: a experiência mostra uma regularidade que se manifesta nas práticas (*usus*) e, por esse meio, chegar-se-ia à arte. Mas deve-se ler essa citação de outra maneira. A ideia fundamental é que a arte é produzida pela experiência, e não pela razão, e que o exemplo (não a regularidade) desempenha um papel fundamental⁷. Para produzir a arte, precisamos observar as diferentes práticas (*usus*), porque a experiência humana é

⁷ Para uma análise geral da noção de exemplo, ver Lyons (1989).

a fonte da arte. Entre a diversidade de práticas que a experiência nos apresenta, devemos escolher o exemplo para chegar ao conhecimento, um exemplo que nos permita refletir sobre o assunto em questão e chegar a um juízo maduro e sólido. “Não basta contar as experiências: é preciso sopesá-las e combiná-las; é preciso tê-las digerido e destilado, para extrair-lhes as razões e conclusões que elas comportam” (III, 8, p. 931/218). Não se trata de generalizar a partir de experiências particulares, notando as semelhanças entre elas, mas, pelo contrário, de localizar na diversidade de experiências o exemplo que nos mostra como construir a arte. O exemplo não é, estritamente falando, um modelo, mas um caso notável que serve à reflexão.

Há aqui, no entanto, uma dificuldade, na medida em que, para chegarmos à arte, temos de identificar esse exemplo que nos deve mostrar o caminho para o conhecimento. Como podemos escolher a experiência correta para utilizá-la como material de reflexão a fim de chegar ao conhecimento? Qual experiência é um exemplo de conhecimento? Embora Montaigne por vezes fale de exemplos como se fossem apenas experiências, a noção de “exemplo” parece aqui fundamental. Isto é o que temos de examinar agora.

A prática jurídica francesa

O direito, ou prática jurídica, poderia ser um “exemplo”, mostrando-nos o caminho para o conhecimento. O “por isso” (p. 1065/423) com que Montaigne introduz o desenvolvimento das leis indica uma espécie de inferência com base no que ele acabou de dizer, ou antes, uma relação dupla. Por um lado, parece que Montaigne aborda a experiência jurídica como se simplesmente aplicasse o princípio da diferença às leis: se pensarmos que as leis devem adaptar-se à multiplicidade de acontecimentos, então nenhuma arte jurídica seria possível; por outro lado, se se pensar na prática jurídica como uma experiência coletiva, é possível propor uma certa concepção de leis com base nessa experiência.

Segundo a primeira imagem da arte, Montaigne mostra-nos que existe sempre uma disparidade entre as nossas ações e as leis, mesmo que as multipliquemos para cem mil: “esse número não tem a menor proporção com a infinita diversidade dos atos humanos” (p. 1066/424). Poder-se-ia pensar que se deve respeitar essa diversidade e que a multiplicação de leis é desejável, mas é impossível cobrir essa multiplicidade com qualquer número de leis, porque o princípio da diferença destrói a arte da lei: “a multiplicação das nossas invenções não alcançará a variação dos exemplos” (p. 1066/424). A conclusão parece ser que não aprendemos nada com a experiência, porque essa multiplicidade sempre nos escapa.

O que se aplica à invenção de leis também se aplica à interpretação das leis. Pelo menos, é isso que a experiência nos ensina: “não sei o que dizer disso, mas sente-se

por experiência que tantas interpretações dissipam a verdade e a destroem” (p. 1067/426). Não há muita diferença entre multiplicar as leis e multiplicar as interpretações das leis. Se a relação entre a lei e o caso for mediada por “alguma interpretação torcida, forçada e indireta” (p. 1070/430), então pode-se adaptar, ou ajustar, as leis a qualquer ação humana. A conclusão é que já não sabemos o que é justo ou injusto, e que isso depende de uma discussão interminável sobre como interpretar as leis.

Essa confusão jurídica leva a interpretações que são não somente inúteis, mas também prejudiciais, porque obscurecem a compreensão do que é correto. A própria aplicação das leis leva-nos ao engano. “Considerai a forma dessa justiça que nos rege: é um verdadeiro testemunho da fraqueza humana, tantas contradições e erros há” (p. 1070/430). Montaigne conta a história dos camponeses que não ajudaram uma pessoa mortalmente ferida porque tinham medo de ser condenados pela lei: a pena capital e a crueldade da justiça penal são “mais criminosas do que o crime” (p. 1071/432); nessa situação, uma pessoa não sabe o que fazer.

A diversidade das leis e o conflito das interpretações parecem impedir a construção de qualquer lei sobre a experiência. A experiência apenas nos mostraria uma diversidade de sistemas de direito que conduziria a uma espécie de relativismo jurídico. Tal é, por exemplo, a interpretação de Benoist (2004). Embora esse ceticismo jurídico inclua uma crítica às leis existentes, a experiência não nos sugeriria qualquer revisão de leis. Em princípio, nenhuma delas provém da experiência (concebida como a totalidade dos fatos), e é como se Montaigne tivesse antecipado o *dictum* humeano, segundo o qual do “ser” não se pode inferir o “dever”.

Recordemos que existe, contudo, outra concepção do conhecimento e que Montaigne fala da experiência como um caminho para esse conhecimento. Ele não pensa que a experiência poderia, mesmo idealmente, justificar as leis, porque na realidade nada as justifica: “as leis conservam seu prestígio, não por serem justas, mas porque são leis. Esse é o fundamento místico de sua autoridade; não têm outro” (p. 1072/433-434). Não se trata de encontrar uma base para elas (Deus, justiça, etc.), mas de pensar no melhor sistema de leis. Nesse sentido, podemos aprender com a experiência. A multiplicação das leis é má, porque “subdividindo essas sutilezas, eles [os doutos] ensinam aos homens a aumentarem suas dúvidas; levam-nos a ampliar e diversificar as dificuldades, alongam-nas, dispersam-nas” (p. 1067/426). A experiência dos vícios das leis francesas fala por si: aprendemos com elas o que não devemos fazer. As leis francesas têm tantas falhas que não é necessário compará-las com as leis estrangeiras para ver isso. A experiência não exige um aumento gradual da complexidade das leis, em nome do respeito pela diversidade e da mudança perpétua das nossas ações. A experiência mostra-nos, por meio do contraexemplo da prática jurídica em França, que não se deve inventar mais leis, mas, pelo contrário, deve-se limitá-las a um pequeno

número: “as [leis] mais desejáveis são as mais raras, mais simples e mais gerais; e ainda assim creio que seria melhor elas absolutamente não existirem do que existirem em tal número como as temos” (p. 1066/424). Montaigne pensa, portanto, que o melhor sistema de leis é um sistema simples e geral, que inclui o menor número possível delas. Uma arte jurídica deveria conduzir a tal sistema.

As melhores leis são naturais, diz-nos Montaigne, são aquelas que a natureza nos deu. A ciência de si mesmo começa por reconhecer a obediência à “lei geral do mundo” (p. 1073/435). Essa lei, instituída pela “bondade e capacidade do governante” (p. 1073/435), a saber, Deus, ou talvez a Fortuna, é geral e não muda. Mas os filósofos falsificam as regras da natureza através de suas interpretações. Por exemplo, existe uma prudência natural que é melhor para orientar as nossas vidas do que a prudência inventada pelos filósofos. Esta prudência natural consiste em “aplicar-se ingênua e ordeiramente” (p. 1073/435). Montaigne recomenda que se siga a natureza: “entregar-se o mais simplesmente possível à natureza é entregar-se a ela o mais sabiamente” (p. 1073/435).

Infelizmente, também devemos ter leis humanas e inventá-las. O exemplo mais próximo conhecido de uma sociedade governada por um pequeno número de leis, segundo Montaigne, é a sociedade dos Canibais. Após uma descrição dessa sociedade, ele diz que “toda a sua ciência ética contém apenas estes dois artigos, coragem em guerra e afeição por suas mulheres” (I, 31, p. 208/311). Os Canibais conseguiram viver com apenas dois artigos de ciência ética. A melhor ciência ética conhecida não vem da razão, nem mesmo de Platão e Licurgo: “eles não conseguiram imaginar uma ingenuidade tão pura e simples, como a vemos pela experiência; nem conseguiram acreditar que a nossa sociedade pudesse manter-se com tão pouco artifício e soldadura humana” (I, 31, p. 206/309). “Puro”, aqui, significa viver tanto quanto possível de acordo com as leis da natureza, com pouca interferência da arte humana. Os Canibais oferecem-nos a experiência mais pura possível de uma sociedade humana⁸. Ainda assim, é preciso reconhecer, as leis dos canibais são inferiores às da natureza: “a natureza sempre as faz mais bem feitas do que são as que fazemos para nós” (p. 1066/424; cf. III, I, p. 796/14).

Voltemos ao nosso capítulo. Montaigne não vê na prática jurídica francesa nenhum exemplo que nos mostre o caminho para a ciência. O fato é que aprendemos algo com a experiência que temos de nós próprios:

Portanto, qualquer que seja o fruto que podemos ter da experiência, a que tivermos dos exemplos estrangeiros dificilmente servirá para ensinar-nos

⁸ Não pretendo, obviamente, dizer que os canibais sejam um modelo ideal de sociedade. Eles também são cruéis à sua maneira e têm sua própria barbárie. Sobre isso, ver Giocanti (2013) e Smith (2007, p. 24-29).

muito se não fizermos bom proveito da experiência que temos de nós mesmos, que nos é mais familiar, e por certo suficiente para instruir-nos sobre o que precisamos (p. 1072/434).

Jan Miernowski entendeu mal esta passagem. Segundo ele, “se esse exemplo familiar ao leitor e ao autor não serve para as suas instruções comuns, quão inúteis seriam os exemplos de outras épocas e de outras jurisdições” (Miernowski, 2016, p. 369). Mas esse texto significa exatamente o contrário: se pudéssemos nos beneficiar da nossa experiência familiar, poderíamos também nos beneficiar de exemplos estrangeiros; ora, nós nos beneficiamos da experiência familiar por contraexemplo; portanto, podemos também aprender com exemplos estrangeiros, como mostra o exemplo dos Canibais. Mas aprende-se ainda mais com a experiência íntima da própria vida do que com a experiência coletiva. Como Montaigne constrói essa ciência de si mesmo com base nessa experiência íntima da alma e do corpo?

A experiência interna da alma

Para Montaigne, a “metafísica” é a parte da ciência de si mesmo que diz respeito à mente e às suas faculdades. Mas ele não quer seguir os filósofos na sua disciplina, preferindo consultar a sua própria experiência: “na experiência que tenho de mim, encontro o suficiente para me tornar sábio, se eu fosse bom aluno” (p. 1073/435). Também essa passagem é desconcertante, porque sugere que se pode aprender com a experiência e, ao mesmo tempo, o contrário, porque ele não seria um bom aluno (Miernowski, 2016, p. 370). Afinal, ele aprende com a experiência ou não? Ele se tornará sábio, se for um bom estudante; mas, se não o for, mesmo que isso não seja explicitamente declarado, devemos pensar que ele não se tornará sábio. A questão, então, é saber se ele é ou não um bom aluno.

Montaigne diz várias vezes que aprende com a experiência de si mesmo. Como é que sabemos que a raiva é um mau vício? Não o aprendemos ao ler Aristóteles, mas porque uma vez se recordou que “o excesso de cólera já passou” (p. 1073/435-436). Da mesma forma, é porque “se lembra de ter tantas e tantas vezes ficado descontente com seu próprio julgamento” (p. 1074/436), que Montaigne, como um bom aluno, se tornou suspeito (Croquette, 1985, p. 86). A experiência interna lhe dá muitas oportunidades de aprender isto ou aquilo, sem recorrer a filósofos, e é “a contrapelo” (p. 1079/444) que serve de exemplo e, assim, o conduz a uma ciência da alma.

Montaigne não só aprende lições particulares, como formula uma regra na sua “metafísica”. Se alguém lhe provar o contrário do que pensa, não retém nem a verdade nem mesmo a sua ignorância sobre esse ponto específico, mas, como ele diz, “em geral compreendo a minha debilidade e a traição de meu entendimento” (p.

1074/436). É de fato uma “regra geral” na sua ciência da alma: “em todos os meus outros erros faço o mesmo, e sinto nessa regra grande utilidade para a vida” (p. 1074/436). É uma verdadeira aprendizagem, que lhe permite regular a sua vida, pô-la em ordem: “aprendo a temer o meu próprio procedimento de tudo, e empenho-me em ordená-lo. Compreender que dissemos ou fizemos uma tolice não é mais do que isso; é preciso compreender que não passamos de tolos, uma lição muito mais ampla e importante” (p. 1074/436). Dessa forma, pode desenhar “a reforma de todo o conjunto” (p. 1074/436). Mais uma vez, aprende-se com a experiência por contra-exemplo e a ciência só inclui algumas poucas regras gerais.

A ignorância engendra a sabedoria de duas maneiras. Do ponto de vista epistêmico, a ignorância é a condição para a busca da verdade: “quem quiser sarar da ignorância tem de confessá-la” (III, II, p. 1030/369; ver III, 8). Segundo Montaigne, “o único fruto de minha aprendizagem é me fazer sentir o quanto ainda me resta para aprender” (p. 1075/438). No lado moral, Montaigne torna-se modesto, obediente às leis e moderado.

À minha fraqueza, tão frequentemente admitida, devo a inclinação que tenho para a modéstia, para a obediência às crenças que me são prescritas, para uma constante reserva e moderação de opiniões, e a aversão por essa arrogância importuna e belicosa, que acredita e confia totalmente em si, inimiga mortal da disciplina e da verdade (p. 1074/438).

Mas poderá a experiência de Montaigne ser um exemplo para os outros? André Tournon (2006, p. 193-215), que examinou essa aparente contradição, propõe a seguinte solução: haveria uma estratégia de escrita baseada no autocomentário e um “eu” moral e discursivo ligado a um desdobramento reflexivo (Miernowski, 2016, p. 362-3)⁹. Não só não consigo ver como esta resposta constituiria uma solução para a contradição, como o texto de Montaigne nada diz sobre esse desdobramento reflexivo, ou sobre um “eu” moral e discursivo. A solução proposta por Jan Miernowski é que existiria uma experiência entre Montaigne e o seu leitor:

O julgamento de si próprio, o julgamento dos outros e o julgamento de si próprio pelos outros continuam irremediavelmente ligados em Montaigne [...]. A experiência é um teste aos outros por si próprio e a si próprio pelos outros. Como tal, exige que ambas as partes estabeleçam essa relação de boa-fé (Miernowski, 2016, p. 367).

⁹ Para uma aplicação desse “desdobramento reflexivo” de Montaigne ao ceticismo, ver Tournon (2000).

A experiência de que Montaigne fala, contudo, é apenas a experiência que ele tem da sua própria alma, e não uma experiência comum entre ele e o seu leitor. Segundo Richard Regosin, “a experiência torna-se um exemplo na medida em que é mediada pela linguagem, nomeada e inserida no texto” (Regosin, 1983, p. 84). Para além de algumas obscuridades na sua explicação, não é claro por que escrever as suas experiências faria delas um caso exemplar. Lyons sustenta ideia similar à de Regosin: uma pessoa não é um exemplo, uma vez que os exemplos são formados somente na linguagem (Lyons, 1989, p. 147). No entanto, Montaigne diz que ele mesmo é um exemplo (vão) ou que Sócrates é um exemplo. Finalmente, segundo Biancamaria Fontana, o que torna a experiência de Montaigne um verdadeiro exemplo seria a sua “diversidade intrínseca” (Fontana, 2008, p. 137). Na minha opinião, embora a diversidade seja importante para a formação da alma, uma experiência não se torna exemplar devido a essa diversidade, na medida em que todas as coisas são mutáveis e a diversidade é universal.

A aparente contradição desaparece quando enfatizamos o fato de Montaigne servir de exemplo porque ele aprende com a experiência por contraexemplo e, ao fazê-lo, aprende que é um tolo e um ignorante. O próprio Montaigne diz-nos como se aprende com a experiência: “toda essa miscelânea que vou garatujando aqui não é mais que um registro dos ensaios de minha vida, que, para a saúde interior, é bastante exemplar desde que se tome a contrapelo a instrução” (p. 1079/444). O que faz da experiência de Montaigne um exemplo para os outros é que ele aprende mais pelos seus defeitos do que pelos seus méritos.

Esse assunto é desenvolvido no capítulo “Da arte da conferência” (III, 8). Montaigne começa por nos recordar uma prática de justiça, a de “condenar alguns como advertência aos outros” (III, 8, p. 921/204). Há toda uma concepção de justiça que remonta a Protágoras, segundo a qual a justiça tem uma função pedagógica, e não uma função de vingança, que Montaigne apoia. A ideia não é “condená-los porque erraram”, mas “para que se evite a imitação de seu erro” (III, 8, p. 921/204). Montaigne aplica então essa ideia a si mesmo: “meus erros em breve se tornarão naturais e incorrigíveis, mas o proveito que os homens honestos trazem ao público ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado” (III, 8, p. 921/204). Um criminoso é punido para impedir que outros façam a mesma coisa. Montaigne reconhece que se instrui “mais por oposição do que pelo exemplo, e mais por evitar do que por acompanhar” (III, 8, p. 922/205) e essa maneira de instruir-se parece aplicar-se a todos, como essa concepção de justiça o mostra.

Aprende-se com a experiência por contraexemplo, mas também se aprende com a experiência de Montaigne pela sua exemplaridade. A maioria das pessoas não conhece a sua ignorância. Podemos ver aqui como a vida de Montaigne é

“suficientemente exemplar”, porque é um verdadeiro exemplo para todos: “É por minha experiência que acuso a ignorância humana, que, em minha opinião, é o partido mais seguro da escola do mundo” (p. 1076/439; cf. II, 15, p. 612/419, e III, 9, p. 1000/324-325). Assim, a “metafísica” de Montaigne é uma ciência da ignorância, que ele aprende com a sua experiência. Se estivéssemos à procura de uma fórmula paradoxal, poderíamos dizer que a experiência nos ensina a ignorância e que, por meio da ignorância, construímos uma ciência. A fórmula parece paradoxal, mas não é, porque é preciso “algum grau de inteligência para perceber que se ignora” (p. 1075/438; cf. III, 11, p. 1030/369). O conhecimento de si mesmo é o conhecimento da própria ignorância e da ignorância de todas as pessoas.

Para Montaigne, como vimos, a ignorância não é apenas o que lhe mostra o quanto ainda tem de aprender, mas também o que torna o seu comportamento obediente e modesto: existem assim duas vias pelas quais o conhecimento de si próprio serve de modelo para os outros. Por um lado, como Bernard Croquette observou, “Montaigne pode de fato dar o exemplo, não porque detém uma verdade, mas porque trouxe à luz as condições de possibilidade de conhecimento” (Croquette, 1985, p. 87). Por outro lado, Montaigne é um exemplo de como se deve examinar a si próprio para reconhecer as suas fraquezas e, assim, viver melhor. “Se cada um observasse de perto os efeitos e as circunstâncias das paixões que o governam, como fiz com aquela que me coubera na partilha, veria a sua chegada e abrandaria um pouco a sua impetuosidade e o seu curso” (p. 1074/437). De acordo com Telma Birchal, a experiência de Montaigne é exemplar, “pois a alma que se reconhece mutável e ignorante é moderada e, portanto, saudável” (Birchal, 2007, p. 190). A sua ciência torna-se, assim, um modelo para os outros: se todos fizessem como ele, todos seriam sábios.

Montaigne cita um exemplo ainda mais convincente do que o seu próprio. “Os que não a quiserem inferir [a ignorância humana] em si mesmos por um exemplo tão vão como o meu ou como o deles, reconheçam-na por Sócrates, o mestre dos mestres” (p. 1076/439). Sócrates, e não Montaigne, é aqui o verdadeiro exemplo para nós. Passamos do exemplo de Montaigne e especialmente do exemplo de Sócrates, se não para a humanidade em geral, pelo menos para outras pessoas da mesma época.

Aparentemente, Montaigne não se considera sábio como Sócrates. Em “Sobre a Crueldade”, Montaigne distingue três tipos de virtude: virtude que, “por um longo exercício dos preceitos da filosofia”, passou para o nosso temperamento e, portanto, as paixões viciosas já não surgem em nós; virtude que triunfa sobre as tentações, uma espécie de resistência às paixões que surgem em nós; e uma espécie de bondade natural, que “torna um homem inocente, mas não virtuoso” (II, 11, p. 425-426/141-142). Sócrates possui o tipo mais elevado de virtude, enquanto Montaigne pertence ao terceiro tipo. Nasceu sem inclinação para o vício e não tem força para resistir aos desejos

ou para fazer da virtude um hábito. “A minha virtude é uma virtude, ou inocência, para o dizer melhor, acidental e fortuita” (II, 11, p. 427/143). Felizmente, não está desregulamentado por natureza. Isto explica o porquê de Montaigne dizer que é “um filósofo impremeditado e fortuito” (II, 12, p. 546/320). Ele é virtuoso, não porque aprendeu com a filosofia e o exemplo dos filósofos, mas por uma inclinação natural: “meus costumes são naturais; para formá-los, não pedi auxílio a nenhuma disciplina” (II, 12, p. 546/320)¹⁰. Os preceitos da filosofia eram inúteis para Montaigne, exceto por “trazê-los a público um pouco mais decentemente” (II, 12, p. 546/320).

Podemos agora compreender melhor porque Montaigne escreve: “se eu fosse bom aluno” (p. 1073/435). Ora, ele é um bom aluno e, portanto, é sábio, mas talvez não no mesmo grau de Sócrates. A sua experiência leva-o ao conhecimento de si próprio, mas não vai tão longe como Sócrates, porque admite que o seu julgamento não pode “reformular as outras partes à sua maneira”; pelo menos, diz ele, “não se deixa deformar por eles [os apetites]” (p. 1074/437). O que falta, como vimos, é “a força de Sócrates” (p. 1076/439). No entanto, talvez caiba notar que Montaigne parece ter mudado de opinião a respeito da inferioridade da bondade natural, ao menos em determinados momentos, pois ele não somente passa a achar que seguir a natureza é mais virtuoso do que superar as inclinações para o vício, como insiste ao longo de todo o livro terceiro, mas também parece considerar-se melhor do que Sócrates, quando analisa a feiura deste: embora tenha a alma bela, Sócrates teria uma expressão carrancuda por ter lutado contra suas inclinações para o vício, enquanto ele, Montaigne, jamais precisou disso (III, 12, p. 1057-1063/411-420). Ele também chega a se comparar favoravelmente com Tácito (III, 8, p. 940-943/232-236). Montaigne parece esquecer-se, por vezes, de sua modéstia.

A ideia de sabedoria desempenha um papel essencial. De acordo com Montaigne, “a sabedoria é um edifício sólido e inteiro, no qual cada peça ocupa o seu lugar e tem a sua própria marca” (p. 1076/440). Será que ele próprio nos oferece um edifício assim? Ele responde: “Pronuncio minha sentença por artigos descosidos, como algo que não se pode dizer de uma só vez e em bloco” (p. 1076/440). É por isso que é difícil “fixar a nossa inconstância e pô-la em ordem” (p. 1076/440). Longe de ter uma regulamentação completa, a sua “metafísica” tem apenas algumas regras gerais, ou artigos, sem nenhuma articulação rigorosa.

¹⁰ Hartle (2003) e Eva (2007) fazem dessas palavras filósofo acidental, impremeditado e fortuito a chave para compreender o projeto original de Montaigne.

A experiência do corpo e os artigos da “física”

Na “física”, em contraste com a arte jurídica e a “metafísica”, nas quais tanto a razão quanto a experiência se fazem presentes sob muitas formas, “a razão lhe deixa livre toda a praça” (p. 1079/444). O estudo da saúde corporal é um estudo exclusivamente empírico: “a medicina forma-se por exemplos e experiência; a minha opinião faz o mesmo” (II, 37, p. 764/645). Mais uma vez, Montaigne apresenta-se como um exemplo: “ninguém pode oferecer uma experiência mais útil do que eu” (p. 1079/444). Por que isso acontece? Montaigne sublinha imediatamente uma especificidade da sua experiência: “eu, que a apresento pura, nem um pouco corrompida e alterada por artifícios ou por opinião” (p. 1079/444). Mas o que significa apresentá-la pura?

Uma resposta comum é que Montaigne apresenta, nos *Ensaíos*, a sua experiência corporal; assim, apresentar a sua experiência de uma forma pura e incorruptível significaria *descrever* a sua experiência corporal sem a ajuda da arte e das opiniões médicas. Dessa perspectiva, o seu objetivo é compreender o corpo de uma forma não teórica e totalmente independente da medicina. Montaigne era, de fato, muito desconfiado dos médicos (ver, por exemplo, III, 37). Embora em sentidos diferentes, Jean Starobinski (1993) e Jocelyn Benoist (2004) sustentaram essa interpretação, que afirma que a pureza reside na descrição da experiência, e não na própria experiência. Segundo Starobinski, trata-se de deixar o corpo falar com a sua própria sabedoria e expressar as suas próprias experiências, que deveriam ser compreendidas e não explicadas de uma forma redutora (Starobinski, 1993, p. 309-314).

Segundo esses comentadores, há duas formas de apresentar a experiência: recorrendo à arte (da medicina) ou à opinião (da filosofia). Starobinski compara o que Montaigne diz ao que os médicos do seu tempo diziam e interpreta Montaigne como se estivesse seguindo o médico Ambroise Paré, que representaria a opinião dominante entre os médicos contemporâneos. Starobinski afirma que “Montaigne responde, com base em sua experiência pessoal, ao questionário que a medicina faz em termos gerais” (*ibid.*, 319-320), e ainda, procura mostrar-nos que o filósofo não esquece nenhuma das perguntas dos médicos sobre os seis fenômenos não naturais (*ibid.*, p. 327-343; cf. Skenazi, 2016, p. 753-754). A interpretação de Starobinski é também uma crítica a Montaigne: seria impossível dar uma descrição pura da experiência.

Também se poderia lançar luz sobre essa concepção de descrição pura a partir de uma escola de filosofia contemporânea. De fato, Starobinski acredita que essa atitude de Montaigne é semelhante à da fenomenologia (1993, p. 312-313). Jocelyn Benoist (2004) retoma, com cautela, essa ideia: embora distinguindo cuidadosamente Montaigne da fenomenologia contemporânea, ele vê nela uma espécie de fenomenologia da experiência, uma descrição da experiência desprovida não só de qualquer teoria, mas também de qualquer tendência transcendental. É por isso que Starobinski caracteriza a

experiência de Montaigne do seu corpo como “direta” e “imediate”. Em contraste, uma descrição, quando é corrompida e alterada pela arte, seria “indireta” e “mediada”.

Será que Montaigne, quando diz “eu, que a apresento pura”, pensa em uma *descrição* pura da experiência sem qualquer intromissão de conceitos teóricos que a possam corromper? Pode a experiência do corpo ser “direta e imediata”, quando a arte não intervém na sua descrição e “indireta e mediada”, quando a arte o faz? Responderei a essas duas perguntas em ordem.

Note-se, antes de tudo, que o que se diz ser “puro” é o que Montaigne “apresenta”. Ora, o que ele apresenta é a sua *experiência*, não a sua descrição (que é antes uma *representação*). A explicação da “pureza” da *experiência* é, talvez, mais simples. Montaigne pode oferecer-nos a sua experiência como a mais útil, porque é “pura”, ou seja, porque ao longo da sua vida não tomou remédios (“por arte”), nem seguiu os conselhos dos médicos (“por opinião”). Viveu sempre de boa saúde sem intervenção médica. É nesse sentido que ele pode oferecer a sua vida como a “experiência mais útil”. Não há aqui nenhum projeto fenomenológico de uma descrição de dados puros ou de um regresso às próprias coisas; nem se trata de deixar de lado o vocabulário da medicina e de substituí-lo por outra forma de falar da experiência. O que Montaigne quer dizer é simplesmente que nunca seguiu o que a arte médica prescreveu e nunca orientou as suas ações de acordo com as opiniões dos médicos.

Essa afirmação não é isolada e, em várias ocasiões, Montaigne afirma que a sua experiência não foi contaminada por médicos e pelas suas receitas médicas. Ele afirma que a sua saúde tem sido “muito vigorosa e poucas vezes interrompida” (I, 20, p. 88/129), que foi “firme e inteira” (I, 26, p. 174/261), “fervente, vigorosa, plena, ociosa” (III, 5, p. 844/88). Noutro lugar, ele repete esta ideia: “passei uma boa parte da minha idade em perfeita e inteira saúde: digo não somente inteira, mas também alegre e fervente” (II, 6, p. 372/61). Essa boa saúde explica por que, em geral, não precisava de médicos ou dos seus remédios.

No capítulo “Da semelhança dos filhos com os pais”, sobre medicina, Montaigne diz que o seu pai, avô e bisavô viveram durante muito tempo “sem haverem experimentado nenhum tipo de medicamento; e, entre eles, tudo o que não era de uso habitual, era considerado droga” (II, 37, p. 764/645). A opinião de Montaigne sobre os médicos é baseada nesse tipo de experiência familiar. Ele admite que “essa antipatia que tenho por sua arte me é hereditária” (II, 37, p. 764/645). Mas a sua própria experiência reforçou esta antipatia. “Em primeiro lugar, a experiência faz-me temê-lo: pois, pelo conhecimento que tenho, não vejo nenhuma espécie de pessoa tão cedo doente e tão tarde curada como a que está sob a jurisdição da medicina. Até mesmo a saúde delas é alterada e corrompida pela imposição das dietas” (II, 37, p. 766/648). O que

aqui é “alterado e corrompido” é uma vida saudável, que fica doente por causa dos médicos: é o que se chama de iatrogenia.

É verdade que nem sempre Montaigne gozou de saúde perfeita, porque “praticou as cólicas pela liberalidade dos anos” (II, 37, p. 759/637). Mesmo nessas ocasiões, no entanto, não tomou qualquer medicamento: “os médicos mandaram-me comprimir e cingir o baixo-ventre com uma toalha para remediar esse acidente; o que não tentei, estando acostumado a lutar contra os defeitos que existem em mim e a domá-los por mim mesmo” (III, 6, p. 901/173-174). “Fiquei doente com bastante frequência; sem me socorrer deles, achei minhas doenças tão fáceis de suportar (e experimentei-as de quase todos os tipos) e tão curtas como as de ninguém mais; e, mais ainda, não lhes acrescentei o amargor de suas receitas” (II, 37, p. 766/648-649). Assim, Montaigne viveu, mesmo quando estava doente, “sem médico, sem boticário, sem socorro” (II, 37, p.766/649). Não seguiu as regras médicas, nem tomou os seus remédios: “Tenho saúde livre e plena, sem qualquer regra e sem qualquer outra disciplina além do meu costume e do meu prazer” (II, 37, p. 766/649). A medicina altera e corrompe a saúde pelas suas regras e remédios. Montaigne, tal como os seus antepassados, não seguiu as suas regras nem tomou medicamentos.

A “pura experiência” é, portanto, aquela que não é “alterada e corrompida” pela arte médica: refere-se a uma vida livre da medicina e, no entanto, saudável. Parece-me que Dorothea Heitsch também pensa que “experiência pura” se refere à própria vida de Montaigne, quando ela afirma que Montaigne “viveu tempo suficiente para que a sua saúde possa servir como um exemplo útil, incorruptível e inalterada pela arte e deliberação médicas, e ele está disposto a partilhar a receita da sua vida relativamente longa” (Heitsch, 2016, p. 766). Compreende-se por que Montaigne declara: “Já vivi tempo bastante para dar valor à prática que me conduziu tão longe” (p. 1080/445). A sua vida foi, a seu ver, longa e saudável de modo que pode ser proposta como exemplo aos outros, não graças à medicina, mas graças a um modo de vida específico que era o seu: “para quem quiser experimentá-la, eu a ensaiei, fiz a prova dela” (p. 1080/445). Assim, ele experimentou um determinado modo de vida e provou que não era prejudicial, mas, ao contrário, que era um bom modo de vida.

Passemos à segunda pergunta. Se o que dissemos está certo, a crítica de Starobinski (e outros), segundo a qual Montaigne quer o impossível quando pretende fornecer uma descrição pura da experiência direta e imediata, desaba, porque não se trata da pureza da sua descrição. Montaigne pode descrever a sua experiência pura utilizando conceitos “teóricos”. Não há aqui qualquer problema, uma vez que não é na sua representação que a experiência se torna corrompida ou alterada. E se ela é “pura”, não é porque seja direta ou imediata; como vimos, “corrompida” e “alterada” não significam “interpretada”. Na minha opinião, mesmo uma experiência

corrompida pela medicina seria apreendida direta e imediatamente, porque Montaigne pensa na intervenção da medicina ao nível da vida, não da descrição ou da compreensão; é apenas no primeiro caso que essa intervenção é problemática.

Em suma, a oposição pura/corrompida é mal compreendida, se aplicada à descrição da experiência: se fosse uma questão de pureza da descrição, poderia haver dois tipos de descrições (não teóricas/teóricas) e, conseqüentemente, dois tipos de apreensões de experiência: direta e imediata/indireta e mediada. Pelo contrário, a própria vida de Montaigne é que é uma experiência pura, porque não é corrompida pela arte médica; ora, ele pode apresentar essa vida utilizando conceitos médicos sem que a vida, ela própria, deixe de se apresentar pura.

A etapa seguinte é, naturalmente, descrever a sua prática no que diz respeito à saúde corporal, isto é, Montaigne mostra qual foi o regime da sua vida, de acordo com o qual sempre viveu. Apresenta-o sob a forma de “artigos”, como se fosse um regulamento para a boa vida, derivada de sua experiência pura. A sua longa vida, concebida como uma grande “experiência” (um “ensaio”, um “teste”, uma “prova”), permite-lhe oferecer a qualquer pessoa que queira tomá-la como um exemplo a ser imitado algumas regras muito simples e gerais.

Aqui está o artigo primeiro (p. 1080-1088/445-458), derivado da experiência:

Minha forma de vida é a mesma na doença como na saúde [...] Minha saúde é manter sem qualquer perturbação meu estado costumeiro [...] Não acredito em nada com mais certeza do que nisto: não poderia ser prejudicado pelo uso das coisas a que me acostumei durante tanto tempo (p. 1080/445-446).

Esse artigo, como em todos os regulamentos, é acompanhado por cláusulas. A primeira é uma descrição da força do costume que dá “forma à nossa vida” (p. 1080/446). Montaigne insiste na importância do costume, que estrutura o nosso modo de vida. Não há nenhuma forma de vida humana que não seja construída sobre costumes. Além de nos dar uma forma de vida, o costume deve tornar-nos flexíveis: o hábito “pode acostumar-nos não apenas à forma que lhe aprouver, [...] mas também à mudança e à variação, que é a mais nobre e a mais útil de suas aprendizagens” (p. 1082-1083/450). Mas, especialmente com a velhice, podemos nos tornar rígidos: “o costume, sem eu perceber, já imprimiu tão bem em mim a sua marca em certas coisas que considero excesso desistir delas” (p. 1083/451). Assim, a segunda cláusula declara que se deve “habituar a toda a diversidade e desigualdade de vida” (p. 1083/451).

Montaigne apresenta a medicina como contrariando essa regra. Segundo ele, “a mudança, qualquer que seja, abala e fere” (p. 1085/454). No entanto, é precisamente isso que os médicos recomendam, para mudar o que se faz quando se adocece: “vão lhes prescrevendo uma forma de vida, não apenas nova, mas oposta: mudança que

uma pessoa saudável não poderia suportar” (p. 1085/454). Isto é “curar o mal com o mal”, tomando “os remédios que importunam mais do que a doença” (p. 1086/455). Deixar os nossos hábitos e não ouvir os nossos desejos é um tipo de violência que fazemos a nós próprios: “os médicos costumam curvar proveitosamente suas regras à violência das vontades impetuosas que sobrevêm aos doentes” (p. 1087/456).

No artigo segundo (p. 1088-1095/458-469), Montaigne explica que este é um processo de aprendizagem que vem da experiência: “A experiência ensinou-me também isto: que nos perdemos por impaciência. Os males têm a sua vida e seus limites” (p. 1088/458). Se ele diz “também” (*encores*), é porque o primeiro artigo foi, tanto quanto esse segundo, ensinado pela experiência, como acabamos de ver. As doenças têm o seu próprio ritmo e temos de respeitar esta evolução e a sua temporalidade. “A maior parte das coisas do mundo faz-se por si mesmas” (III, 8, p. 933/221). Montaigne lança luz sobre a sua concepção de doença: “a constituição das doenças é formada nos moldes da constituição dos animais” (p. 1088/458). Essa concepção orgânica das doenças, como se os males que nos afligem tivessem uma vida própria, “suas doenças e sua saúde” (p. 1088/458), é a base de todos os esclarecimentos que ele fará mais tarde. Aqui está a regra: “devemos dar passagem às doenças” (p. 1088/459). A sua ideia central é deixar “envelhecer e morrer em mim, de morte natural, catarrhos, defluxos gotosos, diarreia, palpitação do coração, dores de cabeça e outros infortúnios” (p. 1089/459). Montaigne dá-lhe a forma de regra: “é preciso suportar amavelmente as leis de nossa condição. Somos feitos para envelhecer, para enfraquecer, para adoecer, a despeito de toda a medicina” (p. 1089/459).

O artigo terceiro (p. 1095-1106/469-485) assinala “atividade e vigilância” (p. 1095/469) como muito importantes para a nossa vida. Assim, Montaigne descreve as suas atividades: como dorme, come, anda, etc. O foco são seus hábitos alimentares.

Embora essas três regras mereçam um artigo inteiro só para elas, isso é suficiente, na minha opinião, para mostrar que Montaigne elabora um conjunto de regras para a saúde corporal com base na sua própria experiência de vida. A sua experiência pura permite-lhe oferecer algumas regras simples e gerais a outros como um exemplo. Vemos, assim, que estas regras não são generalizações de experiências particulares e que não são externas à sua própria, mas que derivam dessa experiência pura. Se esta concepção da articulação entre a experiência e as regras da ciência de si próprio é correta, então não há necessidade de compreender as regras, internas ou externas, como “suplementares”, como faz Bernard Sève (2007, p. 179): a experiência proporciona-nos o necessário para construir a ciência de si mesmo, sem recorrer a uma

antropologia que fale de uma natureza humana fora da experiência ou a uma epistemologia que transcende a experiência para verdades absolutas¹¹.

A cultura da alma e do corpo

Concluirei com alguns comentários sobre a parte final do capítulo, embora a palavra “experiência” desapareça. É tempo de colher os frutos da aprendizagem da experiência e de formular essa nova ciência de uma forma explícita e completa, a fim de compreender o status dessa ciência construída sobre a experiência. É uma ciência do bem viver: “não há nada de tão belo e legítimo quanto desempenhar bem e adequadamente o papel de homem, nem ciência tão árdua quanto a de saber viver bem e naturalmente esta vida” (p. III0/492).

A “física” ocupa um lugar central nesta ciência, e Montaigne insiste nela de uma maneira muito rara na filosofia. Ora, ele diz que só vive “terra a terra” (p. 1106/485), e admite que “detesta essa sapiência desumana que quer tornar-nos indiferentes e hostis à cultura do corpo” (p. 1106/485-486), o que de imediato torna o corpo uma preocupação privilegiada. Segundo Montaigne, a condição do homem é “maravilhosamente corpórea” (III, 8, p. 930) e, falando de si próprio, diz que é “todo material” (III, 9, p. 999).

Embora Montaigne reconheça a importância capital do corpo, a ciência de si mesmo também envolve a alma (Starobinski, 1993, p. 346). Ela não é a simples justaposição da “metafísica” e da “física”, mas a ciência de toda uma pessoa, com a sua alma e seu corpo ligados de maneira inextricável. Montaigne afirma que é “de condição mista, grosseiro” (p. 1107/487). Essa ideia de que o ser humano é um todo estava presente desde a primeira edição dos *Ensaïos*: “O que se instrui não é uma alma, não é um corpo: é um homem; não se deve separá-lo em dois” (I, 26, p. 165/247). Ele não pode desfrutar dos prazeres apresentados pela imaginação separadamente de uma sensação, nem dos prazeres corporais sem que a alma os acompanhe. Eis a sua fórmula relativa aos prazeres: “intelectualmente sensato, sensivelmente intelectual” (p. 1107/487). Cabe à alma associar-se ao prazer, “não para embrenhar-se nele, mas para comprazer-se” (p. 1112/495). Resta-nos compreender essa associação, na qual o corpo desempenha um papel essencial e a alma se associa a ele para melhorar a nossa vida.

Voltamos assim à própria noção de experiência, que é uma mistura das experiências corporal e interna. Vimos que a experiência pura do corpo não é uma

¹¹ Para a sua interpretação completa, ver Sève (2007, p. 179-254). Por razões diferentes, Thierry Gontier também expressa reservas sobre a ideia de regra supletiva e sustenta que nós não deixamos o domínio da imanência subjetiva (Gontier, 2009, p. 490).

experiência direta do que acontece no corpo, e menos ainda uma experiência descrita sem a mediação de uma arte. A experiência pura do corpo é a de uma vida inteira sem interferência da medicina. Aqui, como já vimos, a razão dá lugar à experiência. Isso sugere que, na arte jurídica e na “metafísica”, a experiência e a razão estão ligadas. Vemos agora que, mesmo no caso da experiência corporal, a nossa experiência é uma combinação de elementos corporais e mentais: não há experiência que não seja tanto corporal como mental, embora os graus de cada polo possam variar.

Se a conjunção da alma e do corpo não produz um novo tipo de experiência, oferece um desfrutar diferente da nossa própria, quer seja do corpo ou da alma. É aqui que entra a noção de consciência¹²: “a consciência de ter utilizado bem as outras horas é um condimento adequado e saboroso das mesas” (p. 1108-1109/489). Consciência refere-se não só a “estar consciente”, mas também a saber que se fez o que é correto. O sábio tem “o prazer da sua consciência em fazer uma ação segundo a ordem” (p. 1113/497), ele está “em paz com sua consciência” (p. 1112/495). A experiência ainda é a mesma, mas o seu sabor, por assim dizer, é melhor: “a intemperança é a peste da voluptuosidade, e a temperança não é seu flagelo: é seu tempero” (p. 1110/493).

A ciência de si mesmo é normativa. A partir da descrição da experiência baseada em exemplos, Montaigne formula as regras da sua ciência. Bernard Croquette diz que este é “um método real que envolve duas fases: o reconhecimento da fraqueza e a reforma” (Croquette, 1985, p. 87). Mas Montaigne não acredita que seja possível reformar-se: se o juízo “não pode reformar as outras partes à sua maneira, pelo menos não se deixa reformar por elas” (p. 1074/437). Não importa se está “mal-formado”, o problema é que “está feito” (III, 2, p. 804/27). É demasiado tarde para a reforma: “não é mais hora de tornar-me outro” (III, 10, p. 1010/338). Se tentarmos corrigir os nossos defeitos, o resultado é que os aumentamos (III, 2, p. 811/36). Montaigne prefere falar de uma composição do eu: é aconselhável ordenar-se a si próprio em vez de se reformar a si próprio. “Compor nosso comportamento é nosso ofício [...] conquistar [...] a ordem e a tranquilidade em nossa condução” (p. 1108/488-9). Isto é o que Montaigne faz: “eu me componho” (p. 1111/494).

Como é que ele se compõe de acordo com o seu conhecimento de si mesmo? Ao ordenar a sua vida de acordo com as regras da sua ciência. Em primeiro lugar, a sua ciência lhe prescreve que siga as normas da natureza, e “é injustiça corromper as suas regras” (p. 1108/488). É uma ciência cuja lei mais geral é como que não fazer nada:

¹² Essa importância final da consciência talvez explique por que Miernowski (2016) identifica a consciência como a questão central de todo o capítulo. Mas a palavra consciência só aparece cinco vezes no capítulo (p. 1091/462, 1103/480, 1108/489, 1112/495, 1113/497), sendo que as três últimas ocorrências são as mais importantes.

“deixo-me ignorante e negligentemente manejar pela lei geral do mundo. Conhecê-la-ei o suficiente quando a sentir” (p. 1073/435); e isso não é difícil, porque o que ela “nos pede para a conservação de nosso ser é muito pouco” (III, 10, p. 1009/338). Agir de acordo com a natureza é mais nobre e louvável do que agir de acordo com a arte. “A natureza é um doce guia, porém não mais doce do que sábio e justo” (p. 1113/497). Assim, seguir a natureza não é apenas ser inocente: há algo de virtuoso nela, desde que seja por decisão que se a siga. O que Sócrates sabe fazer é “conduzir a vida humana de acordo com a sua condição natural: ciência muito mais geral, mais difícil e mais legítima” (III, 2, p. 809/34). Montaigne segue “este antigo preceito: que não poderíamos errar seguindo a natureza, que o preceito soberano é conformar-se a ela” (III, 12, p. 1059/413).

Além das regras naturais, ele se compõe pelas regras que aprendeu com a experiência. Por exemplo, a primeira regra da “física” é seguir os costumes. Montaigne chama de natureza “o uso e a condição de cada um de nós [...]. O hábito é uma segunda natureza, e não menos poderosa” (III, 10, p. 1009-1010/338). Também devemos ordenar o que acontece na alma. Essa é a parte mais difícil: “ser regrado interiormente e no peito, onde tudo nos é lícito, onde tudo é secreto, esse é o ponto” (III, 2, p. 808/33). Na ciência de si mesmo, “o mérito da alma não consiste em ir alto, e sim ordenadamente” (p. III, 2, p. 809/34). É isto que Montaigne tenta fazer: “ordeno à minha alma que olhe tanto a dor como o prazer com olhos igualmente bem ajustados [...] e igualmente firmes, mas alegremente uma, severamente outra, e, dependendo do que ela puder acrescentar-lhes, tão zelosos em extinguir uma quanto em estender a outra” (p. 1110-1111/493).

Se a consciência era importante para a ligação entre corpo e alma, a razão será importante para a aplicação destas regras. Craig Brush observou que a razão tem as suas utilizações “como um instrumento para a orientação da vida quotidiana” (Brush, 1966, p. 141-51). Assim, a vida feliz é a vida virtuosa, na qual a razão desempenha um papel indispensável para a ordenar de acordo com as regras aprendidas da experiência: “é preciso que a nossa consciência se corrija por si mesma pelo fortalecimento de nossa razão, não pelo enfraquecimento de nossos apetites” (III, 2, p. 816/45). Montaigne admite que, ao contrário de Sócrates, não corrigiu “com a força da razão minhas características naturais, e não perturbei com artificios a minha inclinação” (III, 12, p. 1059/413).

O próprio Montaigne, sem ser um sábio como Sócrates, está a meio caminho, por assim dizer, da sabedoria. Ele afirma que é “o homem mais sábio que vive” (III, 2, p. 805/28) e que é precisamente por essa razão que se torna “público em conhecimento” (p. III, 2, p. 805/28). Tem-se um prazer maior e mais constante quando se é sábio. “Os outros sentem a doçura de um contentamento e da prosperidade; sinto-

a assim como eles, porém não de passagem e ligeiramente” (p. III2/494). Sócrates, por outro lado, era capaz de viver sabiamente: “Para ele [Sócrates], a temperança é moderadora, e não adversária do prazer” (p. III3/497). O homem sábio é precisamente a pessoa que possui esta virtude na qual a alma se une ao corpo, para que a alma “o assista e favoreça, e não se recuse a participar de seus prazeres naturais [do corpo] e a comprazer-se conjugalmente neles, acrescentando-lhes, se for mais sábia, a moderação” (p. III0/492).

Embora reconhecendo a condição mista do ser humano e um certo equilíbrio entre corpo e alma, acredito que, para Montaigne, os prazeres intelectuais são talvez superiores. A maior virtude da sabedoria está ligada à razão. Sócrates, o seu modelo de sabedoria, “dá o devido valor ao prazer corporal, mas prefere o da nossa mente, por ter mais força, constância, facilidade, variedade e dignidade” (p. III3/497). O prazer decerto não vai só, mas o prazer da mente é superior. A dor deve ser reduzida e o prazer excessivo deve ser evitado pela razão: “a dor, o prazer, o amor, o ódio são as primeiras coisas que uma criança sente; se, sobrevivendo a razão, elas se aplicarem a esta, isso é virtude” (p. IIII/493).

Sendo a condição humana mista, a experiência desempenha, no conhecimento de si mesmo, um papel indispensável, porque é dela que se extraem instruções, assim como a razão também desempenha o seu papel, porque lhe compete não só pôr ordem na nossa vida, mas também moderar o sofrimento e o prazer: “é uma perfeição absoluta, e como que divina, saber gozar lealmente de seu ser” (p. III5/500). Eis a verdadeira submissão de Montaigne, à qual a sua ignorância e experiência pura o levaram: uma submissão, não à religião, nem a reis, mas ao que é correto e justo. Ele conclui, assim, os seus *Ensaio*s voltando exatamente ao ponto de partida: “não há remédio: digo-lhes [aos príncipes] francamente os meus limites: pois escravo devo ser apenas da razão, e até isso não consigo bem” (III, 1, p. 794/12).

Bibliografia

- Benoist, J. (2004). “Montaigne penseur de l’empirisme radical: une phénoménologie non transcendantale?”. In: Carraud, V.; Marion, J.-L. (org.). *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF, p. 211-228.
- Birchal, T. (2007). *O Eu nos Ensaio*s de Montaigne. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Brush, C. (1966). *Montaigne and Bayle: variations on the theme of skepticism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Cardoso, S. (2010). “Montaigne: uma ética para além do humanismo”. *O que nos faz pensar*, nº 27, p. 257-278.
- Croquette, B. (1985). *Étude du livre III des Essais de Montaigne*. Paris: H. Champion.

- Eva, L. A. A. (2007). *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola.
- Fontana, B. (2008). *Montaigne's Politics: Authority and Governance in the Essais*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Friedrich, H. (2010). *Montaigne*. Trad. Robert Rovin. Paris: Gallimard.
- Gontier, T. (2009). "Montaigne: quelles règles pour l'esprit? Autour de l'ouvrage de Bernard Sève *Montaigne. Des règles pour l'esprit*". *Revue de philosophie de Louvain*, t. 107/3, p. 485-493.
- Hartle, A. (2003). *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heitsch, D. (2016). "Montaigne on Health and Death". In: Desan, P. (org.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: Oxford University Press, p. 765-782.
- Lyons, J. D. (1989). *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*. Princeton: Princeton University Press, p. 118-153.
- Miernowski, J. (2016). "La bonne foi du lecteur à l'épreuve (III, 13)". In: Desan, P. (org.). *Lectures du Troisième Livre des Essais de Montaigne*. Paris: H. Champion, p. 355-380.
- Montaigne, M. de (1978). *Les Essais: édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux* [1924]. 2 vol. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF.
- _____. (2000). *Os ensaios*. 3 vol. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Matins Fontes.
- Regosin, R. L. (1983). "Le miroüer vague: Reflections on the Example in Montaigne's *Essais*". In: *Œuvres & Critiques*, vol. VIII, n° 1-2, p. 323-336.
- Schaefer, D. L. (1990). *The Political Philosophy of Montaigne*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Sève, B. (2007). *Montaigne: Des règles pour l'esprit*. Paris: PUF.
- Skenazi, C. (2016). "Montaigne on aging". In: Desan, P. (org.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: Oxford University Press, p. 750-764.
- Giocanti, S. (2013). "Les Cannibales modèle de société?". In: *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*. Actes de colloques et journées d'études, n° 8.
- Smith, P. J. (2007). "Montaigne e o Novo Mundo". In: Montaigne, M. de. *Dos canibais*. Ed. Smith, P. J. Trad., apes. Eva, L. A. A. São Paulo: Alameda Editorial, p. 7-36.
- Starobinski, J. (1993). *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard.
- Tournon, A. (2000). "Suspense philosophique et ironie". In: *Montaigne Studies: An Interdisciplinary Forum*, vol. XII, n° 1-2, p. 45-62.
- _____. (2006). "Route par ailleurs". *Le "nouveau langage" des Essais*. Paris: Champion.

“Capitular” com seu rei para defender sua “*seureté*”: os protestantes franceses e seu soberano face às provações das guerras civis (anos 1560-1570)

Pierre-Jean Souriac

Université Jean Moulin – Lyon 3

Tradução

Thiago Vargas – USP/Fapesp

RESUMO

Surge, a partir das guerras civis entre católicos e protestantes na França, um debate sobre a legitimidade da decisão política. Do lado protestante, o medo do massacre, a afirmação pública de sua fé e a ambição de convencer o príncipe levaram a negociações numa relação política próxima do contrato, de uma “capitulação” com o soberano. Esse processo é associado à literatura monarcômaca, mas espelha ainda mais uma reflexão sobre o equilíbrio político da monarquia.

PALAVRAS-CHAVE

monarcômacos, negociação, capitulação, tirania, religião, protestantismo, coexistência, contrato.

ABSTRACT

The civil wars between Catholics and Protestants in France gave rise to a debate on the legitimacy of political decision-making. On the Protestant side, the fear of massacre, the public affirmation of their faith and the ambition to convince the prince led to negotiations in a political relationship close to a contract, a ‘capitulation’ with the sovereign. This process is associated with monarchomach literature, but it reflects even more a reflection on the political balance of the monarchy.

KEY WORDS

monarchomachs, negotiation, capitulation, tyranny, religion, Protestantism, coexistence, contract.

Como ponto de partida dessa reflexão, proponho nos determos sobre a noção de “seureté”¹ enquanto princípio de organização do posicionamento político dos protestantes franceses ao longo do século XVI. Tratava-se essencialmente de assegurar, no interior do reino, um espaço de prática religiosa que fosse seguro. A partir da década de 1560, o partido protestante define a si mesmo como “a União das Igrejas”, isto é, a confederação de interesses particulares cimentados por uma prática religiosa comum. Estudos sobre o meio reformado destacaram o quanto um dos desafios imediatos das Guerras de Religião era criar uma área relativamente segura para a prática religiosa (Garrison, 1980, p. 107 e Repgen, 1987, p. 323). Para os protestantes do sul, Montauban ou Nîmes foram “cidades-chave”, que serviram tanto como lugares a partir dos quais a reforma poderia se difundir, quanto como lugares de refúgio no momento em que as primeiras violências expulsaram alguns reformados de suas casas. À frente dessa rede de lugares, essas cidades estabeleceram áreas de segurança confessional. Para designar esse território de guerra, é possível falar de um espaço confessional a ser conquistado ou protegido. Então, em torno de verdadeiras fronteiras internas constituíram-se ilhotas de relativa segurança devocional. A segurança implicava, antes de mais nada, em garantir um espaço seguro de vida.

Assim, como forma de guerra civil, as Guerras de Religião levaram a uma polarização confessional dos territórios. Os protestantes encontravam-se especialmente presentes no sul e no oeste, locais em que eram majoritários, e tingiram certas regiões do reino com uma coloração confessional. A partição foi profunda, pois a geopolítica de 1560 era praticamente idêntica também em 1600. No entanto, esta polarização territorial subjacente a um partido e a um refúgio religioso não foi levada a cabo no reino da França, pois este não se desfez em múltiplos micro-territórios mono-confessionais. A principal razão para tanto foram as políticas de pacificação implementadas pelos soberanos, que interromperam sistematicamente estes conflitos em favor de uma reconciliação que, embora fosse certamente precária, havia sido exigida pelo rei. Estas pacificações impuseram sistematicamente a coexistência e o regresso dos exilados para as suas casas. Ao invés da tentação de territórios mono-confessionais, o rei nunca deixou de preferir a reintrodução da mistura. Porém, a cada conflito, a cada regresso do perigo militar, preponderava o reflexo de se purgar dos adversários e unificar o espaço público em torno de uma única confissão. A partir de então, a questão da segurança retornava também a cada conflito, porque a paz desejada pelo rei trouxe os adversários de volta ao mesmo espaço de convivência.

¹ Deixamos o termo, proveniente do francês médio, conforme o original. O dicionário *Litttré* coloca a expressão sob a entrada *sûreté*, que, dentre outras coisas, significa “segurança”. [N.T.]

Ao ordenar uma paz de coexistência, ao conferir direitos a uns e a outros – um tanto limitados entre os protestantes –, o príncipe não deixou de arbitrar e de proferir a lei. Ao ser incapaz de evitar explosões de violência e o recurso às armas, ao ser ele próprio um agente no desrespeito à sua própria lei em determinados massacres, ele também demonstrou os limites desta arbitragem, fazendo com que a dúvida e a inquietação se espalhassem entre seus súditos protestantes. Eles exigiram proteção contra esta fraqueza, e é neste ponto que entra em jogo a questão da negociação com o príncipe².

Paz religiosa e coexistência: a prática política da negociação

1. A esperança protestante de um rei bem aconselhado (1560-1562)

Na virada dos anos 1560, brota entre os protestantes franceses uma imensa esperança concernente ao triunfo de sua causa. A morte acidental de Henrique II, em 1559, em um momento no qual ele endurecia a repressão antiprotestante, surgia como um sinal de providência divina. A manutenção de uma linha dura pelo seu filho François II, aconselhado pelos Guise, foi considerada por alguns nobres como um contrassenso em relação ao movimento de abertura confessional que o reino iria experimentar, e justificou uma primeira conjuração em 1560 (Conjuração de Amboise). A morte prematura de François II, a ascensão ao trono de um rei menor, a regência de Catarina de Médicis e sua política de apaziguamento apenas confirmaram aos líderes reformados a iminência do seu triunfo: a reforma do reino.

A nova orientação da regente e do seu ministro Michel de L'Hospital redundou na convocação da assembleia de Fontainebleau em agosto de 1560, uma assembleia de notáveis encarregados de propor ao rei soluções para tirar o reino da situação difícil na qual se encontrava (Le Roux, 2009, p. 43, e Jouanna, 1999, p. 70). Foi nesta ocasião que Gaspard de Coligny, membro do conselho, figura influente e calvinista assumido, entregou ao rei uma solicitação dos reformados da Normandia exigindo a outorga de templos e locais de culto, bem como a liberdade de consciência. As reivindicações protestantes foram levadas perante a corte, o que provocou, nos meses seguintes, um recrudescimento de reivindicações semelhantes vindas de todas as províncias francesas. Os protestantes passaram a contar consigo mesmos, saíram de sua clandestinidade e a partir deste esforço de quantificação nasceu o resultado mítico, embora constantemente evocado, das 2.150 Igrejas reformadas criadas na França no início da década de 1560 (Garrison, 1980, p. 64, e Benedict, Fonerod, 2009, p. 535). A assembleia de Fontainebleau foi concluída com dois compromissos: a convocação de um concílio para reformar a Igreja e a convocação dos

² Ver em anexo a cronologia dos textos considerados como parte da corrente monarcômaca.

Estados Gerais para resolver os problemas do reino (Paris, 1841, p. 486-489). Nesse meio tempo, a repressão foi suspensa e, embora o calvinismo ainda não fosse tolerado, pelo menos já não era perseguido. Durante a elaboração do memorial de queixas dos Estados Gerais convocados para o mês de dezembro de 1560, estes mesmos protestantes muitas vezes lograram cadastrar seu pedido de um templo nos registros apresentados aos Estados e, posteriormente, ao rei (Benedict, Fornerod, 2009, p. 538). Deste clima, considerado como propício pelos reformados, resultou o édito de 19 de abril de 1561, que proibia todas as buscas domiciliares por razões religiosas e quaisquer agressões verbais, tais como “huguenotes” ou “papistas” (Jouanna, 1999, p. 88, e Sutherland, 1980, p. 124-125). Para os protestantes, estas cartas patentes foram assimiladas a uma autorização para realizar cultos, tudo isto sob um clima de moderação e tranquilidade (Baum, Cunitz, 1885, p. 506 et seq.). Derradeiro ato, o édito de janeiro de 1562 confirmava esse arsenal legislativo: os protestantes obtiveram o direito de ter um local de culto nos subúrbios da maioria das cidades, bem como nas casas dos senhores da alta-justiça.³

No que diz respeito ao nosso assunto, tais acontecimentos foram percebidos pelos protestantes como uma sequência de eventos ideal marcada pelo signo da providência. Tratou-se propriamente de uma sequência fundadora no pensamento que mais tarde seria qualificado como “monarcômaco”. Henrique II, rei tirano, foi afastado do jogo político e substituído por soberanos mais fracos que precisaram recorrer aos corpos constituídos para governar: a assembleia de notáveis e os Estados Gerais. Embora estes últimos não tivessem sido convocados desde 1484, tendo os reinados de François I e Henrique II sido marcados pela autoridade pessoal do príncipe, o recurso aos Estados para sair da crise, bem como a concessão do Édito de janeiro como resultado do processo, simbolizavam o sucesso de uma monarquia moderada, de um rei governando com seu conselho.

2. Negociar a paz ou colocar em questão a arbitragem real

A história das Guerras de Religião na França é também uma história dos éditos de paz, com cada conflito culminando em uma paz específica que redefine as modalidades de coexistência entre católicos e protestantes, sendo o último deles o célebre Édito de Nantes. A questão da paz religiosa tem sido objeto de um aprofundamento importante verificado nos estudos historiográficos dos últimos vinte anos, não sendo necessário retomá-los aqui (Christin, 1997; Foa, 2015). Não obstante, essas pazes religiosas foram o fruto de negociações entre os homens do rei e os representantes do

³ Barbiche (1562). *Édit de Saint-Germain, 17 janvier 1562*. [N.A.] No original, *seigneurs haut-justiciers*. A “alta-justiça” era a jurisdição de um senhor, competente por julgar causas civis e criminais. [N.T.]

partido protestante – fidalgos reformados ou deputados das principais cidades do partido. Essas negociações foram concomitantes aos conflitos: batalhava-se no reino ao mesmo tempo em que discussões eram travadas. Mas essas negociações eram de fato um diálogo político entre o rei e seus súditos. O princípio disso era a antiga prática da representação⁴, segundo a qual o rei aceitava o conselho dos seus súditos sobre a situação do reino para, em consequência disso, realizar as reformas. Até então, contudo, essa economia da representação havia sido desempenhada por instituições tradicionais dotadas de uma identidade política que justificavam este discurso crítico: os Estados Gerais e os cadernos de queixas, os parlamentos e o direito à representação, as municipalidades e o diálogo do rei com a sua “boa cidade”. Ora, nas pazes religiosas, os protestantes não existiam enquanto conjunto, encontrando-se em uma situação insurrecional. Foi o seu relativo sucesso militar que forçou o rei a considerá-los como interlocutores, imitando uma negociação militar com as potências vizinhas, quando, na realidade, se tratava de discussões com os seus próprios súditos. A negociação da paz religiosa, fruto de um pragmatismo diplomático, já era uma alteração nas práticas tradicionais associadas à autoridade soberana.

A título de exemplo, para a Paz de Saint-Germain (1570), o processo foi iniciado em novembro de 1569 e prolongou-se até o mês de agosto do ano seguinte.⁵ Eis a sequência diplomática:

- O rei instruiu Armand de Gontaut-Biron a entrar em negociações com os protestantes de Saint-Jean-d’Angély, que então se encontrava sitiada.
- Paralelamente, em La Rochelle, Jeanne d’Albret, em nome dos protestantes, estabeleceu contato com Michel de Castelnau e Jean de Losses (Daussy, 2015, p. 724).
- Envio de François de La Personne para a corte, ali chegando no final de novembro de 1569, a fim de informar o rei do desejo dos príncipes de fazer a paz.
- Em 24 de novembro de 1569, La Personne pronunciou-se perante o rei e expressou as condições de paz desejadas pelos líderes huguenotes que o haviam mandatado. Nenhuma decisão foi então tomada.
- Os deputados protestantes regressaram à corte em Angers para uma audiência com o rei em 4 de fevereiro de 1570, mas, à medida que as discussões se

⁴ No original, *remontrance*. Tratava-se de uma queixa ou representação apresentada perante o rei, na qual, por meio de um discurso crítico, se contestava alguma lei ou édito. [N.T.]

⁵ Três estudos debatem amplamente esta negociação: Daussy, 2015; Delaborde, 1882; De La Ferrière, 1887, p. 69-128. A respeito das implicações internacionais e diplomáticas desta paz, ver Labourdette, 2014, em especial o capítulo 3, *La paix de Saint-Germain (10 août 1570)*, p. 199-229.

estagnavam sobre o direito de culto, partiram com os seus homólogos reais para encontrar Coligny e os príncipes que então faziam campanha no Sul.

- Um encontro entre Biron e Henri de Mesmes, senhor de Malassise, o enviado do rei, ocorreu em Montreal, perto de Carcassonne, no dia 11 de março.
- Depois, as discussões voltaram à corte, desta vez em Châteaubriant, onde Jacques de La Fin, senhor de Beauvoir-La-Nocle, e Charles de Téligny, enviados do partido protestante, chegaram em 22 de abril de 1570 para se encontrarem com o rei. Os deputados voltaram então aos seus líderes, passando por La Rochelle para encontrar Jeanne d'Albret e depois por Saint-Étienne, onde o exército do almirante se encontrava, no final daquele mês de maio. Expuseram um ao outro a situação do progresso das negociações, não se chegando ainda a um acordo sobre a questão do direito ao culto.
- Em 29 de maio de 1570, as tropas huguenotes, então em Forez, haviam encerrado seu périplo no Sul e, em 25 de junho, alcançaram uma pequena vitória militar em Arnay-le-Duc. Elas ocuparam várias passagens do Loire e fizeram com que o tribunal passasse a temer uma incursão na região parisiense.
- O rei propôs uma trégua militar em 10 de julho de 1570, a qual foi aceita, dando-se início à fase final da negociação.
- Na presença do rei, os negociadores de ambas as partes se encontraram em Saint-Germain-en-Laye, onde os termos da paz foram resolvidos no conselho do rei em 5 de agosto e o édito publicado no dia 8 de agosto. Ele foi registado no Parlamento de Paris em 11 de agosto, um sinal da urgência de pôr fim à guerra.

Para além do próprio fato de ter sido obrigada a negociar com os seus súditos, a Paz de Saint-Germain deve ser considerada um fracasso para a coroa na medida em que, pelo édito de Saint-Maur, em 1568, procurava-se proibir a prática reformada no reino, e na medida em que era essa a linha que se buscava manter ao longo de toda a negociação, e que foi a isto que ela teve que renunciar por causa da proporção da força militar que lhe era desfavorável na primavera de 1570.⁶ Entre as instruções dos comissários reais e a realidade da paz assinada, é forçoso constatar um recuo diplomático e político da coroa, que cedeu quanto ao direito de culto e as garantias militares – a concessão das praça-fortes –, algo inédito até então. O processo foi semelhante em 1572-1573 para a paz de La Rochelle.

⁶ Sobre o fracasso, ou mesmo a humilhação, que a Paz de Saint-Germain representa para Carlos IX, ver: Daussy (2015), p. 728. Antes dele, esta tese foi defendida por Desjardins (1873), p. 16. Ver sobretudo o primeiro memorando, *La paix de Saint-Germain. Ses causes – Ses suites*.

Cartas e negociações entre os homens do rei e a municipalidade de La Rochelle
– 1572-1573

Fontes: Louis-Étienne Arcère, *Histoire de la ville de La Rochelle et du pays d'Aunis*, La Rochelle, 1756 et Amos Barbot, « Histoire de La Rochelle depuis l'an 1199 jusques vers 1575, écrite de sa main par Amos Barbot », *Archives historiques de la Saintonge*, 1886, t. 14, 1889, t. 17, 1890, t. 18.

Setembro de 1572: Troca da cidade com Strozzi para a recepção do governador e dos seus homens.

Setembro de 1572: Carta de Biron, governador da cidade e de Aunis, dirigida aos habitantes para solicitar que o recebessem.

Setembro de 1572: Regresso dos deputados em curso que apresentam uma carta do rei justificando os massacres parisienses.

Setembro de 1572: Negociação de Surgères (Biron e enviados da cidade).

Início de Outubro de 1572: Carta de Biron à municipalidade para obter acesso à cidade.

5 de novembro de 1572: Declaração do rei e carta de Biron para exigir a submissão da cidade.

Novembro de 1572: Negociação no subúrbio de Tasdon (La Noue, Biron, emissários da cidade).

Novembro 1572: Negociação em Saint-Jean-d'Angély (La Noue, Biron, Gadagne).

22 de dezembro de 1572: Carta de Biron à municipalidade solicitando a paz.

17 de janeiro de 1573: Carta de Biron à municipalidade solicitando a paz.

Fevereiro de 1573: Carta do rei e do duque de Anjou à municipalidade solicitando a paz.

Fevereiro de 1573: Negociações no Moulin d'Amboise (La Noue, Biron, Gadagne, Strozzi e emissários da cidade).

28 de fevereiro de 1573: Nova oferta de negociação do Duque de Anjou à cidade e troca de reféns.

Março de 1573: Negociações com os emissários da cidade lideradas pelo Conde de Retz.

27 de abril de 1573: A partir desta data, negociações diárias, mas que não impedem a continuação das operações.

9 de maio de 1573: Conferência de paz.

Junho de 1573: Continuação das negociações (troca de reféns alterada a cada três meses).

12 de julho de 1573: Assinatura da paz no acampamento do rei.

3. A recusa da paz do rei

Depois de 1563, a primeira década das Guerras de Religião assistiu a um florescimento particularmente importante de queixas protestantes provenientes de todo o reino, provocadas pela situação confessional (Roberts, 2002, p. 65). Esta “idade de ouro da súplica”, para retomar as palavras de Penny Roberts, reflete a atividade religioso-política dos protestantes, mas também de determinados círculos católicos, ambos dirigindo numerosos textos ao rei, a alguns indivíduos importantes ou às autoridades provinciais. Seja qual for a escala territorial na qual essas representações se expressavam, elas se coadunam com o que acabamos de ver acerca das práticas de negociação, considerando uma monarquia que até então limitava esse direito aos Estados ou aos parlamentos. Elas também testemunham uma consciência identitária que permitiria a um grupo se exprimir em nome de um interesse comum (*Ibid.*, p. 62). Os huguenotes tinham obtido esse direito de François II em março de 1560, e o utilizaram para interpelar seu irmão entre 1563 e 1575. Notemos também que os éditos de pacificação encorajam essa prática, ao definir normas de coexistência cuja não-aplicação poderia dar espaço para as queixas. O envio do comissário de aplicação dessas pazes, entre cujas incumbências se encontrava a adaptação da lei no âmbito local, implicava um domínio das relações de força regionais e a escuta de ambos os lados. Quando essas súplicas eram endereçadas ao rei e quando este dava suas respostas a elas, estas últimas possuíam então força regulamentar e completavam o édito de paz (*Ibid.*, p. 69). Em 1573, o seu uso era suficiente para que uma parte dos protestantes franceses recusasse a paz que o rei acabara de assinar com La Rochelle, que devia, no entanto, ser aplicável ao reino inteiro.

Citemos dois exemplos que demonstram essa recusa da paz do rei. Em 4 de setembro de 1573, o Barão de Gordes, lugar-tenente geral em Dauphiné, escreveu à corte para expressar sua consternação face à recusa dos protestantes no seu governo, liderados por Charles Dupuy-Montbrun, em depor as armas e liberar o local (Simiane, 1573). Ao mesmo tempo, esses mesmos huguenotes enviaram uma delegação à corte para negociar uma paz mais vantajosa com o rei, deixando claro que não baixariam as armas enquanto o rei não desse uma resposta. A situação era idêntica em Nîmes. Durante um conselho da cidade realizado após a recepção dos artigos de paz em 20 de julho de 1573, a municipalidade decidiu solicitar ao governador da província a protelação da aplicação da paz até que os representantes das igrejas pudessem se reunir para tomar uma decisão conjunta (Ménard, 1754, p. 101-102). A corte autorizou a realização de assembleias protestantes em Millau, e depois em Montauban, em agosto. A pacificação deveria estar na ordem do dia, mas, na realidade, estas assembleias serviram sobretudo para estruturar a reconstrução do partido protestante e para definir os termos de um novo édito de paz (*Ibid.*, p. 104). Em Nîmes,

os representantes das igrejas endereçaram um caderno ao rei no qual pediam a conservação das guarnições, a fim de se precaverem contra um novo massacre, para terem duas fortalezas por província como locais de refúgio, para terem livre exercício da sua confissão no reino, para terem juízes reformados nos tribunais soberanos, para não pagarem o dízimo aos clérigos católicos, mas sim aos seus ministros, e para poderem angariar somas de dinheiro visando saldar suas dívidas após as últimas guerras (*Ibid*, p. 104)⁷. Não se tratava de aplicar o novo édito de paz, mas de estabelecer outro em que pairava no ar a sombra de São Bartolomeu.

Foram necessários três anos para se chegar a um novo édito, numa situação militar desfavorável ao rei, e aos protestantes obtendo boa parte das concessões requeridas. Tal foi o Édito de Beaulieu de 1576, também denominado como a Paz de Monsieur, que foi muito vantajoso para os reformados. Seguiu-se a ele a realização dos Estados Gerais, em uma sequência de eventos na qual os protestantes esperavam reviver o momento providencial de 1560-1562. Esta ilusão durou pouco, pois seu triunfo desencadeou reações católicas e o surgimento da primeira liga que anunciou a retomada dos conflitos religiosos, apenas alguns meses após este édito de paz.

4. “Capitular” com seu príncipe

Esta cronologia política permite compreendermos a atualidade das publicações teóricas protestantes ao longo dos primeiros vinte anos das Guerras de Religião, entre 1560 e 1580. Esta literatura era correntemente denominada de escritos “monarcômacos” e tendia a ser apresentada como uma reação ao massacre do Dia de São Bartolomeu, ocorrido em 24 de agosto de 1572. Duas coisas precisam ser esclarecidas a esse respeito. A designação “monarcômaco” é um conceito *ex-post* (Koselleck, 2000), a saber, trata-se de um conjunto histórico de denominação atribuída por autores posteriores, sobre a qual os próprios contemporâneos não tinham consciência. Nesse caso específico, esse termo foi forjado por William Barclay, jurista escocês do início do século XVII, para designar um conjunto de autores, católicos e protestantes, cujos escritos visavam destruir a monarquia. São os comentaristas e historiadores posteriores a Barclay que, em seguida, circunscreveram sob essa designação uma dezena de textos protestantes, publicados em sua maior parte nos anos 1570. Mas essa designação tornou-se um balaio de gato, onde cada estudo específico dos textos impede a extração de uma verdadeira doutrina homogênea. Os denominadores comuns se limitam à afirmação de uma oposição à tirania e à definição de um poder

⁷ Em Montauban, um caderno praticamente idêntico foi enviado ao rei em 24 de agosto de 1573, pedindo que as guarnições católicas fossem evacuadas, com exceção para os lugares fronteiriços, e que os territórios huguenotes fossem conservados tal como se encontravam. Devic, C.; Vaissète. (1573).

monárquico fundado sobre um contrato original entre rei e súditos, cujo desrespeito da parte do rei conduziria à tirania.

No âmbito cronológico, é falso limitar a produção política monarcômaca unicamente aos momentos subsequentes ao Dia de São Bartolomeu. Se tomarmos os tratados políticos do meio reformado ou católico moderado, esta reflexão sobre a tirania e a dimensão contratual do poder real aparece desde o início das Guerras de Religião. Se não há tratados na primeira sequência em torno da elaboração do Édito de Janeiro, verifica-se, por outro lado, desde a primeira guerra e após as prensas de Lyon terem caído sob o controle dos huguenotes, a impressão de dois primeiros tratados que se aproximam desse radicalismo político. O segundo momento em que foram escritos tratados deste tipo situa-se entre 1568 e 1570, na época da terceira Guerra de Religião: três textos, incluídos os de Jean de Coras e François Hotman, são contados dentre os mais importantes da vertente monarcômaca. Enfim, podemos distinguir um terceiro período de produção deste tipo, entre 1573 e 1575, uma reação ao Dia de São Bartolomeu, mas também ao cerco de La Rochelle e à recusa de paz pela maioria das elites protestantes. Então, após 1580, esta fonte teria aparentemente secado.

Quanto a um último ponto, estes textos são marcados pela ação providencial de Deus. São tratados políticos de autênticos cristãos que recorrem à vingança divina, que apelam para que a monarquia seja refundada, a fim de se conciliar com Deus. A noção de Reforma é, aqui, generalizada quanto à sua abordagem: a Igreja, o poder, a sociedade.

5. A origem mítica de uma relação contratual

Todos estes textos justificam o seu lugar através da história, mobilizando uma visão nostálgica de um passado longínquo e mitológico do reino da França. Na *Franco-gallia*, François Hotman se considera um historiador de uma monarquia então desaparecida, remontando às instituições gaulesas e francas do reino.⁸ Ele define um contrato que ainda não é o de Hobbes ou de Rousseau, mas que se apoia sobretudo em pensadores medievais como John Gerson ou John Almain: aqui, o contrato é um compromisso jurídico que atribui obrigações aos signatários, a saber, a proteção dos súditos pelo soberano, em troca de uma obediência consentida. Os súditos são assimilados à comunidade do reino e não gozam de existência jurídica própria para além do grupo. Este contrato teria sido inventado em uma época na qual a monarquia era eletiva, em que as liberdades dos súditos eram reconhecidas por soberanos

⁸ Para um comentário, ver Mellent (2018).

com poderes limitados, e em que a tirania de um sobre o grupo poderia levar à sua destituição. Seguindo o mesmo espírito, pode-se ler no *Vindiciae*: as leis juramentadas pelo rei prescrevem “que ele não dissipará o Domínio, que não imporá por sua própria iniciativa pedágios, portos ou tributos. Não fará nem a paz nem a guerra, tampouco fará qualquer outra coisa concernente ao público, a não ser por conselho dos Estados” (Brutus, 1979, p. 189-190). A história justifica a descrição de uma monarquia ideal que foi corrompida pelo tempo, na qual os equilíbrios virtuosos dos primeiros tempos foram desvirtuados pelas exações do príncipe. A crítica procede das mesmas fontes das que foram dirigidas contra a Igreja Romana, que teria sido corrompida pela conduta do clero e cujo modelo continua a ser a época descrita nos Atos dos Apóstolos. Nossos autores posicionam-se aqui como historiadores, e não como especialistas em Direito, uma postura deliberada e evidentemente falaciosa que lhes permite um distanciamento da literatura jurídica do primeiro século XVI. Face aos técnicos do poder real que, tal como Claude de Seyssel, desde o início do século fazem glosas em torno da soberania e do poder real, eles se apresentam como historiadores especialistas da história primitiva do reino, sobre a bendita época de uma monarquia moderada na qual o rei era contido por seus compromissos para com seus súditos. Evidentemente, isto é apenas uma ficção.

Nessa literatura protestante, duas manifestações públicas da soberania recorreriam ainda, em sua época, a esse contrato primitivo: a sagração e as leis fundamentais. A sagração, a título de lembrança, é a cerimônia monárquica inclassificável daquela época: o princípio hereditário prevaleceu sobre o ritual religioso, mas, ao mesmo tempo, nenhum soberano poderia dispensá-lo. “A sagração renova a permissão concedida por Deus ao rei de ser aproveitado na sucessão real” (Barbey, 2006, p. 1107). Durante a cerimônia, o soberano presta dois juramentos: o primeiro é destinado à Igreja, comprometendo-se a protegê-la e a dar-lhe boa lei; o segundo é destinado ao reino, jurando mantê-lo em paz, protegê-lo da injustiça e da violência, garantir a sua justiça e expulsar os hereges. Entre ambos, o soberano é levantado de seu assento e apresentado à aclamação da assembleia, que alguns consideram ser um vestígio da antiga eleição dos reis. A partir do século XV, os juristas reais salientaram que estes juramentos não eram compromissos de natureza jurídica, e que os soberanos não podiam ser sancionados em sua política futura. No entanto, os escritores protestantes que tinham acabado de viver o Dia de São Bartolomeu salientaram a profunda contradição entre os deveres do soberano e a sua recente conduta para com as vítimas parisienses.

A questão das “leis fundamentais” foi invocada do mesmo modo, neste diálogo imaginário entre o passado e o presente. Estas leis foram os primeiros textos considerados constitucionais em uma França cujo sistema político se assentava numa

sedimentação de práticas e costumes. Não havia listas escritas nessas práticas, mas um consenso permitia extrair as regras de sucessão e os laços entre o rei e seu reino. Segundo os autores, certas dessas leis eram invocadas mais do que outras para favorecer seus argumentos, mas todas eram reconhecidas como os pilares do reino. Além de assegurar a estabilidade do sistema, estas leis foram também um entrave importante à autoridade do rei, que se via constringido por um marco que não podia ultrapassar. Ele não podia escolher o seu sucessor, não podia dividir o seu reino, era mais um usufrutuário do seu cargo do que um proprietário. A codificação dessas leis abrange uma ampla cronologia, que vai do meio da Idade Média ao fim do Antigo Regime. No entanto, o termo específico “leis fundamentais” parece ter sido inventado por Théodore de Bèze no seu *Droit des magistrats sur leurs sujets*, publicado em Genebra em 1574⁹. A expressão rapidamente se tornou exitosa, uma vez que foi utilizada pelos juristas já em 1576, embora não por Jean Bodin, antes de se tornar generalizada no século seguinte. A sua formulação nos escritos dos pensadores monarcômacos confirma a preocupação em circunscrever o poder do soberano ao enraizar sua legitimidade em uma profundidade histórica. O príncipe teve, a partir de então, que respeitar os três pilares constitutivos do seu cargo, que se encontravam tanto na sagração como nas leis fundamentais: piedade, caridade e justiça.

É neste contexto que o tema relativo à “capitulação”, utilizado por Jean de Coras no título do seu tratado de 1569, deve ser compreendido¹⁰. Théodore de Bèze retomou-o no capítulo IX do *Du droit des magistrats*, e foi alvo de uma alegação de Étienne Pasquier no Parlamento de Paris, no caso Angoulême, assunto que discutiremos mais adiante. No contexto das guerras civis, o termo era sensível porque se assemelhava a uma derrota militar, mas literalmente significava “fazer uma convenção”. Jean de Coras e Théodore de Bèze preferiram-no ao termo contrato, porque implicava em um tempo de maturação, uma negociação entre as partes antes de se chegar a um acordo. Em razão da desigualdade inerente às relações sociais, era necessário definir o comando dos poderosos e a obediência dos mais fracos num movimento perpétuo de negociação contratual. Estes textos advogavam uma monarquia consultiva encabeçada por um soberano que não podia permanecer trancado em seu palácio, alheio às condições de seus súditos. Quando Jean de Coras escreveu seu tratado, huguenotes e agentes reais negociavam a paz de Saint-Germain; quando Théodore de Bèze escreveu o seu, tratava-se do Édito de Boulogne. Assim, estava justificada a negociação com o príncipe, fazendo do édito de pacificação um contrato. A capitulação impunha ao soberano o respeito pela sua própria palavra

⁹ Para uma análise desse termo, ver Mellet (2006), p. 313.

¹⁰ Para uma análise desse texto, ver Jouanna (2006).

empenhada a uma lei construída por trocas recíprocas. Quanto a isto, o contrato decorrente desta capitulação afastava a tirania por se basear em uma soberania partilhada (Menissier, 2006, p. 25). A obediência dos súditos ao príncipe encarnava-se no acordo recíproco para o bem da comunidade, e decorria de um consentimento para respeitar as condições do contrato. Podemos medir aqui o quanto os escritos monarcômacos foram fruto de uma conjuntura, uma necessidade teórica que visava justificar a negociação com o príncipe e conferir força aos éditos de pacificação. A partir de 1576, um autor como Jean Bodin recusará tais asserções, especialmente no capítulo 8 do primeiro livro da *República*, no qual o rei é apresentado como a única fonte da lei, esvaziando o princípio de reciprocidade entrevisto pelo contrato ou pela capitulação.

6. A tentação da tirania

Outro lugar comum na literatura monarcômaca é o retrato de um soberano que deixou de escutar os corpos constituídos do seu reino, ou seja, os corpos que carregam a palavra dos súditos. Estas instâncias são os Estados Gerais organizados em torno de três ordens da sociedade: os parlamentos onde os melhores magistrados do reino possuem assento, o conselho de pares e os nobres das melhores linhagens do reino. O debate não versava sobre a qualidade da representação dos súditos, pois nos três casos o processo representativo era bastante diferente, mas sim sobre a existência de instâncias dotadas de uma função de conselho, as quais o príncipe que havia se transformado em tirano cessava de escutar. Talvez seja nesse ponto que a idealização histórica se manifesta de maneira mais acentuada. Jean de Coras, por exemplo, evoca os Estados de Tours, de 1484, durante a minoridade de Carlos VIII, a fim de pacificar o reino; ele também evoca os de Orléans, de 1560, que deveriam ter reconciliado os súditos das duas confissões (Coras, 1989). Mas ele não pode citar outra coisa, pois a instituição dos Estados Gerais é ainda recente no século XVI, e, contrariamente às asserções presentes em diversos tratados, ela nunca foi anual ou dotada de qualquer regularidade. Para o parlamento, corte de justiça soberana composta por oficiais reais nomeados pelo rei e que são proprietários de seus cargos, o papel do magistrado é o de controlar o cumprimento da lei decidida pelo rei através do procedimento de registro (Jouanna, 2013, p. 87-88). A corte dos pares remete à composição idealizada pela corte merovíngia, com Clóvis e seus companheiros germanos impondo-se em um mundo galo-romano cujo sangue foi por eles renovado. Se os pares ainda existem no século XVI, eles deixam de constituir o conselho do rei. Mas, no imaginário político, essas instituições representavam os herdeiros institucionais dos primeiros súditos e deviam, portanto, zelar pelo equilíbrio das relações políticas. Atribuíram-lhes um papel político passado que elas nunca haviam desempenhado, e participavam, assim, do mito das origens.

Ao deixar de escutar tais corpos políticos, o rei corria o risco de resvalar para uma tirania na qual o tirano em exercício é seduzido pelo silêncio das contestações. Essa ideia de um recuo das instâncias tradicionais de conselho e de controle da monarquia era provavelmente muito mais difundida do que restrita unicamente ao meio dos teóricos reformados. Assim, desde a década de 1560, podemos encontrá-la nas linhas de um embaixador veneziano:

A isto denominou-se “reunir os Estados”. Os antigos reis admitiam a sua autoridade em uma época em que o orgulho e a ambição não inundavam o mundo, e em que se pensava que governar com moderação e equidade era uma coisa muito mais digna de um rei do que ampliar seus Estados e seu poder através da força. Porém, quando estas virtudes desapareceram e os reis começaram a ambicionar mais do que aquilo a que tinham direito, a convocação dos Estados pouco a pouco caiu em desuso. [...] François II convocou-os no ano passado, em 1560,¹¹ por conselho do Cardeal de Lorraine. [...] Após a morte de François, como Carlos IX ainda era muito novo, eles continuaram a ser reunidos.¹² Mas na mesma medida em que os Estados serviram no passado para regular os negócios, eles também contribuíram, em última instância, para perturbá-los. Portanto, é de esperar que este costume caia por completo e que o poder do rei aumentará ainda mais. (Tommasseo, 1838, p. 505-515).

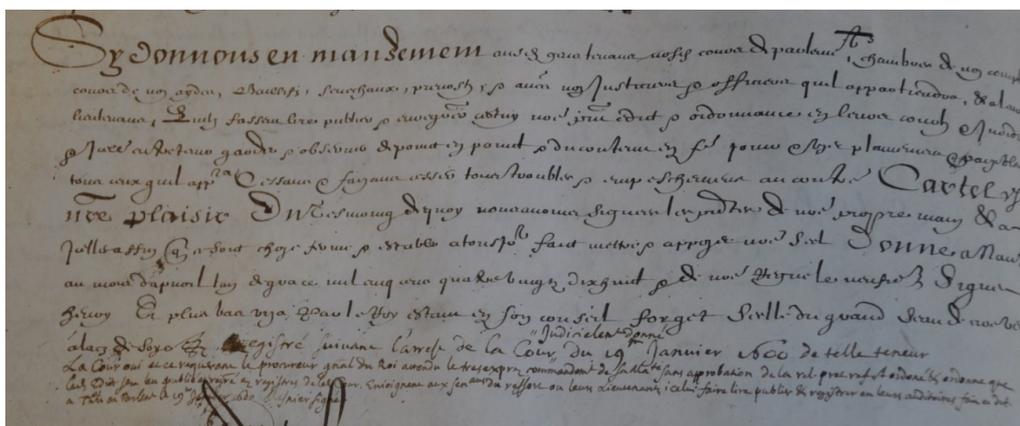
Aos olhos de um representante veneziano, antes mesmo do início das guerras as instituições francesas padeciam de um desvio das práticas consultivas em benefício de um único soberano. Após os dois reinos autoritários de François I e de Henrique II, uma parte do *entourage* principesco parece ter sido crítica das evoluções então ocorridas na condução do reino. Sob a pluma dos monarcômacos, encontramos ainda a crítica na evocação do termo “Majestade”. Segundo eles, o soberano revestese de majestade quando está na esfera pública, rodeado por seu conselho, em uma expressão coletiva de seu poder. Ora, no entanto, o termo majestade fora ampliado a todas as épocas da vida do príncipe. Do mesmo modo, os regulamentos curiais decididos por Henrique III, que introduziram, baseado no modelo espanhol, uma etiqueta estrita, reforçaram a sacralidade em torno do príncipe.

Esses teóricos políticos denunciavam também decisões políticas nas quais o rótulo de urgência foi colocado. O próprio termo “urgência” é recorrente nas decisões políticas das instituições reais e provinciais, sob o vocábulo “negócios urgentes de guerra” (cf. Souriac, 2001, p. 38-65). A urgência é a decisão expedita que dispensa o tempo da deliberação e da consulta, que encurta os procedimentos e impõe

¹¹ Não se trata dos Estados Gerais, mas de uma assembleia mais reduzida, uma assembleia de notáveis, que se reuniu em Fontainebleau de 21 a 26 de agosto de 1560.

¹² Estados Gerais de Pontoise, agosto de 1561.

unicamente a vontade do príncipe. Essa crítica ultrapassava muito o meio huguenote, e a encontramos particularmente ecoada entre os oficiais do parlamento envolvidos com o registro dos éditos de pacificação. Face às tergiversações das cortes soberanas nesse registro, o rei tinha necessidade de celeridade para executar um édito que deveria propiciar a paz e muitas vezes precipitava um procedimento que teria podido demorar vários meses. Assim, em 1576, para o registro do édito de Beaulieu, que colocava um fim à quinta guerra de Religião, Henrique III instaura uma câmara de justiça¹³ em 14 de maio, antes mesmo da verificação do texto, forçando seu registro antes de qualquer discussão possível da corte (Daubresse, 2005). Cada registro dos éditos de pacificação era objeto de um cabo de guerra em que se via o rei impor sua vontade a um parlamento reticente. Eis um exemplo encontrado no registro do édito de Nantes pelo parlamento de Toulouse em 19 de janeiro de 1600:



Menção do registro do édito de Nantes no parlamento de Toulouse – 19 de janeiro de 1600
(Arch. dép. Haute-Garonne, 1B1914, f°16v)

Transcrição do texto do registro (texto abaixo do édito):

Registré suivant l'arrêt de la cour du 19 janvier 1600 de telle teneur, la cour oui et ce requerant le procureur general du roi, attendu le très expres commandement de Sa Majesté sans approbation de la religion pretendue reformee et a ordonné et ordonne que ledit edict soit leu, publié et registré ez registres de la cour, enjoignant aux senechaux du ressort ou leur lieutenantz iceluy faire lire, publier et registrer en leurs auditoires. Faict et dit à Tholose en parlement le 19^e janvier 1600.

O parlamento de Toulouse, como os outro do reino, utilizou sistematicamente essa fórmula a partir de 1562. Tudo é dito: submissão por pedido expresso do

¹³ No original, *lit de justice*. Trata-se de uma audiência ou sessão na qual o rei tomava uma decisão, geralmente realizada na sala do trono. [N.T.]

soberano reforçada pela expressão tradicional “porque isto é do nosso agrado” [*car tel est notre plaisir*] acima, opondo-se contra a essência do conteúdo do texto. É a urgência da coexistência desejada pelo rei que justifica este procedimento.

7. Um caso prático: Angoulême, 1575-1576

O caso de Angoulême, entre 1575 e 1576, foi ligado à problemática do contrato e da obediência graças a Étienne Pasquier, que teve a oportunidade de defender um pleito a favor dos Angoumois no parlamento de Paris na sequência da sua acusação como criminoso de lesa-majestade (Reulos, 1992, p. 399-400).¹⁴ Do que se trata essa contenda? Após uma trégua de suspensão de armas assinada em Champigny entre o rei e os revoltados, a cidade de Angoulême foi cedida como refém a François d’Alençon, irmão do rei, um católico, mas aliado aos protestantes. Para Étienne Pasquier, que então retomou Coras, esta trégua foi um exemplo de capitulação, pois se tratava de um acordo de suspensão de armas feito com o rei, que aceitou ficar à mercê dos seus adversários, deixando-lhes praças-fortes.¹⁵ O duque de Montpensier queixou-se ao rei e a cidade foi acusada de desobediência ao príncipe, qual seja, de crime de lesa-majestade. Como a religião estava relativamente apaziguada, a contenda não se resolveu pelas armas e foi remetida ao parlamento de Paris, a Tournelle e à Grande Câmara.

Pasquier foi o advogado dos Angoumois e examinou a questão do crime de lesa-majestade: neste ponto, este católico juntou-se aos problemas dos autores monarcô-macos. Os habitantes invocam os seus privilégios para recusar a entrada em Montpensier: a cidade estava livre de guarnição desde o foral municipal reconhecido pelo rei, uma verdadeira lei constitutiva da identidade urbana. Pasquier tomou o cuidado de indicar que as decisões tomadas pela cidade eram sempre feitas de maneira colegiada, através da assembleia dos Três Estados, algo que se encontrava em conformidade com o privilégio e, assim, validava a decisão deliberativa. Ele defendeu uma relação contratual entre as cidades e o rei em torno do privilégio, e, incluso nesse corpus, o direito militar de assegurar a sua própria defesa. Isto limitou a capacidade de intervenção do soberano, que não podia jogar, a seu bel-prazer, com as instituições das suas cidades. O rei não podia decidir o destino militar de Angoulême com uma canetada, pois esta tinha condições de decidir por si mesma. Revestida de toda legitimidade, ela então recusou receber o emissário de Monsieur ao qual Henrique III havia cedido. A urgência da decisão militar que havia obrigado Henrique III a

¹⁴ Michel Reulos analisa aqui a carta que Pasquier escreveu para Sainte-Marthe a respeito do assunto.

¹⁵ Pasquier (1732), livro 6, carta 1, col. 139-156: *lettre à Monsieur de Sainte-Marthe*.

conceder a cidade a seu irmão foi contestada pela legalidade da deliberação, que estava de acordo com o funcionamento tradicional das instituições.

Manifestar a desconfiança

1. Limitar a palavra do rei

O que os monarcômacos introduziram em torno da noção de contrato/capitulação, tanto quanto os negociadores protestantes quando se dirigiam ao rei, foi a desconfiança em relação ao soberano (Jouanna, 2013, p. 213). O contrato manifestava esta desconfiança, a saber, que a confiança na arbitragem sempre justa do príncipe já não bastava para a aplicação da lei. Estes tratados basearam seu argumento no fato que uma das partes contratantes podia faltar à sua palavra, neste caso, o rei, e era então necessário que o contrato fosse dotado de uma força coerciva. Nossos autores extraem seus exemplos da história recente das pacificações do reino. Assim, em 23 de março de 1568, o rei assinou a Paz de Longjumeau com líderes do partido huguenote, restabelecendo o direito à prática religiosa e conferindo garantias civis aos reformados. Em 23 de setembro, depois de ter tentado capturar as principais cabeças do partido, esse mesmo rei revogou unilateralmente este texto através do Édito de Saint-Maur. Não apenas ele desrespeitava a sua própria lei, mas também faltava à sua palavra, que fora dada na negociação anterior. Isto originou um dos primeiros textos monarcômacos que vieram na sequência (*Discours par dialogue sur l'édit de révocation de la paix*, 1569). Este mesmo argumento encontrava-se no cerne dos textos diretamente inspirados pelo massacre do Dia de São Bartolomeu e o subsequente cerco de La Rochelle (ver a lista cronológica de textos no apêndice deste artigo).

O rei opôs-se a esta desconfiança observando o necessário respeito pela figura paterna, além do amor que ele testemunharia para com os seus súditos, o que deveria bastar para que se sentissem protegidos. Esta ideia de amor paterno é a chave de interpretação do massacre do Dia de São Bartolomeu, tal como apresentada pelo historiador Denis Crouzet (Crouzet, 1994, p. 438, cap. “Un crime humaniste”). O massacre teria decorrido de um fracasso: o de um retorno à concórdia e à harmonia mediante o casamento de uma princesa real com um príncipe huguenote. Os antagonismos de ambas as partes teriam frustrado este sonho de unidade, e o rei teria usado a violência para eliminar os líderes e preservar a paz. O golpe de majestade de 24 de agosto de 1572 pode ser entendido como um ato paterno de amor pelos seus súditos, a fim de evitar a retomada das guerras civis. Esta ilusão foi rapidamente dissipada pela espiral de violências que ultrapassou a vontade exclusiva do rei, fazendo do massacre a manifestação de um “sonho perdido da Renascença”, o do

regresso a uma harmonia. Para os protestantes, esta posição paterna era obviamente inexequível depois de 24 de agosto de 1572.

Esta desconfiança encontra-se literalmente transcrita nas queixas que os protestantes meridionais endereçaram ao rei no verão de 1573, quando recusaram a paz que acabara de ser assinada em La Rochelle. Em um caderno extenso, que detalha os elementos concretos da coexistência, a última parte dispunha sobre as expectativas dos reformados de Languedoc para que o edito fosse considerado aplicável.

Tema	Texto integral
Le respect de la parole du roi	Reste maintenant le point principal, assavoir les moïens d'une vraye et juste seureté pour la tenue, durée et entretien perpétuel et inviolable des promesses et ordonnances de Votre Majesté sur tout ce que dessus, pour une ferme et perdurable paix. En quoy nous sommes très maris et desplaisans
Précautions	de proposer et demander à V.M. par nostre humble supplication les moïens qui nous sont pertinens et raisonnables et à vous nécessaires pour establir à jamais une bonne et ferme paix en ce royaume. Car nous eussions mieux aimé que les moïens nous eussent esté proposez par votre bénévolance et
Figure paternelle	faveur paternelle et de vostre propre mouvement. Mais puisqu'il plaist à V.M. nous permettre et tant honorer de la vous demander, nous supplions très-humblement vostre bonté, que vostre plaisir soit pour le bien de vostre estat, le
La caution des princes étrangers	repos de vostre esprit, la grandeur et fermeté de ceste couronne, bien et repos commun de tous vos sujets, contacter union et alliance de nouvelle promesse, conjunction et amitié perdurable avec tous les princes, potentats, républiques d'Allemagne et Suisses, les royne d'Angleterre et d'Ecosse affin de maintenir d'une commune main, union et consentement l'union tant d'entre eux et leurs sujets qu'en V.M. et tous vos sujets entiers, tant ceux qui se nomment catholiques que de la religion réformée ; et ce en toutes choses civiles et humaines. Que les alliez jureront et promettront l'entretènement de ladite union, conjunction et amitié pour la commune conservation de tous en l'estat et communion que dessus en toutes choses civiles et humaines, et tout ainsi qu'il se feroit si tous estoient d'une religion. Et ce au détroit des païs,

<p>Contrainte militaire</p>	<p>terres et seigneuries desdits roys, princes, potentats et républiques. Promettront et jureront aussi que où aucuns desdits sieurs roys ou leurs successeurs, princes, potentats et républiques entretiendront ladite union, si aucuns violent la foy publique et promesses tant desdits alliez que d’entre aucuns de leurs sujets, ceux qui la tiendront de leur part, pourront contraindre par toutes voies d’armes les contrevenans et mesme seront tenus à la seule requisition à l’interest des observateurs de ceste union de quelque religion qu’ils soient.</p>
<p>Exemple historique lié implicitement à la Saint-Barthélemy</p>	<p>Que V.M. se desportera expressément de toutes ligues et promesses qu’elle a faites contre ceux de la Religion. Que pour éviter une conspiration de vespres sciliennes contre ceux de la Religion en ce royaume, auront par special privillège et permission perpétuelle, la garde des lieux et villes que nous tenons à présent, et outre quelques villes de chacunes provinces telles qu’elles seront advisées par huit notables personnages choisis par deux que Votre Majesté députera et autres que ceux de la Religion reformée nommeront. (Haag, Haag, 1846, p. 120).</p>
<p>Contrainte militaire</p>	<p>terres et seigneuries desdits roys, princes, potentats et républiques. Promettront et jureront aussi que où aucuns desdits sieurs roys ou leurs successeurs, princes, potentats et républiques entretiendront ladite union, si aucuns violent la foy publique et promesses tant desdits alliez que d’entre aucuns de leurs sujets, ceux qui la tiendront de leur part, pourront contraindre par toutes voies d’armes les contrevenans et mesme seront tenus à la seule requisition à l’interest des observateurs de ceste union de quelque religion qu’ils soient.</p>

Este texto encontra-se no cruzamento da representação [*remontrance*] política e das teorias sobre a soberania do rei. Ele deriva de uma instância huguenote que propõe elementos de um acordo e se posiciona em uma negociação política clássica. Mas as suas considerações finais sobre as restrições às quais o rei deveria se submeter ao empenhar sua palavra são inaceitáveis, pois comprometem diretamente a soberania do príncipe. Este texto é surpreendente e testemunha tanto a desconfiança dos súditos protestantes em relação a Carlos IX, quanto a efervescência intelectual no meio reformado após os massacres.

Em seguida, os huguenotes continuaram a reivindicar garantias militares para uma eventual nova paz, principalmente a concessão de praças-forte. Isto foi evocado numa sequência de negociações travadas em Paris entre os deputados protestantes, o rei e seus conselheiros em abril-maio de 1575, e eis como os homens do rei responderam:

O senhor de Morvilliers¹⁶ disse que caso nós [os protestantes] quiséssemos a paz e desejássemos uma reconciliação, deveríamos reconhecer sua Majestade como nosso rei e desejar mantermo-nos sob seu beneplácito como verdadeiros súditos e sermos orientados pela vontade de sua Majestade, sem incorrer em qualquer

¹⁶ Jean de Morvilliers, negociador da realza.

desconfiança. Que o Rei deve ser tido como rei, tendo autoridade absoluta, de acordo com o mandamento de Deus. Que todas as coisas devem ser restauradas (se a paz for feita) ao estado em que se encontravam antes das perturbações. Que, para o exercício da religião, que é considerada como sendo algo relativo à segurança, o Rei a concederia em certos lugares, com o protesto de que o rei quer que todos se encontrem em liberdade, sem ter qualquer vantagem uns sobre os outros. E que se quiséssemos que houvesse paz e que a honra de Deus fosse preservada, devemos permanecer e viver sob a proteção do rei. (*Negotiation de la paix...*, 1576, p. 191).¹⁷

A resposta dos deputados protestantes foi inequívoca

Que os problemas do passado haviam produzido em nós um medo e uma justa desconfiança, e que era possível julgar facilmente se se tratava de uma ocasião justa ou não. Que pensar em curar o mal para dizer “deveis estar orgulhosos” era algo muito fácil a dizer àqueles que não o tinham sentido até ao âmago. (*Ibid.*, p. 192).¹⁸

O rei, que estava presente, tomou a palavra para dizer:

É necessário, disse o Rei, que tenhais confiança em mim, ou que não tenhais nenhuma. (*Ibid.*, p. 193).¹⁹

O rei acabou cedendo e concedeu praças-forte aos reformados, que, por sua vez, retiraram sua exigência de submeter o reino à tutela de príncipes estrangeiros. Estas trocas permitem sopesarmos muito bem o debate entre constrangimento/desconfiança, que derivava de uma leitura contratual ou não da lei e da sua tradução bastante concreta no processo diplomático.

Esta implementação de ideias políticas monarcômicas é também encontrada um ano mais tarde, quando os cadernos de queixas foram redigidos na sequência da convocação do Estados Gerais em Blois, em 1576. Em diversos dos cadernos provinciais encaminhados para a assembleia, encontramos demandas que parecem emanar diretamente dos círculos huguenotes. (Jouanna, 2013, p. 277; ver também *Recueil de tout*

¹⁷ No original : Le sieur de Morvilliers, dit que si nous [les protestants] voulions la paix, et aimions une reconciliation, nous devons reconoistre sa Majesté pour nostre Roy, et désirer de nous entretenir en sa bonne grâce, comme ses vrais sujets, et nous reigler par la volonté de sa Majesté, sans entrer en aucune desfiance. Qu'il falloit tenir le roy pour roy, ayant autorité absolue, selon le commandement de Dieu. Qu'il falloit remettre (si la paix se faisoit) toutes choses en tel estat qu'elles estoient avant les troubles. Que pour l'exercice de la Religion, qu'on estime estre seureté, le roy l'accorderait en certains lieux, avec protestation que le roy veut que chacun soit en sa liberté, sans avoir avantage les uns sur les autres. Et que si nous voulions qu'il y eust paix, et que l'honneur de Dieu, fust gardé, nous devons demeurer et vivre sous la protection du roy. [N.T.]

¹⁸ No original : Que les troubles passez avoyent engendré en nous une crainte et juste desfiance : et qu'on pouvoit aisément juger, si c'estoit à juste occasion ou non. Que de penser guérir le mal pour dire, vous vous devez fier, cela estoit bien aisé à dire à ceux qui ne l'avoyent senty jusques au vif. [N.T.].

¹⁹ No original : Il faut bien, dit le Roy, que vous ayez fiance en moy, ou que vous n'y en ayez point. [N.T.].

ce qui s'est négocié..., 1577, p. 16). Duas delas são emblemáticas. A primeira demandava ao rei reconhecer que toda decisão tomada nos Estados pela unanimidade das três ordens fosse considerada como lei fundamental, revogável unicamente pelos próprios Estados. Isto consistia em se reconciliar com o ideal dos corpos representativos e com a unanimidade dos súditos na definição de uma lei que o rei não podia abolir a seu bel-prazer. A consequência disso era a exigência de que os Estados fossem convocados a cada cinco ou dois anos – período que variava de acordo com as queixas – a fim de conferir aos Estados um poder legislativo que nunca lhes tinha sido atribuído. Enfim, uma outra série de queixas incluía a demanda para que o conselho do rei estivesse em conformidade com a representação dos seus súditos, impondo ao soberano representantes das três ordens no seu conselho (*Recueil des cahiers généraux...*, 1779, art. 8 do caderno do Terceiro e art. 340 do caderno do Clero). Os Estados Gerais de Blois pareciam ter sido um lugar de intenso debate político, no qual foram expressas posições contraditórias sobre a soberania. No entanto, afinal de contas, as posições contratualistas não conseguiram ser impostas.

2. Obrigando o príncipe

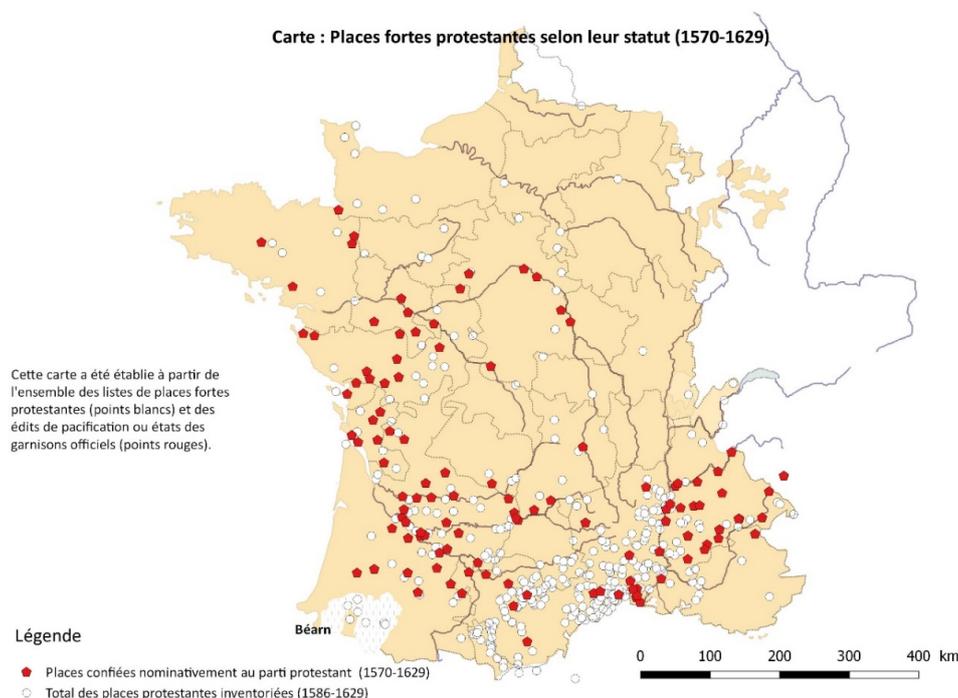
O debate foi teórico e, se a obrigação imposta ao príncipe foi real durante as negociações, especialmente por causa dos enfrentamentos que se seguiram, ela foi mais limitada durante os éditos subsequentes. Foi provavelmente na concessão de praças-forte pelo soberano que se manifestou de maneira mais visível o resultado deste debate sobre o controle do príncipe.

Foi no final da terceira Guerra de Religião, quando da paz de Saint-Germain-en-Laye, em 1570, que pela primeira vez um édito real concedia aos reformados do reino a manutenção de quatro bastiões para garantir sua segurança.²⁰ Malgrado a paz, malgrado a obrigação de depor as armas, a autoridade monárquica entendeu que uma parte dos seus súditos, os protestantes, poderia temer pela sua sobrevivência por causa dos católicos que não participariam no jogo da pacificação e que desejariam perpetrar alguns atos sangrentos. A concessão de locais de segurança foi, portanto, desde o princípio, uma admissão de fraqueza da coroa no que diz respeito aos seus próprios recursos, ou pelo menos uma aceitação de delegar a segurança de certas regiões em instâncias municipais tradicionalmente incumbidas pela manutenção da ordem. Pedir às cidades, ainda mais às metrópoles provinciais detentoras de importantes privilégios e meios de defesa como La Rochelle, Montauban ou Nîmes, que assegurem a ordem e a proteção dos seus súditos não teve nada de escandaloso em

²⁰ Barbiche (1570). *Paix de Saint-Germain-en-Laye*, 8 août 1570.

uma França ainda bastante descentralizada. Em contrapartida, pedir a estas cidades que o fizessem porque estavam nas mãos do partido protestante constituía uma novidade que introduzia a confissão na gerência das províncias.²¹ No entanto, o hábito foi adotado, e durante os acordos de paz subsequentes – Beaulieu (1576), Bergerac (1577), Nantes (1598) – e também durante as conferências para a aplicação destas convenções de paz em Nérac (1579) e Fleix (1580), a concessão de locais de segurança aos reformados, em número variável dependendo do contexto, tornou-se um tema inevitável das negociações.

3. Qual sanção em caso de tirania?



A sanção nos casos em que o rei não cumprisse a sua palavra constituía o ponto mais fraco destes argumentos. Uma vez abandonado o recurso aos príncipes estrangeiros, nem os teóricos monarcômacos e nem os negociadores protestantes podiam contemplar medidas de retaliação específicas contra o príncipe. Teoricamente, um príncipe que não respeitava o contrato inicial definido nos tratados, transformava-se em um tirano. Uma vez tornado um tirano no cargo, poderia ser afastado. Segundo qual

²¹ Sobre a questão da relação entre poder monárquico e poderes municipais entre os séculos XV e XVI, ver Chevalier (1982), p. 101-112. Ver também Mousnier, R. (1974), t. 1, capítulo XIII: “Les communautés territoriales assimilés à des corps. Les villes”. Roland Mousnier inicia seu capítulo da seguinte maneira: “Para os franceses dos séculos XVII e XVIII, a cidade era a princípio uma zona de segurança. Uma cidade era um recinto fortificado, no interior do qual havia agrupamentos mais ou menos amontoados de casas”. (*Ibidem*).

modalidade? Todos estes escritos são muito cautelosos quanto à utilização da resistência armada. É em torno do cerco de La Rochelle, em 1573, que encontramos os textos mais empenhados quanto ao direito de tomar as armas, mas subseqüentemente é difícil encontrar qualquer justificação. Nos círculos protestantes, relativamente à questão de tomar as armas, a doutrina calvinista sempre foi muito ambígua, alternando entre a obediência devida ao príncipe e a obrigação de cumprir os mandamentos divinos. E assim, a questão do direito de resistência permanece sempre em aberto, tanto para o historiador quanto para os próprios protestantes.

Em uma notável inversão histórica, este pensamento protestante, que não chegou a justificar abertamente o tiranicídio, foi ultrapassado por um argumento católico muito mais intransigente ao final dos anos 1580. Mesmo antes do molinismo dos jesuítas, o movimento da Liga parisiense soube aproveitar os argumentos políticos dos anos 1570 para criticar o “vilão Herodes”, a saber, o rei Henrique III, considerado o assassino dos bons católicos. Seus líderes conseguiram destituir o rei, levá-lo a julgamento e quase canonizar o seu assassino, Jacques Clément (Le Roux, 2006).

Instigados pelas guerras civis, os que tinham poder de decisão e os pensadores políticos fizeram dos anos 1560-1570 uma época de experimentação política de negociação e de tomada conjunta de decisões no que diz respeito às pacificações religiosas. Na época, esta prática não tinha nada de revolucionária, com o quadro político descentralizado do reino favorecendo uma elaboração conjunta da lei, mesmo se em teoria ela fosse exclusivamente emanada pelo rei. Com algumas exceções, os pensadores protestantes dos anos 1570 não eram antimonárquicos; eles colocaram a *Res publica* em uma relação que responsabilizava o príncipe no tocante aos interesses coletivos. A desconfiança religiosa e o medo do massacre empurraram para bem longe esta exigência, confiando ao partido protestante um arsenal militar capaz de servir de refúgio caso a palavra real fosse descumprida, mas igualmente capaz de relançar a guerra. O sonho de uma monarquia moderada e a segurança de um perímetro confessional dentro do reino acompanharam o compromisso político dos protestantes franceses, culminando nos Estados Gerais de 1576.

Anexo – Corpus cronológico

Principais eventos

1560 (agosto)
**Assembleia de
 Fontainebleau**
 1560-1561 (dezem-
 bro-janeiro)
**Estados Gerais de
 Orléans**
 1561 (9 de setem-
 bro-4 de outubro)
**Colóquio de
 Poissy**

1562 (17 de ja-
 neiro)
**“Édito de Ja-
 neiro”**
 Primeiro édito de
 coexistência entre
 católicos e protes-
 tantes.

1562-1563
**Primeira guerra
 de religião**
 Lyon, lugar pro-
 testante

1567-1568
**Segunda guerra
 de Religião**
 1568 (23 de março)
**Paz de Longju-
 meau**
 1568 (23 de setem-
 bro)
**Édito de Saint-
 Maur** que revoga
 a paz precedente.

Publicações

La défense civile et militaire des innocents et de l'Eglise du Christ, Lyon, 1563 [livro perdido, cuja existência é conhecida pela sua refutação escrita por Charles Dumoulin, acusado de ter escrito esse opúsculo: *Apologie de M. Charles Du Moulin contre un livret intitulé La Défense civile et militaire des innocents et de l'Eglise du Christ*, Lyon, Jean de Tournes, 1563].

Sentence redoutable et arrest rigoureux du jugement de Dieu à l'encontre de l'impiété des Tyrans, Lyon, 1564 [texto sem autor; retomado nas *Mémoires de Condé*, 1564-1566].

Discours par dialogue sur l'édit de révocation de la paix, publié à Paris le vingthuitiesme jour de septembre, l'an mil cinq cent soixante-huit, sl, 1569 [texto publicado após o édito de São Maur abrogando o édito de paz que pôs fim à segunda guerra de Religião, a paz de Longjumeau].

- 1568-1570
Terceira guerra de Religião
Jean De Coras, *Question politique : s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, La Rochelle, 1568-1569 [texto escrito por Jean de Coras, então chanceler da Rainha de Navarra, refugiada em La Rochelle]
Edição recente: Robert M. Kingdon, Genève, Droz, 1971.
- 1569-1570
Um ano de negociação entre a corte e os representantes do partido huguenote
1570 (8 de agosto)
Paz de Saint-Germain
Concessão dos primeiros lugares de segurança
François Hotman, *Francogallia*, Genève, 1573 [obra escrita em latim, iniciada em 1567-1568]. Tradução francesa em 1574 [provavelmente Simon Goulart, pastor, sob o título, *La Gaule françoise de François Hotoman, jurisconsulte. Nouvellement traduite du latin en françois*, Cologne, 1574]. Sucesso imediato. Texto editado e modernizado por Christiane Frémont, Paris, Fayard, 1991. Edição crítica por Antoine Leca, Aix-en-Provence, PUAM, 1991.
- 1572 (24 de agosto)
Massacre de São Bartolomeu
Question assavoir s'il est loisible aux sujets de se défendre contre le Magistrat pour maintenir la Religion vrayement chrestienne, La Rochelle, 1573 [texto publicado durante o cerco de La Rochelle, retomado na coleção *Mémoires de l'Etat de France sous Charles neufiesme*, 1574, t. II, f° 243v].
- 1572-1573
Quarta guerra de Religião
Operação principal: cerco de La Rochelle.
Question assavoir s'il est licite sauver la vie aux massacreurs et bourreaux prins en guerre par ceux de la Religion assiegez en ceste ville, La Rochelle, 1573 [texto publicado durante o cerco de La Rochelle, retomado na coleção *Mémoires de l'Etat de France sous Charles neufiesme*, 1574, t. II, f° 255v].
- 1573 (11 de maio)
Eleição de Henri d'Anjou ao trono da Polônia
1573 (11 de julho)
Paz de Bolonha
La Remonstrance aus seigneurs gentilshommes et aultres faisans profession de la Religion reformee en France, et tous aultres François desirans la conservation de ce Royaume, Basle, Pieter Vuallemant, 1574 [informação falsa: La Rochelle, viúva de Barthélemy Berthon]
- Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs subjects*, Genève, 1574 [publicado sem nome do autor a pedido do Conselho de Genebra, por razões diplomáticas; escrito em junho-julho de 1573]. Forma: respostas às perguntas feitas pelos refugiados franceses que afluíram a Genebra após o

1573 (agosto-dezembro)
Assembleias protestantes no Sul: recusa da paz e exigência de novas negociações com o rei

massacre do dia de São Bartolomeu. Também neste caso, a edição original foi provavelmente em latim, e a tradução foi quase imediata. Sucesso considerável.

Edição crítica por Robert M. Kingdon, Genève, Droz, 1970.

1574-1576
Quinta guerra de Religião

Le Réveille-Matin des François et de leurs voisins, sl, 1574 local fictício de publicação em Edimburgo; provavelmente impresso na Basileia; nenhum autor reconhecível, tendo sido atribuído o nome de Eusebius Philadelphus Cosmopolita; dedicatória a Elizabeth I localizada em Eleuthéroville, isto é, a "cidade da liberdade"]. Texto organizado em dois diálogos: o segundo teoriza a luta contra o tirano. Tema: despertar os franceses para a investida do poder absoluto e o escândalo do massacre do Dia de São Bartolomeu.

Edição crítica por Jean-Raymond Fanlo, Marino Lambiase, Paul-Alexis Mellet, Paris, Classiques Garnier, 2016.

Étienne Pasquier, *Résolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise d'armes par les inférieurs*, Bâle, 1575 [Segunda edição aumentada em Reims, 1577].

Étienne Pasquier, *Le plaidoyer d'Etienne Pasquier pour la ville d'Angoulême accusée de lèse-majesté (1576)* [texto extraído da alegação de Étienne Pasquier ao Parlamento de Paris em defesa da cidade de Angoulême, relatado em uma das suas cartas: « Lettre à Scévole de Saint-Marthe, dans *Ceuvres*, Genève, Slatkine, t. II, col. 139 »].

Politique : Dialogue traitant de la puissance, autorité et du devoir des princes, sl, 1574 [reedição em 1577; editor provável: Simon Goulart].

1575 (mai)
Fases de negociação entre o rei e os emissários protestantes

Discours politiques des diverses puissances établies de Dieu au monde, du gouvernement légitime d'icelles, et du devoir de ceux qui y sont assujettis, sl., 1574 [texto retomado em *Mémoires de l'estat de France sous Charles Neufiesme*, édité en 1577 et 1578, vol. III, f°278r e seguintes].

1576 (6 mai)

Paz de “Monsieur”

1576-1577 (dezembro-março)

Estados Gerais de Blois

Vindiciae contra tyrannos, Bâle, 1579 [nome do autor: Étienne Junius Brutus; provável autor: Philippe Duplessis-Mornay; escrito entre março de 1574 e dezembro de 1576]. Publicação adiada, uma vez que a obra foi concluída durante os Estados Gerais de Blois de 1576, e a publicação foi, portanto, inoportuna. Mornay partiu para a Holanda em 1578 e teria transmitido seu manuscrito a Guillaume d'Orange, que o mandou publicar tanto para o público francês como para os holandeses. Tradução francesa de 1581: *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*. Edição de Arlette Jouanna, J. Perrin, M. Soulié, A. Tournon, H. Weber, Genève, Droz, 1979.

Bibliografia

- Barbey, J. (2006). “Sacre”. In: *Dictionnaire de la France d’Ancien Régime*. Paris: PUF, 2006.
- Barbiche, B. (org.) (1562). *Édit de Saint-Germain, 17 janvier 1562*. Edição eletrônica pela École Nationale des Chartes. Disponível em : http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_01.
- _____. (1570). *Paix de Saint-Germain-en-Laye, 8 août 1570*. Edição eletrônica pela École Nationale des Chartes. Disponível em: http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_05.
- Baum, G.; Cunitz, E. (org.) (1885). *Histoire ecclésiastique des Églises Réformées au royaume de France*. Paris, t. I.
- Benedict, P; Fornerod, N. (2009). “Les 2150 ‘églises’ réformées de France de 1561-1562”. *Revue historique*, 3, n° 651, juillet, p. 529-560.
- Brutus, E. J. (1979). *Vindiciae contra tyrannos. Traduction française de 1581*. Genève: Droz.
- Souriac, J.-P. (2001). “Les ‘urgeans’ affaires de la ville. Défendre Toulouse durant la première guerre de Religion, 1562-1563”. *Revue d’histoire urbaine*, n.º 3, juin, p. 39-65.
- Chevalier, B. (1982). *Les bonnes villes de France du XIV^e au XVI^e siècle*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Christin, O. (1997). *La paix de Religion. L’autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*. Paris: Seuil.

- Coras, J. de (1989). *Question politique: s'il est licite aux sujets de capituler avec leur prince*. Éd. Kingdon, R. M. Genève: Droz.
- Crouzet, D. (1994). *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*. Paris: Fayard.
- Daubresse, S. (2005). *Le parlement de Paris ou la voix de la raison*. Genève: Droz.
- Daussy, H. (2015). *Le parti huguenot. Chronique d'une désillusion (1557-1572)*. Genève: Droz.
- De La Ferrière, H. (1887). "La troisième guerre civile et la paix de Saint-Germain, 1568-1570". *Revue des questions historiques*, t. 41, p. 69-128.
- Delaborde, J. (1882). *Gaspard de Coligny, amiral de France*. T. 3. Paris: Fischbacher.
- Desjardins, A. (1873). *Charles IX. Deux années de règne (1570-1572). Cinq mémoires historiques d'après des documents inédits*. Douai: Crépin.
- Devic, C.; Vaissète. (1573). *Histoire générale de Languedoc. Articles et requestes de ceux de la religion prétendue réformée de Languedoc assemblés à Montauban, présentés au roi pour parvenir à un édit de pacification et pour restablir ce qui avoit esté enfreint par les troubles passés, 24 août 1573*. T. XII.
- Foa, J. (2015). *Le tombeau de la paix. Une histoire des édits de pacification (1560-1572)*. Limoges: PULIM.
- Garrisson, J. (1980). *Protestants du Midi, 1559-1598*. Toulouse: Privat.
- Haag, E. (1846). *La France protestante ou vie des protestants français*. T. 2. Paris: Cherbuliez.
- Jouanna, A. (2006). "Capituler avec son prince : la question de la contractualisation de la loi au XVI^e siècle". In: Mellet, P.-A. (org.). *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVI^e siècle*. Genève: Droz.
- _____. (2013). *Le pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*. Paris: Gallimard.
- _____. ; et alii. (1999). *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*. Paris: Seuil.
- Koselleck, R. (2000). *Le futur-passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Éd. EHESS.
- Labourdet, J.-F. (2014). *Charles IX et la puissance espagnole. Diplomatie et guerre civile (1563-1574)*. Paris: H. Champion.
- Le Roux, N. (2006). *1^{er} août 1589. Un régicide au nom de Dieu, l'assassinat d'Henri III*. Paris: Gallimard.
- Le Roux, N. (2009). *Les guerres de Religion, 1559-1629*. Paris: Belin.
- Mellet, P.-A. (2006). "L'ordre des droits : la position du Philippe Duplessis-Mornay dans les années 1570". *Albinea, Cahiers d'Aubigné*, n.° 18.
- _____. (2018). "Francogallia de François Hotman (1573)". Col. *Bibliothèque républicaine*. Paris: CEDRE.

- Ménard, L. (1754). *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes*. T. 5. Paris.
- Menissier, T. “La place des monarchomaques dans le débat sur les relations d’obéissance au XVI^e siècle”. In: Mellet, P.-A. *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVI^e siècle*. Genève: Droz.
- Mousnier, R. (1974). *Les institutions de la monarchie absolue*. T. 1. Paris: PUF.
- Paris, L. (1841). *Négociations, lettres et pièces diverses relatives au règne de François II*. Paris.
- Pasquier, É. (1732). *Les œuvres d’Etienne Pasquier*. Amsterdam [Trévoux], t. II.
- Reppen, K. (1987). “What is a *Religious War*”. In: Kouri, E.I.; Scott, T. (org.). *Politics and Society in Reformation Europe*. Londres: Macmilan.
- Reulos, M. (1992). “Le plaidoyer d’Etienne Pasquier pour la ville d’Angoulême accusée de lèse-majesté (1576)”. *Annales de Normandie*, 42, n° 4, p. 399-400.
- Roberts, P. (2002). “Huguenot petitioning during the wars of religion”. In: Mentzer, R; Spicer, A. (org.). *Society and Culture in the Huguenot World, 1559-1685*. Cambridge.
- Simiane (1573). Carta de Bertrand Rambaud de Simiane baron de Gordes à Jean de Bellièvre sieur de Hautefort. 4 de setembro de 1573. Bibliothèque nationale de France, Fr. 15558, f°102r-v.
- Sutherland, N.-M. (1980). *The Huguenot Struggle for Recognition*. Yale: Yale University Press.
- S/A (1577). *Recueil de tout ce qui s’est négocié en la compagnie du Tiers Estat de France, en l’assemblée générale des Trois Estats assignez par le roy en la ville de Blois du XV novembre 1576*.
- S/A. (1779). *Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux États-Généraux d’Orléans, Blois, Blois et Paris*. Paris.
- S/A. (1576). *Négociation de la paix, es mois d’avril et may 1575. Contenant la requeste et articles presentez au roy par M. le Prince de Condé, seigneurs et gentilshommes de la Religion, M. le Mareschal de Danville, seigneurs et gentilshommes catholiques associez. L’ample pourparler des deputez sieurs Prince, Mareschal, seigneurs et gentilshommes, en presence du Roy, avec la Roynne sa mère, et quelques conseillers. Avec la response du roy ausdits articles*.
- S/A. (1569). *Discours par dialogue sur l’édict de révocation de la paix, publié à Paris le vingthuitiesme jour de septembre, l’an mil cinq cent soixante huit*.
- Tommasseo, N. (ed.). (1838). “Relation de Michel Suriano, ambassadeur de Venise en France en 1561”. In: *Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI^e siècle*. Paris.

A sociedade dos ateus segundo Pierre Bayle: uma experiência de pensamento?

Isabelle Delpla

Université de Lyon – IRPhil/COMOD

Tradução

Adriana Novaes – USP

RESUMO

Seria a conjectura de uma sociedade de ateus, de Pierre Bayle, uma experiência de pensamento liberal, visando separar política e religião? Uma tal interpretação pode se apoiar sobre a relativa proximidade do texto com a *Fábula das Abelhas* de Mandeville. Ela é, porém, errônea: aquela conjectura baseia-se em um método cético, histórico e crítico que desafia o princípio mesmo das experiências de pensamento. Tampouco a separação do religioso e do político se basearia em uma argumentação liberal.

PALAVRAS-CHAVE

experiência de pensamento, liberalismo, política, religião, ateus.

ABSTRACT

Is Pierre Bayle's conjecture of a society of atheists a liberal thought experiment, aimed at separating politics and religion? Such an interpretation rests on the text's relative proximity to Mandeville's *Fable of the Bees*. It is, however, a mistake: that conjecture is based on a skeptical, historical, and critical method, challenging the very principle of thought experiments. Nor is the separation of the religious and the political based on a liberal argument.

KEY WORDS

thought experiment, liberalism, politics, religion, atheists.

Em sua primeira obra, que lhe garantiu rapidamente uma grande notoriedade, *Pensées diverses sur la comète* (1680), Pierre Bayle, historiador e filósofo francês, propôs uma conjectura, escandalosa para seu tempo, de uma sociedade de ateus. O ateu virtuoso é a versão moral dessa conjectura, e a sociedade de ateus, a versão política. Elas são experiências de pensamento? Claro, a experiência é anacrônica: Bayle falando da experiência de um lado e da conjectura de outro, mas não da experiência do pensamento. Mas para além do anacronismo da expressão, podemos (ou não) considerar essa conjectura como uma experiência de pensamento? Além disso, que benefício se tem ao considerá-la (ou não) como uma experiência do pensamento liberal em uma genealogia do liberalismo que essa obra se esforça em refazer?

A essas duas questões, responderei negativamente. Se algumas formulações de Bayle parecem revelar o estilo da experiência de pensamento, se a conjectura visa distinguir política e religião, ver essa conjectura como uma experiência de pensamento é um atalho infeliz (que eu pratiquei uma vez¹). Tal atalho distorce o caminho de Bayle e passa ao largo da carga crítica, sempre atual, contra a pretensa característica convincente das experiências de pensamento na filosofia moral e política. Não pretendo aqui contribuir para a história da filosofia², mas mostrar em que sentido a inovação de Bayle e seu método se destacam das formas de pensamento ulteriores e mais familiares.

Depois de expor o parentesco entre a conjectura da sociedade de ateus e as experiências de pensamento político, apresentarei as grandes linhas de argumentação de Bayle sobre o ateísmo social e político. Sendo Bayle pouco conhecido dos filósofos, ao menos na França, vou me concentrar em sua obra mais conhecida, particularmente nos primeiros textos nos quais ele introduz essa hipótese. Explicarei em seguida em que sentido sua crítica da imaginação na linha de Malebranche, a da mistura entre os gêneros fábula, história e filosofia, assim como sua crítica da especulação pura, em proveito de um método histórico e crítico, levam-no a criticar o apelo às experiências de pensamento³. Não é, portanto, essa via, nem uma via liberal, que Bayle segue para separar política e religião.

¹ Qualifiquei rápido demais a sociedade de ateus como experiência de pensamento no artigo Delpla (1999). Em obra a ser publicada (*Du Pays Vide. Réfutation du solipsisme politique*, Paris, Vrin), utilizei Bayle voluntariamente como um modelo de experiência de pensamento, mas para retomar sua crítica contra seu caráter convincente.

² Ainda que me interesse por Pierre Bayle há 30 anos, esclareço que não sou historiadora da filosofia e que meu interesse por Bayle é primeiro o interesse por um método cético, histórico e crítico, de diálogo constante entre filosofia e ciências sociais.

³ Nessa apresentação de um tema relativamente bem conhecido, retomarei as análises de meus artigos anteriores: o artigo acima mencionado (Delpla, 1999), assim como, sobre o método histórico e crítico, Delpla (1999b); sobre a separação entre os gêneros fábula, história e filosofia, o artigo Delpla (1998); sobre o uso da história e da antropologia para estabelecer a existência das sociedades de ateus, Delpla (2003).

Um aparente parentesco: fábula das abelhas, fábulas dos ateus?

Seja sob a forma das grandes experiências de pensamento em geral como o véu de ignorância⁴, seja sob a forma de experiências de pensamento particulares, feitas de microcenários, a prática das experiências de pensamento se tornou dominante na filosofia anglo-saxã contemporânea, na filosofia moral, mas também na filosofia política, mesmo em domínios nos quais menos se esperaria. Assim, as teorias mais recentes da guerra justa viraram as costas para o método histórico de Michael Walzer para proceder por experiências de pensamento, focadas nos cenários individuais (o que faria tal combatente em tal situação específica?), até mesmo imaginários (o que faria uma máquina inteligente etc.?)⁵. A abordagem por experiência de pensamento visa testar nossas intuições morais. Ela se quer mais rigorosa que a abordagem histórica (pode-se selecionar dela os parâmetros da experiência) e suficientemente convincente e dedutiva para definir os critérios de juízo moral.

Esse tipo de método analítico é certamente estranho a Bayle. Bayle, na verdade, é anterior à virada do século XVIII, bem analisada por Julien Técher (2021), que vê se desenvolver na filosofia, se não o termo, ao menos a prática de experiências de pensamento usando a imaginação, a fábula ou outras formas literárias. De todo modo, poderíamos vê-lo como um de seus precursores, especialmente pelo viés da influência de Bayle sobre Bernard de Mandeville, em Roterdã. *A Fábula das abelhas* (1990), que é um exemplo claro de experiência de pensamento, é de fato o prolongamento da sociedade de ateus: as abelhas de uma colmeia, perfeitamente virtuosas, veem sua sociedade se desintegrar progressivamente, a maior parte de suas instituições e atividades se tornando inúteis. Sua colmeia era mais próspera e funcional quando fundada sobre o vício (o interesse) do que sobre a virtude. Segundo Bayle, uma sociedade pode viver sem religião, e mais ainda, segundo Mandeville, também pode viver sem virtude.

Assim, a hipótese de uma sociedade de ateus se inscreve no dispositivo de análise das relações do político e do religioso em três termos: as sociedades idólatras correspondentes à realidade histórica das sociedades pagãs ou dominadas pelo catolicismo (identificadas com a idolatria de um ponto de vista protestante) repousariam sobre a confusão do poder político e do poder religioso; uma dupla hipótese, a de uma sociedade de ateus, na qual o vínculo social não se deveria à religião, e a de uma sociedade de perfeitos cristãos, da qual o vínculo social seria garantido apenas pela moralidade fundada sobre a verdadeira religião. Nessas variações sobre a natureza do vínculo social, sobre as relações da moralidade, da religião e da política, as sociedades cristã e

⁴ Ver Rawls (2009).

⁵ Para uma crítica dessa tendência, ver Rigstad (2017).

ateia representam duas maneiras de dissociar o político e o religioso. Em um caso, pela redução do vínculo social à moralidade, que pode, assim, fazer a economia do político. No outro, pela redução da moralidade e da política às paixões e aos interesses sem referência religiosa. A hipótese de uma sociedade de ateus é, portanto, ao mesmo tempo, a de uma sociedade não idólatra, desprovida de instituições religiosas e de um clero, e não cristã, no sentido de que seus membros não podem tirar da revelação ou da graça os princípios morais ou a força para segui-los.

À propósito da sociedade de ateus, consideremos sua primeira formulação por Bayle em *Pensées diverses sur la comète* (doravante PD, t. 2, § 161 e § 172), semelhante ao estilo de uma experiência de pensamento escrita no condicional, com o objetivo de estabelecer um quadro mental: “Se se pode saber minha conjectura no tocante a uma sociedade de Ateus, [...] me parece que seria muito parecida com uma sociedade de Pagãos. Precisaríamos na verdade de leis muito severas e muito bem executadas para a punição dos criminosos” (PD, § 161, t. 2, p. 77-78). Bayle explicita assim essa hipótese:

Vemos nessa hora, quanto parece que uma sociedade de Ateus praticaria as ações civis e morais, assim como as outras Sociedades as praticam, providenciando que ela puna severamente os crimes e que fixe a honra e a infâmia a algumas coisas. Como a ignorância de um primeiro Ser criador e conservador do mundo não impediria os membros dessa sociedade de serem sensíveis à glória e ao desprezo, à recompensa e à dor, e a todas as paixões que se veem nos outros homens, também não sufocaria todas as luzes da razão.

Os ateus poderiam então ser morais:

Ver-se-ia entre as pessoas os que teriam boa fé no comércio, que ajudariam os pobres, que se oporiam à injustiça, que seriam fiéis aos seus amigos, que desprezariam as injúrias, que renunciariam às volúpias do corpo, que não fariam mal a ninguém, seja porque o desejo de serem estimados os levaria a todas essas belas ações, que não deixariam de ter aprovação pública, seja porque preservar amigos e protetores, em caso de necessidade cairia bem [...]. Cometer-se-iam crimes de todo tipo, não tenho dúvida disso; mas não se cometeriam mais do que na sociedade idólatras [...]. (PD, t. 2, § 161)

Pode-se lhe opor a sociedade de verdadeiros cristãos que Bayle desenvolve mais longamente em *Continuation des pensées diverses* (doravante CPD). Seria uma sociedade puramente moral, “reino da virtude” (CPD, §123, p. 359b), sem conflito, sem luxo, sem usurário, que não teria necessidade nem de polícia, nem de sistema judiciário, de advogados, de juízes. Enfim sem instituições, ela só teria de político um governo “que jamais abusaria da autoridade soberana” (CPD, § 124, p. 360), e que parece ter apenas uma função ornamental. Mas essa sociedade moral dificilmente seria viável, pois incapaz de se defender nas guerras:

Toda uma nação composta de pessoas idênticas seria certamente subjugada [...] pois ela não forneceria nem bons soldados, nem dinheiro suficiente para todos os custos da guerra [...]. Não se esperaria coragem inata. As graças extraordinárias e os milagres não devem ser o fundamento da política. (CPD, §124, p. 360b)

Uma sociedade de cristãos autênticos se tornaria rapidamente a presa de seus vizinhos menos escrupulosos.

Mandeville se situa, assim, na estrita continuação de Bayle: as abelhas se tornam honestas, a sociedade se desembaraça de instituições judiciárias, do comércio, do luxo, de múltiplas mediações, e há a completa diluição de uma sociedade fundada apenas na moral. Mandeville estende, portanto, ao estado de paz a análise que Bayle aplicava ao estado de guerra em face do desaparecimento da sociedade cristã, colocando em evidência a utilidade da colmeia, da ambição e dos vícios.

Poderíamos ver nesse caminho a função de análise da experiência de pensamento que, como o anel de Giges, visa separar pelo pensamento o que está misturado na experiência. As diferentes conjecturas de Bayle sobre a relação entre sociedade e religião revelariam dessa forma “uma lógica de variação” conceitual, comparável⁶ àquela de Hume sobre a justiça, quando este analisa as relações entre justiça e virtudes morais (imaginando uma situação de excesso ou de penúria na natureza ou na natureza humana)⁷. Do mesmo modo, encontramos em Bayle variações de fatores levando em conta sociedades morais e imorais, com e sem religião e, entre as sociedades com religião, distinguiríamos entre as falsas (paganismo) e as verdadeiras religiões (cristianismo). Poderíamos então ter um quadro analítico estabelecido pelo pensamento: entre as sociedades imorais, temos as sociedades com religião, verdadeiras e falsas; entre as sociedades morais, as sociedades sem religião (a sociedade de ateus) e com religião (a sociedade de verdadeiros cristãos). A apresentação que é feita dessas sociedades morais dependeria da experiência de pensamento.

Além disso, vemos igualmente na *Fábula das abelhas* de Mandeville uma experiência de pensamento determinante do liberalismo econômico⁸; do mesmo modo, poderíamos ver na sociedade de ateus de Bayle uma experiência de pensamento crucial do liberalismo político, em um sentido duplo: na medida em que o liberalismo é uma arte da separação⁹, assim como na medida em que o liberalismo supõe antes de tudo uma separação entre o político e o religioso. De fato, a separação do político e do religioso é um dos centros ao redor do qual gravitam os pensamentos de Bayle:

⁶ Ver Le Jallé (2009).

⁷ Hume (2002), pt. I, sec. 3, ‘Da justiça’.

⁸ Ver Hirschman (1980).

⁹ Ver Walzer (1984).

a crítica da superstição e da idolatria (que visa a confusão entre poder político e religião, o poder do clero, dos sacerdotes etc.), o paradoxo da sociedade de ateus, a defesa da tolerância civil de uma pluralidade confessional.

Encontraríamos aqui as principais características das experiências de pensamento: uso do condicional, apelo ao pensamento para suplementar os limites da experiência empírica, variação conceitual e separação pelo pensamento, observação na imaginação pelo recurso a esquetes, cenários e quadros mentais tendo um valor cognitivo e probatório etc.¹⁰ Poderíamos então reler ou reescrever a conjectura de Bayle sob a forma de uma fábula de ateus, análoga à das abelhas¹¹. Embora sedutoras, essas interpretações de Bayle em termos de experiência de pensamento (liberal) não são pertinentes. Isso porque é geralmente à sua crítica que se coloca Bayle em uma linha cética, recorrendo à experiência histórica como remédio contra as especulações vãs, e contra os prejulgamentos que se apresentam como evidências racionais. Para compreender seu caminho, voltemos à emergência dessa hipótese.

Lembrando: a emergência da hipótese do ateísmo social e político

Bayle escreve os *Pensées diverses* no contexto das perseguições aos protestantes e Dragonnades que precedem a revogação do Edito de Nantes¹². A comparação estabelecida entre idolatria e ateísmo, em proveito do ateísmo, é uma defesa indireta do protestantismo em relação ao catolicismo, este comparável à idolatria. O pretexto é a passagem de um cometa e o medo supersticioso que ele teria provocado. Partindo de uma crítica à superstição à propósito da passagem desse cometa, as análises de Bayle prosseguem, nos *Pensées diverses*, por múltiplos desvios até o paradoxo de uma sociedade de ateus.

Bayle se apoia primeiro na física e na filosofia (pós) cartesianas¹³ para refutar o valor causal dos cometas nos infortúnios da vida humana; depois, ele ataca seu valor de presságio e de sinal. Ele continua por uma argumentação de ramificações

¹⁰ Ver as características das experiências de pensamento defendidas por Técher (2021).

¹¹ Poderíamos argumentar, além disso, que Bayle propõe diferentes versões dessa experiência, comparando uma sociedade religiosa e uma sociedade atea com muitos cenários: uma sociedade que jamais conheceu Deus (como as sociedades do novo mundo), uma sociedade que jamais conheceu o verdadeiro Deus (como as sociedades pagãs), uma sociedade que conheceu Deus, mas que dele se afastou, perdendo progressivamente as marcas da religião. Teríamos aqui portanto, o análogo da fábula das abelhas: as abelhas acordam ateias, e podemos agora observar tudo que desaparece ou não na sociedade: os sacerdotes, as igrejas, a crença nos demônios, a superstição, o medo do além etc. A questão de saber o que desaparece ou não com a religião seria o análogo da *Fábula das abelhas*.

¹² As “Dragonnades” eram destacamentos dos “dragoons”, soldados do rei Luís XIV, que atuaram em toda França entre 1681 e 1685, obrigando violentamente a conversão dos protestantes, ou huguenotes, ao catolicismo. O Edito de Nantes foi um documento assinado em 13 de abril de 1598, pelo rei Henrique IV, que garantia tolerância aos huguenotes. [N. T.]

¹³ Essa filosofia cartesiana e pós-cartesiana repousa sobre as referências ou citações frequentes de Descartes, Malebranche, os Messieurs de Port-Royal ou Espinosa.

múltiplas, seguindo uma série de disjunções, a última se situando entre ateísmo e idolatria: se os cometas são presságios de infortúnios, eles podem sê-lo como causa ou sinal. Não sendo causa, eles só podem ser sinais, se são sinais, só podem ser sinais naturais (o que se reduziria a uma relação de causalidade) ou sinais institucionais, sejam humanos (o que é impossível, quando a coisa que significam não depende de nós), sejam divinos. Se se trata de um sinal divino, ele só pode ser obra de Deus ou de demônios. Se se trata de demônios, sua ação de reforçar no homem a superstição multiplicando os fenômenos seria supérflua, pois equivaleria à ação de alguns homens, sacerdotes ou políticos que, por suas interpretações de eventos naturais, suscitam o medo e o delírio interpretativo e mostram por toda parte os sinais do céu e uma combinação de fenômenos. Se se trata de um sinal divino, seria necessário que Deus o tivesse feito por milagre, ação tão inútil quanto nefasta: de um lado, os cometas se produzem naturalmente sem interferência extraordinária de Deus; por outro lado, Deus teria assim, antes da revelação, reforçado a idolatria dos pagãos.

Acuados em suas trincheiras, os supersticiosos e as boas almas que defendem o valor do sinal divino dos cometas recuperam, portanto, um argumento teológico e moral: Deus teria formado os cometas por milagre, com o risco de reforçar a idolatria, como obstáculo ao ateísmo. Ele preferiria a idolatria ao ateísmo, “que teria sido a ruína da sociedade humana” (PD, § 102, t. 2, p. 180). Apesar da ofensa que representa para ele a idolatria, Deus teria privilegiado os interesses do gênero humano e enviado os cometas para impedir tal ruína.

Para contrapor a argumentação dos supersticiosos, Bayle sustenta que o ateísmo não implica a destruição das sociedades humanas. Deus não teve que enviar os cometas para salvar a sociedade humana do perigo fatal do ateísmo, pois uma sociedade de ateus é possível, e até mesmo preferível. Antes, precisemos o que o autor entende por sociedade de ateus. O ateísmo e as sociedades de ateus são primeiramente caracterizados pelas definições explícitas e complexas dadas por Bayle, assim como pelo seu lugar em sua argumentação.

Os ateus aos quais ele se refere são ateus especulativos, não religiosos ou sociais. Os ateus especulativos não têm noção de Deus ou não reconhecem a existência dele, diferentemente dos ateus na prática, que, reconhecendo a ideia de Deus ou reconhecendo sua existência, negam-no para se livrar da imoralidade. Esses ateus especulativos podem ser ateus negativos, se eles não examinaram a questão, ou positivos, se examinaram¹⁴. As sociedades de ateus ignoram, portanto, o verdadeiro Deus. Eles

¹⁴ Os ateus positivos são aqueles que escolhem o ateísmo (como Espinosa) e os agnósticos. Entre esses últimos, os céticos continuam a examinar e os acatalépticos se fixam à dúvida. Todos aqueles são, segundo Bayle, ateus especulativos (Bayle, 1737, t. III, § 13, p. 932a).

se distinguem, na prática, das sociedades cristãs existentes, e em teoria, de uma sociedade de perfeitos cristãos. Eles ignoram também os falsos deuses do paganismo, sem o que não haveria sentido em reforçar a idolatria do paganismo para salvar o gênero humano do ateísmo.

A presença ou ausência de uma noção de Deus, no entanto, não é suficiente para distinguir ateísmo e deísmo. O critério distintivo reside mais na crença em uma providência e na intervenção de um primeiro princípio no decorrer da vida humana:

Reconhecer *um primeiro princípio criador de todas as coisas* não é uma prova de não-ateísmo... É preciso reconhecer formalmente que esse primeiro ser não age por emanção, que a ação pela qual ele produz o mundo não é imanente, que não está determinado por uma necessidade natural, que dispõe da natureza segundo seu bel prazer, que ele ouve nossas orações e que elas podem induzi-lo a mudar o curso natural das coisas.¹⁵ (CPD, § 85, OD III, p. 312b)

O ateu especulativo se define, portanto, em sentido estrito, como não religioso, mesmo que ele possa crer na existência de um princípio transcendente. Pois reconhecer

um primeiro princípio não é suficiente para o fundamento de uma religião [...] é mais necessário estabelecer que esse primeiro ser [...] mantém uma certa ordem no universo [...]. Daí a esperança de ser atendido quando se reza, o medo de ser punido quando se governa mal, a confiança de ser recompensado quando se vive bem; toda religião em uma palavra, e sem isso, nenhuma religião. (CPD, § 104, p. 329b)

Desse modo, os Hottentots¹⁶, que reconhecem uma causa da ordem do mundo, mas não a cultuam (CPD, § 104, p. 329b), podem ser considerados como ateus negativos, e Espinosa, como um ateu positivo. Ainda assim, apenas os Hottentots são ateus sociais. Bayle distingue o ateísmo moral, que pode ser o caso de indivíduos vivendo em sociedades religiosas, como Espinosa ou Vanini, do ateísmo social ou político, que concerne os grupos humanos e as sociedades organizadas sem apelo a uma providência divina. Bayle se refere então, principalmente, às histórias de viagens para descrever sociedades inteiras vivendo sem religião. Entre as duas possibilidades, há ainda as associações de ateus morais, que podem viver em

¹⁵ Ver, no mesmo sentido, Bayle (1737), II, § 112, p. 728a: “A diferença específica entre o deísmo e o ateísmo não é que aqueles que seguem o deísmo admitem uma primeira causa eterna e universal que seja negada pelos que seguem o ateísmo: eles concordam perfeitamente uns com os outros até aqui. Mas eles se dividem, na medida em que os primeiros querem que essa causa primeira disponha de tudo com plena liberdade, que distribua os bens e os males segundo seu bel prazer e que acolha ou recuse nossas orações do modo que julgar apropriado, doutrina que é ignorada ou rejeitada pelos últimos”. Bayle, por extensão, entende por ateu especulativo aquele que, tendo examinado a noção de Deus, decide em favor de sua não-existência ou de uma ausência de providência.

¹⁶ Os Hottentots, Khoekhoe ou Khoikhoi, são os membros do primeiro povo do sul da África que os europeus encontraram. [N. T.]

microsociedades, como a dos amigos de Epicuro, porém mais ao modo de clube, em um quadro geral de sociedades religiosas (ver abaixo).

Além das definições e subdivisões de sua argumentação, como Bayle faz para defender a possibilidade da sociedade de ateus? Em sua defesa do ateísmo, é necessário distinguir primeiramente os argumentos especulativos que se apoiam na ideia mesma de Deus ou no princípio das teodiceias (particularmente na compatibilidade entre a ideia de um deus bom e a existência do mal), que são desenvolvidos nos artigos mais metafísicos do *Dictionnaire historique et critique*; em seguida, os argumentos morais apoiados nas forças da ação individual¹⁷; e, enfim, os argumentos apoiados especificamente no ateísmo social. Bayle procede pela refutação da necessidade e até mesmo da utilidade política das religiões. Essa refutação recorre a quatro argumentos principais¹⁸:

1. Há muitos suportes das sociedades fora da religião. Para instituir e conservar as sociedades, é

necessário estabelecer um poder legislativo que tenha a condenação à morte contra todos aqueles que ofenderiam seus concidadãos. Por isso, além da religião, há dois apoios das Repúblicas: o interesse que cada particular tem de permanecer unido ao corpo e o medo de ser castigado caso perturbe o descanso público. Uma sociedade de ateus poderia então ter dois suportes¹⁹.

Pelo jogo de paixões e de interesses, uma sociedade de ateus seria tão viável, se não mais, quanto uma sociedade de cristãos autênticos, que se tornariam rapidamente presas de seus vizinhos menos escrupulosos.

2. Nem toda religião, particularmente o paganismo, é um princípio repressivo²⁰ de paixões humanas. As religiões não são, portanto, sempre um princípio de ordem das sociedades.

¹⁷ Bayle, como era seu hábito, fez de tudo para defender o ateísmo moral, que pode resultar tanto do racionalismo moral quanto de seu contrário, a saber, a ideia de que os homens não agem em função de seus princípios ou de suas crenças, mas de sua paixão dominante.

¹⁸ Eu desenvolvi esse ponto no artigo Delpla (1999a).

¹⁹ *Addition aux pensées diverses*, p. 174a, resposta à 10ª objeção. Bayle responde aqui ao júri que a religião não é a única base das sociedades e retoma as visões políticas de Hobbes sobre o papel político do medo.

²⁰ Segundo Bayle, os teólogos definem ainda a noção de princípio reprimido: “o fim que lhe damos é o de impedir que os homens vivam como as bestas, sem leis, sem sociedade, e que eles não exerçam por toda parte um roubo contínuo; vejamos que os limites que pretendemos que a providência tenha arranjado para parar a malícia humana tendem a manter entre os homens algumas formas de governo ou de confederação que sejam à prova de guerras civis e de guerras estrangeiras e de incômodos que os particulares têm para sofrer uns dos outros”. Mas ele não vai além, evitando todas as guerras, todas as revoltas, toda violência. Permite somente que, à despeito de querelas privadas, de complôs, “consERVE-se sempre as sociedades nas quais se reprimam os atentados de particulares, de modo que as ligações primitivas da confederação de alguns povos não se rompam inteiramente”, mas não se pode dizer que o princípio impeça mais. (CPD, §121, p. 356b)

3. Muito pior, uma religião instituída pode ser fonte dos próprios males, de desordens, de guerras e de violências. Sem um princípio de tolerância, ela leva à destruição das sociedades. Por um lado, a religião, se colocando acima dos bens temporais e oferecendo salvação eterna, desvia os sujeitos do Estado. Por outro lado, fundar o vínculo político sobre a religião equivale a enfraquecer os Estados. Já que a crença é um fenômeno subjetivo que o próprio crente não domina²¹, ela pode conduzir a divisões internas, das quais a tradução política seria a guerra civil.
4. Houve ateus na Antiguidade, privados da revelação por razões históricas, que recusaram os deuses pagãos e sua providência. Há também, principalmente no Novo Mundo, viajantes relatando em suas histórias não terem encontrado em alguns povos nem sentido da divindade, nem culto.

Bayle procede primeiro de maneira negativa, mostrando que as sociedades religiosas não são pacíficas e que as sociedades de ateus não seriam um estado de desordem e de anarquia. Ele continua também positivamente, mostrando que as sociedades ateias poderiam ter outros recursos que não a religião e, governadas somente pelas leis humanas, poderiam assegurar o descanso público e oferecer um quadro de vida invejável.

Nesses dois caminhos, é essencialmente por um apelo à experiência que Bayle estabelece a possibilidade, mas também a existência, de sociedades ateias, até mesmo sua superioridade. Esse apelo à experiência diminui com o tempo e o espaço por uma comparação histórica e geográfica entre sociedades religiosas europeias e sociedades ateias. A comparação entre os problemas religiosos da Europa e as sociedades das ilhas Marianas e/ou da América, relatadas pelas histórias de viagem, mostra as sociedades ateias mais pacíficas do que as sociedades religiosas.

O método histórico e a crítica contra a fábula

A conjectura de uma sociedade de ateus não se apresenta, portanto, como uma especulação ou uma experiência de pensamento que implantaria um mundo autônomo, o mundo do pensamento. Ela não recorre à ficção nem à fábula, até porque Bayle é quem mata a mistura entre os gêneros literatura, história e filosofia²².

Na pesquisa de uma história científica, representada pelo projeto de um dicionário histórico e crítico, Bayle se opõe à história literária de seu tempo. Ele defende uma história objetiva, afastando-se de uma outra, romanceada. Nisso, Bayle não é

²¹ Ver essas análises em Bayle (2014).

²² Eu retomo aqui as análises sobre a delimitação dos discursos literários, históricos e filosóficos, que desenvolvi em meu artigo Delpla (1999).

original, mas se inscreve em um movimento mais amplo, bem analisado por Paul Hazard em sua obra clássica *La crise de la conscience européenne*. A história era então escrita literária, próxima do romance histórico, sem preocupação com as fontes, nem mesmo com a exatidão dos fatos.

O alvo de uma história crítica é primeiro estabelecer a verdade dos fatos e de separar o verdadeiro do falso, pois “a verdade, sendo a alma da história, é a essência de uma composição histórica na qual a mentira não entra” (Bayle, 1715, art. “Florimond de Rémond”, rq D). Uma obra “não é uma história, mas uma fábula e um romance se a verdade lhe falta. Não é o mesmo que uma obra de poesia e de retórica” (*ibid.*). O termo “fábula” qualifica, portanto, as histórias de viagem extravagantes ou os exageros e invenções de poetas em matéria histórica. Fábula e poesia são termos polêmicos, que Bayle emprega para desqualificar os exageros de poetas e de maus historiadores²³.

É preciso, portanto, distinguir o registro da composição literária (fábula, romance, poesia), domínio da ficção e da imaginação, daquele da história que tem por princípio a verdade dos fatos. E a filosofia? É um discurso regrado pela razão. Como tal, diferentemente da poesia, ela tem, com a história, seu lugar na República das Letras, que é “um Estado extremamente livre, em que só se reconhece o império da verdade e da razão” (Bayle, 1715, art. “Catus”, rq. D).

Mas qual é a liberdade concedida à especulação filosófica? Ela pode, diferentemente da história, recorrer legitimamente ao registro da fábula? Certamente não, do ponto de vista de Bayle. O critério da verdade e da razão que separa fábula e história, história romanceada e história crítica, separa também especulação oca, de um lado, e filosofia desejável, do outro. O discurso filosófico, como o discurso literário, é criticado quando se torna uma especulação que não se confronta com a verdade dos fatos. As reprovações dirigidas a uma história romanceada são igualmente dirigidas a uma filosofia especulativa. A separação não passa entre a literatura, domínio da imaginação, e a filosofia regrada pela razão, mas entre discurso fictício ou especulativo de um lado e discurso positivo de outro. As relações inventadas pelos poetas entre o surgimento de cometas e a morte de um príncipe ou o presságio de males humanos são criticadas através de um duplo plano, diante do tribunal da razão e do tribunal da experiência.

Esse tribunal da experiência condena também as divagações gratuitas dos filósofos. Assim, Bayle zomba, nos *Pensées diverses*, dos filósofos que, como Demócrito, procuram as razões de fatos que não existem, ou como Avicena, para quem basta que uma coisa “não lhe pareça implicar contradição [...] para torná-la objeto de

²³ Ver os trabalhos de Labrousse (1996) sobre o método crítico de Bayle, capítulos 1 e 2, e Labrousse (1987), artigos 1 e 7.

seus estudos, ainda que nunca o tenha sido” (PD, § 49, p. 139). Tal confusão entre a possível lógica e o real, entre as razões e as causas, conduz à separação entre razão e verdade. E essas divagações argumentativas merecem igualmente o qualificativo de “devaneio” (PD, § 49, p. 138) ou de “fábula” (PD, § 49, p. 139).

Um uso polêmico dos termos fábula e romance, que visa desqualificar a pseudo-história e a filosofia puramente especulativa, por oposição a uma pesquisa intelectual positiva que se submete a regras públicas e a uma confrontação com os fatos. Portanto, em sua crítica do ateísmo, Bayle se inscreve duplamente em um despertar cético. Nos artigos mais metafísicos do *Dicionário*, ele mostra que a razão sozinha leva a contradições ou aberrações²⁴. É preciso, portanto, desviar das deduções puramente racionais, que não provam nada, e são até mesmo uma fonte de desorientação. A argumentação filosófica deve se voltar para a investigação empírica, tirando proveito de um método cético de variação histórica e geográfica, além de criticar as falsas evidências dos dogmáticos.

Bayle aplica de fato o mesmo método para criticar o discurso filosófico e o discurso da ficção: a confrontação com os fatos que um julgamento opera, não apenas entre o verdadeiro e o falso, mas também entre o empírico e o especulativo. É segundo este princípio que Bayle critica as falsas universalidades, recorrendo a tropos céticos sobre a variação dos costumes e das crenças.

Ele ataca assim a prova da existência de Deus pelo *consensus omnium* que é levantado para mostrar a impossibilidade do ateísmo: todos os homens têm uma ideia inata de Deus, e é verdadeiro aquilo a que todos os homens dão seu assentimento, logo Deus existe. Contudo, essa prova repousa sobre uma uniformidade fictícia do gênero humano à qual Bayle opõe a diversidade empírica dos homens, tanto histórica quanto geográfica, tal como ela é conhecida pelos escritos dos Antigos ou pelas histórias de viagem. Esse assentimento geral dos homens e dos povos é estudado mais como um fato a verificar e a explicar do que como uma autoridade (CPD, § 5 *et seq*). Esse consentimento, pretensamente universal, deve ser confrontado com fatos, isto é, com a existência de ateus especulativos e povos ateus (CPD, § 13), o que é uma questão de fato e não somente de princípio. Em *Continuation des pensées diverses*, essa prova teológica e filosófica da existência de Deus é assim criticada sobre o mesmo plano e com os mesmos métodos que as fábulas dos poetas²⁵.

²⁴ Ver particularmente o artigo “Pyrrhon” em Bayle (1715).

²⁵ Enquanto os *Pensées diverses* passavam da crítica dos poetas, depois dos historiadores, à crítica da superstição, a *Continuation des Pensées Diverses* passam da crítica dos poetas e dos historiadores à crítica do argumento do *consensus omnium*.

Bayle se opõe, portanto, aos teólogos que declaram impossível por princípio um ateu especulativo não ter nenhuma noção de Deus. Aos que especulam sobre suas qualidades, declarando-as incompatíveis (ser racional e ignorar a existência de Deus; ser ateu e virtuoso), Bayle opõe um ponto de vista empírico: há um indivíduo, e desse indivíduo constato que é ateu e que vive ao menos tão moralmente, se não mais, quanto aqueles que professam o cristianismo. Não se está mais na ordem das razões *a priori*, mas das experiências diretas. Aqueles que negam a existência dos ateus especulativos não são testemunhas confiáveis:

Poderíamos presumir que eles conheceram esse pequeno número de pessoas, que eles as sondaram rapidamente, e que as viraram de todos os lados, e certamente descobriram que seu ateísmo era somente prático [...] mas quando os vemos lamentar que o número de ateus seja tão prodigioso, só saberíamos imaginar que eles os conhecem pessoalmente [...]. Cabe, portanto, acreditar que eles falam sobre isso em vista do país sobre a universalidade do sentimento de Deus [...]. Eles sondariam os reinos e os corações: Teriam visto o que se passava na alma de tantas pessoas que acusam? Eles os conheceriam pelo nome? Eles os teriam frequentado e catequisado? (CPD, § 100, T. III, p. 323b e 324b)²⁶

A existência do ateu especulativo, do ateu virtuoso ou do ateu social não pode ser refutada *a priori*; ela se constata.

É preciso, portanto, se proteger de especulações e generalidades vagas e ocas pelo recurso a uma particularização objetiva, isto é, relativa ao tempo e ao lugar, e estabelecida segundo as regras positivas da história crítica. A ligação entre humanidade e religião, entre racionalidade e crença em Deus, não pode resultar de nossa ideia *a priori* da humanidade, que pode ser apenas o produto de nossos preconceitos, mas deve ser o objeto de uma investigação empírica levando em conta os diferentes povos da terra. A existência de povos ateus ou religiosos é um problema de indução, e não de dedução.

Assim, em sua defesa do ateísmo social, Bayle apela constantemente à experiência e ao princípio de que não raciocinamos contra os fatos, que uma verdade de fato basta para reverter centenas de volumes de raciocínios especulativos²⁷. A hipótese de uma sociedade de ateus não é, portanto, somente uma conjectura especulativa, uma ficção metafísica, ou uma experiência de pensamento, que tem em comum com a ficção ser do âmbito da imaginação, e em comum com a especulação filosófica, ser regrada pelo princípio lógico de não-contradição.

A sociedade de ateus não é apenas uma simples possibilidade lógica estabelecida pelo raciocínio, mas uma possibilidade tanto lógica quanto real, fundada pela razão e pelas

²⁶ Para o fato dos ateus virtuosos, ver Bayle, 1715, art. “Épicure”, r. C.

²⁷ “Uma verdade de fato [...] não reverte cem volumes de raciocínios especulativos?” (Bayle, 1715, art. “Épicure”, r. C.

constatações empíricas. Ela se encaixa totalmente no método de Bayle, que se pretende histórico (no sentido de uma história científica) e crítico (matando as falsidades).

A prova pela experiência (de pensamento?)

Se há prova pela experiência, não há, ao contrário, prova pela experiência de pensamento. O pensamento por ele mesmo não pode provar nada com certeza, ele pode até mesmo nos enganar. Essa consideração geral vale também para o ateísmo político. Consideremos a hipótese que se parece mais com uma experiência de pensamento, a de uma sociedade de verdadeiros cristãos, que não tem equivalente empírico. Uma primeira questão se coloca: ela é verdadeiramente uma experiência de pensamento? Na verdade, não. Não se experimenta nada. Para empregar uma expressão anacrônica, essa hipótese revela na verdade mais a explicitação de juízos analíticos do que de juízos sintéticos portadores de um conteúdo cognitivo. Ela é probatória? Não, pois ela não prova nada que já não se saiba. Ela é apenas a encenação dos princípios do evangelho: dar a outra face é certamente recomendado, mas nunca foi a melhor máxima das forças armadas e da defesa da pátria.

É até mesmo enganadora, se pensamos encontrar nela uma descrição, seja de uma sociedade cristã, seja de princípios de ação moral. Tomada como experiência de pensamento probatório, ela até mesmo impediria ver a realidade das sociedades cristãs. Bayle escreve assim em *Pensées diverses*:

Que a experiência combata o raciocínio que se faz para provar que o conhecimento de um Deus corrige as inclinações viciosas dos homens: tudo isso é belo e bom de se dizer quando olhamos as coisas em sua ideia e fazemos abstrações metafísicas. Mas o mal é que isso não se encontra conforme a experiência.

Ele então dá o exemplo de uma sociedade de cristãos perfeitos:

Eu admito que se dermos a adivinhar os costumes dos Cristãos às pessoas de um outro mundo, essas pessoas de um outro mundo não deixariam de assegurar que os Cristãos são os melhores em observar os preceitos do evangelho, que é entre eles que se destacará mais as obras de misericórdia etc. Mas de onde viria que eles fariam esse julgamento tão vantajoso? É que eles só considerariam os Cristãos por uma ideia abstrata, pois, se eles considerassem em detalhe e por todos os lugares que os determinam a agir, eles recuariam da boa opinião que teriam tido. (PD, § 134, t. 2, p. 8)

Vemos, portanto, a diferença entre as duas hipóteses, a da sociedade de (verdadeiros) ateus e a da sociedade de verdadeiros cristãos. A segunda é enganosa se a tomamos como prova dos costumes dos cristãos e só serve, por contraponto, para mostrar que os homens não agem de acordo com suas crenças (religiosas); a primeira

é um guia, reveladora da experiência. Ela serve para ver e analisar, se desfazendo dos preconceitos sobre as sociedades religiosas.

Pois, nos dois casos, o papel da conjectura é primeiro oferecer, por comparação, um novo olhar sobre a experiência, e não desenvolver um espaço próprio ao pensamento. Essa hipótese é uma ferramenta de análise crítica que permite reler a história. O estilo de Bayle é significativo a respeito disso: algumas linhas – citadas anteriormente – evocando no condicional o que seria a sociedade de ateus, aparecem em dezenas de páginas nas quais Bayle descreve, no indicativo, as sociedades passadas ou presentes, idólatras ou cristãs, continuando um historiador. A sociedade de ateus, como uma hipótese, permite interrogar as sociedades conhecidas pelo historiador ou pelo viajante para expor seus recursos, revelando particularmente (argumento frequentemente repetido por Bayle) que os homens não agem em função de suas crenças, mas de suas paixões (o que explica a conformidade entre sociedades pagãs, cristãs e provavelmente ateias) (PD, § 135 e 136).

O recurso à sociedade de ateus permite, portanto, atualizar as “verdadeiras” forças que nos fazem agir (PD, § 133, T. 2, p. 6). Recusar ver essas verdadeiras forças de ação humana acreditando que a religião é um princípio de ação moral é “opor os raciocínios metafísicos a uma verdade de fato” (PD, § 145, T. 2, p. 35), e nada é mais adequado para convencer alguém do que lhe mostrar que ele “combate contra a experiência”.

A conjectura tem também um valor heurístico, pois “não há anais que nos ensinem os hábitos e os costumes de uma nação mergulhada no ateísmo” e que permitam refutá-la imediatamente (PD, T. 2, p. 106). É uma “simples conjectura”? Não, pois volta-se agora, pela história, para os ateus individuais, depois para os ateus sociais observados na Antiguidade ou no Novo Mundo. Saímos então da “simples conjectura”²⁸. Os *Pensées diverses* e o *Dictionnaire* dão ao paradoxo do ateu virtuoso, mas isolado, os nomes de Vanini ou Espinosa. Ele apresenta com Diagoras o caso de um ateu legislador justo e sensato, e com a sociedade dos amigos de Epicuro, um caso de sociedade na qual reina a concórdia e a amizade sem religião²⁹. Em *Continuation des pensées diverses e Réponses aux questions d'un provincial*, Bayle analisa

²⁸ PD, § 174, T2, p. 107: “Para dizer alguma coisa de mais forte e que não fica nos termos da simples conjectura, o que adiantei no que diz respeito aos costumes de uma sociedade de ateus, destacarei que essas poucas pessoas que defenderam abertamente o Ateísmo entre os Antigos, um Diagoras, um Teodoro, um Evemere, não viveram de uma maneira a gritar contra a libertinagem”.

²⁹ “Que não se diga a nós depois disso que as pessoas que negam a providência e que estabelecem como seu último fim sua própria satisfação, não são de forma alguma capazes de viver em sociedade, que são necessariamente traidores, hipócritas, envenenadores, ladrões [...]. Uma verdade de fato que Cícero atesta, não derruba cem volumes de raciocínios especulativos? Há a seita de Epicuro, em que a moral prática sobre os deveres da amizade foi negada por vários séculos: nós vamos ver que no lugar em que as seitas mais devotas eram feitas de querelas e parcialidades, a de Epicuro gozava de uma paz profunda” (Bayle, 1715, article “Épicure”, remarque D).

sistematicamente o paralelo entre idolatria e ateísmo apresentando as sociedades inteiramente ateias tanto por seu legislador quanto por seus membros.

A conjectura se distingue da experiência de pensamento em vários aspectos:

1. Ela não tem valor probatório em si, mas unicamente pela confrontação com a experiência que pode refutá-la (como na sociedade de perfeitos cristãos) ou confirmá-la (sociedades de ateus).
2. Ela não serve para testar nossas instituições morais que podem ser apenas a projeção de prejulgamentos: testar a instituição moral da necessidade de Deus para a moral, para uma experiência de pensamento, poderia levar apenas a ilusões.
3. De fato, o acordo racional nas experiências de pensamento pode ser apenas o produto de uma certa cultura ou crença (cristã, por exemplo), como vemos no argumento do *consensus omnium*.
4. Ela não serve para esclarecer e distinguir pelo pensamento o que seria misturado na experiência. Poderíamos dizer, ao contrário, que a mistura entre moral e religião é um produto do pensamento e da especulação, e que apenas o recurso à experiência permite mostrar a falsidade disso. O papel da distinção e da clarificação conceitual, que às vezes é alcançada na experiência de pensamento é, ao contrário, assegurado pela experiência real e pelas miríades das vidas reais e de mundos vividos que o *Dictionnaire* revela. É a história que assegura a função crítica de distinção das noções confusas.

Se a conjectura é útil, é apenas no diálogo permanente com a experiência que permite a discriminação entre crenças e princípios de um lado, e forças de ação de outro, ou entre religião e política.

Uma experiência de pensamento liberal?

É por isso, para terminar, que especifico que a sociedade de ateus também não é uma experiência de pensamento liberal. Na verdade, supondo que ela seja uma experiência de pensamento, ela não seria liberal, se vemos no liberalismo uma arte da separação, particularmente entre religião e política.

Em primeiro lugar, Bayle não é um liberal, acreditando nos direitos individuais contra o Estado ou defendendo a separação dos poderes, mas um partidário do absolutismo de direito divino. Podemos tanto melhor distinguir religioso e político e tolerar o pluralismo confessional quanto mais o poder político é sem divisão nem

limite. Bayle tem como modelo a imposição do Édito de Nantes por um poder forte e independente do poder papal³⁰.

Em segundo lugar, poderíamos considerar que a sociedade de ateus dá lugar a um paradoxo ou a uma dificuldade. A uma sociedade idólatra que encarna a essência do teológico-político como confusão de gêneros, corresponde uma sociedade de ateus na qual a esfera política é liberada da intrusão temporal do religioso. Nesse lugar onde a política poderia se manifestar em estado puro, quando tiramos a religião, a revelação poderia ser decepcionante ao procedermos por uma experiência de pensamento comparável à *Fábula das abelhas*³¹.

Nesta última, na verdade, é removido progressivamente da ruína tudo que vem do vício ou do interesse; progressivamente, é o conjunto do tecido social que desaparece tão bem que as abelhas só têm que ir morar no oco de uma árvore. Poderíamos continuar do mesmo modo despojando progressivamente uma sociedade idólatra e religiosa de tudo que vem da superstição e da religião. Podemos livrá-la dos sacerdotes, das igrejas, dos fanáticos e de todo um conjunto de instituições religiosas. Mas seria necessário ir mais longe, pois a idolatria e a superstição designam também os mecanismos de sacralização do poder, da autoridade da tradição, da objetivação e da projeção de nossas paixões em uma ordem natural de coisas. A idolatria que sustenta o conjunto do tecido social e institucional das sociedades funda a legitimidade do poder. Contudo, se tiramos a idolatria das sociedades, isto é, a confusão do político e do religioso, o que resta? Na descrição das sociedades idólatras, Bayle mostra tão bem a combinação do religioso e da superstição nos mecanismos políticos e sociais que o efeito provável de sua supressão seria, finalmente, o desaparecimento do vínculo social e político. O desaparecimento da religião e da superstição poderia, então, ser o da esfera política, minando assim a credibilidade do ateísmo político.

A presente análise das experiências de pensamento permite responder a essa objeção³². Na verdade, ver o argumento de Bayle a partir da *Fábula das abelhas* é se enganar, pois é precisamente proceder pela experiência de pensamento e não pela experiência real. De fato, Bayle considera que a passagem de uma sociedade da religião ao ateísmo é pouquíssimo provável. Uma vez que a religião é instituída, não cessará, mas se perpetuará sob uma outra forma. Na verdade, os conquistadores e governantes não buscam sujeitos ateus. Se tentam às vezes lhes tirar uma religião, é só para fazê-los ter outra:

³⁰ Ver as análises de Labrousse (1996), p. 517. Sobre as posições políticas de Bayle, e particularmente sua relação com o absolutismo, ver os capítulos 16 (“La théorie absolutiste”) e 17 (“La raison d’État”).

³¹ O que propus fazer no artigo Delpla (1999).

³² É a objeção que eu havia levantado no artigo citado na nota anterior.

Não podemos conceber que um fundador de uma sociedade estabeleça uma forma de governo sem lhe prescrever um culto divino, a partir do qual ele dá direção às pessoas que assim se tornam como que sagradas e, por consequência, muito respeitáveis; do que resulta que elas se encontram engajadas por um interesse essencial para manter a religião e recomendá-la ao povo, sob terríveis ameaças da parte de Deus em caso de indiferença. (RQP, II, § 100, p. 703a)

A separação entre o político e o religioso, portanto, não deve dar lugar a uma experiência de pensamento de separação conceitual e artificial. Em vez disso, deve abrir ao estudo da transformação dos esquemas religiosos e supersticiosos, nas sociedades reais que se considerariam ateias. A conjectura da sociedade de ateus nos ensina a ver, acrescentando a esse respeito uma ordem wittgensteiniana “*don't think, just look*” (Wittgenstein, 2014, § 66), que também serve de alerta contra o abuso filosófico das experiências de pensamento.

Bibliografia

- Bayle, P. (1705). *Continuation des Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au Mois de décembre 1680, ou réponse à plusieurs difficultés que Monsieur*** a proposé à l'auteur*, Amsterdam, Reinier Leers.
- _____. (1715). *Dictionnaire historique et critique*. 3^{ème} éd. Rotterdam.
- _____. (1737). *Réponses aux questions d'un provincial. Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des libraires.
- _____. (1984). *Pensées diverses sur la comète écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au Mois de décembre 1680*. Paris: Nizet.
- _____. (2014). *De la tolérance. Commentaire philosophique*. Paris: H. Champion.
- Delpla, I. (1998). “Bayle: pratiques de la diversité”. *Papers in french XVIIth century literature*, (Biblio 17), XXV, 49, p. 461-480.
- _____. (1999a). “Pensées diverses sur l'athéisme ou Le paradoxe de l'athée citoyen”. In: Jaffro, L.; Cattin, E.; Petit, P. (org.). *Figures du Theologico-politique*. Paris: Vrin, p. 117-147.
- _____. (1999b). “Le projet du *Dictionnaire* : Bayle et le principe de charité”. In: Bost, H. (org.). *Pierre Bayle, citoyen du monde*. Paris: Champion, p. 275-301.
- _____. (2003). “Le parallèle entre idolâtrie et athéisme : questions de méthode”. In: *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*. Paris: H. Champion, p. 143-173.
- Hirschman, A. (1980). *Les passions et les intérêts, Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. Paris: PUF.
- Hume, D. (2002). *Enquête sur les principes de la morale*. Paris: Vrin.
- Labrousse, É. (1987). *Notes sur Bayle*. Paris: Vrin.

- _____. (1996). *Pierre Bayle, Hétérodoxie et rigorisme*. Paris: Albin Michel.
- Le Jallé, É. (2009). “Hume et les expériences de pensée”. In: Cléro, J.-P.; Saltel, P. (org.). *Lectures de Hume*. Paris: Ellipses, p. 71-93.
- Mandeville, B. de. (1990) *La Fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*. Paris: Vrin.
- Rawls, J. (2009). *Théorie de la justice*. Paris: Seuil.
- Rigstad, M. (2017). “Putting the War back in Just War Theory: A critique of examples”. *Ethical Perspectives*, vol. 24, n° 1, p. 123-144.
- Técher, J. (2021). *Les usages de l'expérience de pensée au XVIII^e siècle*. Paris: Garnier.
- Walzer, M. (1984). “Liberalism and the Art of Separation”. *Political Theory*, vol. 12, n° 3, august, p. 315-333.
- Wittgenstein, L. (2014). *Recherches philosophiques*. Paris: Gallimard.

Republicanism inglês e a concepção neorromana de liberdade: a problemática interpretação de Quentin Skinner

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

USP – CNPq

RESUMO

O objetivo do artigo é discutir a interpretação de Quentin Skinner no tocante à concepção de liberdade encontrada nos autores ingleses que defenderam o regime republicano estabelecido na Inglaterra entre 1649 e 1660. Em sua narrativa histórica, essa concepção de liberdade, caracterizada pela ausência de interferência arbitrária, seria inspirada na teoria romana dos Estados livres, expressa principalmente no pensamento republicano de Maquiavel, o que caracterizaria o republicanism inglês como um momento maquiaveliano. A intenção é mostrar que essa narrativa é problemática: primeiro, porque não é possível extrair dos textos analisados de Maquiavel essa concepção de liberdade; depois, se esses autores ingleses utilizaram os argumentos de Maquiavel a favor do regime republicano, eles não acataram os seus principais fundamentos.

PALAVRAS-CHAVE

Quentin Skinner, republicanism inglês, liberdade, Maquiavel.

ABSTRACT

The aim of the article is to discuss Quentin Skinner's interpretation of the conception of freedom found in English authors who defended the republican regime established in England between 1649 and 1660. In his historical narrative, this conception of freedom, characterized by the absence of arbitrary interference, would be inspired by the Roman theory of free States, expressed mainly in the republican thought of Machiavelli, which would characterize English republicanism as a Machiavellian moment. The intention is to show that this narrative is problematic: first, because it is not possible to extract from Machiavelli's analyzed texts this conception of freedom; later, if these English authors used Machiavelli's arguments in favor of the republican regime, they did not accept its main foundations.

KEY WORDS

Quentin Skinner, English republicanism, freedom, Machiavelli.

I.

O interesse de Quentin Skinner pelo republicanismo inglês parece ter vindo de seus estudos sobre o pensamento político de Thomas Hobbes. No início de sua carreira acadêmica, como ele já afirmou em diversas entrevistas (Skinner, 2002, p. 42), a sua intenção era fazer com a obra de Hobbes algo análogo ao que Peter Laslett havia feito na edição crítica de *Two Treatises of Government* de John Locke, isto é, fixar os textos do autor em seu contexto histórico e lê-los como ele gostaria que fossem lidos.

Nesse sentido, Skinner procurou se afastar dos procedimentos tradicionais de interpretação dos escritos políticos do passado, praticados no meio acadêmico anglófono, caracterizados pelo exclusivo exame interno do texto ou pela investigação das condições materiais de sua elaboração. Entre um textualismo idealista, que buscava o significado do texto nele mesmo sem qualquer referência extratextual, como se fosse um objeto de análise independente do contexto de sua enunciação, e um contextualismo redutor, que via o texto como um mero reflexo das relações materiais de sua produção, Skinner (1969, p. 43-50) propunha recuperar o contexto discursivo no qual o texto foi concebido, as convenções linguísticas que nortearam os temas tratados, e a intenção de seu autor ao escrever o que escreveu. Em seu ponto de vista, todo texto constituía uma prática social, enquanto ato discursivo, com um sentido pragmaticamente determinado. Por isso, deveria ser tratado como uma forma particular de ação, em resposta a problemas específicos, no interior de linguagens próprias ao seu tempo. Seria preciso então considerar a intenção de seu autor ao utilizar determinado vocabulário, ao empregar um certo argumento, ao tratar de um tema específico. A adequada interpretação de um texto não pressupunha apenas a apreensão de seu significado semântico ou a compreensão de suas condições materiais de produção, mas exigiria também a recuperação do contexto linguístico de sua enunciação.

Com base nesse procedimento metodológico, as suas primeiras publicações visavam compreender o contexto de enunciação da ideia de obrigação política encontrada no *Leviathan*. De acordo com Skinner (1964, 1965a, 1966), ao defender o dever de obediência a um poder estabelecido *de facto*, a partir da premissa de que a obrigação política estava fundada na capacidade do governo de satisfazer o desejo humano de autopreservação, Hobbes teria fornecido argumentos relevantes para justificar a submissão ao regime republicano estabelecido na Inglaterra em maio de 1649. Isto explicaria a boa acolhida que ele teve entre defensores do novo regime como Anthony Ascham, Marchamont Nedham, Francis Rous e Francis Osborne, autores que também sustentavam a tese de que a obediência devia ser concedida ao governo que fosse capaz de garantir a paz e a segurança aos seus súditos, mesmo que não tivesse sido legalmente estabelecido.

Em *History and Ideology in the English Revolution*, ao discutir o uso prescritivo de relatos históricos na defesa da causa parlamentar, Skinner (1965b) ressalta que o debate político no decorrer das guerras civis se concentrou em torno do problema da obrigação política. Com a execução do rei Carlos I, a abolição da monarquia, o estabelecimento da República e a exigência da promessa de lealdade ao novo regime, a principal questão discutida era se a obediência política poderia ser exigida por um governo que havia sido estabelecido pela força das armas. Ao elencar os argumentos favoráveis ao direito de conquista, apresentados por vários autores republicanos, Skinner observa que Hobbes não foi o único a considerar a conquista um meio lícito de adquirir autoridade política, nem o primeiro a formular uma teoria da soberania baseada no exercício do poder *de facto*.

Já em *Thomas Hobbes and the Proper Signification of Liberty*, ao analisar a relação do problema da obrigação política com a concepção de liberdade encontrada no *Leviathan*, Skinner (1990) busca compreender as razões pelas quais a liberdade tornou-se um conceito tão relevante no pensamento político de Hobbes. Contra aqueles que consideravam a exposição confusa e incoerente (Pennock, 1960; Wernham, 1965), ele ressalta a distinção entre a definição de liberdade, no sentido geral e próprio do termo, como ausência de impedimentos ao movimento de um corpo, e as definições de liberdade humana, liberdade natural e liberdade dos súditos, que lhe são correlatas e caracterizadas pela ausência de interferência. Ele ainda destaca o caráter polêmico da definição proposta em relação à ideia de liberdade propagada pelos defensores do regime republicano.

Assim, ao tratar do contexto linguístico de enunciação da concepção de liberdade encontradas na obra de Hobbes¹, Skinner (1988, p. 18-22) teria chegado à concepção sustentada por autores republicanos segundo a qual a liberdade não seria ameaçada apenas pela interferência de fato ou por sua ameaça verídica, como argumentava Hobbes, mas também pela situação de sujeição ou mesmo de dependência em relação a um poder arbitrário. De acordo com Skinner (2005, 2006), essa concepção podia ser vislumbrada nas críticas ao uso indiscriminado das prerrogativas reais, na primeira metade do século XVII, quando alguns autores alegavam que a constatação de viver sob um governo baseado unicamente na vontade real já era um claro limite à liberdade, visto que viver na dependência da vontade do rei era viver numa condição de servidão. Desse modo, a liberdade dos súditos não era restringida apenas pela interferência efetiva do poder real, mas também pela dependência em relação à sua vontade arbitrária.

¹ Sobre a interpretação de Skinner a respeito do pensamento político de Hobbes, ver Barros (2018).

De fato, o debate sobre as prerrogativas reais e as liberdades dos súditos se intensificou com o início da dinastia Stuart, em 1603. Nos primeiros Parلامentos convocados em seu reinado, Jaime I (1986, p. 107-110) enfatizava que as liberdades dos súditos e os privilégios dos parlamentares – a liberdade de expressão e de votação, a garantia de não ser preso no período de duração dos Parلامentos, entre outros – eram concedidos com a condição de que eles se mantivessem nos limites da lealdade e obediência. Apoiado na doutrina do direito divino dos reis, que ele mesmo havia defendido num tratado político de 1598, Jaime I (1990, p. 62-84) justificava suas prerrogativas com o argumento de que elas estavam fundamentadas em sua autoridade, que provinha diretamente de Deus, o que o colocava acima de todas as leis humanas, inclusive das leis do reino. Por isso, ele podia, quando fosse necessário, dispor da vida, liberdade e bens de seus súditos conforme sua vontade.

Os parlamentares, por sua vez, sustentavam que os seus privilégios eram inerentes ao próprio Parlamento e não podiam ser ameaçados pelo uso discricionário das prerrogativas reais, cujo exercício era regulado pelas leis do reino. Eles alegavam que seus privilégios eram necessários para cumprir com suas obrigações de representantes dos constituintes, e advertiam que as liberdades dos súditos não eram apenas uma coleção de franquias e imunidades concedidas pelo monarca, mas direitos invioláveis, consagrados na *common law*. Desse modo, se os seus privilégios não fossem assegurados, eles não teriam condições de defender os interesses e as liberdades de seus constituintes contra o possível uso indiscriminado das prerrogativas reais (cf. Hexter, 1992; Burgess 1992; Smith, 1999).

Diante das constantes negativas em relação às suas demandas, Jaime I deixou de convocar Parلامentos a partir de 1614 e passou a governar baseado apenas em suas prerrogativas reais. Por exemplo, no caso da tributação, a fim de custear as despesas de seu reinado, ele recorreu a tributos extraordinários e empréstimos compulsórios, entre outras medidas arbitrárias, aprisionando os súditos que se recusassem a cooperar (cf. Oakley, 1968; Sommerville, 1991).

No reinado de Carlos I, iniciado em 1625, os conflitos com o Parlamento se acentuaram ainda mais. No Parlamento reunido em 1628, como condição de atender às demandas reais, os Comuns apresentaram um documento – a *Petição de Direito* – que declarava ilegais a prisão arbitrária, a imposição de tributos sem o consentimento parlamentar, a convocação forçada dos súditos para o exército real, o uso da lei marcial contra súditos que podiam ser julgados pelas cortes de justiça, entre outras práticas que ameaçavam as liberdades dos súditos (Wootton, 1986, p. 168-170). Depois de aceitá-lo para ter suas demandas atendidas, Carlos I ignorou o documento, com o argumento de que havia sido publicado sem a sanção real e por isso devia ser considerado sem validade. Como fez seu pai, ele deixou de convocar

Parlamentos e governou por mais de onze anos baseado apenas em suas prerrogativas reais (cf. Reeve, 1989; Sharpe 1992).

Embora reconheça a presença de uma concepção de liberdade como ausência de interferência arbitrária na primeira metade do século XVII, Skinner (1998, p. 23-54) concentra sua investigação nos escritos de autores que defenderam o regime republicano entre 1649 e 1660. Em sua interpretação, ao tratar da liberdade dos súditos, John Milton, Marchamond Nedham, James Harrington e outros apoiadores do novo regime partiam do pressuposto de que ela estava associada à liberdade do corpo político, no sentido de que só era possível ser plenamente livre num Estado livre. Com base na teoria romana dos Estados livres, retomada pelos humanistas florentinos e expressa sobretudo nos *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio* de Maquiavel, eles assumiam que, assim como uma pessoa era livre se fosse capaz de agir de acordo com sua vontade, um corpo político era igualmente livre se fosse governado por sua própria vontade. Desse modo, Estados livres, como pessoas livres, eram definidos por sua capacidade de autodeterminação.

De acordo com Skinner, uma das consequências dessa compreensão da liberdade era de que as leis civis deveriam ser decretadas pelo conjunto dos cidadãos ou, pelo menos, com o seu consentimento. Outra implicação era de que o governo deveria possibilitar a cada cidadão exercer um direito igual de participação na elaboração das leis civis. Isto não implicava na participação direta no processo legislativo, mas exigia que os cidadãos pudessem ser representados por uma assembleia escolhida por eles para legislar em seu benefício. Outra implicação era de que deveria haver uma disposição por parte dos cidadãos e de seus representantes para se dedicar ao bem comum; e como tal disposição não era natural, seria necessário muitas vezes coagir os cidadãos a cumprir com seus deveres por meio das leis civis. Assim, a virtude cívica e a coerção legal eram elementos indispensáveis para a existência e manutenção de um Estado livre e, conseqüentemente, para a liberdade dos cidadãos.

Ainda de acordo com Skinner, esses autores ingleses argumentavam que os Estados, assim como os cidadãos, perdiam sua liberdade quando eram reduzidos à condição de servidão. Isso acontecia quando os Estados se submetiam a uma potência estrangeira ou quando eram subjugados internamente por um poder tirânico. De maneira análoga, os cidadãos deixavam de ser livres quando se encontravam sujeitos ou vulneráveis a interferências arbitrárias, seja da autoridade pública, seja de seus concidadãos. A principal referência desses autores vinha dos escritos de moralistas e historiadores romanos, como Sêneca, Salústio, Tácito e Tito Lívio, cuja concepção de liberdade teria sido inspirada na tradição legal romana.

Skinner (1988, p. 41-47) observa que a divisão fundamental do direito das pessoas, tanto no *Digesto* (I.5.3-4) quanto nas *Institutas* (I.3.1-2), era entre pessoas livres

(*liberi*), que podiam agir de acordo com a própria vontade, e escravas (*servi*), que dependiam da vontade de seu senhor para agir e, por isso, encontravam-se vulneráveis ao seu arbítrio. Havia ainda uma importante distinção, estabelecida no interior do direito das gentes (*Digesto* I.6.1-2), entre pessoas independentes, que estavam sob sua própria jurisdição (*sui iuris sunt*), e pessoas que estavam submetidas à jurisdição de outrem (*alieno iurisubiectae sunt*). A liberdade (*libertas*) era assim caracterizada pela ausência de domínio (*dominium*), no sentido de que a pessoa não estar sob o poder (in *potestas*) nem sob o direito de outrem (*alieni iuris*). Ela também implicava na capacidade legal de desfrutar certos direitos, reconhecidos pela autoridade pública. Daí seu vínculo com a cidadania e com a lei. Nesse sentido, a falta de liberdade do escravo não consistia apenas no impedimento físico ou na obrigação de agir por meio da força, mas era também um corolário de sua condição legal, pois indicava que ele dependia da vontade de seu senhor, do qual era propriedade, para desfrutar de um determinado campo de ação.

Na interpretação de Skinner, com base nessas categorias do direito romano, os defensores do regime republicano não discordavam da perspectiva hobbesiana de que a liberdade era um conceito negativo, no sentido de ser caracterizada pela ausência de interferência, mas repudiavam a suposição de que apenas a interferência efetiva restringia a liberdade. Eles insistiam em que viver numa condição de submissão ou de dependência em relação a uma vontade arbitrária era uma fonte e uma forma de restrição à liberdade. A fim de exemplificar a diferença entre eles e Hobbes, Skinner comenta a crítica de Harrington à afirmação hobbesiana de que os cidadãos de Lucca não tinham mais liberdade do que os súditos do sultão de Constantinopla.

Em resumo, no capítulo XXI do *Leviathan*, ao fazer referência às torres da cidade de Lucca, onde estava inscrita a expressão *libertas*, Hobbes (1985, p. 261-274) argumenta que não se pode inferir que os seus cidadãos possuísem mais liberdade em relação às leis civis do que os súditos do sultão de Constantinopla, porque em todas as formas de governo a liberdade dos súditos é sempre a mesma e se caracteriza pela ausência de interferência. Ele também alega que a liberdade exaltada pelos historiadores e filósofos antigos era a liberdade das cidades e não de seus cidadãos. Quando enalteciam a liberdade dos atenienses e dos romanos, eles queriam enfatizar que Atenas e Roma dispunham de plena liberdade para agir de acordo com seus interesses. Eles jamais sustentaram que os cidadãos dessas cidades estavam isentos das leis civis. Ao contrário, sempre reconheceram que em todas as cidades existem leis promulgadas pelo soberano às quais todos os cidadãos devem estar submetidos.

No início do mesmo capítulo, a liberdade é definida como ausência de oposição, entendida como a inexistência de impedimentos externos ao movimento de um corpo. A liberdade é considerada assim uma simples questão de movimento,

reduzida ao deslocamento dos corpos que interagem no espaço, conforme os postulados mecanicistas que explicavam os fenômenos naturais como relações entre corpos em movimento. Neste sentido, a definição de liberdade proposta poderia ser aplicada tanto às criaturas racionais quanto irracionais ou inanimadas. O exemplo dado é o da água, cuja liberdade é restringida por diques ou canais que a impedem de se espalhar. A área delimitada por barreiras físicas, que restringem o seu movimento, determina o seu campo de ação, conseqüentemente, a sua liberdade.

Hobbes adverte que livre e liberdade são termos que só podem ser aplicados às coisas dotadas de corpo, caso não se queira cometer um abuso de linguagem, pois o que não se encontra sujeito ao movimento, não se encontra sujeito a impedimentos e, conseqüentemente, não se pode falar a seu respeito da presença ou falta de liberdade. Ele também ressalta que, se aquilo que impede o movimento faz parte da constituição do próprio ser, não é possível afirmar que não tenha liberdade, mas é preciso admitir que lhe falta o poder ou a habilidade de se mover. O exemplo do homem que se encontra preso ao leito por uma determinada doença é bastante esclarecedor. É a falta de poder que lhe impede de caminhar, e não um obstáculo externo. O seu movimento não está impedido por cadeias ou correntes que o prendem ao leito, mas por uma incapacidade inerente ao seu ser. Desse modo, não se pode afirmar que lhe falta liberdade.

Com base nesse significado de liberdade, o homem livre é definido como “aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (Hobbes, 1985, p. 262). Por isso, não tem sentido discutir se um homem está desprovido de sua liberdade, se antes não está subentendido que ele é capaz de realizar aquilo que deseja. O caso do homem que atira seus bens ao mar com medo de que o barco afunde é apresentado como exemplo de um ato voluntário e, portanto, livre. A sua ação é realizada por sua própria decisão, já que ele podia recusar-se a fazê-lo, se assim o desejasse. No processo de deliberação, seu último apetite, que determinou sua vontade, foi atirar os bens ao mar, a fim de assegurar a própria existência. Ao agir voluntariamente, mesmo que coagido pelo medo de perder a vida, ele agiu livremente. Os impedimentos intrínsecos, como os apetites e as aversões provocadas pelos afetos, interferem no poder de realizar a ação, e não na liberdade para agir. Por isso, a coerção provocada pelo medo, um impedimento interno, não poderia ser equiparada à coação que impede o movimento em razão de obstáculos externos.

Assim, na criação do Estado por instituição, mesmo que os indivíduos tenham sido movidos pelo medo recíproco, Hobbes argumenta que eles aceitaram, por meio de um pacto voluntário, que suas ações fossem guiadas pelo soberano. Ao se comprometer diante dos demais, eles assumiram a condição de súditos e a obrigação de

obedecer às determinações daquele que vai representar a pessoa fictícia criada artificialmente pelo pacto. Eles permitiram com isso a criação de cadeias artificiais – as leis civis – que expressam a vontade do soberano. Ao estabelecer o que é permitido e proibido fazer, as leis civis delimitam as ações dos súditos ao âmbito permitido pelo soberano. Desse modo, em qualquer forma de governo, a liberdade dos súditos depende do silêncio das leis civis e a extensão da liberdade em uma monarquia absoluta não pode ser considerada menor do que em uma república².

No discurso preliminar de *Commonwealth of Oceana*, Harrington (1992, p. 20) discorda de Hobbes e alega que dizer que um cidadão de Lucca não tem mais liberdade *em face* das leis de sua cidade do que um súdito do sultão *em face* das leis de Constantinopla é diferente de dizer que um cidadão de Lucca não tem mais liberdade *pelas* leis de sua cidade do que um súdito do sultão *pelas* leis de Constantinopla. A primeira proposição significa que nenhum cidadão está isento das leis de seu governo; e isto serve tanto para Lucca quanto para Constantinopla, já que é inegável que todos os súditos estão sujeitos às leis de seu governo, seja numa república, seja num sultanato. Já a segunda proposição diferencia os dois governos: os cidadãos de Lucca têm mais liberdade em virtude das leis de sua cidade do que os súditos do sultão pelas leis de Constantinopla, porque o sultão governa seu sultanato de acordo com sua vontade arbitrária, sendo senhor de seus súditos e dos seus bens. Ao contrário, as leis de Lucca foram decretadas pelo consentimento de seus cidadãos e os magistrados que governam a cidade se submetem também a elas. Desse modo, os cidadãos de Lucca encontram-se sujeitos apenas às leis da cidade e não dependem da vontade arbitrária de um senhor, o que os torna mais livres do que os súditos do sultão de Constantinopla

De acordo com Harrington, a liberdade dos cidadãos não pode ser apenas o espaço deixado pelas leis civis, se elas dependem de uma vontade arbitrária. A liberdade é perdida não somente pela interferência efetiva, mas também pela possibilidade de uma interferência arbitrária. Por isso, é preciso proteger os cidadãos de poderes discricionários que são capazes de interferir de maneira arbitrária em suas escolhas e ações. A existência de relações de dominação e dependência, causadas pela presença de um poder arbitrário, reduz os cidadãos à condição de servos e escravos.

Na interpretação de Skinner, a concepção de liberdade encontrada em Harrington e nos defensores do regime republicano é assim negativa, mas não no sentido hobbesiano, pois a liberdade é definida pela ausência de interferência arbitrária: ser livre é não estar submetido, sujeito ou exposto a um poder arbitrário. A sua efetivação exige

² Sobre a concepção de liberdade em Hobbes e sua relação com a perspectiva republicana, ver Skinner (2008).

também a virtude cívica, visto que só é possível ser livre num Estado livre; e como nem sempre os cidadãos cumprem com os deveres cívicos que asseguram a liberdade do Estado, é necessário muitas vezes a coerção legal. Inspirados na teoria romana dos Estados livres, em particular no pensamento republicano de Maquiavel, eles sustentavam que o oposto da liberdade não era simplesmente a interferência efetiva, mas a possibilidade de uma interferência arbitrária, seja pela dependência, num sentido forte, seja pela vulnerabilidade, num sentido mais fraco, em relação a um poder discricionário. Nesse sentido, a força ou a ameaça coercitiva da força não constituíam as únicas formas de restrição à liberdade. A condição de dependência ou de vulnerabilidade era também uma fonte e forma de constrangimento, porque provocava situações de submissão que eram incompatíveis com a vida livre.

II.

A interpretação de Skinner parece correta, pois é realmente possível identificar nos defensores do regime republicano uma concepção de liberdade como ausência de interferência arbitrária³. O problema é a sua suposição de que essa concepção pode ser encontrada nos escritos políticos de Maquiavel e a sua hipótese, seguindo a tese de John Pocock, de que o republicanismo inglês foi um momento maquiaveliano.

Em seus escritos dedicados à concepção maquiaveliana de liberdade, Skinner (1983, 1984) alega que ela é enunciada com base na contraposição consagrada no direito romano entre pessoas livres e escravas, ou seja, entre aquelas que agem de acordo com a própria vontade e aquelas que dependem da vontade arbitrária de outras pessoas. Para ele, a ideia de liberdade como ausência de interferência arbitrária manifesta-se também no vínculo estabelecido por Maquiavel, seguindo a teoria romana dos Estados livres, entre a liberdade do corpo político e a liberdade de seus membros, no sentido de que o corpo político deve manter sua liberdade, seja no âmbito externo em relação a uma potência estrangeira, seja no âmbito interno em relação a um poder tirânico, para que os seus membros possam desfrutar dos benefícios de uma vida livre. Ela torna-se ainda mais explícita na observação feita por Maquiavel de que em todo corpo político há dois tipos de cidadãos com disposições contrárias e razões distintas para estimar a liberdade: de um lado, os grandes que desejam dominar; do outro lado, o povo que deseja não ser dominado. Mas tanto os grandes quanto o povo querem ser livres, no sentido de não encontrar obstáculos na realização de seus propósitos: exercer o poder, no caso dos grandes, e viver em

³ Sobre o republicanismo inglês e a concepção de liberdade desses autores ingleses, ver Barros (2015a).

segurança, no caso do povo. Ambos não querem sofrer interferências arbitrárias no modo de vida que escolheram para si mesmos.

A interpretação de Skinner parece, no entanto, problemática⁴. Primeiro, o contraste enfatizado entre homens livres e escravos é utilizado por Maquiavel (2007, L. I, 1) para tratar da fundação das cidades por forasteiros. Os mencionados homens livres são os fundadores de cidades, exemplificados pelas figuras excepcionais de Moisés e Enéias. O objetivo do contraste parece ser muito mais mostrar que a fundação é um momento privilegiado de manifestação da liberdade do que distinguir duas categorias de pessoas – homens livres e escravos – ou sugerir que a liberdade é caracterizada pela ausência de interferências arbitrárias. Depois, a liberdade do corpo político e a liberdade de seus membros parecem ser tratadas como análogas e não apenas como interdependentes, visto que as passagens citadas por Skinner para corroborar afirmações a respeito da liberdade dos cidadãos referem-se claramente à liberdade das cidades (Maquiavel 2007, L. I, 2 e 49; L. II, 4 e 19; L. III, 8, 12 e 41).

Mas o principal problema de sua interpretação está na suposição de que grandes e povo querem viver igualmente livres, sem sofrer ingerências desnecessárias ou ter obstáculos que impeçam a realização de seus objetivos. Skinner associa de modo equivocado os desejos antagônicos dos grandes, de dominar, e do povo, de não ser dominado; e não leva em conta as consequências das disposições contrárias para estimar a liberdade e as diferentes razões para não sofrer interferências arbitrárias. Os humores dos grandes e do povo não expressam apenas desejos distintos e irreconciliáveis. Eles se manifestam em apetites irreduzíveis que não podem ser harmonizados. Os seus desejos podem ser reprimidos ou saciados, parcial ou totalmente, mas jamais conciliados. Afinal, não há possibilidade de um acordo entre desejos que definem a si mesmos na confrontação.

Se a ambição dos grandes pode ser de algum modo associada à concepção negativa de liberdade, pois eles não querem sofrer interferências arbitrárias na realização de seu desejo de dominar, o mesmo não pode ser dito a respeito do povo. Para efetivar o seu desejo de não ser dominado, o povo precisa mais do que a simples ausência de interferências em suas escolhas e ações. Ele tem de agir de maneira permanente em oposição ao apetite dos grandes a fim de manter sua liberdade.

Skinner deveria ter dado mais atenção à análise das dissensões entre patrícios e plebeus, que ocupam um lugar central na reflexão de Maquiavel (2007, L. I, 3-4 e 7) sobre a origem e a manutenção da liberdade em Roma. O exemplo da antiga República de Roma, onde foram criados mecanismos capazes de dar vazão aos

⁴ Sobre a interpretação de Skinner a respeito da concepção maquiaveliana de liberdade, ver Barros (2015b).

apetites opostos de patrícios e plebeus, é destacado como prova de que os conflitos podem ter efeitos positivos quando regulados institucionalmente, gerando leis e ordenações em favor da liberdade.

Skinner não poderia também ter deixado de ressaltar a opção de Maquiavel (2007, L. I, 5-6) em atribuir a guarda da liberdade ao povo, cuja escolha é claramente explicitada: o desejo do povo de não ser dominado está mais próximo da liberdade, já que revela uma face importante de sua manifestação, que é a ausência de ambição pelo poder; e o povo tem menos esperança em usurpá-lo. O seu desejo de viver em segurança e sem ser dominado dificilmente se opõe à existência de um governo livre, no qual a liberdade dos cidadãos tem mais possibilidade de se efetivar. Assim, parece difícil sustentar que nos *Discorsi*, pelo menos nas passagens citadas por Skinner, haja uma clara concepção de liberdade como ausência de interferência arbitrária.

Já a hipótese de que o republicanismo inglês foi um momento maquiaveliano está sustentada na narrativa histórica de Pocock (1975), segundo a qual há dois discursos políticos distintos e incompatíveis no início da modernidade: a linguagem republicana da virtude, na qual a liberdade é adquirida por meio da participação ativa dos cidadãos na vida política; e a linguagem liberal dos direitos, na qual a liberdade é um direito natural do indivíduo, que deve ser assegurado e protegido pelo governo. De acordo com Pocock, a principal manifestação da linguagem da virtude foi a obra de Maquiavel, cujo principal ensinamento era de que a república, ao incentivar a cidadania ativa na promoção do bem comum, permitia a manifestação da liberdade pela virtude militar e cívica de seus cidadãos. Transmitida para a Inglaterra do século XVII, ela foi utilizada pelos defensores do regime republicano e atravessou posteriormente o Atlântico, influenciando de maneira decisiva o processo de independência das colônias americanas.

Se Skinner se afasta da interpretação de Pocock, segundo a qual a concepção maquiaveliana da liberdade é uma forma de liberdade positiva⁵, ele mantém a tese da influência decisiva do pensamento republicano de Maquiavel nos autores ingleses do século XVII. No entanto, se os autores ingleses realmente utilizaram argumentos dos *Discorsi* para apoiar o regime republicano, eles não levaram em conta os seus principais fundamentos. Isto pode ser claramente observado na avaliação feita por Nedham e Harrington dos conflitos civis⁶.

Ao explicar no último capítulo de *The Case of the Commonwealth of England State* as possíveis razões pelas quais o regime republicano sofria tantos ataques, Nedham (1650, p. 126-127) reproduz realmente os motivos ressaltados por Maquiavel (2007,

⁵ Sobre a interpretação de Pocock, ver Barros (2019a).

⁶ Sobre o uso do pensamento político de Maquiavel por parte de Nedham e de Harrington, ver Barros (2019b).

L. I, 2, p. 12-19; L. I, 16, 64-68): a dificuldade de um povo habituado a viver sob o domínio de um príncipe de manter a liberdade depois de conquistá-la; e a corrupção generalizada do povo. Em seguida, ao defender a supremacia das repúblicas ou Estados livres sobre as monarquias, ele praticamente reproduz as razões ressaltadas por Maquiavel (2007, p. 95-96, 185-192, 352-353): elas são mais prósperas, porque os seus cidadãos, convencidos de que vão desfrutar em segurança de seus bens, se empenham em aumentar suas riquezas, favorecendo a prosperidade pública; elas são mais proeminentes, já que os seus cidadãos se dedicam com afincamento ao bem comum, que é considerado um bem de todos, ao contrário dos principados, nos quais o interesse do príncipe é frequentemente contrário ao interesse comum; elas são mais eficazes em colocar as paixões humanas a serviço do bem comum, pois condicionam o reconhecimento da almejada glória aos serviços prestados à comunidade; elas respeitam o interesse comum, porque a vontade de cada cidadão está submetida à vontade de todos, expressa nas leis, que excluem privilégios ou exceções; elas têm uma longevidade maior, porque estão mais capacitadas a se adaptar à diversidade dos tempos, em razão da variedade de seus cidadãos, e podem resistir com mais vigor ao inevitável declínio de todas as coisas, porque a habilidade de muitos é maior do que a de poucos ou de um só homem.

A defesa do regime republicano, apoiada na obra de Maquiavel, volta a ser feita em *The excellencie of a free State*. Na primeira parte de seu tratado, Nedham justifica por que o povo é o melhor guardião da liberdade. Os argumentos apresentados por Maquiavel (2007, p. 23-26) parecem ser decisivos nas razões apontadas por Nedham (1656, p. 18-19, 25-27, 30-32) para defender o governo popular: o povo nunca pensa em usurpar a liberdade, mas se preocupa apenas em preservar os seus próprios direitos; o povo estabelece a autoridade política em vista do interesse comum; o povo conhece o próprio bem, que é a finalidade de todo governo proporcionar; e o povo tem uma real preocupação pela liberdade, pois sabe a importância de mantê-la.

Os argumentos de Maquiavel parecem ser também decisivos nas características enaltecidas por Nedham (1656, p. 27-50) do governo popular: as portas da honra e da dignidade estão abertas a todos, sem exceção, bastando demonstrar valor e virtude; ele é menos propício ao luxo e à ostentação, que despertam uma tendência natural para a tirania; as decisões não são impostas, mas recebem o consentimento do povo, que por isso submete-se de maneira mais espontânea às leis, pois sabe que só elas garantem a liberdade, ao excluir a possibilidade de interferências arbitrárias; há poucas oportunidades de opressão e tirania, em razão da igualdade de condições entre os cidadãos; e todos que exercem o poder devem prestar contas de suas ações e estão sujeitos a penalidades quando cometem contravenções. Cada uma dessas razões é sustentada com base na história das repúblicas antigas, recorrendo sempre

ao exemplo de Roma. A história romana – seja aquela narrada pelos historiadores antigos, como Políbio e Tito Lívio, seja aquela comentada por Maquiavel – é a principal referência para provar que a guarda da liberdade deve ser confiada ao povo.

Mas, ao enaltecer a história de Roma, Nedham não enfatiza, como Maquiavel, nem as suas dissensões nem a sua expansão territorial. A participação do povo romano na elaboração das leis ou no exército é destacada muito mais pelo engajamento cívico que proporcionava do que pela integração dos cidadãos na estrutura institucional do governo e pelas eventuais contribuições nas conquistas territoriais.

Além disso, a guarda da liberdade parece ser entendida por Maquiavel como uma magistratura que permite ao povo participar do governo, como o Tribunato da Plebe em Roma, enquanto Nedham a concebe como o próprio exercício do poder político. Além disso, povo designa na obra de Maquiavel um dos polos irreduzíveis da vida política em contraposição aos grandes. Já Nedham adverte que entende por povo as sucessivas assembleias de representantes escolhidos pelos cidadãos: “um governo pelo povo num Estado livre, isto é, pelos seus representantes sucessivos ou assembleias supremas adequadamente escolhidas, é o mais natural e o único apropriado à razão do gênero humano” (Nedham, 1656, p. 42). Em sua avaliação, o povo – isto é, a assembleia de representantes do povo – dever ser o guardião da liberdade, porque há uma relação intrínseca entre a liberdade e a posse de determinados direitos e a assembleia de representantes do povo é o agente mais qualificado para proteger esses direitos.

Porém, a principal diferença está no fato de que Nedham recorre aos argumentos de Maquiavel sem considerar a sua premissa fundamental de que todo corpo político se encontra cindido pela oposição de dois desejos assimétricos e irreconciliáveis: o desejo dos grandes de dominar e o desejo do povo de não ser dominado. Como já foi ressaltado, em razão do contraste desses desejos, da diversidade de seus objetos e da impossibilidade de transpor o seu antagonismo, instaura-se um inevitável conflito no corpo político, que não pode ser solucionado em definitivo por uma determinada estrutura constitucional ou por uma ordenação específica, mas apenas mediado provisoriamente por meio de determinados mecanismos institucionais. Se o republicanismo clássico proclamava a necessidade da concórdia e da unidade para desfrutar da vida livre, Maquiavel sustenta que é preciso aprender a preservá-la no interior dos conflitos, uma vez que eles são inerentes e inevitáveis em todo corpo político.

A rejeição aos conflitos fica ainda mais clara na segunda parte do tratado, quando Nedham (1656, p. 64-73) responde às objeções dirigidas ao governo popular, entre as quais o caráter turbulento do povo, que provoca frequentes dissensões e tumultos. O seu argumento é de que os conflitos no governo popular se extinguem rápido e ocorrem geralmente em circunstâncias excepcionais, visto que o povo é naturalmente pacífico e deseja apenas desfrutar de seus direitos em segurança.

Na última parte de seu tratado, Nedham (1656, p. 107-115) descreve os erros geralmente cometidos na vida política e propõe formas de evitá-los. Um dos erros ressaltados é deixar o povo na ignorância sobre as medidas necessárias para preservar sua liberdade. Um conjunto de regras é então proposto. A regra mais detalhada é aquela que recomenda ao povo fazer uso de sua liberdade com moderação, para que ela não se torne licenciosa. Nedham enumera então algumas precauções a serem tomadas. A mais enfatizada e discutida é evitar as dissensões e os tumultos, pois conduzem muitas vezes ao confronto armado: “qualquer povo num estado de liberdade deve ser suficientemente instruído a conduzir-se a fim de evitar a licenciosidade, o tumulto e as dissensões civis” (*idem*, p. 110). Em sua opinião, o povo não deve recorrer a meios extremos em qualquer circunstância, mas apenas quando sua liberdade estiver realmente em perigo. Ele aconselha a buscar, sempre que for possível, meios mais moderados para solucionar as discórdias civis, visto que as dissensões são extremamente perniciosas.

Harrington também vê os conflitos sociais como prejudiciais à república. Por isso, eles devem ser evitados com ordenações constitucionais que visem o estabelecimento do equilíbrio entre as várias partes do corpo político. O legislador é aquele encarregado de promover a concórdia civil por meio de arranjos institucionais que possam harmonizar os vários interesses privados e direcioná-los para a realização do interesse público. O problema declaradamente reconhecido é como garantir que as leis instituídas em uma república sejam capazes de efetivar o interesse comum, quando elas são elaboradas e decretadas por cidadãos guiados quase sempre pelos seus interesses particulares.

A possibilidade de identificar e realizar o interesse público, respeitando os interesses privados, é ilustrada pelo exemplo de duas garotas que se encontram diante de um bolo, que ambas desejam. Está em jogo o interesse particular de cada uma em ter seu pedaço do bolo e o interesse comum em dividi-lo da melhor maneira possível entre elas. De acordo com Harrington (1992, p. 22-23), a solução é dada pela sabedoria inocente de uma delas que diz para outra: “divida e eu escolherei” ou “deixe-me dividir e você escolherá”. Se a proposta for aceita, o interesse particular será realizado, pois cada uma terá uma parte do bolo, e o interesse comum também será alcançado, uma vez que cada uma ficará com um pedaço equivalente ao da outra. Isto porque, como a garota que vai dividir sabe que a outra vai escolher em seguida, ela não vai dividir de maneira desigual, já que a outra poderá escolher o maior pedaço. O seu interesse particular em ter pelo menos a metade do bolo fará com que ela faça a divisão proporcionalmente, para ficar com um pedaço igual ao da garota que vai escolher primeiro.

No exemplo das duas garotas encontra-se para Harrington todo mistério da vida política. Dividir é separar e avaliar uma razão em relação à outra e escolher é decidir entre as opções apresentadas. Em linguagem política, dividir e escolher significam debater e decretar as leis civis. Em uma monarquia, o rei divide e escolhe, ou seja, avalia e delibera sozinho; e em uma aristocracia, um pequeno grupo debate e decide quais devem ser as leis civis. Somente em uma república é possível ter uma clara separação entre as duas funções do processo legislativo.

Harrington (1992, p. 23-24) propõe então um modelo constitucional no qual uma parte dos cidadãos é encarregada de dividir, ou seja, debater e propor as normas, e a outra parte é responsável por escolher, ou seja, deliberar e decretar as leis civis. Em sua avaliação, quando as duas funções do legislativo estão distribuídas em duas partes, cada qual com competência reconhecida para exercê-las, a probabilidade de que as leis civis visem interesses particulares é quase nula. Isto porque a parte que propõe sabe que não adianta encaminhar propostas de seu próprio interesse, porque a outra parte não irá aprovar; e a parte que decide sabe que não pode efetivar apenas seus interesses, uma vez que ela não pode apresentar propostas.

Assim, o problema inicial – como garantir que as leis, estabelecidas por cidadãos que buscam efetivar seus interesses particulares, visem o interesse público – é solucionado pelo dispositivo institucional da separação no processo legislativo entre debate e decisão, por meio do trabalho conjunto de dois conselhos: um Senado, onde se reúnem os cidadãos mais competentes para discutir, avaliar e propor as normas; e uma Assembleia, onde se reúnem os representantes do povo, já que seria impraticável reunir todo o povo para decidir, a fim de votar as propostas recebidas do Senado e decretar as leis civis. Além dessa separação de funções no legislativo, é recomendado um terceiro órgão capaz de executar as leis, denominado de Magistratura, cuja forma e composição variam de acordo com o tipo de república. O importante para Harrington é assegurar que este órgão encarregado da função executiva do governo aja de acordo com as leis sancionadas pela Assembleia do Povo, preste contas de suas ações e possa ser responsabilizado pelos seus erros, para que as vantagens do sistema bicameral de legislação não sejam perdidas pela aplicação arbitrária das leis. Não há uma preocupação com o lugar da função judiciária, que ora é exercida pela Magistratura, assim como no caso dos julgamentos civis e criminais, ora exercidos pela Assembleia do Povo, assim como em casos de apelo e julgamento em última instância.

A estrutura constitucional proposta é claramente inspirada na constituição de Veneza, a única república contemporânea elogiada por Harrington, principalmente

pela sua harmonia e estabilidade⁷. Apesar da admiração pela disciplina militar da antiga República de Roma, ela é tratada mais como uma patologia política do que como um modelo a seguir, sendo descrita como instável e turbulenta, em razão de seus contínuos conflitos internos. Ao contrário de Maquiavel, para quem as dissensões entre patrícios e plebeus foram a causa da liberdade de Roma, Harrington (1992, p. 80) alega que elas deveriam ter sido evitadas por meio de ordenações que promovessem o equilíbrio e a concórdia na cidade.

Como Nedham, Harrington tem uma clara aversão aos conflitos sociais. Ele não os considera inerentes ao corpo político, nem acredita que eles devem ser canalizados e manifestados por mecanismos institucionais a fim de gerar boas leis e, consequentemente, a liberdade e a potência de uma república. Só essa avaliação já seria suficiente para questionar a imagem construída de Harrington como o principal porta-voz do republicanismo de Maquiavel na Inglaterra do século XVII⁸. Nem seria necessário mostrar o seu desacordo em tantos outros pontos: por exemplo, no papel da aristocracia, que ele considera fundamental para a estabilidade de uma república; ou a concepção de virtude, que ele emprega no sentido clássico, distante da *virtù* maquiaveliana⁹.

Assim, se os argumentos de Maquiavel a favor do regime republicano foram realmente utilizados por Nedham e Harrington, como por tantos outros autores republicanos do período, os seus principais fundamentos não foram adotados. Ao rejeitar o caráter inevitável e positivo dos conflitos civis, os autores ingleses abandonaram o que havia de mais original nos *Discorsi*. Se eles conceberam a liberdade como a ausência de interferência arbitrária, como sustenta Skinner, a sua fonte de inspiração parece ter sido muito mais o republicanismo clássico, em particular o pensamento político de Cícero, e os escritos de juristas da *common law*, como Henry de Bracton ou Edward Coke, do que a matriz maquiaveliana. Afinal, o republicanismo clássico e a tradição constitucional inglesa já lhes forneciam uma ideia de liberdade caracterizada pela ausência de submissão e de dependência em relação a um poder arbitrário.

Bibliografia

Barros, A. R. G. (2015a). *Republicanism Inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP.

⁷ A descrição de Harrington da constituição de Veneza parece se inspirar em *De Magistratibus et Republica Venetorum* de Gasparo Contarini, publicada em 1543 e traduzida para o inglês em 1599.

⁸ Imagem construída principalmente por Pocock (1965, 1970, 1975, pp. 383-422, 1987, pp. 124-147).

⁹ Ver Cromartie (1998).

- _____. (2015b). “Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel”. *Discurso*, 45, p. 187-206.
- _____. (2018). “Skinner, lector de Hobbes”. In: Adverse, H.; Bignotto, N. (org.). *Quentin Skinner: el arte de leer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- _____. (2019a). “John Pocock e a Liberdade Republicana em Maquiavel”. In: Adverse, H. (org.). *As Faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, p. 217-230.
- _____. (2019b). “Machiavelli and English Republicanism: The Machiavellian Moment Revisited”. *A Journal of Anglo-American Studies*, vol. 8, p. 31-46.
- Burgess, G. (1992). *The politics of the Ancient Constitution 1603-1642*. London: Macmillan Press.
- Cromartie, A. (1998). “Harringtonian virtue: Harrington, Machiavelli, and the method of the moment”. *The Historical Journal*, vol. 41 (4), p. 987-1009.
- Harrington, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hexter, J. H. (org.) (1992). *Parliament and Liberty: from the reign of Elizabeth to the English Civil War*. Stanford: Stanford University Press.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. London: Penguin Classics.
- Jaime I (1986). “A speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall” (1610). In: Wootton, D. (org.). *Divine Right and Democracy*. London: Penguin Books, p. 107-110.
- _____. (1990). “The Trew Law of Free Monarchies (1598). In: Sommerville, J. (org.). *King James VI and I: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 62-84.
- Maquiavel, N. (2007). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nedham, M. (1650). *The Case of the Commonwealth of England State*. Disponível em: www.eebo.chadwyck.com.
- _____. (1656). *The excellencie of a free State*. Disponível em: www.constitution.org/cmt/nedham/nedham.htm.
- Oakley, F. (1968). “Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King”. *Journal of the History of Ideas*, 29, p. 323-346.
- Pennock, J. R. (1960). “Hobbes’s Confusing Clarity: the case of liberty”. *American Political Science Review*, 54, p. 428-436.
- Pocock, J. G. A. (1965). “Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century”. *The William and Mary Quarterly*, 22(4), p. 549-583.
- _____. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

- Reeve, L. J. (1989). *Charles I and the Road to Personal Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharpe, K. (1992). *The Personal Rule of Charles I*. New Haven: Yale University Press.
- Skinner, Q. (1964). "Hobbes's Leviathan". *The Historical Journal*, 7, p. 321-333.
- _____. (1965a). "Hobbes on Sovereignty: An Unknown Discussion". *Political Studies*, 13, p. 213-218.
- _____. (1965b). "History and Ideology in the English Revolution". *The Historical Journal*, 8, p. 151-178.
- _____. (1966). "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought". *The Historical Journal*, 9, p. 286-317.
- _____. (1969). "Meaning and understanding in the history of ideas". *History and Theory*, 8(3), p. 3-53.
- _____. (1983). "Machiavelli on the Maintenance of Liberty". *Politics*, 18(2), p. 3-15.
- _____. (1984). "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives". In: Rorty, R.; Schneewind, J.; Skinner Q. (org.). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 193-221.
- _____. (1990). "Thomas Hobbes and the Proper Signification of Liberty". *Transactions of the Royal Historical Society*, 40, p.121-151.
- _____. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002). "Interview by Petri Koikkalainen and Sami Syrämäki". *Finnish Yearbook of Political Thought*, 6, p. 39-63.
- _____. (2005). "Classical Liberty and the coming of the English Civil War". In: Gelderen, M.; Skinner, Q. (org.). *Republicanism: a shared European heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 9-28.
- _____. (2006). "Rethinking Political Liberty". *History Workshop Journal*, 61, p. 156-170.
- _____. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, D. L. (1999). *The Stuart Parliaments, 1603-1689*. London: Hodder Arnold.
- Sommerville, J. (1986). *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England, 1603-1640*. London: Longman.
- _____. (1991). "James I and the Divine Right of Kings, English Politics and Continental Theory". In: Peck, L. L. (org.). *The Mental of the Jacobean Court*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 55-70.
- Wernha, A. G. (1965) Liberty and Obligation in Hobbes, In Brown, Keith C. (Ed.) *Hobbes Studies*, Oxford: Oxford University Press, p. 117-139.

Wilcher, R. (2001). *The Writings of Royalism, 1628-1660*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wootton, D. (1986). *The Petition of Right (1628)*. In: *Divine Right and Democracy: an anthology of political writing Stuart England*. London, Penguin Classics, p. 168-170.

Os *Commonwealthmen* a serviço da liberdade: a oposição a Guilherme III e ao “cânone republicano”

Frédéric Herrmann

Université Lumière – Lyon 2

Tradução

Thiago Vargas – USP/Fapesp

RESUMO

A historiografia neo-republicana de Cambridge estabeleceu uma franca distinção entre republicanismo e liberalismo que merece ser reexaminada. Este artigo busca contribuir para esse debate, propondo um estudo de caso dos *commonwealthmen* ou republicanos que apoiaram a revolução de 1688 na Inglaterra, mas que se opuseram à nova cultura política e à nova “economia de crédito” do reino de Guilherme III na década de 1690. Ao desviarmos nosso olhar do republicanismo enquanto linguagem para situá-lo sob o republicanismo enquanto cultura, bem como modo de ação política, é possível constatar uma porosidade entre direitos naturais e virtude cívica, mas também entre liberdade negativa e liberdade positiva.

PALAVRAS-CHAVE

neo-republicanismo, liberalismo, *commonwealthmen*, Inglaterra, 1688, ação política.

ABSTRACT

The neo-republican interpretation held by the Cambridge School posits a stark contrast between republicanism and liberalism which needs re-examining. This paper seeks to contribute to this debate by proposing a case study of those *Commonwealthmen* or republicans that supported the 1688 revolution in England but then pitted themselves against the new political culture and “credit economy” of William III’s reign during the 1690s. Shifting our focus away from republicanism as a language to republicanism as a culture as well as a mode of political action helps us acknowledge that the line between natural rights and civic virtue, as well as between negative and positive liberty, is in fact blurred.

KEY WORDS

neo-republicanism, liberalism, *commonwealthmen*, England, 1688, political action.

A pesquisa sobre o republicanismo, notoriamente sobre o republicanismo anglo-americano, tornou-se, ao longo das quatro últimas décadas, um gênero dominante no domínio da história das ideias e da história intelectual. Um dos textos matrizes pertencentes a esse campo é *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, publicado em 1975¹ pelo historiador do pensamento político John Pocock. Sua tese de um “momento maquiaveliano” republicano para designar esta tradição de pensamento, ou, mais precisamente, esta “língua”, foi emulada por muitos, dentre os quais alguns, como Quentin Skinner, que propuseram uma interpretação diferente do conceito de liberdade, sem, entretanto, questionar sua estrutura geral.

De acordo com esse prisma interpretativo, haveria uma oposição entre estas duas “línguas”, o republicanismo de um lado e o liberalismo do outro: entre humanismo cívico e jusnaturalismo, entre um modelo político participativo e representativo, entre liberdade positiva e liberdade negativa (de acordo com os termos conceitualizados por Isaiah Berlin) e, assim, uma incompatibilidade teórica entre virtude cívica e direitos naturais (*Ibid.*, p. 517-519, 523, 572-573; Berlin, 1969, p. 118-172). Ora, esta corrente historiográfica “neo-republicana” também suscitou profundas críticas. Dentre elas, fiquemos com a ideia de que esse novo paradigma efetivamente responderia, de maneira teleológica, a clivagens peculiares à cultura política contemporânea, ao invés de restaurar a realidade histórica dos atores, contextos e pensamentos estudados – em si mesmo um grande paradoxo para uma metodologia que afirma ser “contextualista”.²

A ênfase em um republicanismo da virtude cívica, de participação cidadã, ou, de acordo com o exemplo de Quentin Skinner, de uma liberdade neorromana existente antes do liberalismo, seria, na realidade, uma maneira de “liquidar” o individualismo egoísta no coração de um liberalismo que se tornou dominante e fonte de uma desagregação dos laços e do tecido social em nossas modernas democracias ocidentais – e, portanto, de passagem, de “liquidar” Locke em favor de Maquiavel e Harrington (Petit, 1997; Skinner, 1998). Vê-se a que ponto tais ideias podem ser mobilizadas no debate contemporâneo entre libertários e comunitaristas quando a posição deste neo-republicanismo revela o duplo interesse, especialmente nos Estados Unidos, de ser uma crítica ao liberalismo ao mesmo tempo que se desembaraça do socialismo e do marxismo, uma vez que o neo-republicanismo não é uma forma de coletivismo e encontra suas origens em um período anterior ao marxismo.

¹ Utilizaremos aqui a edição aumentada de 2003 ao invés do texto de 1975: Pocock, J. G. A. (2003).

² Ver, por exemplo, Fournel; Zancarini (2011), p. 13-14; ou ainda, para o contexto americano, Appleby, (2012), p. 9-10.

Neste relato, a Inglaterra dos séculos XVII e XVIII ocupa um lugar especial, pois muitas vozes republicanas expressaram-se ali, especialmente no contexto das guerras civis, da abolição da monarquia e dos regimes republicanos e semi-republicanos de meados do século XVII. O republicanismo maquiavélico encontraria até mesmo as suas cartas de nobreza com James Harrington e a sua *Commonwealth of Oceana* (1656). No entanto, ele não conseguiu criar raízes e continuou a ser uma linguagem de oposição, ao passo que ganhava poder nas colônias norte-americanas em rebelião. Em outras palavras, o futuro da Inglaterra teria sido os Estados Unidos da América. Entre esses “fracassos” no curso do republicanismo na Inglaterra encontrava-se a “Revolução Gloriosa” de 1688-89, que resultou na escolha de uma monarquia limitada, e não de uma república, revolução que apenas em parte resolveu a questão da tirania real e que, além disso, não respondeu, ou até mesmo ampliou, os novos desafios colocados pelo individualismo no coração da modernidade (Pocock, 2003, p. 422-424, 574).

Este artigo debruça-se sobre um “*corpus* republicano” identificado por John Pocock e seus sucessores: os *commonwealthmen* “neo-Harringtonianos” (retornaremos à definição destes termos), que, na década seguinte a 1689, questionaram precisamente este individualismo da modernidade. Trata-se de verificar, mediante a adoção de uma metodologia específica da história social das ideias, os limites da distinção estabelecida entre direitos naturais e virtude cívica no interior destas fontes, compreendidas dentro de um contexto abrangente. Nossa iniciativa aqui será fazer nosso olhar passar do republicanismo como língua para o republicanismo como prática e como cultura, recorrendo às contribuições das ciências sociais, em particular da ciência política, sociologia e história sociocultural: um contextualismo que se esforça para realmente levar em conta as relações de poder e força, os lugares, as formas e lógicas de dominação e agência que formam a base destas ideias e discursos. Portanto, não possuímos nenhuma intenção ideológica.

Não se trata, por exemplo, de “reabilitar Locke” no que seria uma espécie de movimento pendular contrário e de participar em algum tipo de “desforra” do liberalismo. Se é possível sair desta dicotomia e mostrar a porosidade e integração entre os discursos, vistos paralelamente às práticas, é porque a história social das ideias descentraliza o olhar em relação aos “cumes” e às “grandes figuras” da história da filosofia tradicional para, ao contrário, integrar “a história vista de baixo” (tanto em um sentido intelectual quanto sociológico). Ela se funda no estudo dos fenômenos de apreensão, circulação e reformulação das ideias políticas vista de cima para baixo e de baixo para cima, e reconhece um valor às ideias políticas formuladas por aqueles que a posteridade e o cânone não identificaram como “filósofos”.

Isto é ainda mais relevante para o fenômeno do republicanismo inglês de finais do século XVII, frequentemente descrito como aristocrático, mas que, no entanto,

enraíza-se numa experiência marcada pela marginalidade e dissidência. A fim de pôr à prova os limites da oposição entre direitos e virtudes entre estes republicanos dos anos 1690, seguimos uma estruturação representativa da interdisciplinaridade de nossa abordagem, ancorada no estudo do contexto histórico (I) e na análise filológica (II), porém apoiada pela história cultural e social (III).

I.

A revolução de 1688-89 é frequentemente apresentada como um compromisso entre duas concepções opostas de poder: de um lado, a concepção centrípeta, a priori *tory*, de uma prerrogativa real forte que seria fiadora da sociedade de estratos sociais³, e de outro lado, a concepção centrífuga *whig* de um poder horizontal que seria a expressão dos direitos e privilégios da “nação política”, definida de forma mais ou menos abrangente a depender de cada caso (Harris, 2007). Todavia, essa noção de compromisso é mal compreendida quando se atém somente a isso. Em 1689, certamente ocorre uma reconfiguração maior da paisagem constitucional, que tendia a conferir prevalência aos princípios *whig*. As pretensões do absolutismo Stuart foram destruídas e os poderes da Coroa foram limitados em benefício do Parlamento, do qual ela se torna dependente para conseguir implementar suas políticas (em particular, e de forma crucial, sob uma perspectiva financeira).

Mas as diferentes leis que reorganizaram esta relação entre o Parlamento e a Coroa, em particular a *Bill of Rights* e o *Militia Act* de 1689, não puderam impedir (e até mesmo contribuíram para) a ascensão daquilo a que o historiador John Brewer chamou o “Estado militar-fiscal”, conjugado com um aparelho administrativo reforçado, uma forma de advento do Estado moderno, mas que pode também ser visto como um prolongamento das lógicas centralizadoras da monarquia Stuart (Brewer, 1989).

Não se trata de dizer que a Revolução não tenha mudado nada. Foi efetivamente no âmbito de um regime parlamentar que se manifestaram as vontades centrípetas em torno do novo monarca Guilherme de Orange (cujo reinado vai de 1689 até 1702). Além disso, foi em nome da sua lealdade aos princípios da Revolução (entendidos como soberania coordenada entre o Parlamento e a Coroa) que se pretendeu conferir legitimidade à sua prática de poder e às suas decisões políticas.

No entanto, nos anos 1690 é formada uma oposição a essa centralização, que considera que os princípios da Revolução se encontram em perigo, que o equilíbrio entre as instituições estava ameaçado e que a tirania regressaria sob outra forma. A discórdia veio através da guerra contra a França, na qual o país se envolveu desde 1689 e que

³ [N.T.] No original, rang.

duraria vinte anos, exigindo um nível de mobilização de recursos e concentração do poder de decisão até então nunca vistos. Esses esforços dão dimensão do peso de um Estado central com cada vez mais poder sobre as comunidades e indivíduos.

Ora, segundo a configuração constitucional pós-1689, Guilherme III tem necessidade, como sugerimos anteriormente, da aprovação do Parlamento, seja em relação ao voto dos subsídios para o exército ou para a política fiscal (introdução da *Land Tax* em 1692), à constituição de uma dívida nacional (1693), ou à criação de novas instituições como o Banco da Inglaterra (1694), todos se apresentando como mecanismos que visavam apoiar sua política externa. Para levar isso a cabo, seu governo não hesita em recorrer à prática do *patronage*, termo inglês que originalmente se refere às relações de tipo clientelista sobre as quais foi construída a presença do Estado na escala local ao longo da primeira modernidade. Nos tempos do parlamentarismo, porém, esta prática transacional possui finalidades quase exclusivamente políticas. A necessidade que os ministros do Rei têm para se assegurarem do número necessário de votos em ambas as Casas, especialmente nos Comuns, visando aprovar a política real – que passa a ter o nome de *management* –, faz com que a Coroa distribua generosamente títulos, pensões e sinecuras, por vezes em caráter vitalício.

A prática não é nova e é adotada pelos dois partidos. O ministro *tory* Danby é o primeiro a tê-la amplamente praticado nos anos 1670, a fim de aplacar os opositores de Carlos II. No início de seu reino, Guilherme III governa através de coalizões entre os membros dos dois partidos, e a prática retorna. No entanto, ela tende a se sistematizar sob a “Junta *Whig*”, que assume as rédeas do governo na segunda metade dos anos 1690.

Face à política da guerra, às novas instituições e à nova economia que lhe são associadas, assim como face à prática do poder da Coroa, erige-se então uma oposição que denuncia uma corrupção generalizada e um risco de subversão total da independência do Parlamento pela Coroa. O rei não mais governaria *sem* o Parlamento, como na época de Carlos I, mas *através* dele. A própria legitimidade da guerra foi posta em questão, a despeito dos alertas de Guilherme III contra as ambições hegemônicas de Luís XIV e das suas garantias de que nada poderia ser feito sem o Parlamento, que a partir de então detinha o poder da bolsa (*power of the purse*). Todavia, a oposição constata a acumulação de lucros entre aqueles que souberam investir no esforço de guerra durante esta “revolução financeira” (Dickson, 1967). Outros foram excluídos deste novo sistema: os pequenos proprietários de terras *tory* que denunciavam a *Land Tax*, fazendo o ônus da guerra recair sobre as comunidades rurais, e os novos pobres que se acumulavam nas cidades para pedir esmola.

Portanto, foi desencadeada uma cólera contra os credores, a bolsa de valores e a especulação (*monied interest*), considerados como aqueles que obtinham lucros com a

economia da “guerra do rei holandês”. Além disso, suspeitava-se que os interesses holandeses estivessem interferindo no interesse nacional e que estivessem sendo favorecidos. Uma crítica que oferece um quadro ainda mais sinistro das intenções da Corte, mas que foi com bastante frequência expressa, trata de apontar que a continuação julgada artificial do conflito no continente europeu justificou, durante muitos anos, a manutenção permanente de um exército profissional. Este exército acabaria por se tornar o braço da tirania da Corte e dos seus pensionistas corruptos no Parlamento.

Estamos lidando aqui com uma verdadeira fobia e um medo de muitos súditos dos reinos britânicos, desde as sucessivas tentativas de Carlos I, Carlos II e Jaime VII/II de governar pelo exército, e não com o Parlamento, bem como os anos de ditadura militar efetiva sob o lorde protetor Oliver Cromwell, cujos regimentos ocuparam cidades e campos e realizaram numerosas exações e expropriações. O exército permanente tornaria os súditos vulneráveis e impotentes face a uma violência do Estado considerada claramente como ilegítima, e que ameaçava não apenas a liberdade e a propriedade, mas também a própria vida dos súditos. Face a esses perigos, a oposição denuncia a política de “partido” (facção ou cabala) dos ministros na Corte. Contra o arbítrio, ela recorre à liberdade, ao governo representativo e à união do país inteiro frente aos interesses privados dos ministros e dos pensionistas que, sob a pressão dos círculos financeiros, constroem essa nova tirania da dívida. O vocábulo que, sob o reino de Carlos II, havia sido utilizado na década de 1670 para opor a “Corte” ao “País” (*country*) é reutilizado neste novo contexto. O panorama político, já definido pela oposição do *whig/tory*, tornou-se ainda mais complexo por esta oposição *Corte/País* dentro dos próprios partidos *whig* e *tory*.

Todavia, no seio desse nebuloso *country* uma forma de oposição particularmente militante provinha inicialmente dos whigs que afirmavam em alto e bom som que os whigs “da Corte” haviam traído e renegado os próprios princípios do *whiggism*. Esses “verdadeiros *Whigs*” ou “*Old Whigs*” (em oposição à nova súcia no poder e seus clientes perpétuos) estão, em sua maioria, decepcionados com os primeiros momentos do regime de Guilherme III. Encontrando-se, em 1688-89, entre os partidários de uma reformulação radical das instituições, inicialmente viram diversas de suas proposições de reforma serem dispensadas em 1689. Minoritários na Convenção parlamentar de 1689 (a qual põe Guilherme e Maria no trono), não conseguiram suprimir, na versão adotada da *Declaration of Rights*, o veto real e o direito real de nomear ministros, juízes e jurados, ou mesmo de homologar a igualdade cívica dos *dissenters* protestantes e fazer com que fosse adotada uma longa carta das liberdades individuais. O *settlement* de 1689 é, para eles, marca de uma evolução positiva em relação aos reinados de Carlos II e Jaime II. Trata-se de uma revolução matricial, mas também o início de um processo que precisava ser terminado.

Com algumas exceções, mesmo os whigs que acabaram por se juntar à causa do inimigo, o jacobitismo, fizeram-no paradoxalmente sem negar os “princípios da Revolução”. Tratava-se de colocar em suspeição o novo regime então instaurado. Nos primeiros meses do novo reinado, muitas pessoas se indignaram ao verem antigos opositores do movimento whig serem nomeados para cargos importantes (e não poderíamos deixar de pensar: no lugar deles!), tais como os líderes *tory* Halifax e Nottingham. Além disso, por vezes é difícil distinguir as coisas entre a oposição de princípio à monopolização do poder, os fenômenos relativos à inveja facciosa e as ambições pessoais frustradas.

Contudo, à medida que as novas clivagens acima evocadas surgiram durante a década de 1690, começam a se desenhar os traços de um programa “*country*” (Goldie, 1980). Não surpreendentemente, no topo das preocupações se encontrava a ingerência da Coroa nos assuntos do Parlamento por intermédio dos *placemen*, isto é, dos beneficiários de cargos e sinecuras, mas também dos ministros com assento nos Lordes ou Comuns. As reivindicações malsucedidas de 1689 foram retomadas, acrescentando-se a elas a erradicação dos pensionistas e dos *placemen*, uma redução drástica do poder dos ministros, eleições parlamentares mais frequentes para evitar os parlamentos de clientes, uma reforma do sistema eleitoral, uma redução da dívida nacional, e, ponto crucial, *a mínima*, uma redução do tamanho das tropas armadas, mas, idealmente, a formação de milícias postas sob o controle dos cidadãos no lugar do exército profissional. Foi este último ponto que cristalizou todas as oposições a partir de 1697, quando foi assinado o tratado de paz de Ryswick, não obstante Guilherme, argumentando que a França continuava a ser uma ameaça, tenha se recusado a dissolver o exército. A eliminação das ameaças externas e internas (com o fim da guerra e o desbaratamento, no ano precedente, de um complô jacobita, enfraquecendo a causa durante um bom tempo) liberam os espíritos que podiam se permitir criticar o poder.

Um sentimento de crise política era, no entanto, certamente percebido. Há então a convicção de que o país vai novamente oscilar em direção à tirania, e as acusações contra a Corte tornam-se mais assertivas. Surge com isso toda uma produção panfletária que denuncia o exército profissional e defende as milícias cidadãs, no seio de um ataque mais amplo contra a concentração e a monopolização dos poderes, dentre os quais *A Discourse Concerning Militias and Standing Armies* (1697) de Andrew Fletcher, *An argument showing that a Standing Army is inconsistent with a Free Government, and absolutely destructive to the Constitution of the English monarchy* (1697) de John Trenchard e de Walter Moyle, *A short history of standing armies in England* (1698) apenas de John Trenchard, *The Militia Reform'd* (1698), *The Danger of Mercenary Parliaments* (1698) et *The Art of Governing by Parties* (1701) de John Toland.

II.

John Pocock e posteriormente Quentin Skinner viram neste programa “old whig” as marcas de uma corrente republicana (Pocock, 2003, p. 423-461; Skinner, 2002, p. 356-362). Contudo, que sentido devemos dar a este termo neste contexto? Ele está associado à alcunha *Commonwealthmen*, empregada com frequência naquela época. Podemos encontrá-la, por exemplo, nos debates de 1689, para designar aqueles que viam a Convenção não como um parlamento comum, mas como uma assembleia constituinte que deveria redefinir a Coroa antes mesmo de transferi-la para qualquer outra pessoa. As suas reivindicações, mencionadas anteriormente, alarmaram os moderados, assim como o fez a sua reputação sulfurosa. Entre eles incluíam-se o antigo *leveller* John Wildman, paladino da soberania popular e defensor da “Boa Velha Causa” do regime da *Commonwealth*, e John Hampden, neto do parlamentar “pelo qual a Guerra Civil aconteceu” e primo dos Cromwells, que se envolveu a fundo nas negociações sobre o futuro da Coroa e na redação do texto que protege os direitos dos súditos. Acreditava-se que estavam em contato com Edmund Ludlow, regicida signatário da ordem de execução de Carlos I, em 1649, exilado na Suíça, que tentou sem sucesso regressar à Inglaterra após a invasão de Guilherme de Orange.

Na cabeça das pessoas, os *Commonwealthmen* estão sem dúvida associados a um fracasso, o da *Commonwealth* dos anos 1650, mas também a uma posição sediciosa e perigosa, que ameaça destruir tanto a ordem social como a constituição. Este republicanismo faz lembrar a tábula rasa representada pela abolição da monarquia e dos Lordes, e a tentativa de reformulação radical das instituições.

Contudo, um outro sentido mais amplo se sobrepõe, especialmente quando se fala da *commonwealth* e não necessariamente dos *commonwealth-men* e de outros revolucionários. Trata-se de um uso que existe muito antes dos anos da guerra civil, que era bastante frequente, por exemplo, durante o reinado de Elizabeth I, quando se fala da *common wealth* ou da *common weal* do reino para designar o estado bem constituído e a boa governança para o bem comum, em termos que recordariam, por exemplo, o estudo da república realizado por Jean Bodin. Esta acepção continua a ser empregada de forma corrente no final do século XVII, mesmo que adaptada, na sequência de recentes reflexões sobre a soberania e os seus limites sob novas formas, para designar, por exemplo, um modo de governança constitucional, ou então esforços para restringir o poder considerado arbitrário, de acordo com a lógica da liberdade negativa e da defesa dos direitos individuais.

Portanto, não é surpreendente que entre as primeiras pessoas que se dedicaram seriamente ao republicanismo inglês, as historiadoras Caroline Robbins e Lois Schwoerer, que escreveram nos anos 50 e 60, os termos *liberal* e *republicano* sejam utilizados de forma praticamente intercambiável para descrever o que elas

consideram como um elá de liberdade verificado na virada do século XVIII. Os *whigs* James Tyrrell e John Locke incluem-se em seu *corpus*, e elas convocam as noções de lei natural, de contrato e de resistência na sua definição de republicanismo. Alguns seriam tentados a enxergar nisso uma primeira abordagem rudimentar, talvez até mesmo ingênua, que não teria sido capaz de oferecer benefícios à conceitualização de liberdade ulteriormente proposta pela Escola de Cambridge. Ora, talvez seja um erro pensar que a inclusão do pensamento do Direito não tenha sido pensada de forma madura nesses estudos (Robbins, 1968; Schworer, 1965).

Em John Pocock, o republicanismo inglês assume um sentido mais restrito, ligado à herança maquiaveliana e à influência de um James Harrington cujas ideias teriam sido amplamente difundidas até a Revolução Americana. Seu Maquiavel extrai as próprias concepções do “humanismo cívico” renascentista italiano e do pensamento político aristotélico. E certamente seu Harrington é leitor de seu Maquiavel. Nas obras de Harrington dos anos 1650, em particular *Oceana*, o equilíbrio dos poderes e o “governo misto”, promovidos por Maquiavel nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, passam a dispor de uma ancoragem material, até mesmo materialista, visto que o poder pessoal se baseia no grau de posse da terra.

A fim de evitar uma concentração de poder excessiva, que indubitavelmente conduziria a um governo arbitrário (o dos homens, não o das leis) e a um ciclo de rebeliões e violência, bem como à degeneração da cidade, é necessário distribuir a propriedade da terra de forma mais equilibrada e igualitária, algo possível por meio de uma lei agrária (Harrington, 1992). Isto permite a distribuição do poder através de vários sistemas de participação ativa do cidadão, em particular a rotatividade dos mandatos e cargos. Harrington imagina um conjunto inteiro de instituições e leis, do qual resulta um modelo extremamente formalizado, e cujo princípio mais importante é a estrita separação dos poderes consultivo e decisório.

John Pocock deriva da *virtú* “dinâmica” maquiavélica (que impõe uma forma à fortuna, a “qualidade do tempo”) uma virtude cívica, garantida pela independência conferida pela propriedade pessoal e expressa pela busca voluntária do bem comum e da república, através de um exercício de cidadania constantemente ativo (Pocock, 2003, p. 87, 157, 488).⁴ Apoiada na virtude cívica do proprietário de terra, trata-se de uma virtude militar, sendo o porte e a utilização de armas por cada cidadão a outra faceta de sua independência face à tirania e a salvaguarda de sua condição de homem livre.

⁴ A expressão “virtude cívica” é um anacronismo da virada do século XVIII, mas atualmente tornada uma categoria da história intelectual. Ver Burt, 1992, p. 4.

Deste modo, a única força armada legítima é a associação voluntária de cidadãos livres e armados, e não sua submissão a um exército profissional dominado por interesses privados potencialmente contrários ao bem comum. Pocock mostra a permanência deste motivo a partir dos escritos de Harrington e de seu discípulo Henry Neville até a oposição whig contra Carlos II nos anos 1670 e a controvérsia contra o exército profissional sob o comando de Guilherme III nos anos 1690, e, posteriormente, no século XVIII, chegando até a Revolução Americana. Em 1697-8, Fletcher, Trenchard e Moyle tiraram partido disso para justificar a sua concepção de milícias cidadãs.

Uma característica dos escritos de Harrington é o fato de não apresentarem nenhum pensamento do direito natural, do contrato e da resistência. Ao tomar Harrington como ponto de partida, John Pocock marginaliza deste modo os que se respaldariam ou mesmo integrariam estes elementos de teorização política pensados de forma exógena ao republicanismo. Evidentemente, John Locke em particular é posto de lado. Pocock se defende de ter desejado minimizar essas “outras” linguagens, as quais ele diz coexistirem com o republicanismo, e deixa a outros o cuidado de se interessar pelo jusnaturalismo.

Todavia, ele ataca o “mito” de Locke, que teria exercido muito menos influência em sua época do que poderíamos pensar posteriormente (Pocock, 2003, p. 424, 580; ver também Pocock, Ashcraft, 1980). Diversos estudos posteriores chegam à mesma conclusão, mas seguindo uma demonstração diametralmente oposta: Locke não é marginal porque é “adversário” da “tradição” republicana evocada por Pocock, mas, como habilmente demonstra Richard Ashcraft, porque ocupa uma posição extremamente radical, em desacordo com o conservadorismo constitucional e político da Corte, o que de fato o aproximaria, na realidade, dos *Commonwealthmen* (Ashcraft, 1986; Kenyon, 1990; Schwoerer, 1990).⁵

Seria possível então se perguntar se não haveria uma reconstrução metodológica *a posteriori* da tradição harringtoniana, cujo ponto de partida seria a exclusão do liberalismo moderno, para em seguida remontar até as suas origens no século XVII. Pocock utiliza meias-palavras para fazer de Locke um “adversário” do republica-

⁵ A posição de Pocock também produz consequências na interpretação dada à revolução de 1688, vista por ele como um movimento de resistência situado até mesmo abaixo das concepções lockeanas. Ver Pocock, 2003, p. 574. Não obstante, quando John Pocock minimiza o impacto de 1688 ao declarar que a Revolução apenas soluciona um problema prestes a tornar-se obsoleto – o da prerrogativa real arbitrária – e em nada constitui uma solução para o novo problema da modernidade – o do mecenato, surgido anteriormente, na década de 1670, que se consolida na década de 1690 e se torna o principal problema do século XVIII –, pode-se aventar que ele queima etapas em seu raciocínio. De fato, nada garantia em 1688 que a prerrogativa real não pudesse prevalecer sobre os direitos do povo. A conquista dos direitos continuou a ser, pelo contrário, um empreendimento fundamental para o estabelecimento da liberdade.

nismo, declara uma incompatibilidade entre o direito e a virtude e identifica o jus-naturalismo com um individualismo atomista e egoísta, que chega a destruir o espírito cívico e a colocar em perigo a própria república. Ele toma Charles Davenant como exemplo, antigo coletor de impostos associado ao meio *country*, que denuncia, nos anos 1690, a nova economia fundada no crédito, na especulação e habitada pela cupidez, que entrega a cidade à destruição dos agiotas, deixa a corrupção gangrenar todas as relações sociais e sacrifica o bem comum. É irônico que, com sua análise, Pocock junte-se às conclusões do marxista C. B. Macpherson sobre o “individualismo possessivo”, ou, mais recentemente, de Domenico Losurdo, quando poderíamos supor que uma de suas intenções iniciais era a de manter-se afastado das interpretações de “esquerda” (Macpherson, 2011; Losurdo, 2013).

Fazer de Harrington o modelo exclusivo para avaliar o republicanismo inglês apresenta, para John Pocock, a vantagem de oferecer uma leitura do passado que autonomiza o republicanismo em relação ao liberalismo, mas também coloca dificuldades de interpretação. Assim, ele deveria dar conta dos numerosos desvios realizados pelos sucessores de Harrington relativamente aos seus modelos. Pocock fala então de um ponto de vista “neo-harringtoniano” que teria se tornado dominante entre os republicanos ingleses dos anos 1670 até o meio do século XVIII.

O que torna Shaftesbury, Trenchard, Fletcher, Toland, Bolingbroke *et al* diferentes de Harrington é o fato de defenderem a doutrina da antiga constituição que a oposição à política da Corte vinha sistematicamente empregando desde a *Petition of Right* (1628) e os escritos de Edward Coke sobre a *common law*. Essa constituição imemorial teria sobrevivido até aos tempos feudais, antes de ser ameaçada, em épocas mais recentes, pela ascensão do governo arbitrário dos monarcas tiranos da casa Stuart.

Entretanto, Harrington não dá crédito algum ao mito das origens constitucionais insulares. Pelo contrário, ele identifica nas relações feudais entre Coroa, Lordes e Comuns as origens dos males da “prudência moderna”, uma verdadeira degeneração em relação à “antiga prudência”, que de longe é preferível. As convulsões que dominam a relação entre a Coroa e a nação, e que culminam nas guerras civis e na revolução no meio do século XVII, não desencadeiam uma nostalgia pelo passado “gótico”, mas são a ocasião de uma redefinição radical das instituições. Pocock resolve o aparente paradoxo ao afirmar que os “neo-harringtonianos” entendem a estruturação do poder pela Coroa, Lordes e Comuns como um “governo misto”, adequado à liberdade e virtude republicana que, aliás, encontram-se no cerne de suas preocupações. É então oferecida uma explicação contextual: nos anos 1670, assim como nos anos 1690, os republicanos são obrigados a compor com um monarca, enquanto nos anos 1650 Harrington não tinha (ou já não tinha) esse problema.

Por outro lado, eles afirmariam de maneira harringtoniana uma separação dos poderes, criando as condições de independência dos cidadãos e do exercício, por estes últimos, da virtude cívica. Ao contrário, o resto de seus contemporâneos (ou predecessores, como John Pym e os parlamentares constitucionalistas em conflito contra Carlos I no início dos anos 1640) expõem-se voluntariamente ao governo arbitrário ao continuar pensando em termos de coordenação dos poderes (ou ainda, em Locke, de distinção; Pocock, 2003, p. 406-422). Eis aí um constitucionalismo primário, fadado ao fracasso, que poderíamos aproximar daquilo que o historiador Edmond Dziembowski chama de “*no man’s land* institucional que envenena as relações entre o poder real e o Parlamento” da época (Dziembowski, 2019, p. 19). A despeito da presença quase imutável da antiga constituição nos diferentes modos de pensamento de oposição *country* desde os primeiros conflitos contra a monarquia Stuart até a Revolução Americana, Pocock postula uma clivagem e mostra-se relutante em considerar uma porosidade dos discursos. De maneira ainda mais significativa, em seus escritos de 1689 Locke diverge de sua posição teórica dos dois *Tra-tados*, e vê na Revolução o restabelecimento da antiga constituição (Schwoerer, 1990, p. 540). A porosidade encontrar-se-ia, assim, entre o republicanismo da virtude, o republicanismo histórico e a teorização dos direitos.

A maior distância entre Harrington e aqueles que John Pocock apresenta como “neo-harringtonianos” decorre, portanto, desta noção de restauração da antiga constituição. Segundo Pocock, os republicanos vinculariam a concepção harringtoniana de “aristocracia natural”, determinada pelo elo inseparável entre propriedade da terra e poder político, a uma encarnação histórica dessa aristocracia, ou, em outras palavras, a nobreza, a *gentry*, a câmara dos Lordes, que são os proprietários da terra, naturalmente designados para a defesa das liberdades de todos contra a tirania.

Assim, os neo-harringtonianos alimentariam um entendimento simultaneamente aristocrático no sentido aristotélico do termo e aristocrático no sentido “antigo regime” do termo, que exclui os grupos sociais inferiores em favor das elites tradicionais da sociedade. Mas ao contrário, a intenção de Harrington, que julga severamente o confisco do poder – como também das riquezas – por um determinado número de pessoas, segue uma pulsão democrática, como afirmam estudos mais recentes. Isso é plenamente expresso na intenção de redistribuição de terras em favor da maioria (Hammersley, 2019, p. 116, 266-67; Davis, 2018, p. 66). Entre os *commonwealthmen* neo-harringtonianos, muitos dentre eles nobres proprietários de terras, as diferentes posturas contra os não-proprietários, considerando até mesmo seu ódio aos pobres, as tentativas de exigir um valor fundiário mais elevado para ter direito ao voto são, ao invés disso, tantos exemplos de um republicanismo fundamentalmente oligárquico, equidistante da tirania de *um* e da anarquia do vulgo.

Um ponto crucial é que os cidadãos que formam as milícias são proprietários, os “freeholders”. De maneira inversa em relação à guerra civil, durante a qual os Lordes eram suspeitos de cumplicidade com a tirania, os Comuns são a partir de então os mais poderosos politicamente, mas cujos membros são frequentemente mais fracos do ponto de vista econômico, e potencialmente mais vulneráveis às tentativas de corrupção por parte da Coroa. Seria possível dizer que nos encontramos aqui no coração das problemáticas do Antigo Regime – nobreza contra Coroa, “prerrogativa contra privilégios”, diria Hume –, mas também divisamos a concepção pocockiana de democracia, caracterizada pelo controle das paixões do povo por aqueles que trabalham para manter a virtude cívica. Uma vez mais, o caminho parece ir a contrapelo e o olhar parece ser levado, teleologicamente, de Pocock a Arendt, de Arendt a Tocqueville, e de Tocqueville aos “neo-harringtonianos” e “neo-maquiavelianos”, deixando de recorrer aos próprios Harrington e Maquiavel (para as referências a Hannah Arendt, ver Pocock, 2003, p. 550 e 573).

Na sua compreensão do republicanismo, Quentin Skinner vai além da oposição binária sustentada por John Pocock entre liberdade negativa e positiva. Sua concepção “neorromana” ciceroniana da liberdade se afasta do aristotelismo de Pocock e reintroduz uma dose de liberdade negativa ao mesmo tempo em que afirma os deveres de participação na vida cívica por parte do cidadão, geralmente sob constrangimento, pois este último não é um animal absolutamente político. Esta liberdade negativa exprimir-se-ia não tanto como a ausência de interferência, mas como a ausência total de dependência ou de dominação.

Neste sentido, Skinner oferece um caminho intermediário que pretende reconciliar a oposição entre direitos e virtudes colocada em cena por Pocock (Skinner, 1998 e 2002b). Todavia, Skinner retoma em bloco a ideia de Pocock do “momento maquiavélico” e, por sua vez, enxerga em Harrington o modelo privilegiado do republicanismo inglês. Do mesmo modo, ele refere-se a um movimento “neo-harringtoniano” que se articula sobre a linguagem da virtude, sem nenhuma interação com a linguagem do Direito. Ele até mesmo identifica as polêmicas e os escritos dos últimos anos do século XVII como decisivos para a definição de um “cânone” *country* e republicano do século XVIII, apoiando-se no fato, já descrito por Caroline Robbins, de que durante os anos 1697-1701 os *Commonwealthmen* prepararam uma verdadeira campanha política, mas circunscrevendo este último à disseminação de ideias sobre a virtude cívica (Skinner, 2002a; Robbins, 1968).

Ora, este modelo exclusivista é cada vez mais posto em questão. Sem recair no extremo contrário de negar o impacto das ideias de Harrington, é possível efetivamente nos perguntarmos até que ponto seria judicioso utilizá-las como parâmetro para medir e compreender o republicanismo inglês em toda sua complexidade. Para

Jonathan Scott, não deve ser surpreendente que se haja concedido uma atenção especial a Harrington, uma vez que os seus escritos são estudados muito antes do interesse pelo republicanismo inglês, que passa a ser estudado detalhadamente.

No entanto, uma das consequências disso é que o prisma harringtoniano produziu, talvez, o efeito de um espelho ampliador, quando, na realidade, Harrington é um elemento “idiossincrático” e uma “exceção”. O alto grau de formalismo das proposições de Harrington, que ele espera elevar ao patamar de uma ciência política, encontra-se até mesmo em perfeita oposição a um republicanismo de espírito, imbuído de princípios de filosofia moral, em uma cultura política inglesa do século XVII que é definida por Colin Davis como “anti-formalista” (Scott, 2004, p. 5; Scott, 2002, p. 64-65; Davis, 1993).

Ao mesmo tempo, retornaríamos assim a uma compreensão mais polissêmica do republicanismo, tornada possível graças aos avanços da história social sobre a estruturação da vida pública. Patrick Collinson já havia expressado a ideia de uma “república monárquica” para se referir tanto às disposições constitucionais como à cultura política no final do reinado de Elizabeth. Esta ideia se difundiu e, ao longo do século XVII, designa a realidade da participação cidadã extremamente ativa, especialmente porque muitos indivíduos ocuparam cargos certamente inferiores na hierarquia do Estado, mas que criaram as condições para uma verdadeira agência (Collinson, 1987 e 1990; Goldie, 2001; McDiarmid, 2007). Foi também demonstrado que a quantidade de eleitores para os Comuns era, no século XVII, particularmente elevada em relação a períodos anteriores e posteriores. Essa tendência aumenta de forma acentuada após 1689: o eleitorado é agora constituído por um quarto da população masculina, entre 1689 e 1700 houve duas vezes mais eleições do que entre 1660 e 1688, e muitos assentos foram disputados por diversos candidatos.

No plano das instâncias locais de poder, a representatividade era ainda mais elevada. Por exemplo, três quartos dos homens de Londres tinham direito de votar nas eleições da Corporação de Londres (Horwitz, 1977; De Krey, 1983, p. 588). Essa reavaliação foi acompanhada da passagem do paradigma namierano para o paradigma habermasiano ocorrida nos últimos vinte anos na historiografia. A concepção de Sir Lewis Namier, segundo a qual uma vida política exclusivamente dirigida por uma elite parlamentar se contentaria em fingir uma defesa do interesse geral, deu lugar à apreensão de uma esfera pública que ultrapassa até mesmo os parâmetros estabelecidos por Jürgen Habermas. Esta esfera surge desde meados do século XVII, talvez até mesmo anteriormente, e nela se interpenetram tanto uma dimensão burguesa quanto uma dimensão plebeia. Integram-se agora na reflexão todas as formas de fazer política *out-of-doors* (fora da arena do Parlamento e da Corte), por exemplo, em outros locais de sociabilidade (a taverna, a cafeteria, o clube), por meios que vão

desde os folhetos até a petição, graças ao desaparecimento da censura da pré-publicação (1695) e ao desenvolvimento da imprensa, assim como ao fato que a opinião pública se torna um novo ator político, ou mesmo um poder por si só (Knights, 2005; Wilson, 1989, p. 374; Cowan, 2004; Clark, 2000; Raymond, 2003).

III.

Essas evoluções filológicas, que integram os ensinamentos da história social, convidam-nos a reorientar nosso olhar, do republicanismo como linguagem, para o republicanismo como cultura, como sociabilidade e como modalidade de ação política. Assim, quando se estuda sob esta perspectiva o caso dos *commonwealthmen* dos anos 1690, debilita-se a tese de uma incompatibilidade entre virtude e direitos.

Junto à questão das ideias deve ser acrescida a questão da sua difusão e sua realização. Se os *commonwealthmen* possuem um programa, quais são os meios por eles empregados para que seja adotado? Quando a querela a respeito da manutenção do exército profissional em tempos de paz eclode em 1697, eles se atêm aos mecanismos da negociação do poder *indoors/out-of-doors*, em particular a difusão de escritos com a finalidade de gerar uma discussão pública. Já mencionamos mais acima um certo número de panfletos.

Mas, para ganhar a guerra de opiniões, esses indivíduos reúnem também escritos do passado nacional recente, os quais viam como uma “soma”, um *corpus* de autoridade. Os editores, que frequentemente também são livreiros, como Awnsham Churchill e John Darby, colecionam, há muitos anos, os escritos das décadas precedentes, em particular os “folhetos [*tracts*]” escritos durante a primeira revolução, especialmente os de John Milton e de Marchamont Nedham, assim como durante a crise de exclusão. Circularam publicações anônimas, tais como uma nova edição da tradução de Henry Neville do *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, em 1694, ou a publicação da *Bibliotheca Politica* de James Tyrrell. Houve um esforço coletivo em torno de John Toland, que reeditou os escritos republicanos de John Milton (1697-8), também foram editados pela primeira vez os *Discourses Concerning Government* de Algernon Sidney (1698), assim como as memórias de Edmund Ludlow (1698) e a primeira compilação das obras completas de James Harrington (1700). Toland também publica uma biografia de John Milton em 1699, na qual numerosas passagens refletem a controvérsia sobre o exército profissional.

Para além da finalidade política imediata da produção desse *corpus*, sobressai a imagem de uma cultura republicana, estruturada por ideias, valores e referências. Poder-se-ia notar na lista acima a presença de autores que foram tão marginalizados por John Pocock como Locke, a saber, Milton e Sidney. Mesmo que Quentin Skinner tenha acabado por eventualmente integrar Milton no seu *corpus* de liberdade

“neorromana”, e ainda que, particularmente graças a Martin Dzelzainis, possamos atualmente falar de um Milton republicano, subsiste ainda a suspeita para com o republicanismo, cuja origem se encontra em um pensamento sobre direitos (Armitage, Himy, Skinner, 1995; Milton, 1991). A respeito de Sidney, Jonathan Scott e Günther Lotte falam de “ecletismo” e enxergam um pensamento na intersecção entre diversas linguagens (bíblica, humanista, jusnaturalista e constitucionalista) (Scott, 2000, p. 294; Scott, 2004, p. 338; Mahlberg, Wiemann, 2014, p. 5).

Christopher Hamel vai além, buscando conferir uma coerência interna ao pensamento de Sidney: se é possível falar de um republicanismo de direitos em Sidney, é porque a virtude não é uma finalidade em si, mas sim uma modalidade de exercício dos direitos naturais: “se o direito natural do indivíduo é mais ou menos sinônimo de liberdade, então a virtude cívica será uma condição essencial para a manutenção dos direitos que os indivíduos desejam ver protegidos quando estabelecem sociedades políticas e governos” (Hamel, 2012, p. 38). O propagandista *Old Whig* Samuel Johnson (que não deve ser confundido com seu homônimo e crítico literário *tory* do século XVIII), grande inimigo dos Stuarts e da prerrogativa real, no entanto extremamente ativo, conhecido e apreciado pelo movimento *country*, autêntico plebeu que recomenda o direito de voto a todos os homens maiores de dezesseis anos, sem exceções, nunca foi admitido no cânone, talvez porque suas posições sejam fiéis à monarquia mista.

Não pretendemos dar a impressão de que os *commonwealthmen* tenham se atido a um debate de ideias, uma “batalha das mentes” segundo Julian Hoppit, uma “controvérsia” para Quentin Skinner, na qual a violência, segundo Caroline Robbins, estava ausente (no mundo pós-revolução de 1689, a violência política teria sido contida e transformada em um confronto de programas estruturados, regulados, até mesmo codificados, pela prática parlamentar) (Hoppit, 2000, p. 156; Skinner, 2002a, p. 361; Robbins, 1968, p. 8). Todavia, isto significa esquecer o sentimento de gravidade e a sensação de urgência que animam a oposição *country* no momento em que o exército ameaça estabelecer-se de forma permanente.

Portanto, a ambição não é tanto fundar um partido – o que seria um paradoxo por parte de indivíduos que desejam pôr um fim ao assenhoreamento do poder por parte de uma claue e dos interesses privados da *City*, e nutrir um ódio feroz pela “política de partido” –, tampouco um movimento, mas antes criar uma relação de força que pudesse ser decisiva, ou até mesmo instaurar um *momento* de enfrentamento. Seguindo os modelos do passado, tais como o movimento whig em torno de John Locke nos anos 1670-80 (analisado por Richard Ashcraft), ou os esforços dos *commonwealthmen* na Convenção de 1689, era preciso que suas vozes fossem levadas ao Parlamento para além da presença de Comuns tais como o *backbencher* whig Walter Moyle, colaborador de John Trenchard. Assim como havia sido

celebrada uma aliança com o conde de Shaftesbury no primeiro caso e com John Wildman no segundo, uma aliança foi feita com Robert Harley e seu círculo. Membro da alta *gentry*, *dissenter*, whig radical na Revolução, Harley é um *backbencher* mais influente, instigador do comitê de controle das despesas públicas (*Comission of Public Accounts*) em 1690, e cuja obsessão era afastar os *placemen*. Mas era igualmente importante mobilizar o povo e construir uma “massa crítica” cuja pressão seria exercida sobre os órgãos do poder, *incluindo* os Comuns.

O interesse pelos esforços de mobilização deste republicanismo *out-of-doors* pode oferecer uma outra perspectiva sobre o republicanismo. Este ativismo, cada vez mais importante nos meses que antecederam a *Disbanding Bill*, visando a dissolução do exército que a oposição *country* queria aprovar, desenrolou-se, antes de mais nada, nos lugares de sociabilidade: na reunião e assembleia nas quais se tomava uma decisão sobre a redação dos panfletos e petições, assim como sobre sua distribuição. Trata-se, por exemplo, das tavernas *The Long Dog* e *The Old Devil*, ou ainda o *Grecian Coffe House*, que é o refúgio de Trenchard e de Fletcher, ou ainda o sulfuroso *Calves Head Club*, cujas reuniões mais notáveis, fixadas a cada dia 30 de janeiro, tinham como objetivo celebrar a execução de Carlos I, frequentemente por rituais grotescos ao longo dos quais cabeças de animais são utilizadas para representar o rei decapitado e a monarquia erradicada.⁶ O clube igualmente abriga toda uma rede de editores, dentre os quais a identidade de alguns permanece obscura até hoje.

Podemos encontrar nesses lugares objetos e artefatos simbolicamente carregadíssimos, que orientavam ideologicamente o movimento. O caso mais flagrante se trata das reaparições esporádicas de fitas verdes, acomodadas no chapéu, mas igualmente objetos de decoração, tal como já havia sido o caso durante a Crise da Exclusão vinte anos antes, e trinta anos antes ainda, como um sinal de ponto de encontro dos *Levellers*. Circulam imagens de “*freeborn John*” ou de “*a freeborn Englishman*”, fazendo referência mais ou menos explícita a uma das vozes mais populares do movimento Leveller, John Lilburne, e isso se dá até ao final do século XVIII (Braddick, 2018, p. 286). A celebração, a cada 5 de novembro, da derrota da Conspiração da Pólvora e o desembarque de Guilherme de Orange em Torbay, assim como a popularidade da canção “*Lillibullero*”, denunciando a tirania de Jaime VII/II, são mais alguns elementos indicadores de uma cultura whig radical (Wilson, 1989, p. 352).

É difícil para nós distinguir o que poderia ser, por um lado, a reativação de uma tradição política, e, por outro, uma forma de folclore popular. Sabemos atualmente que os *Levellers* permaneceram presentes na memória coletiva ao longo do século.

⁶ Esses rituais não são inventados ou exagerados por uma oposição política que buscava descredibilizar seus adversários e criar um escândalo. Ver Maltzahn (1995), p. 247-248.

No âmbito das representações, eles continuam a gerar, pela associação feita com os traumas da guerra civil, um sentimento de rejeição, incluindo-se aí de uma ampla parte do povo, enquanto para outros eles evocam a promessa de uma soberania popular (De Krey, 2017) – a adesão dos *Levellers históricos* à democracia foi objeto de um outro debate que não poderíamos trazer à tona aqui. No âmbito conceitual, os *Levellers* haviam oferecido, nos anos 1640, uma versão universal dos direitos naturais que, inserida no contexto da querela sobre o exército profissional em 1697-99, constituiria um prolongamento dos direitos dos proprietários que formavam as milícias de cidadãos, sendo que o termo “*freehold*” era então passível de interpretações com maior ou menor extensão.

Assim, quando John Wildman, em 1689, ou John Toland, em 1701, recomendam um direito de voto limitado aos proprietários, isto talvez não tenha ocorrido em um sentido oligárquico, mas estratégico, visando uma conquista da liberdade e da autonomia dos “dependentes”, tais como os criados e as mulheres, que, naquele contexto, apenas dariam outro voto ao seu senhor ou seriam aliciados por um terceiro. Esta conquista seria obtida tanto através da reivindicação de direitos quanto pela redistribuição agrária. Em qualquer caso, os *Levellers* também oferecem um modelo de ativismo. Eles tinham conseguido mobilizar multidões e regimentos inteiros do exército cromwelliano tanto contra a Coroa quanto contra o Parlamento em torno da questão dos direitos do cidadão livre, especialmente no que diz respeito ao direito de consciência. A defesa dos direitos integraria, portanto, um republicanismo de direitos “universalizados”, assim como uma estratégia de coalizão entre *indoors* e *outdoors*, entre o superior e o inferior (McNally, 1989, p. 23).

É possível optar por enxergar aqui as marcas de uma instrumentalização: instrumentalização dos direitos naturais, instrumentalização da opinião pública, e, *in fine*, a instrumentalização do povo, segundo um modelo interpretativo característico da historiografia anglo-americana. O povo é “convocado” pelos políticos dominantes durante os momentos de crise, a fim de conferir legitimidade às mudanças na constituição desejadas por estes mesmos dominantes, mas logo depois são reconduzidos à sua posição submissa e subalterna, até à crise seguinte (Harris, 1990). É possível, por exemplo, questionar até que ponto os *commonwealthmen* estão preparados para assumir a sua luta. Caso se trate de urdir um complô, eles parecem pouco dotados, tanto mais porque seus conciliábulos estão à vista de todos. A menos, é claro, que a coisa fosse deliberada e que tivessem instrumentalizado seu próprio complotismo, fazendo com que seus “sussurros” e “semblantes graves” constituíssem um meio alternativo de pressão (Schwoerer, 1965, p. 192-193; Anônimo, 1699). No final de um século minado por uma cultura da suspeição, do complô e da desinformação, basta fazer as pessoas acreditarem em um complô para que ele se torne “real”.

Assim, quer haja uma intenção de rebelião, quer mesmo um golpe de Estado e revolução, ou então uma encenação dessa rebelião, a retórica whig do direito natural de resistência à tirania, aliada ao simbólico da soberania popular niveladora, possui um lugar no arsenal estratégico *country*. Em oposição a esta leitura, seria possível falar da agência de um movimento popular urbano, em particular em Londres, enraizada em uma cultura fundamentalmente participativa (em diversos níveis da Corporação da City, a participação é um dever cívico) que, durante episódios frequentes de agitação (tão frequentes que o termo episódios já não faz muito sentido), passa a reivindicar seus direitos, particularmente quando se reivindica a redefinição dos sistemas de eleição para os cargos da Corporação.

Com uma interessante escolha de palavras, Gary S. de Krey fala aqui de um “libertarianismo radical”, ao passo que a acentuada dimensão do “dever cívico” também remete a uma compreensão da virtude cívica que não passaria pela teorização maquiavélica-harringtoniana, mas sim por uma forma de ativismo político – já não mais uma forma e uma linguagem, mas uma ação (De Krey, 1983, p. 617). O debate potencialmente interminável entre instrumentalidade e agência é, afinal de contas, tão estéril quanto o debate entre liberalismo/libertarianismo e republicanismo, e nesse contexto, entre populismo e aristocracia. No nível “aristocrático” e no nível “popular”, a trajetória da oposição política à Corte entre 1689 e 1720 é a mesma: passa-se do *whiggism* radical para o “novo *toryism*”. Isto significa dizer que muitos *whigs* críticos do governo, a exemplo de Harley, acabaram por se juntar à ala *country* dos *tories*. Com isso, antes de uma terceira etapa, o partido *tory* torna-se, em uma inversão completa realizada pela pluma irônica de John Trenchard e Thomas Gordon nas *Cartas de Catão* (1720-1723), o verdadeiro partido de oposição frente a um *whiggismo* walpoliano aparentemente a serviço da Coroa, mas que busca antes de mais nada atender seu proveito pessoal.

Alega-se que a causa dos *commonwealthmen*, ultra-minoritária, foi malsucedida (Robbins, 1968, p. 20). De fato, caso se espere que o Estado adote o modelo harringtoniano, ou, mesmo sem ir tão longe, que reformule o exército, reestruturado em milícias de cidadãos, testemunhar-se-á um belo fracasso. No entanto, é preciso também notar sucessos concretos à oposição feita a Guilherme III, que refletem o programa *country*: o *Triennial Act* de 1694, que fixa as eleições a cada três anos e impede o monarca de prorrogar indefinidamente o mesmo parlamento; os numerosos *Place Acts* que tomam o lugar das medidas de retaliação orçamentária para excluir do Parlamento os oficiais da coroa e outros *placemen*; o *Act of Settlement* de 1701, que não é unicamente uma lei sobre a sucessão protestante, mas uma realização da lógica de exclusão dos *placemen*, tentando uma separação entre legislativo e executivo, bem como entre judiciário e executivo. Estes sucessos por vezes foram apenas

tênuas: as cláusulas da lei 1701 relativas à separação dos poderes foram revistas entre 1705-1706. Quanto ao exército profissional, foi finalmente dissolvido, graças à campanha política cujas características já descrevemos, e que poderia se assemelhar a uma conquista do “centro político”. Todavia, Guilherme só deu o seu consentimento à *Disbanding Bill* em 1699, após ameaçar abdicar e regressar às Províncias Unidas, em um clima extremamente tóxico tanto no exterior quanto no interior da Câmara, e que mostra a vivacidade da conflituosidade nas relações políticas e sociais (Hopppit, 2000, p. 159, 161).

Uma objeção que poderia ser feita, para caminhar na linha de raciocínio pocockiana, seria perguntar: de que modo tudo isto – os sucessos do “partido” de Harley e as suas táticas – é republicano? Afinal, esta política continuaria a ser obra da liberdade negativa, a limitação da prerrogativa real, mais do que a reconstrução das instituições e dos costumes política. Da mesma forma, de que forma esses modos de ação são tipicamente republicanos? Eles não são encontrados entre os tories da *High Church* ou entre os jacobitas? Qual é a diferença entre o radicalismo whig e o republicanismo?

Ora, o que emerge no final desse estudo é a existência de um combate ativo pela liberdade fundada na defesa dos direitos, e talvez até mesmo na soberania do povo, juntamente com a promoção da participação cívica, a persecução da corrupção e a denúncia de seus efeitos deletérios sobre os costumes políticos. Quer desejemos ou não denominar este combate como republicanismo, isso pouco importa. É preciso resistir à tentação, que tem sido a de nossos contemporâneos durante pelo menos dois séculos, de construir categorizações artificiais, pois com isso a iniciativa corre o risco de ser teleológica, dando origem a divisões que não existiam na época examinada.

Ela também nos induz ao erro em nossa leitura, sobretudo porque neste caso específico uma divisão em categorias, como em “partidos”, é fundamentalmente contrária ao espírito dos *commonwealthmen*. Esta reflexão também nos permite reatribuir à Revolução Gloriosa o seu lugar. Evidentemente, não se trata de dizer que naquele momento a Inglaterra deu à luz um sistema democrático, mas com certeza gerou uma cultura política na qual a oposição e a dissidência possuíam um peso considerável e assumiram seus papéis. Isso subverte a imagem polivalente do discurso (tanto especialista como popular) de uma Inglaterra definida politicamente pelo compromisso, até mesmo pelo conservadorismo. Quanto à crítica do atomismo individualista que teria definido a nova sociedade em plena mutação rumo ao capitalismo moderno, é talvez do outro lado da fronteira anglo-escocesa, em Glasgow e em Edimburgo após a Revolução e o Tratado de União (1707), que encontremos suas melhores formulações no século XVIII, paradoxalmente nos círculos que uma certa *doxa* frequentemente associa à emergência do liberalismo, o que nos convida uma vez mais a reconsiderarmos tais nomenclaturas.

Bibliografia

- Anônimo. (1699). *Cursory remarks upon some late disloyal proceedings in several cabals*.
- Appleby, J. (2012). “A Life of Learning”. Charles Homer Haskins Prize Lecture for 2012. *ACLS Occasional Paper*, nº 69.
- Armitage, D.; Himy, A; Skinner, Q. (org.). (1995). *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, I. (1969). “Two concepts of liberty”. [1958]. In: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Braddick, M. (2018). *The Common Freedom of the People, John Lilburne and the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Brewer, J. (1989). *The Sinews of Power: War, Money, and the English State, 1688–1783*. Londres: Routledge.
- Burt, S. (1992). *Virtue Transformed, Political Argument in England, 1688-1740*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, P. (2000). *British Clubs and Societies, 1580-1800, The Origins of an Associational World*. Oxford: Clarendon Press.
- Collinson, P. (1987). “The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I”. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, nº 69/2, p. 394-424.
- _____. (1990) *De Republica Anglorum Or, history with the politics put back*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cowan, B. (2004). “The Rise of the Coffeehouse”. *The Historical Journal*, vol. 47, nº 1, p. 21-46.
- Davis, J. C. (1993). “Against Formality: one aspect of the English Revolution”. *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 3, p. 265-288.
- _____. (2018). “James Harrington and the Rule of King People”. In: Márquez, X. (org.). *Democratic Moments: Reading Democratic Texts*. London: Bloomsbury Academic.
- De Krey, G. S. (1983). “Political radicalism in London after the Glorious Revolution”. In: *The Journal of Modern History*, vol. 55, nº 4.
- _____. (2017). *Following the Levellers. Political and Religious Radicals in the English Civil War and Revolution, 1645–1649*. London: Palgrave Macmillan, 2 vols.
- Dickson, P. (1967). *The Financial Revolution in England*. Londres: Macmillan, 1967.
- Dziembowski, E. (2019). *Le Siècle des Révolutions, 1660-1789*. Paris: Perrin.
- Fournel, J.-L.; Zancarini, J.-C. (2011). *La Grammaire de la République. Langages de la politique chez Francesco Guicciardini (1583-1540)*. Genève: Droz.
- Goldie, M. (1980). “The Roots of True Whiggism, 1688-94”. *History of Political Thought*, vol. 1, nº 2, p. 195-236.

- _____. (2001). "The unacknowledged republic: officeholding in early modern England". In: Harris, T. (org.). *The Politics of the Excluded*. Palgrave, p. 153-198.
- Hamel, C. (2012). *L'Esprit républicain. Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*. Paris: Classiques Garnier.
- Hammersley, R. (2019). *James Harrington, An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrington, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Ed. J.G.A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, T. (1990). *London Crowds in the Reign of Charles II. Propaganda and Politics from the Restoration until the Exclusion Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2007). *Revolution, The Great Crisis of the British Monarchy, 1685-1720* [2006]. Londres: Penguin.
- Hoppit, J. (2000). *A Land of Liberty? England 1689-1727*. Oxford: Oxford University Press.
- Horwitz, H. (1977). *Parliament, Policy and Politics in the reign of William III*. Manchester: Manchester University Press.
- Knights, M. (2005). *Representation and misrepresentation in later Stuart England. Partisanship and Political Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Losurdo, D. (2013). *Contre-histoire du libéralisme* [2006]. Paris: La Découverte.
- Macpherson, C. B. (2011). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke* [1962]. Oxford: Oxford University Press.
- Mahlberg, G.; Wiemann, D. (org.). (2014). *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*. Aldershot: Ashgate.
- Maltzahn, N. von. (1995). "The Whig Milton, 1667-1700". In: Armitage, D.; Himy, A.; Skinner, Q. (eds.). *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDiarmid, J. F. (org.). (2007). *The monarchical republic of early modern England: Essays in response to Patrick Collinson*. Aldershot: Routledge.
- McNally, D. (1989). "Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the thought of the First Whigs". *History of Political Thought*, vol. 10, n° 1.
- Milton, J. (1991). *Political Writings*. Ed. Martin Dzelzainis. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petit, P. (1997). *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pocock, J. G. A. (2003). *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition* [1975]. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- _____ ; Ashcraft, R. (1980). *John Locke. Papers read at a Clark Library Seminar 10 December 1977*. Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, University of California.
- Raymond, J. (2003). *Pamphlets and pamphleteering in early modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, C. (1968). *The Eighteenth-Century Commonwealthman, Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*. [1959]. New York: Atheneum.
- Schwoerer, L. G. (1965). "The Literature of the Standing Army Controversy, 1697-1699". In: *Huntington Library Quarterly*, vol. 28, nº 3, p. 187-212.
- _____. (1965). "The Literature of the Standing Army Controversy, 1697-1699". *Huntington Library Quarterly*, vol. 28, nº 3, p. 187-212
- _____. (1990). "Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution". *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, nº 4, p. 531-548.
- Scott, J. (2000). *England's Troubles: Seventeenth-century English political instability in European context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002). "Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands". In: Van Gelderen, M.; Skinner, Q. (ed.). *Republicanism, A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1, p. 61-81.
- _____. (2004). *Commonwealth principles, Republican writings of the English revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002a). *Visions of Politics, vol. 2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002b). "A Third Concept of Liberty". *Proceedings of the British Academy*, nº 117, p. 237-268.
- Wilson, K. (1989). "Inventing Revolution: 1688 and Eighteenth-Century Popular Politics". *Journal of British Studies*, vol. 28, nº 4, p. 349-386.

O republicanismo e o pensamento político de Hume

Cicero Araujo

USP – CNPq

RESUMO

Este texto enfoca as percepções de Hume sobre os eventos políticos e político-econômicos de seu tempo. Ancorado na análise de J. G. A. Pocock, o artigo explora os modos pelos quais o pensamento político humeano pode ter sido influenciado pelo assim chamado “republicanismo britânico do século XVIII”, dado o contexto de difuso mal-estar com uma intrusão sem precedentes do poder econômico sobre a política. Apesar das muitas contribuições que a história social e a história do pensamento político já fizeram sobre esse tema e o respectivo período, a interpretação da perspectiva de Hume ainda deixa alguma perplexidade, à qual o artigo busca se endereçar.

PALAVRAS-CHAVE

pensamento político de David Hume, republicanismo britânico do século XVIII, poder econômico e política.

ABSTRACT

This article inquires Hume’s perceptions about the political and political-economic events of his time. Anchored on J. G. A. Pocock’s analysis, it explores the ways Hume’s political thought could have been affected by the so-called “British eighteenth-century republicanism”, given the context of outspread disquiet with an unprecedented encroachment of economic power into politics. Despite the many contributions that social history and the history of political thought have already made on both the period and the subject, the interpretation of Hume’s perspective still offers some puzzlement, which the article aims to address.

KEY WORDS

David Hume’s political thought, British eighteenth-century republicanism, economic power and politics.

Uma pequena nota biográfica, antes de entrar no assunto propriamente dito: fiz minha tese de doutorado sobre a “teoria da justiça” de Hume, há quase trinta anos, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da USP. Algum tempo depois, tornei-me professor de teoria política no Departamento de Ciência Política da mesma universidade, e acabei postergando indefinidamente o projeto de pesquisa que tinha em vista sobre Hume e o iluminismo escocês. De modo que este artigo não cobre uma larga brecha na bibliografia recente sobre o autor. Enquanto trato de espanar a poeira da memória, faço da escrita deste texto uma oportunidade preciosa para retornar ao “bom David”.

Introdução

O tema deste artigo é a posição de Hume em relação a alguns assuntos controversos do debate político do século XVIII, e seus nexos com o republicanismo britânico. Embora não assumo que Hume seja um pensador que deveria ser qualificado como “republicano”, sugiro que ele seria muito sensível às questões concretas postas pelo republicanismo em seu próprio tempo.

“Republicanism”, evidentemente, é uma palavra muito elusiva, cujo significado, como é usual nos conceitos do vocabulário político, varia não apenas com o tempo e o lugar, mas também de acordo com as motivações dos que a empregam – sejam eles pensadores individuais ou grupos políticos. Como não pretendo fazer a discussão sobre suas possíveis definições, vou me restringir àquilo que alguns historiadores do pensamento político britânico tomam como o típico discurso republicano na época de Hume.¹ Também procurei evitar uma discussão sobre a filosofia política mais abstrata de Hume – tal como aparece, por exemplo, no terceiro livro de seu *Tratado da Natureza Humana* –, exceto quando fosse necessário para projetar luz sobre o pensamento que diretamente se aplica a temas políticos concretos.

A fim de fazer essa aplicação, Hume foi guiado por um tipo de análise histórico-comparativa e umas poucas assunções sobre a conduta humana. As últimas foram extraídas daquilo que ele chamava de “natureza humana”, mas não apresentarei nem discutirei a concepção geral do autor a esse respeito – tais como sua teoria da mente e das paixões e sua abordagem dos princípios da moralidade. Matérias como essas serão tratadas junto com o principal assunto deste texto, na medida em que ajudem a compreender as intuições e percepções de Hume sobre a vida cívica, o Estado e as tendências econômicas da sociedade comercial “civilizada”, tal como pensava ser a Grã-Bretanha em seu tempo.

¹ Na primeira versão deste artigo, tentei dar uma definição “minimalista” do republicanismo, apropriada à minha interpretação do pensamento político de Hume. No final, porém, concluí que essa tentativa mais atrapalhava do que ajudava minha exposição, de modo que decidi deixá-la para uma outra ocasião.

A economia britânica do século XVIII e suas consequências sociais mais amplas são de especial relevância para este trabalho, uma vez que é principalmente de lá que Hume se via capaz de avaliar o tópico que mais preocupava os autores republicanos: a intromissão da riqueza na arena política e seus efeitos corrosivos no uso do poder estatal, na vida cívica e na constituição do país. Embora os estudiosos contemporâneos tenham escrito bastante sobre esse tópico, a própria visão de Hume, em particular, ainda é motivo de um certo desconcerto, como explicarei abaixo.

O contexto do pensamento político humeano

“Economia” ainda não era, no tempo de Hume, a palavra para um ramo independente das ciências sociais. Quando ele publicou, em 1752, um volume de ensaios sobre diversos assuntos, inclusive os concernentes ao “comércio”, “dinheiro”, “juros” etc. – os quais a posteridade rotulou como “escritos sobre economia”² e que eventualmente o tornaram um dos pais da teoria econômica moderna – Hume simplesmente pensava, como os demais de sua época, que estava lidando com matérias políticas, mesmo que sua abordagem fosse nova. De fato, ele chamou aquele volume de ensaios de “Discursos Políticos”.

Sabemos que, enquanto a ciência política e a economia tornaram-se duas disciplinas acadêmicas independentes, os historiadores do pensamento político, no século XX, começaram a pôr de lado os ensaios “econômicos” e deixá-los aos historiadores da teoria econômica, concentrando seus trabalhos no que hoje chamamos propriamente de ensaios “políticos”. Por exemplo, no estudo que fez da “política filosófica” de Hume, Duncan Forbes escolheu não tratar daqueles ensaios (ditos “econômicos”), porque “um sério estudo” deles “deveria ser deixado aos economistas”.³ Os ensaios, sem dúvida, contêm várias ideias que depois se tornarão matéria altamente técnica nas mãos dos economistas. Porém, não foram escritos por Hume com essa intenção e, portanto, a meu ver, deveriam ser considerados parte integral de sua abordagem da política. Retornarei a este ponto mais abaixo.

Algumas questões elaboradas nesses ensaios já eram familiares à opinião pública que Hume pretendia alcançar. No mínimo desde a segunda metade do século XVII, um número crescente de escritores, particularmente os envolvidos com matérias práticas de governo, voltaram sua atenção para tópicos como “comércio”, “manufatura”, “finanças”, e se relacionavam, assim, com formas mais tradicionais de riqueza, tornando-se cientes de sua importância para o estadismo. Todos eles compartilhavam o

² Ver, por exemplo, Hume (1970).

³ Cf. Forbes (1975), p. vii.

sentimento de que a Grã-Bretanha – para começar a Inglaterra, mas também a Escócia – estava passando por mudanças radicais: já não era mais um país composto apenas por grandes proprietários de terra e camponeses. Os camponeses talvez ainda formassem o grosso da sociedade, junto com os detentores da terra, os homens “honrados”; mas esse quadro não afetava o fato de que os negócios e a riqueza estavam tomando novas direções. Estas ofereciam oportunidades inéditas a diferentes estratos da sociedade, que se abriam a novas formas de relacionamento com o Estado assim que começavam a se destacar por sua atividade e riqueza.

Por outro lado, as próprias iniciativas governamentais representavam um fator crucial nessa mudança, desde que as rotas do comércio internacional se multiplicaram com as colônias ultramarinas, algo que não poderia ter acontecido sem um forte engajamento estatal. Sabemos que, comparada a outras nações europeias, a Inglaterra entrou um pouco tarde nesse negócio. Mas quando finalmente entrou, o fez tão rápida e profundamente a ponto de se tornar um império marítimo em franca ascensão.⁴

O “Acordo da Revolução” (1688-1689) trouxe desenvolvimentos importantes na esfera pública e institucional, permitindo uma apropriação parcial dessas mudanças econômicas e sociais pelo novo regime político. O velho enfrentamento entre a Coroa e o Parlamento, e as disputas religiosas que o alimentavam, encontraram uma nova solução constitucional, mesmo que muitos de seus detalhes só fossem resolvidos mais tarde, conforme ditasse a prática e as circunstâncias. O Parlamento de Westminster era agora, e definitivamente, a arena central dos embates, embora a Coroa ainda preservasse poderes executivos consideráveis, mas de uma maneira que já não podia mais evitar o escrutínio parlamentar. Disso resultou o “governo por ministros” – gente escolhida pelo rei, mas hábil o bastante para fazer seu trabalho no e através do Parlamento. Este último detinha as alavancas fundamentais do poder legislativo e ainda outras, voltadas a manter a monarquia sob controle, tais como a tributação, o orçamento e a assim chamada “lista civil”, a receita anual concedida à Coroa. “Neste sentido, a Revolução deu um novo semblante a um velho problema: os políticos do século XVIII não mais se perguntavam como se livrar da necessidade do Parlamento, ou mesmo como o esmagar. Ao invés disso, tinham de pensar como manipulá-lo” (Langford, 1997, p. 358).

Tudo isso trouxe para a linha de frente a questão da “patronagem” ministerial e da “influência” indevida da Corte. Mas algumas mudanças cruciais também aconteceram nos negócios estrangeiros com a ascensão da nova monarquia. Como sabemos, a revolução de 1688 se desfez de Jaime II, o rei Stuart, trocando-o por Guilherme de

⁴ Ver os capítulos 5 e 6 em Morgan (1997).

Orange (agora Guilherme III), chefe do Estado holandês e casado com Maria Stuart, a filha do rei deposto. Isso praticamente unificou os interesses dos dois Estados – o que significou, de imediato, que a Inglaterra mergulharia fundo na política continental. O envolvimento inglês aumentou ainda mais assim que o *Act of Settlement* (1701) decidiu por uma nova sucessão dinástica, protestante de uma vez por todas e oriunda da Casa de Hannover, alemã, depois da morte da rainha Ana, que sucederia o reinado de Guilherme e Maria. E virou definitivamente um problema “britânico” em 1707, quando a Escócia se juntou à Inglaterra para se tonar um só Estado.

O que ocorreu então? Com Guilherme III no leme, a Grã-Bretanha herdou todos os problemas do Estado holandês, mas também todas as oportunidades que ofereciam para um poderoso Estado em ascensão. Os holandeses eram um grande império marítimo e lutavam por proeminência no continente contra a França e a Espanha – esta última já desenhando uma curva descendente, mas ainda forte, e a primeira no pico de seu poder, sob o reinado de Luís XIV. Juntos, britânicos e holandeses formavam agora uma enorme muralha contra as pretensões francesas (ou assim percebidas pelos adversários) de hegemonia no continente. Por trás disso tudo, naturalmente, estavam os vastos domínios ultramarinos que cada grande país europeu cobiçava e poderia garantir apenas pela força ou intimidação. De modo que uma série de guerras teve início, atraindo quase todos os Estados continentais para um complicado jogo de alianças, com os ingleses pouco a pouco substituindo os holandeses no papel principal, de um lado, e os franceses, de outro. Uma vez em campo, essas forças dispararam uma reação em cadeia ao longo do tempo, do final do século XVII até dentro do século XVIII e além, um acontecimento que os historiadores chamariam mais tarde de “A Segunda Guerra dos Cem Anos”.

Conflitos dessa complexidade e amplitude implicavam uma expansão estatal sem precedentes e uma vasta soma de recursos para garanti-la. Embora a república holandesa pudesse bancar alguma coisa, este rico porém pequeno país se encontrava no limite de sua capacidade; portanto, a maior parte dos recursos só poderia vir da contribuição dos súditos britânicos. Contudo, a Inglaterra tinha um desafio melindroso a enfrentar: ela experimentava um novo regime político, com um monarca recente – e logo mais uma dinastia nova e estrangeira –, além de uma estrutura de poder em mutação, a cujos arreios a sociedade ainda não se achava acostumada. Como obter tanto os recursos quanto o consentimento para extraí-los? A resposta encontrava-se, para resumir numa expressão, na “revolução financeira” que acompanhou as mudanças políticas de 1688.⁵ O novo regime encontrou modos de atrelar a máquina estatal à

⁵ Cf. Dickson (1993).

economia monetária que se erguia da sociedade comercial na qual a Grã-Bretanha estava se transformando. Claro que já havia muito dinheiro circulando na City de Londres, com seus ricos comerciantes, banqueiros, intermediários, construtores de navios e todo tipo de gente que a comunidade de negócios costuma atrair. O único item em falta era uma estrutura financeira pública confiável o bastante para congregar uma ampla base de investidores – e justamente para este fim um “Banco da Inglaterra” foi fundado em 1694. Mas, em vez de apenas investir nas aventuras comerciais de praxe, agora eles foram convidados a aplicar seu dinheiro em títulos do governo, com retornos regulares garantidos pelo Parlamento de Westminster.

Essa estrutura foi chamada de “crédito público” (ou “dívida nacional”) e era aberta a qualquer um, nacional ou estrangeiro, que tivesse recursos em dinheiro disponíveis, inclusive os próprios membros do Parlamento e funcionários governamentais. Para fazer seu motor funcionar, ela também exigia como contrapartida uma estrutura de impostos e modos eficientes de coleta, sem causar tanta inquietação política. Seu fundamento mais básico, portanto, era a “confiança pública”: confiança tanto na capacidade de autopreservação do Estado no longo prazo, quanto em sua habilidade para engendrar poder legítimo perante seus súditos. E a fim de alcançá-la, batalhas tinham de ser feitas e ganhas, não apenas no campo militar, mas também na arena política.

Entre a Oligarquia *Whig* e os “Neoharringtonianos”

Os historiadores costumam chamar a nova estrutura política e institucional de “regime hanoveriano”, nome derivado da dinastia alemã que aceitou o trono. Mais recentemente, alguns a chamaram de “Estado fiscal-militar inglês”.⁶ Mas os inimigos o tinham simplesmente como a “Oligarquia *Whig*”, porque os *Whigs* – não os herdeiros dos “Velhos *Whigs*” dos tempos da crise revolucionária, mas uma nova geração –, principalmente a partir do longo ministério sob a liderança de Robert Walpole (1721-1742), passaram a cultivar relações bastante próximas com a família real e se tornaram seus grandes sustentáculos no parlamento. “Oligarquia” vinha também de uma suposta associação com os homens de negócios da *City* de Londres.

Não obstante a forte base de apoio e conexões, o regime enfrentou resistências. Primeiro, encontrou a resistência violenta de remanescentes da velha ordem, gente leal à dinastia Stuart (os “Jacobitas”) e seus apoiadores em território francês. Eles tiveram alguma simpatia e ajuda na Escócia, especialmente nas Highlands, mas suas duas tentativas, em 1715 e 1745, fracassaram.

⁶ Cf. Brewer (1990).

Ao mesmo tempo, o regime enfrentou resistência por meios pacíficos na opinião pública – onde, por outro lado, também encontrou apoiadores. E foi por aí que Hume construiu seu próprio caminho. Contudo, não é fácil compreender o que defendia. Sem dúvida, ele queria que seus princípios e argumentos estivessem “acima de partidos”; ele reivindicava uma apreciação isenta das matérias calorosamente debatidas; e estava de algum modo comprometido com a ideia de esfriar os ânimos opostos e trilhar a via da “moderação”. Isso não significava, porém, que fosse politicamente neutro. Seus *Ensaio*s e, depois, sua *História da Inglaterra*, forneciam esclarecimentos e intuições mais densas ao debate público; mas, ao mesmo tempo, Hume lançava notas críticas e, com certa frequência, tomava posições.

Como Duncan Forbes diz, “Hume era um observador isento [...] assim como politicamente comprometido ao mesmo tempo; longe de ser uma contradição, essa atitude é a própria essência de Hume *qua* ‘filósofo em política’.”⁷ A questão é: no que diz respeito à “Oligarquia *Whig*”, qual era sua posição? Eis a resposta de Forbes:

O que há de singular e distintivamente humeano na política de Hume é a tentativa de elevar-se acima de partido e preconceito [...] e fazer o método experimental e todo o *ethos* científico ou “filosófico” passar o teste da política inglesa a fim de promover a moderação no interesse de um establishment não tão seguro como poderia estar, submetido às vezes a explosões de conflito partidário e, até o final dos anos 1750, no mínimo, não aceito por uma “considerável” minoria de descontentes. (Forbes, 1975, p.136, minha tradução).

Essa avaliação sobre a posição de Hume parece supor não apenas que ele apoiava o *establishment* hanoveriano – isto é, alinhava-se com o novo “*Whiguismo*”, mesmo que numa versão mais sóbria⁸ – mas também que ele nada tinha a ver com os “descontentes”, inclusive aqueles que se opunham ao regime pacificamente, no parlamento e na opinião pública. Foi de fato assim? Não estou convencido. De modo que, com essa questão em mente, podemos nos aproximar do problema da relação de Hume com o republicanismo.

Há uma série de estudos muito bons sobre o republicanismo britânico. Para o que vou apresentar abaixo, o trabalho de J. G. A. Pocock é um excelente ponto de partida, uma vez que é uma espécie de síntese e talvez o caminho mais simples para retornar a Hume em seguida. Pocock (1971) pensa que a figura central do republicanismo inglês – e que permite fazer a ponte entre os tempos do *Interregno* até os desdobramentos do século XVIII, inclusive os anos de crise que resultaram na

⁷ Cf. Forbes (1975), p. 136.

⁸ Duncan Forbes chamou a política filosófica de Hume de “*Whiguismo* científico ou cético”, porque era uma tentativa de aplicar “o método experimental de raciocínio” nas matérias políticas. (1975, p. 139)

revolução de 1688 – é James Harrington. É uma abordagem interessante, pois qualquer discussão sobre a relação de Hume com o republicanismo inevitavelmente tem esse autor como ponto de partida. Mesmo tomando distância, Hume tinha grande respeito por suas ideias e as aproveitou como um pano de fundo de seu próprio exame da política britânica.⁹

Pocock reúne todas as correntes do republicanismo do século XVIII e as nomeia como “neoharringtonianas”. Nas palavras daquele tempo, todas elas defendiam o que era comumente chamado de *Country Party* (Partido do Campo, ou dos Patriotas), que se contrapunha ao *Court Party* (Partido da Corte), o nome coletivo dos apoiadores da Coroa e de seus ministros. Independentemente das palavras, há um grande ganho na perspectiva de Pocock, na medida em que passamos a ver com mais clareza a linha que percorre o pensamento republicano desde os anos conturbados do século XVIII, e o terreno comum que conecta a variedade de discursos de oposição ao regime hanoveriano, como o dos “Velhos” (ou “verdadeiros”) *Whigs* – os *commonwealthmen* de Caroline Robins – e o de *Tories* como Bolingbroke e seu “círculo”, estudados por Isaac Kramnick.¹⁰ Mas ela também se impõe com algum custo, porque a síntese pocockiana é obrigada a fazer desconto de uma das principais teses – se não a tese nuclear – da ciência política de Harrington: que a balança do poder acompanha a balança da propriedade. Como consequência disso, uma vez que as correntes de oposição a abraçavam, Pocock tem de resgatar a ideia de “Antiga Constituição”, algo que Harrington rejeitava.¹¹

O discurso da Antiga Constituição sustentava que a constituição britânica provinha de tempos imemoriais, herdada dos ancestrais saxões e trazida ao presente por práticas costumeiras. Ele também englobava a noção de que os “direitos, liberdades e privilégios” dos súditos – os quais os soberanos estavam obrigados a respeitar, na medida em que seus poderes derivavam do consentimento dos governados –, estavam ligados a um suposto “pacto originário”. Harrington não poderia concordar com essas ideias, uma vez que ele via a constituição inglesa como um arranjo dinâmico de leis e práticas, em última instância ancorado na efetiva distribuição da propriedade – entendida como propriedade *da terra* – entre as diversas camadas sociais do povo. Tal distribuição nunca teria sido fixada em definitivo: ao contrário, a história inglesa assistiu a uma grande mudança da época feudal, com sua “constituição gótica”, que refletia um equilíbrio instável entre o rei e os senhores feudais, até os

⁹ Hume escreveu o ensaio “Idea of a perfect commonwealth” diretamente inspirado pelo *Oceana* de Harrington, dizendo o seguinte: “Oceana é o único modelo respeitável de uma república que até agora foi oferecido ao público” (Hume, 1987, p. 514).

¹⁰ Ver Robins (1968) e Kramnick (1992).

¹¹ Para uma crítica da abordagem de Pocock, ver, entre outros, Goodale (1980).

tempos modernos, quando a balança se deslocou para proprietários plebeus livres (*freeholders*), isto é, os Comuns. Para ele, era essa alteração que podia explicar a (primeira) revolução inglesa e o ascenso do governo popular que se seguiu dela.¹²

A ideia fundamental de Harrington era bem simples: o suporte do poder político vem daqueles que empunham armas, que só podem ser sustentados pelos que possuem a propriedade da terra – daí a conexão íntima entre o direito de propriedade e o direito ao poder. Assim que os comuns (os *freeholders*) se apropriaram da maior parte das terras, um regime republicano poderia ter uma base sólida, da qual se ergueria o que ele chamava de “superestrutura” – as instituições políticas. Tal superestrutura deveria ser uma “constituição mista”, expressando o equilíbrio entre uma “aristocracia natural”, reunida numa câmara separada, e o povo, representado numa câmara dos comuns.

Apesar da diferença acima mencionada, Pocock qualifica o republicanismo inglês do século XVIII como “neoharringtoniano” por duas razões. Primeiro, porque seus autores endossavam o ideal do equilíbrio constitucional, ao assumir que a antiga constituição era uma espécie de constituição mista, com uma divisão apropriada de poder entre o rei, os lordes e os comuns. A segunda e principal razão é que eles endossavam o ideal cívico-humanista implícito nos *freeholders* de Harrington, na medida em que representavam uma cidadania livre e independente empunhando suas próprias armas e possuindo suas próprias terras. Em suma,

A ideia central de Harrington é que a propriedade confere independência, a ideia central do equilíbrio harringtoniano é que o poder não deve ser distribuído de tal maneira que interfira na independência da propriedade. Em mãos neoharringtonianas, isso foi transformado no seguinte: a constituição inglesa [a antiga constituição] consiste de um equilíbrio ideal entre os poderes da Coroa e do Parlamento, o qual defende a propriedade e a independência. Mas a Coroa não só tem a tendência de perturbar esse equilíbrio, mas os meios de fazê-lo. Esses meios específicos são nomeados pelo termo coletivo influência, que seus inimigos chamam de corrupção. (Pocock, 1971, p.131, minha tradução)

Esses eram os motivos por trás das denúncias implacáveis dos neoharringtonianos daquilo que viam como os três pilares da “Oligarquia *Whig*”: a dependência do parlamento, acima assinalada – a “influência” corruptora da coroa e seus ministros sobre os membros dos Comuns através da distribuição de pensões e cargos, quando

¹² Sigo aqui a exposição que Pocock faz do pensamento harringtoniano: Pocock (1971), p. 111 e ss. É importante registrar, contudo, que Harrington pensou ser possível estabilizar de uma vez por todas a constituição a partir da instalação de uma república, graças à lei agrária e à “superestrutura” política, que manteriam o correto equilíbrio da distribuição da propriedade. Sou grato a Alberto Ribeiro G. de Barros por ter chamado a atenção para esse ponto.

não suborno puro e simples; o exército permanente (*the standing army*) – uma força militar contínua e regular a serviço do poder executivo e separada do corpo (desarmado) de cidadãos; e a dívida nacional (*the public credit*) – o verdadeiro vértice de todo o sistema, que providenciava os fundos para os demais pilares e ligava o poder ministerial irrefreado a um sinistro “interesse monetário”.¹³

O que dizer de Hume, então? Como o legado de Harrington é um ponto central na discussão que acabo de delinear, cabe levar em conta sua própria avaliação do pensamento do escritor inglês, tal como encontramos nos *Ensaio*s. É bastante comum opor os dois autores por suas diferentes visões sobre a base do poder político. De fato, no nível mais abstrato, eles não estavam em acordo a esse respeito, já que Hume argumentava que a *opinião*, e não a *propriedade*, era o fundamento do poder. Menos notada, porém, é a adaptação que Hume fazia de sua teoria abstrata à história e à política inglesa, uma vez que nesse caso ele admitia que Harrington tinha um ponto a seu favor.

Entendida politicamente, a opinião é para Hume uma crença compartilhada, ampla e forte o bastante para dar suporte e legitimidade para uma estrutura de governo, os cargos públicos e as pessoas que os ocupam. O tipo mais básico de opinião, a “opinião de interesse”, tal como ele a chamava nos ensaios publicados em 1741¹⁴, é “o senso da vantagem geral obtida da existência de um governo; junto com a convicção de que um particular governo é tão vantajoso como qualquer outro que pudesse ser facilmente estabelecido”. Como essa convicção não especifica *quem* deveria ocupar o poder público, Hume distingue dois outros tipos de opinião, chamando-os de “opiniões de direito”: a “opinião de direito ao poder” e a “opinião de direito à propriedade”. A primeira relaciona-se com o “vínculo que todas as nações mantêm com seus antigos governos, e mesmo àqueles nomes que obtêm a sanção da antiguidade” – por exemplo, o vínculo do povo às famílias dinásticas e seus sucessores, se essas exercessem o poder por longo tempo. A segunda é a crença de que os detentores de propriedade devem também deter um direito de governar. Hume engaja o pensamento de Harrington nesse ponto. Ele diz: “um autor conhecido [Harrington] fez da propriedade a fundação de todos os governos [...]. Isso é levar a questão muito longe; mas há que se admitir que a opinião do direito de propriedade tem uma grande influência nessa matéria.”¹⁵ Como essa influência poderia prevalecer? Hume achava que, como um fato geral, o equilíbrio de poder e o equilíbrio da propriedade

¹³ Sobre o foco crítico dos neoharringtonianos nesse tripé, ver Pocock (1985), p. 234 e ss. Um quarto pilar, a Igreja da Inglaterra e seu Episcopado, poderia ser inserido nesse quadro, mas não tenho como desenvolver a análise de suas implicações neste espaço.

¹⁴ Hume (1987), “Of the first principles of government”, p. 32-36.

¹⁵ Hume (1987), p. 33-34. Todas as passagens traduzidas da obra de Hume são de minha lavra.

não precisavam seguir um ao outro, se a opinião de direito ao poder fosse a única fonte de legitimidade. Mas se houvesse um “estrato social” (*a rank of order*) que, a partir da constituição original do país, tivesse uma porção de poder reconhecida e, eventualmente, “adquirisse uma parte mais ampla de propriedade”, isso poderia fazer diferença. Pois seria “fácil para eles gradualmente ampliar sua autoridade, e fazer o equilíbrio de poder coincidir com o equilíbrio de propriedade. Foi o que aconteceu com a câmara dos comuns na Inglaterra” (Hume, 1987, p. 35).

Assim, como uma teoria geral, a de Harrington estava errada. Mas se a constituição do país admitisse desde suas origens – como uma “opinião de direito” largamente aceita – que os que possuíam propriedade também poderiam deter uma parte do poder, então a teoria harringtoniana fazia sentido em certas condições históricas. Na passagem citada, Hume indica uma condição que evolui no tempo. Os Comuns detinham uma pequena parte do poder no começo, mas então as condições mudaram, influenciadas pela mudança da distribuição de terras. De modo que a constituição inglesa acabou por assimilar o caráter dinâmico subscrito pela teoria do poder harringtoniana.

Mas como isso veio a acontecer? Podemos encontrar a resposta em um dos “discursos políticos” que Hume publicou em 1752. A Inglaterra tinha uma história bem peculiar, na qual ele próprio encontrou um espaço para aplicar sua tese sobre “o progresso natural” da sociedade humana, de um estado “selvagem e bárbaro” para um estado mais “refinado e civilizado”, a sociedade comercial. O “progresso natural” da sociedade é o equivalente humeano das condições mutantes de Harrington, as quais impactam o equilíbrio da constituição. Para Hume, os Comuns tiveram um papel crucial nesse processo, na medida em que eles começaram, como *freeholders*, a explorar os potenciais econômicos de suas terras, trocando o excedente de suas colheitas e gado com as cidades e assim ajudando a impulsionar o comércio interno e internacional do país. Esse processo os tornou mais assertivos em suas postulações de partilha do poder político.¹⁶

No ensaio, Hume compara a situação dos camponeses em tempos feudais, reduzidos à submissão nas propriedades dos barões, àquela outra dos fazendeiros emancipados de alguns séculos depois, condição que lhes permitiu obter a independência política:

Estes não estão submetidos à escravidão da pobreza e miséria de espírito, como os camponeses; e não tendo a esperança de tiranizar os demais, como os barões, eles também não são tentados a favorecer seu soberano naquela gratificação,

¹⁶ Hume (1987), “Of refinement in the arts”, p. 268-280. Algo similar é dito no ensaio “Of the protestant succession”: “É evidente, da história desta ilha, que os privilégios do povo vêm num crescendo ao longo de quase dois séculos, pela divisão das terras da igreja, pela alienação das posses dos barões, pelo progresso do comércio”. (*ibidem*, p. 505).

submetendo-se a sua tirania. Eles cobizam leis iguais, que possam assegurar sua propriedade e poupá-los tanto da tirania monárquica quanto da aristocrática.

Hume se volta então para o resultado constitucional dessa evolução histórica: “A câmara baixa é o suporte de nosso governo popular; e todo o mundo reconhece que ela deve sua principal influência e consideração ao crescimento do comércio, que jogou para as mãos dos comuns tal equilíbrio de propriedade” (1987, p. 277-78). Eu diria que esta passagem tem um sabor harringtoniano, não apenas pelo ideal de uma classe independente de proprietários de terra, mas também pela implícita rejeição ao discurso da “antiga constituição”. A crítica de Hume à antiga constituição e a teoria correlata do contrato original está bem estabelecida na literatura acadêmica, e não vou insistir nela.¹⁷ Mas há uma importante refração em seu argumento, se notarmos que os Comuns de Hume não são os cidadãos-soldados que a interpretação de Pocock atribui aos *freeholders* harringtonianos. Se levarmos a sério a ideia de que a teoria de Harrington estava embebida de uma concepção de cidadania cívico-humanista, em última instância aristotélica, então estamos de fato perante duas visões bem diferentes.¹⁸ Mas era este o caso?

Como a questão requer uma investigação mais aprofundada da própria teoria de Harrington e suas intenções, deixo-a para uma próxima oportunidade. Entretanto, ainda temos de considerar outros tópicos, que estão mais diretamente associados às relações de Hume com os neoharringtonianos de seu tempo: a ideia de que um “governo livre” tem a forma mista, e a independência do parlamento. Hume é bem explícito na asserção de que a constituição inglesa, como resultado do Acordo da Revolução, consolidou um modelo misto de governo, para ele a estrutura típica de um “governo livre”. Ele pensava que a variante inglesa (britânica, depois da União com a Escócia) era a combinação de um “princípio monárquico” – com o rei e seu ministério detendo a maior parte do poder executivo – com um “princípio republicano”, com seus braços popular e aristocrático representados pelo parlamento, o poder legislativo, mais o poder judicial de uma magistratura “independente” espalhada em tribunais inferiores e superiores. “O governo que, na expressão comum, recebe o nome de livre é o que admite uma partição do poder entre diversos membros, cujo autoridade unida não é menor, mas usualmente maior, do que o de qualquer monarquia.” (1987, “Of the origin of government”, p. 40-41).

¹⁷ Ver Wootton (1993).

¹⁸ “A contribuição de Harrington para o pensamento inglês foi uma invenção intelectual em que as assembleias dos condados [...] podiam ser identificadas com a assembleia cívica grega ou romana – *comitatus* com *comitia* – e cobertas com toda a dignidade da cidadania clássica.” (Pocock, 1971, p. 127, minha tradução).

Hume também pensou que a constituição promovia um “sistema de liberdade” para manter o modelo prescrito pelo Acordo de 1688-1689 devidamente equilibrado. O que incluía uma série de novos, assim como antigos, dispositivos legais visando a garantia dos direitos dos súditos britânicos – tais como o Habeas Corpus e o *Tolerance Act*, a proteção da propriedade etc. – e as liberdades civis, entre as quais, e especialmente, a participação popular nos negócios públicos através de representantes e a liberdade de imprensa. Embora ele estivesse bastante comprometido com o ideal de “moderação” no debate público, seu quadro teórico entendia que, em última análise, a moderação era antes uma virtude institucional do que uma virtude pessoal¹⁹. O embate entre as partes e ramos opostos da constituição era o que garantiria a liberdade, isto é, o funcionamento apropriado do sistema de liberdade.

Daí sua fina análise dos partidos ingleses – a despeito de seu aborrecimento com o “facciosismo e fanatismo partidários” –, em cuja “inescapável” existência aberta nos governos livres ele encontrou um papel para manter viva a liberdade. Quanto às refregas partidárias de seu tempo, Hume estava em perfeito acordo com o Visconde de Bolingbroke – um dos neoharringtonianos resgatados por Pocock –, na opinião de que a velha divisão entre *Whigs* e *Tories* havia sido ultrapassada depois dos eventos de 1688. Do que inferiam que a partir dali uma nova divisão tomou o seu lugar, dessa vez entre os partidos “do Campo (ou dos Patriotas)” e “da Corte”. Porém, enquanto ele evitava qualquer apologia ou ataque a ambos os lados – o que, evidentemente, não era o caso de Bolingbroke – Hume apresentou sua própria explicação para a existência de ambos.

Ele diz que as divisões partidárias eram um resultado natural do governo misto e, assim, inscritas no coração mesmo da constituição, justamente porque esta requeria um equilíbrio dinâmico entre “autoridade” e “liberdade”:

O justo equilíbrio entre a parte republicana e a monárquica de nossa constituição é realmente, em si mesmo, tão extremamente delicado e incerto que, quando ligado às paixões e preconceitos dos homens, é impossível que não surjam diferentes opiniões, mesmo entre pessoas dotadas do melhor entendimento. (Hume, 1987, “Of parties of Great Britain”, p. 64).

Aqueles inclinados a apoiar o lado da “autoridade” – a coroa e o ministério, o poder executivo – se aglutinavam em torno do “partido da Corte”; os inclinados a enxergar perigos para o lado da “liberdade”, vindos de uma suposta hiperexpansão do poder executivo, se congregavam em torno do “partido dos Patriotas”. Outra vez, para Hume, a liberdade era o resultado contínuo dessa fricção.

¹⁹ Ver Hume (1987), “That politics may be reduced to a science”, p. 14-15.

Agora temos o capcioso problema de sua posição sobre a independência do parlamento. A resposta é que ele pensava mais em termos de interdependência entre rei e parlamento do que propriamente em termos de independência. Assim era porque, depois da Revolução, poucos poderes legais foram deixados à coroa, o que gerou um estímulo para os ministros usarem os poderes informais da “influência”, tais como a distribuição de pensões, cargos e outros privilégios, além da administração do orçamento. Em princípio, ele não via essa prática como “corrupção” propriamente dita, pelo menos não no sentido maquiaveliano de uma vida cívica degradada:

A parte do poder alocada por nossa constituição à câmara dos comuns é tão grande, que ela comanda absolutamente todas as demais partes do governo. O poder legislativo do rei simplesmente não é um freio apropriado a isso [...] O peso principal da coroa jaz no poder executivo [...] A coroa detém tantos cargos a sua disposição que, quando assistida pela parte honesta e desinteressada da câmara, sempre comandará as resoluções do todo, pelo menos no que concerne preservar a constituição antiga [isto é, a forma mista de governo] do perigo [...].

Ao contrário, então, de afirmar absolutamente que a dependência do parlamento, em qualquer grau, é uma violação da liberdade britânica, o partido dos patriotas deveria ter feito algumas concessões a seus adversários, e examinado apenas qual o era o grau apropriado de dependência, além do qual se tornaria perigosa para a liberdade. (Hume, 1987, “Of the independency of parliament”, p. 45-46).

Assim, não em termos absolutos, mas em matéria de grau, o perigo de submeter o parlamento fazia perfeito sentido para Hume e permaneceu para ele uma questão aberta, na medida em que tinha preocupações sobre os futuros desdobramentos do poder executivo, vendo como ele via a dinâmica da constituição acompanhando as enormes transformações sociais de seu tempo. O que nos traz de volta à sua análise da sociedade comercial e seus efeitos na política.

Convenções sociais, liberdade e dinheiro

No fim de sua *História da Inglaterra*, depois de contar ao leitor os eventos dramáticos de 1688-1689, Hume diz: “pode-se afirmar com justiça, sem perigo de qualquer exagero, que nós, nesta ilha, temos desde então desfrutado, se não o melhor sistema de governo, pelo menos o mais inteiro sistema de liberdade nunca antes conhecido entre os homens”²⁰.

Ele não poderia ser mais claro em sua posição a respeito do Acordo da Revolução e seu endosso da constituição inglesa depois disso. Essa posição pode também

²⁰ Hume (1983), vol. VI, p. 531. Esse sexto volume foi de fato o segundo na ordem publicada originalmente. Por razões editoriais, a *History* foi mais tarde publicada na ordem cronológica apropriada.

sugerir uma defesa do “establishment” que, na sequência, deu uma espécie de estabilidade ao regime pós-revolucionário, particularmente depois da ascendência ao poder de uma nova geração de *Whigs*, com Robert Walpole como “primeiro” ministro desde 1721 e nos próximos vinte anos. Mas não deveríamos confundir o endosso da revolução com uma aceitação direta do *establishment* que mais tarde se apropriou dela – o regime hanoveriano. O primeiro era uma crença partilhada por todos os lados conflitantes (exceto, claro, os “Jacobitas”)²¹ que busquei descrever nas páginas anteriores; a segunda, parte dos novos conflitos que, no devido tempo, a própria revolução desencadeou. Não tenho dúvida sobre a posição de Hume a respeito da primeira questão, mas sobre a segunda.

Hume começou a publicar seus ensaios políticos logo após a queda de Walpole do ministério (1741), então os *Discursos Políticos* (1752) – cujo conteúdo já expliquei – e pouco depois, o primeiro volume da *História da Inglaterra* (1754). Desde o início, ele percebeu que poderia compreender os acontecimentos políticos de seu país de um ponto de vista mais distanciado, enfocando o “progresso” da sociedade, as mudanças em curso dos “costumes e maneiras” do povo e seus impactos na constituição. Em linha com isso, ele anota:

O comércio nunca foi considerado um negócio do Estado até o último século; e raramente encontramos menção a esse assunto em qualquer escritor antigo sobre política [...]. A farta opulência, grandeza e feitos militares das duas potências marítimas [Grã-Bretanha e Holanda] parecem ter despertado a instrução da humanidade sobre a importância de um extenso comércio. (Hume, 1987, “Of civil liberty”, p. 88-89).

Se “progresso” pode sugerir um juízo apologético de seu tempo – em parte era, de fato –, isso não significava, porém, que tudo estava bem e em ordem. Uma sociedade comercial plenamente desabrochada, o resultado de sua evolução histórica, estava trazendo ao primeiro plano boas e más notícias ao mesmo tempo. É por isso que sua ponderação sobre o *establishment Whig* e o futuro da política inglesa não poderia ser outro se não ambivalente. E lhe causava uma grande ansiedade. “Ambivalência” é a palavra que Pocock (1979) emprega para descrever as observações de Hume, como um “bretão do Norte”, sobre os negócios políticos e sociais ingleses. Mas suspeito que era mais do que um estranhamento das “coisas” inglesas. Ele sabia que algo como uma caixa de Pandora rondava o progresso específico que ele buscava compreender.

Usei “liberdade” (*freedom*) como uma alternativa para o termo humeano “inteiro sistema de liberdade”. O ponto é o seguinte: liberdade não é, para ele, um poder

²¹ Cf. Armitage (1997).

individual ou uma faculdade interna da mente. Ela é uma prática social, parte da rede de convenções que constitui a sociedade mais ampla. Daí a dificuldade de reduzi-la a um só conceito filosófico.

“Convenção” lembra sua famosa oposição entre virtudes “naturais” e “artificiais” (Hume, 1978, l. III, pte. II, sec. I). A principal característica de uma virtude artificial como a justiça é que sua “virtude” não é intrínseca a qualquer ato isolado de justiça. A justiça é uma realização cooperativa, tal como duas ou mais pessoas que remam uma canoa: um homem puxa o remo esperando que os demais façam o mesmo em seu turno; o ato de remar não tem sentido isoladamente. Algo similar acontece com as regras da justiça: “o benefício resultante delas não é consequência de cada ato individual singular; mas deriva de todo o esquema ou sistema que concorre para ele, pelo conjunto ou a maior parte da sociedade” (Hume, 1975, p. 304). Um ato de aplicação das regras de propriedade, por exemplo, pode às vezes contradizer nossos sentimentos naturais a respeito do que é um comportamento bom ou virtuoso: “Elas [as regras de propriedade] privam, sem escrúpulo, um homem benevolente de todas as suas posses, se adquiridas com algum erro, sem o justo título; a fim de entregá-las a um avaro egoísta, que já havia acumulado um imenso estoque de riquezas supérfluas [...]” (*ibidem*, p. 305). Mas, na medida em que acreditamos que a operação das regras como um todo promove um interesse comum e vital da sociedade, nós celebramos sua prática; e, pelo hábito, começamos também a crer que o valor da justiça está ali em cada regra e em cada ato de sua reiteração, e a sentir uma obrigação para seguir as regras, não importa que benefício ou prejuízo imediato elas possam trazer.

Na medida em que as regras mais elementares da justiça são integradas a uma estrutura de governo, elas gradualmente se tornam um corpo abstrato de regras, o qual também modifica o interesse comum original que havia ensejado as primeiras regras. De modo que, como uma prática social – uma convenção – as regras da justiça se desenvolvem; elas fazem germinar novas regras a partir de si mesmas e, de uma simples e primitiva convenção, acabam se transformando num sistema de regras bastante complexo.

Podemos pensar o “sistema de liberdade” do mesmo modo. Ele é também uma convenção, que se sobrepõe e ajuda a sustentar o sistema de justiça, uma vez que o próprio império da lei é parte essencial da liberdade (*freedom*). Mas ele faz algo mais. Enquanto as leis são absolutamente necessárias à sobrevivência de qualquer sociedade – mesmo aquelas sob governos absolutistas – a liberdade é a “perfeição da sociedade civil”: ela nos faz viver uma vida melhor. (Hume, 1987, “Of the origin of government”, p. 41)

Como ocorre com o sistema de leis, a liberdade evolui para uma forma complexa: de uma convenção elementar, ela vem a gerar novas convenções subsidiárias, tornando-se um sistema abstrato. Sendo um conjunto de convenções – uma “virtude

artificial”, para empregar a expressão de Hume – nenhum ato de liberdade é completo em si mesmo; sua “virtude” apenas se revela na sua articulação com outros atos, adquirindo o quadro de uma rede de práticas interconectadas. Um ato isolado de liberdade pode ser mesmo prejudicial à sociedade, embora o sistema como um todo seja capaz de produzir um bem público. Para Hume, esse é o modo correto de avaliar cada parte de um sistema de liberdade – os direitos dos cidadãos, a tolerância religiosa, a liberdade de imprensa e a generalidade das liberdades civis –, em outras palavras, o modo com que elas interagem entre si para formar um “sistema” efetivo.

As liberdades civis, em particular, reforçam o império da lei no seguinte sentido: elas providenciam um senso difuso de “segurança” de tal modo que ninguém, especialmente o governo, se arriscaria a violar as leis e invadir os direitos dos cidadãos. A partir dessa percepção, foi se avolumando em todo país uma paixão política pela liberdade, um “zelo”, como Hume gostava de falar: algo que se notava mais claramente entre as pessoas inclinadas a suspeitar de qualquer movimento de expansão do governo, especialmente do poder executivo. Cito a passagem de um dos primeiros ensaios políticos de Hume, que descreve bem essa operação:

Como a parte republicana do governo prevalece na Inglaterra, embora com uma grande mistura de monarquia, ela é obrigada, para sua própria preservação, a manter uma vigília cuidadosa sobre os magistrados, a fim de remover todos os poderes discricionários e assegurar a vida e a fortuna de todos por leis gerais e inflexíveis [...]. Ela receia que um poder arbitrário poderia desabar sobre nós, se não fôssemos cuidadosos em prevenir seu progresso, e se não houvesse um método fácil para soar o alarme de uma ponta a outra do reino. O espírito do povo deve ser frequentemente despertado, a fim de curvar a ambição da corte; e o medo de despertar esse espírito deve ser empregado para prevenir aquela ambição. (Hume, 1987, “Of the liberty of the press”, p. 12).

Vemos em passagens como essa que Hume, a despeito de todas as suas reservas ao Partido *Country*, era capaz de apanhar algo do espírito do republicanismo que então chamava a atenção do público – por exemplo, ao atribuir à ativação contínua da cidadania, que esse espírito promovia, um papel essencial na preservação de uma constituição e um governo livres.

É por isso que seus pensamentos também davam espaço para a suspeita republicana do exército permanente. Embora ele mesmo compreendesse a necessidade moderna de um exército profissional – isto é, um exército com uma camada de oficiais profissionais –, ele endossava a percepção de que era muito perigoso para a liberdade um governo que mantivesse uma larga força militar em tempos de paz. A questão foi ponto de debates ferozes ao longo do século XVIII britânico, mas Hume não dedicou um ensaio específico sobre ela. De fato, temos apenas indícios de sua posição em

observações breves, mas são linhas nada ambíguas. Por exemplo, em “Of the protestant succession” – obviamente se referindo à questão exército permanente versus milícia de cidadãos – ele diz: “Um príncipe que ocupa o trono com título disputado não ousa armar seus súditos; o único método de assegurar o povo plenamente, tanto contra a opressão doméstica quanto a conquista estrangeira” (Hume, 1987, p. 509); em “Idea of a perfect Commonwealth” ele declara, nas primeiras edições do ensaio, que o alistamento de um exército permanente é “um destempero mortal do governo britânico, do qual deve enfim inevitavelmente perecer”; e prossegue, para sugerir que “a Suécia parece, em alguma medida, ter remediado essa inconveniência, preservando uma milícia com sua monarquia limitada, ao lado de um exército permanente, o que é menos perigoso que o [esquema] britânico.” (Hume, 1987, p. 647)²².

Duncan Forbes assinala que mais tarde em sua vida Hume parece ter mudado seu modo de pensar a respeito do assunto. Uma evidência indireta, entre outras, é a própria supressão das linhas que acabei de citar, a partir das últimas edições dos *Ensaio*s que ele revisou. E há mesmo uma explícita declaração – segundo Forbes, uma adição tardia à *História da Inglaterra* –, onde o filósofo admite que “em todo governo, o magistrado deve ou possuir uma larga renda e uma força militar, ou dispor de alguns poderes discricionários a fim de executar as leis e apoiar sua própria autoridade” (1983, vol. V, p. 129)²³. Não obstante esta última evidência, vale mencionar que, assim fazendo, Hume não esqueceu de acrescentar que a conclusão era “talvez uma verdade melancólica”: uma palavra resignada que, paradoxalmente, reconhecia o perigo de tal política.

Para concluir esta seção, gostaria de vincular a leitura que acabo de fazer do pensamento político do filósofo a sua análise de um componente perturbador do progresso da sociedade, tal como ela se desdobrava na forma de uma sociedade comercial. A questão é relativa ao dinheiro. Para Hume, o dinheiro também constitui uma prática social, uma convenção criada para a vantagem mútua:

O dinheiro não é, falando propriamente, uma das matérias do comércio, mas apenas o instrumento a que os homens concorreram para facilitar a troca de uma mercadoria por outra. Ele não é as rodas do comércio, mas o óleo que torna o movimento das rodas mais suave e fácil. (Hume, 1987, “Of money”, p. 281).

Como tal, Hume comparava o dinheiro, em suas operações formais, à justiça (as regras da propriedade), à linguagem e outras convenções sociais:

²² Essas linhas foram suprimidas por Hume a partir da edição de 1770 dos *Ensaio*s.

²³ Ver Forbes (1975), p. 212n.

Nem é a regra concernente à estabilidade da posse menos derivada das convenções sociais que surgem gradualmente e adquire força por uma progressão lenta [...]. De modo semelhante as línguas são gradualmente estabelecidas por convenções humanas sem qualquer promessa. De modo semelhante o ouro e a prata se tornam medidas comuns de troca, e são aceitos como pagamento suficiente para o que é uma centena de vezes mais valioso. (Hume, 1987, p. 492).

Naturalmente, como um instrumento de comércio, o dinheiro não é percebido como uma virtude moral, como as práticas da justiça e da liberdade o são. Mas ele tem a mesma propensão para se desenvolver e se tornar um sistema abstrato. De uma forma primitiva de convenção para trocas ordinárias, salta para a forma de moedas cunhadas em ouro e prata, então para a emissão de letras de câmbio, papel-moeda, crédito, bancos de desconto etc., até se constituir num “sistema financeiro” todo entrelaçado. Cada transformação faz esse sistema mais e mais separado dos bens e serviços concretos para cuja representação fora inventado originalmente.

O sistema abstrato que o dinheiro promove refletia a própria evolução da sociedade comercial, desde que seus progressos engendram não apenas relações sociais anônimas e de longa distância, mas também, com a invenção do crédito, relações “fictícias”, na medida em que de algum modo faz o presente mundo social virtualmente “trocar” com um futuro presumido dele. A mente humana tende a projetar tais mundos futuros, mais ou menos como raciocina de causas para efeitos, os quais são separados no tempo. Mas ela também abriga uma livre imaginação bastante prolífica – Hume às vezes chamava-a de “fantasia” – muito além de um sólido raciocínio causal, a qual, por exemplo, induz os homens de negócios à especulação financeira a partir de formas muito abstratas de troca econômica.

O dinheiro é uma preocupação central em todos aqueles “discursos políticos” de Hume que mais tarde foram rotulados como “escritos sobre economia”. Sem dúvida, eles contêm as raízes da teoria econômica moderna. Mas sua intenção original era chegar até a dimensão política das matérias ali tratadas. O comércio, Hume observa, não apenas faz o povo mais feliz, uma vez que ele refina seus gostos e traz um polimento a suas maneiras e sociabilidade, mas também provoca uma tendência à acumulação do poder social. Ao multiplicar, com as manufaturas e o trabalho crescente a que dá lugar, a riqueza de uma nação, ele cria possibilidades de converter essa riqueza em capacidade estatal:

Quanto mais o trabalho é empregado além da mera necessidade, mais poderoso é um Estado, uma vez que as pessoas engajadas naquele trabalho podem ser facilmente disponibilizadas para o serviço público [...]. Assim, a grandeza do soberano e a felicidade do Estado estão, em grande medida, unidas em relação ao comércio e às manufaturas. (Hume, 1987, “Of commerce”, p. 262).

Como o comércio é essencialmente um processo de circulação de bens e serviços, uma nação comercial é tão mais rica quanto mais promove essa circulação, não apenas dentro de suas fronteiras, mas também no estrangeiro. A riqueza dessa nação, porém, não é fundamentalmente a expressão de sua capacidade de acumular ouro e prata, a quantidade de dinheiro que poderia deixar num tesouro. Outra vez: o dinheiro não é a “roda”, mas apenas o “óleo” que facilita seu movimento. Ao ligar a riqueza à circulação, não ao estoque de dinheiro, Hume estava de certo modo antecipando a teoria que mais tarde seu amigo Adam Smith tornará famosa.

Mas eis, ao mesmo tempo, a tendência do dinheiro para transformar-se em formas de riqueza mais e mais abstratas, que é bem similar ao que acontece na evolução do poder representativo da linguagem. Palavras não somente representam “coisas” (reais ou imaginárias), mas representam outras palavras, palavras dessas palavras e assim por diante. Assim também o dinheiro. No mundo da linguagem, Hume pensava que esse processo estava na raiz de nossa capacidade de inventar novas e úteis ferramentas epistêmicas – tais como conceitos e teorias –, mas também na origem de uma filosofia perniciosa: a velha metafísica, por exemplo. No mundo econômico, o progresso da sociedade desencadeia uma tendência a gerar relações sociais abstratas – o dinheiro sendo um dos principais instrumentos delas –, as quais ajudam a expandir a rede da sociedade, trazendo inovações que fazem avançar a prosperidade e alargar o horizonte de uma vida melhor. Mas elas também trazem algo potencialmente danoso à estabilidade social: uma “metafísica social” distorcida, por assim dizer.

A própria capacidade de um sistema monetário comprar e vender virtualmente todo tipo de bens faz as pessoas desenvolverem uma espécie de ilusão social, vale dizer, o hábito de crer que o dinheiro tem um valor intrínseco. Daí o “zelo” irracional pelo dinheiro, uma ligação apaixonada a ele. Talvez apenas um mau hábito em pessoas comuns, mas que se torna algo bem mais prejudicial quando induz uma crença profunda e compartilhada no espaço político e um vetor para políticas perniciosas:

Aqui podemos então aprender a falácia da observação [...] de que um Estado particular é fraco, embora fértil, populoso e bem cultivado, meramente porque lhe falta dinheiro. [Mas] parece que a falta de dinheiro em si mesma nunca pode causar dano a um Estado: pois homens e mercadorias são a força de uma comunidade. É a maneira simples de viver que aqui fere o público, ao confinar o ouro e a prata a poucas mãos, e prevenir sua difusão e circulação universal. Ao contrário, a indústria e os refinamentos de todos os tipos incorporam-no ao conjunto do Estado, por menor que seja sua quantidade. (Hume, 1987, “Of money”, p. 293-294)

Hume via as iniciativas estatais de seu tempo, inclusive as do Estado britânico, contaminadas pelos efeitos ilusórios do dinheiro. Estes, traduzidos em políticas

concretas, constituíam o que os historiadores chamam de “mercantilismo”.²⁴ Precisamente na suposição de que o dinheiro tinha um valor intrínseco, os governos de sua época sustentavam políticas orientadas para a mera acumulação de riquezas. Elas traziam consigo o “ciúme” do comércio (sempre venda, nunca compre), que criava barreiras artificiais para o comércio internacional. Isso acabou promovendo uma política internacional agressiva, em particular o desejo de conquistar novos territórios, cujos recursos naturais poderiam ser facilmente espoliados – e com mais força ainda, se tivessem reservas de ouro e prata para extrair. Por conta disso, Hume observava que, depois de 1688, a Grã-Bretanha fez diversas guerras desnecessárias, que poderiam ter sido evitadas se o Estado fosse conduzido corretamente²⁵.

Tais políticas aguçaram ainda mais suas ansiedades políticas quando ele veio a investigar as conexões entre as enormes despesas daquelas guerras e um mecanismo estatal muito danoso para financiá-las: o crédito público. Talvez o modo com que o percebeu tenha sido diferente do modo como a oposição neoharringtoniana o percebia, porque – como podemos ver no ensaio que dedicou ao assunto²⁶ – ele enfatizou as terríveis consequências econômicas e políticas de longo prazo, em vez daquelas mais diretas e imediatas. Mas seu juízo crítico era tão severo quanto, se não ainda mais.

Hume denunciava a manipulação política que um uso capcioso do crédito público poderia dar ensejo: “É muito tentador para um ministro empregar tal expediente, pois que o torna capaz de fazer grande figura durante sua administração, sem sobrecarregar o povo com impostos, ou gerar clamores imediatos contra si. A prática, portanto, de contrair dívida quase infalivelmente será objeto de abuso”. (Hume, 1987, “Of public credit”, p. 352). Mas não só isso. Ele apontava para a *liaison* perigosa entre esses expedientes e os homens de negócios da City de Londres, os mais favorecidos por sua expansão:

As únicas pessoas que possuem rendimentos além dos efeitos imediatos de sua indústria são os detentores de capitais, que amealham quase todas as receitas provenientes da terra e das casas, mais o que é obtido das alfândegas e do fisco. Esses homens, que não têm ligações com o Estado [o país], que podem dispor de seus rendimentos em qualquer parte do globo que escolham residir, vão naturalmente se aboletar na capital ou nas grandes cidades e se afundarão na letargia e num luxo mimado e estúpido, sem espírito, ambição ou contentamento. (*ibidem*, p. 357-58).

Por que o país deveria ficar tão preocupado com esse processo? Hume enfatizava, em primeiro lugar, suas consequências sociais e seus efeitos sobre o equilíbrio da

²⁴ O livro de Heckscher (1955) é a obra clássica sobre esse assunto.

²⁵ Ver Hume (1987), “Of the balance of power”, p. 332-348.

²⁶ “Of public credit”, p. 349-365.

constituição: “Os capitais podem ser transferidos em um instante; e permanecendo nesse estado flutuante, raramente serão transmitidos durante três gerações de pai para filho...; e por esse meio várias classes de homens que formam uma espécie de magistratura independente do Estado, instituída pelas mãos da natureza, serão inteiramente perdidas”. E concluía:

Não restará nenhum expediente para suprimir insurreições senão as armas mercenária; nenhum expediente para resistir à tirania; as eleições dominadas pelo suborno e a corrupção apenas; e o poder intermediário entre o rei e o povo sendo removido, um penoso despotismo deverá infalivelmente prevalecer. (*ibidem*, p. 358).

Em segundo lugar, Hume também previa um futuro econômico sombrio para o próprio crédito público. Estava fadado à falência, ele acreditava, porque sua rápida expansão não poderia ser paga sem hipotecar mais e mais porções da receita dos impostos, até o ponto em que toda a propriedade do país estivesse à beira de ser arrematada. Daí a disjuntiva um tanto apocalíptica que ele descarrega no final do ensaio: “De fato, vamos terminar com um desses dois eventos: ou a nação destrói o crédito público, ou o crédito público destruirá a nação. É impossível que ambos possam subsistir, dado o modo como têm sido manejados, neste assim como em outros países”.²⁷

A interpretação que gostaria de sugerir dessas passagens, bem conhecidas entre os estudiosos de Hume, é que o filósofo não estava simplesmente acrescentando novos argumentos contra o “sinistro interesse monetário”, cuja denúncia era tão comum nas mãos dos autores do Partido *Country*. Nem estava ele, desse modo, batendo num aspecto periférico das políticas estatais. Na verdade, ao fazê-lo, Hume sondava as fundações mesmas do regime hanoveriano. Ele compreendia claramente as conexões profundas entre certas práticas econômico-sociais sustentadas pelo Estado – e o crédito público era uma delas – e a natureza dinâmica do equilíbrio constitucional (bem em sintonia com a visão de Harrington a esse respeito). E assim, veio a descobrir como a instabilidade daquelas ligava-se a um processo de erosão deste.

Nota conclusiva

O presente artigo tentou mostrar que Hume estava bem preparado para acolher as preocupações dos escritores comumente relacionados ao discurso republicano de seu tempo, mesmo se não compartilhasse o forte pendor deste contra o *establishment*

²⁷ *Ibidem*, p. 360-61. Além da Inglaterra, Hume provavelmente tinha em mente a situação precária das finanças holandesas: “Os holandeses, tendo hipotecado toda sua receita, não mais comandam o respeito que comandavam anteriormente nas transações políticas [...]” (1987, “Of the jealousy of trade”, p. 331). Ele também estava familiarizado com as circunstâncias que quase levaram o governo britânico ao colapso financeiro depois da assim chamada “bolha do Mar do Sul” em 1720-1721. Ver Ross (2008).

inglês. Em vez disso, Hume procurou um espaço intermediário, pesando os argumentos opostos e elaborando seu próprio juízo sobre as principais questões do debate público. A ambiguidade que alguns intérpretes encontraram em sua posição, penso, deriva do fato de ele ter aceitado as preocupações dos *commonweathmen*, mas ter sido ao mesmo tempo bastante cauteloso quanto às maneiras de considerá-las e compreendê-las.

O pensamento político britânico do século XVIII talvez seja um dos melhores casos que temos, na modernidade europeia clássica, das profundas ansiedades a respeito de como o futuro e a estabilidade da comunidade política poderiam ser afetados pelas transformações econômicas da sociedade e a forma pela qual eram administradas. O pensamento político de Hume comungava dessas ansiedades, embora não compartilhasse igualmente o ideal de cidadania que Pocock e outros atribuem à oposição republicana contra o regime hanoveriano – isto é, não expressasse um pensamento “cívico-humanista” típico. Sua perspectiva peculiar, não obstante, não o impediu de fazer críticas agudas aos modos como o regime lidava com as matérias do Estado, críticas que miravam quase todos os mesmos alvos de sua contraparte neoharringtoniana.

Bibliografia

- Araujo, C. (2022). “Republicanism and Hume’s Political Thought”. *Éthique, politique, religions*, nº 20, p.65-90.
- Armitage, D. (1997). “Introduction”. In: V. of Bolingbroke. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brewer, J. (1990). *The Sinews of Power: War, Money and the English State (1688-1788)*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dickson, P. G. M. (1993). *The Financial Revolution in England: A Study on the Development of Public Credit (1688-1756)*. Londres: Routledge.
- Forbes, D. (1975). *Hume’s Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodale, J. R. (1980). “J.G.A. Pocock’s Neo-Harringtonians: A Reconsideration”, *History of Political Thought*, I(2), p. 237-260.
- Heckscher, E. F. (1955). *Mercantilism*, 2 vols. Londres: George Allen and Unwin.
- Hume, D. (1970). *Writings on Economics*. Ed. Rotwen, E. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. (1975). *Enquiry concerning the Principles of Morals*. In: *Enquiries*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1978). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1983). *The History of England: From the Invasion of Julius Cesar to the Revolution in 1688*. 6 vols. Indianapolis: Liberty Classics.
- _____. (1987). *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund.

- Kramnick, I. (1992). *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*. Cornell: Cornell University Press.
- Langford, P. (1997). "The Eighteenth Century (1688-1789)". In: Morgan, K. (org.) (1997). *The Oxford Illustrated History of Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Morgan, K. (org.) (1997). *The Oxford Illustrated History of Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Pocock, J.G.A. (1971). "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century". In: *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1979). "Hume and the American Revolution: the Dying Thoughts of a North Briton". In: Norton, D. F. et alii (org.). *McGill Hume Studies*. San Diego: Austin Hill Press.
- _____. (1985). *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robins, C. (1968). *The Eighteenth-Century Commonwealthman*. Nova York: Atheneum.
- Ross, I. S. (2008). "The emergence of David Hume as a Political Economist: A Biographical Sketch". In: Wennerlind, C.; Schabas, M. (org.). *David Hume's Political Economy*. Abington: Routledge.
- Wootton, D. (1993). "David Hume, 'the historian'". In: Norton, D. F. (org.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.

Uma leitura do problema da divisão do trabalho em Smith

Claude Gautier

École Normale Supérieure de Lyon

Tradução

Thiago Vargas – USP/Fapesp

RESUMO

Propondo uma releitura do problema da divisão do trabalho em Smith e partindo dos dois discursos sobre a questão desenvolvidos nos Livros I e V da Riqueza das nações, trata-se de analisar esta noção tanto sob o prisma das considerações naturalistas e epistemológicas de Smith quanto destacando o caráter relacional e interdependente presente na divisão do trabalho. Com isso, busca-se reconsiderar criticamente o “liberalismo” de Smith.

PALAVRAS-CHAVE

divisão do trabalho, Adam Smith, liberalismo, Riqueza das Nações, troca.

ABSTRACT

By revisiting the problem of Smith's division of labour, starting from the two discourses on the issue developed in Books I and V of *The Wealth of Nations*, this paper aims to analyze this very notion from the perspective of Smith's naturalistic and epistemological considerations as well as to highlight the relational and interdependent aspect present in the division of labour. In so doing, we seek to critically reconsider Smith's “liberalism”.

KEY WORDS

division of labour, Adam Smith, liberalism, *Wealth of Nations*, exchange.

Nesse estudo eu gostaria de reconsiderar a interpretação sobre a divisão do trabalho tal como ela é problematizada na *Riqueza das nações* (1776) de Smith.¹ Não se trata somente de propor uma outra leitura – que possui precedentes –, mas também de explorar algumas decisões metodológicas adotadas para abordar obras dessa natureza.

Em certo sentido, gostaria de demonstrar que a exigência metodológica de coerência de um sistema de pensamento, por vezes compreendida como uma projeção do leitor-historiador acerca de seu objeto², pode ser considerada como um ponto de vista cuja utilidade se encontra nos efeitos de inteligibilidade por ela produzidos para a compreensão da obra.

Desse modo, parece-me que o recorte por vezes claramente estabelecido entre história das “ideias” e história do “pensamento” poderia ser relativizado. Se a exigência de objetividade na recordação dos “fatos” no domínio da história das ideias políticas tornou possível corrigir os enviesamentos e evidenciar numerosos erros³, persiste ainda o fato de que tornar absoluto o uso de determinados instrumentos de leitura pode produzir efeitos indesejáveis para a compreensão de uma obra ou de um pensamento.

Embora seja importante, a este respeito, não fazer do recurso ao princípio de coerência um dogma, ainda assim, desde que seja *metodologicamente* controlado, esse princípio pode ajudar na compreensão de um texto sem, no entanto, desaguar na construção *mitológica*⁴ de um sistema que apresentaria justificativas para todas as contradições, sejam elas “aparentes” ou não.⁵

Essa exigência metodológica de coerência se justifica especialmente por duas razões. De um lado, a aplicação de um certo “princípio de caridade” epistemológico⁶;

¹ As duas edições para o presente estudo são, para o inglês, Smith (1976a) [WN], e, para a edição francesa, Smith (1995) [RN]. [N.A.]. Quando disponíveis, foram utilizadas as traduções em português das obras de Smith, com paginação indicada entre colchetes. [N.T.]

² Trata-se especialmente da crítica que Quentin Skinner dirige a um certo tipo de leitura que ele situa na categoria geral de “mitologia da coerência”. Ver Skinner (2002), em particular o cap. 3, *Interpretation rationality and truth* (1ª ed. 1988), p. 27 *et seq.*; para a mitologia da coerência, p. 32 *et seq.*

³ Nesse sentido, de nenhuma forma se trata de recusar a considerável contribuição da escola de Skinner e dos trabalhos pioneiros de J. G. A. Pocock.

⁴ Essa expressão de Q. Skinner é uma retomada do vocabulário de L. Wittgenstein. Para uma leitura mais geral das implicações epistemológica e metodológica do emprego skinneriano da teoria austriana dos atos de linguagem, nos referiremos a Gautier (2004). Para uma apresentação geral de seu programa, Spitz (1989).

⁵ É exatamente o gênero de crítica metodológica dirigida por Skinner sobre esse ponto (Skinner, 2002, C3), que assim reprova o filósofo – ele é seu alvo principal – de ter a todo custo desejado encontrar unidade e razão onde não há forçosamente nenhuma.

⁶ Sobre a definição deste princípio, ver Delpla (2001). Para uma aplicação crítica do princípio da caridade às ciências sociais, ver Bonay, Cozic (2011). Para o caso em questão, não há razão para supor, a priori, que as formas aparentes de inconsistência (na apresentação de argumentos) dependeriam de circunstâncias externas e/ou contingentes. Deve ser possível admitir que o caráter imediato, aparente ou visível, de uma tensão ou contradição pode ser justificado por outros elementos textuais. Semelhante justificação não implica necessariamente, longe disso, a construção de uma ficção *ad hoc* que permita restituir o que de fato não existiria – a

de outro, e isso se aplica para o caso aqui estudado, o fato de que postular uma certa coerência conduz o leitor ou a leitora a questionarem elementos do texto que uma análise por vezes inacabada não traz à tona.

É com base nesse enfoque que farei a seguir considerações sobre a questão da divisão do trabalho. Trata-se de uma leitura um pouco diferente daquela consagrada pela historiografia dedicada à obra de Adam Smith relativa ao “Adam Smith Problem”.⁷

Em um primeiro momento, retomarei o enunciado do problema da divisão do trabalho para, em um segundo momento, propor uma leitura “naturalista” dele, e, à guisa de conclusão, esboçar algumas observações sobre a maneira pela qual isso deveria levar à reconsideração do “liberalismo” de Smith. Essa requalificação é principalmente orientada pela exigência metodológica de supor a coerência das teses defendidas por Smith.

Neste sentido, essa aplicação controlada de um princípio metodológico de leitura tem uma consequência de ordem teórica e política, pois ela nos permite reconsiderar, de maneira crítica, a natureza do “liberalismo” de Smith.

I. A divisão do trabalho, entre apologia e crítica radical

O problema surge quando há, de um lado, um esforço para tornar coerente a valorização econômica da divisão do trabalho no Livro I (capítulos 1 e 2 da *Riqueza das nações*), vista enquanto princípio de “aperfeiçoamento das faculdades produtivas do trabalho” e também princípio de aperfeiçoamento da “ordem segundo a qual seu produto se distribui naturalmente entre os diferentes estratos do povo” (*RN*, v. 1, p. 5 *et seq.*); de outro lado, com a crítica moral não menos explícita, e, em certo sentido radical, dessa mesma divisão do trabalho no Livro V, especialmente no Artigo III “Das despesas das instituições para a instrução das pessoas de todas as idades” (*RN*, v. 4, p. 885 *et seq.*).

Essa tensão reflete o que na historiografia geral do comentário foi apresentado como “Adam Smith Problem”: a relação a ser estabelecida entre a *Teoria dos sentimentos morais* (1759, doravante TSM) e a *Riqueza das nações* (1776). Essa questão é inteiramente dirigida para a reconstrução de um princípio de coerência entre filosofia moral e filosofia econômica. Como compreender a natureza de uma perspectiva que, na *Teoria dos sentimentos morais*, valoriza as virtudes morais da benevolência, da imparcialidade e do autodomínio, e, na *RN*, valoriza o *self-interest*, cuja realização parece ser a força motriz da “sociedade policiada” (*RN*, V, 1, p. 884), ou do que Joseph Cropsey (Cropsey, 1957)⁸ designou de “sociedade de comércio”?

saber, um certo grau de coerência ou de sistematicidade na disposição dos argumentos. Dito de outra forma, por caridade, é importante admitir que o autor é racional quando buscamos interpretar os seus argumentos.

⁷ Sobre esse ponto, que produziu uma literatura abundante, oferecemos uma referência: Haakonsen, Winch (2006).

⁸ Para uma apresentação sintética, ver Macfie, Cropsey (1959), p. 181 *et seq.*

Em seu curto e notável texto de 1957, Cropsey *unifica* a doutrina⁹ ao propor o que, a meu ver, permanece como um dos primeiros desenvolvimentos sistemáticos sobre o “naturalismo” de Smith.¹⁰

Ele mostra que esse naturalismo é, *in facto*, um vitalismo cujo princípio reside na conservação da vida. Então, o que constitui a natureza comum dos animais e dos homens é o “desejo” de preservação da vida, tanto para o indivíduo quanto para a espécie. Preservar a vida é conservá-la em movimento, até mesmo melhorá-la. Temos aí uma outra formulação do *conatus* hobbesiano, com o qual será muito fácil mostrarmos as afinidades. J. Cropsey fala de “impulso interno”¹¹; o que, junto a Hobbes, poderia ser ainda designado como o início voluntário do movimento.

A conservação do movimento, até mesmo sua amplificação e seu aperfeiçoamento, é tributária, segundo Smith, de uma maneira de apreender o mundo exterior, a qual se funda sobre uma teoria da percepção cujos principais elementos nos são oferecidos por Smith em um ensaio pouquíssimo lido e, no entanto, decisivo, intitulado *Of the External Senses* (Smith, 1980).

Partindo da *Nova teoria da visão* de Berkeley (1709), Smith admite dois resultados importantes: de um lado, a não-correspondência entre o mundo tangível (faculdade do tato) e o mundo visível (faculdade da visão); de outro lado, a faculdade visual desempenha um papel preponderante enquanto instrumento privilegiado de percepção das distâncias ou das relações entre os objetos.

A partir disso, Smith postula que essas faculdades de percepção – em especial a visão – não são faculdades que devem ser consideradas com o intuito principal de ajudar a “razão” a conhecer a “essência das coisas”, mas sim de ajudar a conhecer as relações externas entre os objetos.¹²

Cito Smith no ensaio *Of the External Senses*:

⁹ O gesto metodológico de unificação intervém logo no início do texto, quando Cropsey afirma: “It is in the *Theory of Moral Sentiments* that Adam Smith in part states and in part implies those first principles when they are regarded in their mutual relation, form the theoretical system upon which his advocacy of commercial society rests. Our present task is to try to understand that system for the sake of the social doctrine in which it culminates” (Cropsey, 1957, p. 1).

¹⁰ Ver o importante capítulo I, “The General Foundation of Smith’s System” (Cropsey, 1957, p. 1-55).

¹¹ “It appears that, by genius, nature is an internal principle, or an internal impulsion in virtue of which all living (scil. moving) things act and move as they do” (Cropsey, 1957, p. 2-3).

¹² Sobre esse ponto, ver Smith, 1980, “Of the Sens of Seeing”, §43 *et seq.*, p. 148 *et seq.* Encontramos ali, em especial, a retomada de uma das teses de Berkeley acerca da questão do “juízo visual” (Bryckman, G.), isto é, sobre o fato que a percepção da distância não é imediata e que ela supõe experiências. Por exemplo: “we shall be sensible that distance from the eye cannot be the immediate object of Sight, but that all visible objects must naturally be perceived as close upon the organ, or more properly, perhaps, like all other Sensations, as in the organ which perceives them” (Smith, 1980, §45). Podemos aproximar isso do *Ensaio para uma nova teoria da visão*, de G. Berkeley, especialmente o §17, no qual o autor considera a percepção das distâncias como o fruto de um julgamento fundada na experiência ou ainda por “sugestão”. Ver Berkeley (1997), p. 207.

A benevolente natureza dotou-nos com o sentido da visão, tendo com isso o propósito de nos informar a localização e a distância dos objetos tangíveis que nos cercam. Do conhecimento da localização e distância depende a inteira conduta da vida humana.¹³

Esse conhecimento é, portanto, inteiramente subordinado às exigências da conservação dos movimentos e ao seu aperfeiçoamento. A “natureza” judiciosamente ofereceu ao homem um sistema imperfeito de percepção que não lhe permite, contudo, alcançar a essência das coisas.¹⁴

Este sistema não vem nem primordialmente e nem principalmente ao socorro da razão, mas sim ao dos apetites e, ainda mais especificamente, ao do apetite pela visão enquanto tal! Portanto, em matéria de conhecimento, o homem não pode tanto aspirar ao conhecimento verdadeiro das coisas enquanto tais, mas sim a um conhecimento útil a serviço da preservação da vida, até mesmo de sua melhoria.

Semelhante valorização da utilidade, aqui baseada em uma concepção da finalidade da natureza – como conservação do movimento ou preservação da vida –, tem como consequência desqualificar o conhecimento impossível das coisas enquanto tais, mas sobretudo, e isso é encontrado na *Teoria dos sentimentos morais*, de valorizar a “*vita activa*” em detrimento da “*vita contemplativa*” – o “*negotium*” contra o “*otium*”:

Ao homem está reservado um departamento bem mais humilde, mas mais adequado à fraqueza de seus poderes e à estreiteza de sua compreensão: o fato de estar absorto na contemplação do mais sublime jamais pode servir de desculpa para negligenciar o departamento mais humilde [...]. A mais sublime especulação do filósofo contemplativo dificilmente compensa a negligência do menor dever ativo.¹⁵

¹³ Traduzo: “The benevolent purpose of nature in bestowing upon us the sense of seeing, is evidently to inform us concerning the situation and distance of tangible objects which surround us. Upon the knowledge of this distance and situation depends the whole conduct of human life” (Smith, 1980, §60, p. 156). [N.A.] Tradução de Smith, A. (2019), “Dos sentidos externos”, p. 166-167. [N.T.]

¹⁴ Sobre esse ponto, é digno de destaque que o comentário de J. Cropsey faz uma utilização significativa do vocabulário de Hume para designar, em A. Smith, os “princípios da natureza humana” ou ainda os “*first principles*”. Nesse âmbito, sua filosofia da natureza humana com frequência faz empréstimos implícitos de Hume. Os editores, em sua introdução ao ensaio “Of the External Senses”, destaquem além disso que é provável que entre diferentes versões desse ensaio, o autor da *Teoria dos sentimentos morais* tenha lido o *Tratado da natureza humana*. Ver Smith, 1980, “Introduction”, p. 133-134. No entanto, subsiste o fato que esse tipo de “providencialismo” – “a finalidade benevolente da natureza” –, não é humeana. Sobre essa diferença entre ambos os filósofos, ver Gautier (2020), especialmente “Smith: la ‘main invisible’, sécularisation du point de vue de Dieu ?”, p. 301 *et seq.*

¹⁵ “To man is allotted a much humbler department, but one much more suitable to the weakness of his powers, and to the narrowness of his comprehension; the care of his own happiness, of that of his family, his friends, his country: that he is occupied in contemplating the more sublime, can never be an excuse for his neglecting the more humble department [...]. The most sublime speculation of the contemplative philosopher can scarce compensate the neglect of the smallest active duty”. Smith, A. (1976b). VI.ii.3 “Of universal Benevolence”, §6, p. 237; Smith, (2007), p. 329 [trad. mod.] [N.A.] Trad. de Smith, A. (2015), p. 296. [N.T.]

Em conformidade aos requisitos de seu empirismo – fortemente influenciado por Hume no que diz respeito a esse aspecto –, não é tanto a razão sozinha ou as virtudes da inteligência que predominam na orientação da conduta do homem, mas, muito antes disso, as paixões, as afecções e as virtudes morais.

Levando em conta esses elementos brevemente evocados acerca de seu naturalismo, compreendemos então que a simpatia, enquanto reguladora de intensidade afetiva, opera identicamente e indiferentemente com as paixões altruístas e as egoístas.

Ocorrem apenas variações de intensidade, e contanto a paixão egoísta seja contida a certo nível de intensidade, o espectador imparcial pode simpatizar com ela; pode-o pelo menos tanto quanto o faz com uma paixão altruísta, também nesse aspecto dentro de uma certa medida.

A “medida”, a “conveniência”, isso é, a justa expressão da forma social da paixão, tal é o critério que Smith denomina, em sua *Teoria dos sentimentos morais*, através do campo lexical da “propriety”.¹⁶

A esse respeito, e porque a simpatia não é de forma alguma a benevolência¹⁷, a *Teoria dos sentimentos morais* certamente constitui, junto com a *Riqueza das Nações*, parte de uma única e mesma doutrina antropológica que faz da simpatia o dispositivo a partir do qual se torna possível reconstruir *indiferentemente* a gênese das distinções morais e a gênese das distinções sociais e políticas.

Esse naturalismo, que remete ao estudo dos “princípios da natureza humana”, é suficiente para compreender o que constitui a unidade doutrinária de seu pensamento. E, nesse plano, não há motivos para imaginar qualquer reviravolta, uma mudança de paradigma ou algo semelhante que tenha ocorrido entre 1759 e 1776.

E quanto à questão da divisão do trabalho? Inicialmente, é preciso lembrar que esse problema é interno à *Riqueza das Nações*. Como se sabe, é a partir da paixão de preservar e melhorar sua condição que Smith acaba por fundar, *in fine*, a constituição política da “sociedade de comércio”.

Muito mais do que a paixão hobbesiana do “medo da morte violenta”, que socializa o indivíduo do estado de natureza, em Smith é a paixão da melhoria que chega a liberalizar, ou, se ousar assim dizer, a comercializar a sociedade do pacto. Se o medo da morte “socializa”, a pulsão de conservação e de aperfeiçoamento liberaliza.

Ao referir-se aos princípios da natureza humana, a antropologia smithiana permite passar da sociedade do pacto para a sociedade de comércio. Ela permite

¹⁶ Smith, 1976b, TMS, Section 1 “Of the Sense of Propriety”, especialmente o cap. 3, p. 16 *et seq.*

¹⁷ Smith, 1976b, TMS, Section 1, cap. 1 “Of Sympathy”, §5, p. 10. “O termo simpatia, que talvez originalmente significasse a mesma coisa, pode agora, sem nenhuma impropriedade de linguagem, ser usado para indicar a nossa afinidade qualquer paixão”.

simultaneamente uma liberalização e uma generalização da troca como propensão natural (para retomar o vocabulário presente em *RN*, I, 1, 2) das relações humanas.

É diante desse quadro que devemos reconsiderar os dois tipos de discurso desdobrados por Smith sobre a divisão do trabalho. De um lado, aquele dos dois primeiros capítulos do Livro I da *Riqueza das Nações*; de outro, o do primeiro capítulo do Livro V.

Para rememorarmos, o primeiro discurso valoriza a divisão do trabalho como princípio de aperfeiçoamento do produto do trabalho organizado e como fator de aumento desse mesmo produto a ser dividido “entre os diferentes estratos do povo”; a divisão é, então, a oportunidade para ganhos de “produtividade”. O segundo evidencia, a respeito da educação do povo, os efeitos da “corrupção” engendrados por essa mesma divisão do trabalho.

Essa corrupção mina o desenvolvimento das capacidades cognitivas e da inteligência dos “trabalhadores pobres” (“*poor labourers*”), sendo que estes últimos constituem o grande conjunto do povo. Efetivamente, a monotonia e a simplicidade das tarefas repetitivas têm como efeito debilitar as disposições – as “capacidades” – dos indivíduos ao lhes impor hábitos que se tornam rotineiros e exclusivos. Portanto:

O mesmo pode ser dito a respeito da crassa ignorância e estupidez que, numa sociedade civilizada, parecem tão frequentemente entorpecer o entendimento de todas as classes inferiores de pessoas. Um homem que não faça uso apropriado das faculdades intelectuais humanas é, se possível, ainda mais desprezível que um covarde, e parece estar mutilado e deformado numa parte ainda mais essencial do caráter da natureza humana (*RN*, v. 4, V, cap. 1, p. 884 [v. 2, p. 994]).¹⁸

É fundado nesta constatação, crítica e sem verniz, que Smith recomenda ao soberano propiciar o desenvolvimento de escolas que, baseadas no modelo escocês das “escolas paroquiais” ou no modelo inglês das “escolas de caridade”, ofereçam uma instrução mínima, e, ademais, principalmente utilitária, a fim de evitar ou limitar as consequências de uma tal divisão nessas próprias “sociedades policiadas”.

Como conciliar esses dois discursos? Antes de propor uma leitura que envolva seu naturalismo, gostaria de lembrar algumas interpretações consideradas. Em um artigo já antigo, *Adam Smith and Alienation: A Rejoinder* (West, 1975), E. G. West propõe uma síntese e uma interpretação.

Sem entrar em detalhes, parece que Smith teria sido, segundo privilegiemos um ou outro desses discursos sobre a divisão do trabalho, o promotor de um capitalismo liberal ou o precursor proto-marxista de uma leitura crítica dos efeitos da

¹⁸ A citação do original, traduzida pelo autor, encontra-se em Smith, A. (1976a). [N.T.]

organização do trabalho em sua divisão, enfatizando certos efeitos “alienantes” sobre as capacidades físicas e mentais dos trabalhadores.

O que dá credibilidade a essa segunda leitura é, talvez, o fato de Marx, tratando da divisão do trabalho, citar Ferguson, que, em seu *Ensaio sobre a história da sociedade civil* (1767), desenvolve e amplia o mesmo tipo de análise crítica da divisão do trabalho.¹⁹

West, no artigo acima citado e em outros textos (cf. West, 1969), esforça-se, pois, a mostrar que se admitirmos que o conceito marxista de alienação contém as três seguintes determinações – “a impotência”, “o isolamento” e o fato de “ser estranho a si mesmo” –, então Smith reconhece apenas a dimensão de estranhamento de si mesmo, e não a do isolamento ou da impotência (Lamb, 1973).

O que me interessa aqui diz respeito ao uso de tal categoria para dar conta de um dos aspectos do discurso smithiano sobre a divisão. Uma categoria anacrônica, sem dúvida, que talvez não tenha relação com a realidade histórica observada por Smith na época da redação da *Riqueza das Nações*. Mas essa falta de contexto, do ponto de vista da história do conceito, talvez não seja o ponto mais discutível dessas análises.

De maneira muito evidente, e apenas menciono isso de passagem, a questão da coerência dos dois discursos sobre a divisão não se revela como uma questão pertinente – porque o problema da interpretação se debruça, frequentemente de modo exclusivo, sobre um *ou* outro desses dois discursos. No caso da interpretação em termos de alienação, prevalece somente a maneira de compreender o sentido e o alcance da crítica desenvolvida no capítulo I do Livro V da *Riqueza das Nações*.

Sob certos aspectos, esse tipo de interpretação da divisão do trabalho coloca a questão – assim me parece, e fazendo-o de forma bastante legítima – de uma aproximação possível entre os conceitos de “divisão”, de “corrupção” e de “alienação”.

Muitas objeções podem, no entanto, ser dirigidas a essa espécie de leitura, para além da dimensão *proléptica* do assunto. De um lado, Lisa Hill, em um artigo de 2006 intitulado *Adam Smith and the Theme of Corruption* (Hill, 2006), mostra com clareza que *o conceito de alienação* não faz parte do vocabulário smithiano, e com boas razões! Ele emprega de modo contínuo e exclusivo o vocabulário da “corrupção”.

Por exemplo, para evocar a questão das consequências da divisão do trabalho sobre os indivíduos e sobre a situação da sociedade, assim que como a necessária intervenção do governo, Smith afirma: “[...] alguma intervenção do governo é necessária para impedir a quase completa corrupção e degeneração do grande conjunto do povo” (RN, Vol. 4, V-1, p. 877 [v. 2, p. 987]). E, um pouco mais adiante na mesma

¹⁹ Patrick Vieu, em sua edição crítica de Adam Ferguson (2013), faz um balanço sobre o estado da questão a respeito da paternidade da análise da divisão do trabalho (ver a nota 26, p. 467-469). Sobre esse ponto, Marx citará Ferguson, especialmente em sua *Miséria da filosofia* (1847), cap. II, §2, “A divisão do trabalho e as máquinas”.

passagem, a respeito da perda do “espírito marcial”: “A uniformidade de uma vida estagnada naturalmente corrompe a coragem e seu espírito e o faz contemplar com repulsa a vida irregular, incerta e arriscada de um soldado” (*ibidem*, p. 878 [p. 988]).

Nos dois casos, deve ser observado o emprego do campo léxico da “corrupção” que, com o vocabulário da “degenerescência”, apenas manifesta o ponto de vista quase-naturalista do assunto, questão à qual ainda irei retornar.

Em todo caso, e de modo evidente, é difícil, nesse ponto, deixar de enxergar que Smith mobiliza o vocabulário clássico da própria corrupção mesmo se, como Lisa Hill demonstra judiciosamente, este seja ampliado em seus significados, por efeito de dois fatores evolutivos: o crescimento dos mercados econômicos internos e externos conduzido pelo Império Britânico – a questão da “dívida pública”, mas também, e provavelmente sobretudo, o nascimento e o desenvolvimento dos Estados modernos – a questão da corrupção dos homens políticos pelo sistema de patronato, as prebendas, etc.²⁰

Mas, atendo-se ao que nos interessa no momento, a questão da corrupção envolve outro significado. Ela incide sobre o fato de desviar ou opor determinadas “circunstâncias” ao desenvolvimento das faculdades naturais do homem. Portanto, ao relacionar os “princípios da natureza humana” com as circunstâncias produzidas pela divisão, torna-se possível considerar essa divisão como fator de corrupção.

Porém, uma vez mais, substituir o vocabulário da corrupção pelo da alienação não explica a tensão já identificada entre apologia e crítica da divisão do trabalho.

Quanto a esse ponto, e visando propor uma leitura coerente que dispense uma hipótese *ad hoc*, parece-me importante recuperarmos o naturalismo de Smith, pelo qual se torna possível sustentar *ao mesmo tempo*:

1. Que a divisão é uma organização do trabalho que responde às determinações da natureza do homem, dando ensejo à sua “inclinação” ou à sua “propensão natural” para a troca.
2. Que, de outro lado, como todo artifício, isto é, como toda “circunstância” artificialmente constituída, a saber, a organização do trabalho dividido – e sobre esse ponto Smith aproxima-se muito de Hume –, coloca-se a questão do seu grau de desenvolvimento ou de sua forma de generalização e aprofundamento. Em um vocabulário que não é o de Smith, a mediação artificial da divisão que responde às tendências ou propensões naturais do homem ativo deve ser controlada em suas consequências. E, se não é possível evitar tais consequências, então é necessário atenuar seus efeitos sobre *os* indivíduos.

²⁰ Esta questão da corrupção “política” na Inglaterra do século XVIII é importante e acompanha toda a história política do longo século entre libelistas e autores de panfletos.

Dito de outra forma, seria totalmente possível compreender os dois discursos sobre a divisão – *RN*, Livro I e *RN*, Livro V – como sendo pertencentes a um mesmo problema antropológico: o da relação talvez inevitável, no processo de civilização, entre “natureza” e “artifício” ou, o que é a mesma coisa, entre “natureza” e “história”.

Portanto, é no centro dos princípios da doutrina smithiana da natureza que devemos talvez buscar a coerência e o significado das tensões que uma leitura demasiado disposta à prolepse tende a apontar como contraditória com seu “liberalismo”. Iremos esmiuçar isso a partir de agora.

II. A divisão como forma artificial da relação de interdependência

O primeiro capítulo do Livro I da *Riqueza das Nações* tem como título “Da divisão do trabalho” (*RN*, I, I, p. 5 *et seq.*). Ele se inicia com o exemplo da manufatura de alfinetes (*Ibid.*, p. 6-7). Nesse exemplo, e em sua generalização²¹, Smith coloca indiretamente a questão da interdependência.

Trata-se de comparar dois tipos de situação: a primeira é a da produção de alfinetes por um único indivíduo isolado que realizaria todas as operações necessárias para esse fim. A segunda consiste em dividir, por sequências, as tarefas de produção e confiá-las a quantos indivíduos forem necessários.

Cada uma dessas tarefas é, de uma só vez, diferente e vinculada àqueles que a precedem e a sucedem.²² Desse modo, essas tarefas são funcionais devido a essa relação de contiguidade. Eis por que uma visão de conjunto é muitas vezes necessária.²³

Trata-se, através dessa dependência funcional, de produzir um efeito que difere, tanto em quantidade como em qualidade, daquele que teria sido obtido por um número idêntico de operadores que produzissem isoladamente.²⁴ Essa primeira justificativa da divisão de tarefas é econômica e provavelmente a que foi com mais frequência lembrada.

É possível compreender de outro modo esse fenômeno a partir da existência de uma relação entre o desejo de conservação (do movimento vital) e a intervenção dos meios práticos para responder a ele. A divisão é, assim, o que concede à

²¹ “Em todos os ofícios e manufaturas, os efeitos da divisão do trabalho são semelhantes aos que se verificam nessa manufatura tão trivial [...]” *RN*, I, I, p. 7 [p. 9].

²² “[...] e a importante atividade de forjar alfinetes é, dessa maneira, dividida em cerca de dezoito operações distintas, as quais, em algumas manufaturas, são todas executadas por diferentes operários [...]”. *RN*, I, I, p. 6 [p. 8].

²³ Destaque-se que esta visão geral ainda é designada por Smith pela expressão metafórica os “olhos de quem vê”, *RN*, I, I, p. 5. [ed. bras. “à vista do observador”, p. 7].

²⁴ “Desse modo, como cada pessoa produzia uma décima parte de 48 mil alfinetes, cada um fabricava cerca de 4.800 alfinetes num dia. Mas, se cada uma trabalhasse separada e independentemente das outras, e sem que nenhuma delas tivesse sido treinada para essa atividade específica, por certo nenhuma delas conseguiria produzir vinte alfinetes por dia [...]” *RN*, I, I, p. 6-7 [p. 9].

interdependência uma dimensão propriamente criativa, pois o resultado ao qual ela induz é superior ao que seria obtido sem ela – efeito de super-rogação.

A forma particular da associação, ou, se quisermos, da sociedade aqui deliberadamente implementada, tem como efeito mais visível a produção de um aumento líquido das subsistências. A interdependência organizada pela divisão é, nesse exemplo, um artifício que não é contrário à natureza do homem: este último esforça-se, efetivamente, para conservar, senão para melhorar, as condições de sua existência.

Mas a sequência de raciocínios demonstra aqui que o produto da divisão ultrapassa essas necessidades vitais. Nesse sentido, a divisão é um fator de “prosperidade”.²⁵ Em todo caso, ela é uma invenção e uma resposta às exigências naturais da melhoria nas condições de vida.

Portanto, esse caráter artificial ou instituído da divisão está inteiramente alinhado ao prolongamento da natureza do homem:

A divisão do trabalho, da qual resultam tantas vantagens, não procede originalmente da sabedoria humana, que prevê e projeta essa riqueza geral a que dá origem. É antes a consequência necessária, embora muito lenta e gradual, de uma certa propensão na natureza humana²⁶ que não almeja uma utilidade tão abrangente: a propensão a cambiar, permutar e trocar uma coisa pela outra (RN, I, 2, p. 15 [p. 18]).

Ainda que seja artificial, a divisão não é, no entanto, um fato derivado de uma decisão voluntária e teleologicamente orientada. Ela se torna possível pelo jogo de uma tendência de nossa natureza, e os artifícios aos quais é preciso recorrer para que ela exerça seu impacto são progressivamente inventados. Assim, ela se revela como um processo, um movimento de transformação e de organização progressivas. A base natural sobre a qual este movimento se assenta é a da “propensão” para a troca, que “é comum a todos os homens e não se encontra em nenhuma outra raça de animais”.²⁷ Estou naturalmente disposto a trocar o que me pertence como fruto da minha atividade porque, de modo igualmente natural, não consigo satisfazer sozinho toda a variedade de necessidades indispensáveis à minha conservação.²⁸

²⁵ Aqui, como já observado, deixo momentaneamente de lado a questão dos efeitos de uma organização deste tipo e interesso-me apenas na forma de interdependência implicada.

²⁶ No inglês lemos “*propensity to truck* [...]”. WN, p. 25.

²⁷ *Ibidem*. Grifo nosso. [p. 18]. Esse recurso ao vocabulário da “propensão” e da “tendência” explicita o ponto de vista da análise, o de um naturalismo próximo àquele encontrado em Hume.

²⁸ O pano de fundo de espontaneidade que manifesta a ancoragem antropológica do que ao mesmo tempo se desenvolve como um processo de divisão e como um conjunto de condutas de troca não deve, portanto, ser oposto aos meios artificiais com os quais estas formas primitivas são aperfeiçoadas. A natureza e o artifício não são contraditórios e a razão, quando intervém, opera neste espaço de melhorias incrementais. Tal como com Hume, a razão não é constitutiva; ela reforma, ou seja, ajusta-se.

É essa aptidão para a troca que permite a circulação dos produtos da atividade, pois a divisão, ao organizar as tarefas especializadas e separadas umas das outras²⁹, tornará cada indivíduo, considerado *isoladamente*, cada vez mais dependente desta possibilidade de converter parte do produto em bens úteis para as suas necessidades.

A divisão torna a circulação de bens necessária, e a propensão natural à troca faz desta circulação um objeto adequado de correlação. O artifício da divisão pode desta forma produzir seus bons efeitos, pois ele depende, para o seu aprofundamento, desta condição de troca que é sempre e somente a forma atualizada de uma disposição da natureza de cada pessoa.³⁰

Os indivíduos, impelidos uns para os outros, assim encontram no artifício da divisão a forma mais sistemática e produtiva de organizar a interdependência para satisfazer as exigências de conservação e aperfeiçoamento de si. O caráter afortunadamente ajustado de um conjunto de disposições e de uma instituição concretiza-se, então, num outro efeito primordial:

Se não existisse propensão à troca, à permuta ou ao câmbio, todo homem precisaria prover-se de todas as coisas necessárias à vida e ao conforto de que necessitasse. Todos precisariam cumprir os mesmos deveres e realizar o mesmo trabalho, de modo que não existiria uma tal diferença de ocupação que por si só fosse suficiente para criar uma diferença de talentos tão grande (RN, I, 2, p. 18 [p. 21]).

A divisão e a troca possibilitam o desenvolvimento das diferenças, a individualização das capacidades, em suma, a constituição dos “talentos”. O princípio geral da dependência recíproca, ou sistema organizado de relações, possibilita a individuação dos termos relacionados, ou seja, o desenvolvimento de aptidões específicas, a constituição da particularidade de cada indivíduo.

De uma lógica de semelhanças individuais, ainda grosseira e rudimentar nos primórdios das sociedades, passamos para uma lógica de diferenças onde cada pessoa pode fazer daquilo que a distingue de seu semelhante a ocasião de uma personalização. A especialização pela divisão é também, e “em certa medida”, o caminho para a individuação dos termos em relação. Esta individuação não é, como é possível constatarmos, o resultado de uma condição original e solipsista. Ela pressupõe, por princípio, a dependência existente em relação ao semelhante e à sociedade. A particularidade de cada indivíduo apenas surge porque estes últimos encontram-se

²⁹ Não funcionalmente, mas do ponto de vista de seu conteúdo: a cabeça do alfinete, a agulha, etc.

³⁰ Apreendida a um nível mais geral, que já não é o do indivíduo, mas o dos indivíduos na medida em que constituem, em conjunto, um espaço de relações de troca, esta condição de troca é redefinida por Smith como limitação da extensão do mercado. Ver RDN, I-3 “A divisão do trabalho é limitada pela extensão do mercado”.

ontologicamente relacionados. A relação é, portanto, a condição de possibilidade da individuação pela divisão.

Smith extrai uma consequência essencial desta colocação do problema da divisão: as formas de interdependência criativa são tributárias de um certo nível de desenvolvimento das sociedades humanas.³¹ Por ser uma instituição, a divisão está sujeita a uma história, qual seja, a história das sociedades: nas sociedades “rudimentares”, ela é sucinta e pouco genérica; nas “sociedades aperfeiçoadas”³², ela é sistemática e cada vez mais produtiva, especialmente no que diz respeito às diferenças entre os indivíduos. Esta história das formas é a história da sua generalização, da sua complexificação e do seu aperfeiçoamento.³³ A consequência disso é então explicitamente formulada, fazendo a ligação entre esta evolução da divisão, da “opulência” ou da “prosperidade”:

É a grande multiplicação das produções de todas as diferentes artes, consequência da divisão do trabalho, que dá origem, numa sociedade bem administrada, à opulência generalizada que se estende às mais baixas camadas do povo. (RN, I, 1, p. 12)³⁴

Todos, ainda que de maneira diferente, podem retirar vantagens desse aumento da prosperidade.

A individuação pela diferenciação, ou seja, o desenvolvimento das capacidades e talentos específicos de cada pessoa, surge como uma consequência deste movimento de divisão: ao mesmo tempo que os indivíduos interligados pela divisão adquiriram ou poderiam adquirir capacidades, descobriram a partir delas, e na sociedade, a oportunidade de se constituírem enquanto individualidades. Até aqui, esta individualização se revelava como a expressão mais forte desta forma de abordar conjuntamente a dimensão produtiva das relações e as suas consequências sobre os termos interligados. Mas é importante compreender que esta relação produtiva de divisão e individuação, ou interdependência e diferenciação, opera positivamente apenas “até certo ponto”.

A questão é, portanto, a da identificação de um limite, de um domínio de definição para além do qual os bons efeitos da divisão se transformam em seu contrário:

³¹ “Essa distinção é geralmente levada mais longe nos países que desfrutam de um nível mais *elevado de atividade e aperfeiçoamento*: o que constitui o trabalho de um homem *num estágio primitivo da sociedade* corresponde comumente ao de vários homens numa sociedade mais desenvolvida” (RN, I, 1, p. 7) [p. 9].

³² Qualificativo encontrado no texto, RN, I, 1, p. 7-8. [p. 9].

³³ Deixo aqui de lado o problema de captar esta historicidade das sociedades, compreendida a partir da evolução e da complexificação das formas de divisão. Para uma apresentação geral destas concepções “estagiais” da história, remeto a Gautier (2011), em especial ii-1, “Le modèle d’une histoire par étape”, p. 49 *et seq.*

³⁴ Encontramos formulações análogas à essa mesma constatação em RN, I, 1, p. 13. [p. 15].

Em alguns casos, o estado da sociedade necessariamente coloca a maior parte dos indivíduos em situações que, sem nenhuma intervenção do governo, naturalmente formam neles quase todas as habilidades que esse estado exige ou talvez possa admitir. Em outros casos, o estado de sociedade não coloca a maior parte dos indivíduos nessas situações, e por isso alguma atenção do governo é necessária para impedir a quase completa corrupção e degeneração do grande conjunto do povo” (RN, V, I, p. 877 [v. 2, p. 987]).

A questão das formas corruptas de divisão das atividades não é inicialmente examinada partindo do que indivíduos cada vez mais interdependentes se tornaram, mas sim da perspectiva do “estado da sociedade”, na medida em que este último desperta nos indivíduos tanto as suas “capacidades” como as suas “virtudes”. Em Smith não há, como acontece com Hume, uma análise psicológica da corrupção. Não se trata de um desvio subjetivo de carácter, mas de um efeito sistêmico do “estado da sociedade”.

Contudo, a função atribuída a este “estado da sociedade” indica uma outra coisa: existe um tipo de causalidade produtiva que escapa ao plano da estrita individualidade. Afinal, dizer que o “estado da sociedade”³⁵ provoca situações que “naturalmente” criam capacidades e virtudes é o mesmo que reconhecer a existência de causas atuantes que não são primordialmente individuais. A expressão “estado da sociedade” é utilizada por Smith para afirmar a existência de uma ordem mais ampla de realidade. É por este motivo que, para agir sobre este tipo de causalidade, ou seja, para atenuar seus efeitos ou modificar sua orientação, será necessário um nível de intervenção que não derive do plano das relações interindividuais. Este nível será o do “Soberano”, e será político.

A exigência desta intervenção, isto é, a necessidade de um governo político, deve ter seu fundamento assentado na distinção entre estas duas ordens de causalidade, a primeira abrangendo os indivíduos em relações nas quais não há razão para a interferência³⁶, e a segunda como sendo o pano de fundo – a sociedade – no qual se delimita o universo de possibilidades capazes de serem realizadas pela primeira e sobre o qual é desejável, “em certa medida”, o exercício de um governo do soberano.³⁷ Portanto, se o desenvolvimento das capacidades e virtudes é efetivamente uma questão individual – na medida em que são disposições e propensões que a organização artificial da

³⁵ “In some cases, *the state of the society* necessarily places the greater part of individuals in such situations [...]”. WN, V-I-f, p. 781. Grifo nosso.

³⁶ Para além do fato de velar pelo respeito das regras da justiça.

³⁷ Este Livro V da *Riqueza das Nações* define, entre outras coisas, a esfera de legitimidade do “governo” do soberano. Isto não diz respeito apenas às operações clássicas de polícia, mas também à educação, justiça etc. É interessante notar que os incensadores do liberalismo a todo o custo não se preocuparam em compreender a importância deste Livro que contradiz, muitas vezes de forma bastante explícita, a apologia de uma sociedade reduzida à ordem de mercado, que eles acreditam poder identificar com a posição doutrinal de Smith. Ver o trabalho clássico que faz o balanço desta questão de interpretação: Winch (1978), p. 70 *et seq.* e p. 121 *et seq.*

interdependência permite atualizar e implantar – persiste o fato de que são necessárias condições que escapam desta esfera e que, no entanto, são indispensáveis.

Se estas últimas não forem cumpridas, a sua ausência deve ser remediada por outros meios igualmente artificiais, isto é, os de um governo político. O movimento contínuo da divisão das atividades faz da política uma intervenção que se torna necessária, e cuja pertinência deve residir na maneira de operar sobre um tipo específico de causalidade, não a impedindo, mas, de forma mais realista e limitada, atenuando a violência dos seus efeitos.

É nesse contexto que devem ser compreendidos os raciocínios smithianos concernentes à exigência de uma educação “do grande conjunto do povo”. (RN, V, I, p. 877 [v. 2, p. 987]).

Se em seu princípio a divisão permite o desenvolvimento das capacidades e das virtudes, pode-se constatar que a sua organização efetiva e concreta, isto é, a sua instituição empírica e histórica, tem como efeito realizar a distinção entre duas categorias de indivíduos: aqueles que, como resultado de tal organização, poderão se dedicar ao desenvolvimento das suas capacidades intelectuais e das suas aptidões de invenção; e aqueles, mais numerosos, que irão, como resultado desta mesma organização e em virtude da sua posição dentro desta divisão, “restringir o conteúdo da sua atividade a um número muito pequeno de operações simples”. Por um lado, a divisão “naturalmente” dirige e encoraja o desenvolvimento de certas capacidades – ela humaniza e emancipa –, enquanto, por outro, também naturalmente as impede ou as limita, ela afasta:

O homem que passou a vida toda realizando pouquíssimas operações bastante simples, cujo resultado é sempre o mesmo ou quase o mesmo, não tem nenhuma oportunidade de exercitar o entendimento ou exercitar sua inventividade para descobrir expedientes que removam dificuldades jamais enfrentadas. (RN, V, I, p. 877 [v. 2, p. 987])

Deste modo, a divisão tem como efeito não menos natural abrir ou fechar as circunstâncias e as situações, impondo o recurso necessário às formas de inteligência e de invenção. De um lado, ela enriquece e individualiza; de outro, estupidifica e desindividualiza ou serializa:

[O indivíduo do grande conjunto do povo] portanto, naturalmente perde o hábito de fazer esse esforço e em geral se torna tão estúpido e ignorante como é possível uma criatura humana tornar-se. (*idem, ibidem*).

A ligação natural entre divisão das atividades e desenvolvimento das faculdades de inteligência e invenção, pelo fato de a primeira reduzir a maioria a tarefas desprovidas de conteúdo, tem como maior efeito impedir o exercício das disposições

que constituem, antes de mais nada, a particularidade de uma pessoa. Essas disposições ou essas tendências requerem, para se tornarem efetivas, ocasiões de “esforços” sem os quais permaneceriam abstrações: desenvolver é, portanto, individualizar. Contudo, para fazer isso são necessárias circunstâncias que suscitam seu exercício. Tornar efetivas essas disposições comuns a todos significa criar as “circunstâncias” ou as “situações” que as colocam em movimento. Esse desenvolvimento produz, então, dois tipos de efeitos maiores: o primeiro é o de uma individuação positiva das capacidades, o segundo se trata de uma desindividuação ou uniformização, também chamadas por Smith de “estupidificação”. E este último diz respeito ao “grande conjunto do povo”.

Todavia, é preciso notar que não é tanto o estado de fato o ponto denunciado por Smith, mas sim as consequências às quais está sujeito. Ele afirma o seguinte a respeito do indivíduo desse “grande conjunto do povo”:

O entorpecimento de seu espírito o torna não apenas incapaz de apreciar uma conversa racional ou participar dela, como também de conceber qualquer sentimento generoso, nobre ou terno, e conseqüentemente de formar algum juízo justo a respeito de muitos dos deveres comuns da vida privada. Ele é *inteiramente incapaz de julgar* os grandes e vastos interesses de seu país [...]. (RN, V, 1, p. 877-878 [v. 2, p.987-988]. Grifo nosso)³⁸

Entretanto, encontramos a forma geral do paradoxo que a *Fábula das abelhas* de Mandeville dramatizou de maneira tão poderosa:

Em toda sociedade desenvolvida e policiada é esse o estado no qual *necessariamente* recairão os trabalhadores pobres, isto é, o *grande conjunto do povo*, a menos que o governo faça alguns esforços para impedi-lo. (RN, V, 1, p. 878 [v. 2, p. 988]. Grifo nosso)

Em outras palavras, o que indiscutivelmente é uma privação para o indivíduo – ao menos para a grande parte dos indivíduos que formam a sociedade – é um bem para a própria sociedade, para toda sociedade que se aperfeiçoa e se policia; em suma, para a ordem da sociedade policiada. Smith reconstrói assim uma “história dos estágios”³⁹ do desenvolvimento das sociedades que salienta o aprofundamento deste

³⁸ Nestas passagens, Smith destaca em termos bastante diretos os efeitos negativos que tal aumento da divisão acarreta para o indivíduo. Ele fala de uma “corrupção” das faculdades do corpo (RN, V, 1, p. 878 [v. 2, p.987-988]), e aponta que um aumento da destreza de um indivíduo numa “atividade específica” é adquirido “à custa de suas virtudes intelectuais, sociais e marciais” (*ibidem*).

³⁹ Sobre essa concepção de história dos estágios no século XVIII, ver Meek (2010), especialmente cap. 1 “The four stages theory and its prehistory”, p. 5-36 e o cap. 4, “The Scottisch pionners”, p. 99-130.

paradoxo: nas sociedades de “bárbaros”, “pastores” ou “agricultores”, a forma rudimentar de atividade exige de cada pessoa uma forma positiva de versatilidade:

Nessas sociedades, as variadas ocupações de todo homem os obrigam a exercer sua capacidade e a inventar expedientes para remover as dificuldades que sobrevêm continuamente. *A inventividade se mantém viva [...]*. (RN, V, I, p. 878 [v. 2, p. 988]. Grifo nosso).

Do estado mais rudimentar ao estado mais policiado, essa viva capacidade de invenção, constituindo aquilo que é próprio de cada indivíduo, torna-se uma capacidade “elevada” de invenção relativamente à escala da sociedade. Ela já não diz respeito ao conjunto dos indivíduos que formam a sociedade, mas somente a uma parte reduzida desta que é, por assim dizer, social e profissionalmente dedicada à invenção, pois no estado rudimentar “todo homem possui um grau considerável de conhecimento, engenho e invenção, mas quase nenhum homem os possui em grau *elevado*” (RN, V, I, p. 879 [v. 2, p. 989]. Grifo nosso).

Essa passagem da ampliação à elevação caminha conjuntamente com o confisco dessa capacidade de invenção e sua concentração nas mãos de uma elite. Tal é, assim parece, o preço a ser pago pelo desenvolvimento ou refinamento típicos de toda sociedade que se civiliza.

Esta é uma das manifestações características daquilo que deriva do “ponto de vista da sociedade” que parece se opor ao “ponto de vista do indivíduo” – outra maneira de formular o paradoxo, agora não mais em termos de objeto, mas sim de ponto de vista.

A análise smithiana da divisão do trabalho permite, assim, revelar o papel central dessa relação como fator determinante para a constituição do indivíduo: a divisão, enquanto organização positiva da dependência e como construção sistêmica da relação, oferece uma forma produtiva a essa interdependência de cada pessoa relativamente a seu semelhante.

Trata-se da divisão considerada como ocasião para os desenvolvimentos individuais das competências e talentos, mas também da divisão, tornada excessiva, considerada como um princípio de separação que dificulta o livre desdobramento das relações e limita “o grande conjunto do povo” a formas de atividades que são pobres em conteúdo.

Se incontestavelmente Smith evidencia tais riscos, se esboça os impactos dos efeitos negativos destes excessos derivados da divisão do trabalho, coube a Adam Ferguson dramatizar em minúcias essas consequências, destacar de maneira mais profunda as consequências humanas, sociais e políticas de semelhante excesso da divisão.

Conclusão. Smith liberal ou republicano?

De que forma esta interpretação – uma leitura certamente possível, mas não exclusiva – do problema da divisão do trabalho é capaz de requalificar os termos do debate sobre o liberalismo e a sua crítica em Smith? Não pretendo oferecer uma resposta definitiva a este ponto, mas somente resgatar os seguintes elementos de discussão.

Por um lado, a análise de Smith sobre a divisão do trabalho mostra, com base nos princípios do seu naturalismo, que o indivíduo não é aquilo que a vulgata da história do liberalismo afirma, a saber, esta “mônada sem porta nem janela”: o indivíduo é naturalmente interdependente; ele só consegue satisfazer o seu impulso para conservar os seus movimentos vitais, ou mesmo aperfeiçoá-los, sob a condição expressa de se encontrar em uma relação essencial com seu semelhante.

Essa relação, princípio antropológico de comunicação dos afetos, é o que ele também designa como o operador da simpatia, que na ordem da sociedade moral favorece as paixões e as virtudes altruístas e na ordem da sociedade civil policiada favorece as paixões egoístas e interessadas. Nas duas ordens de coexistências – a vida moral e a vida social – a relação de dependência encontra-se no próprio princípio de todos os movimentos individuais.

Por outro lado, a análise da divisão do trabalho mostra que são as “instituições” ou os “artifícios” que possibilitam a apropriação produtiva das tendências naturais do homem. Quanto a isso, a divisão é uma das formas produtivas e inventivas que permite não somente responder às exigências vitais do indivíduo em sociedade, mas, acima de tudo, que ultrapassam e realizam aquilo que Smith designa através dos termos “prosperidade” e “opulência”, a *wealth*. Portanto, essa maneira de formular a questão equivale a afastar Smith de qualquer concepção individualista redutora do indivíduo liberal como um ser livre, autônomo e racional.

A simples descrição dos efeitos da divisão, em seus excessos, é o bastante para mostrar que, partindo do pressuposto de que tal figura não é uma ficção, ela apenas diria respeito a uma ínfima minoria do conjunto do povo. Neste sentido, Smith pode não ser tão “liberal” como se costuma dizer. Ou, pelo menos, é um liberal consciente dos limites desse liberalismo!

A meu ver, essa análise também demonstra que não há motivos para reduzir a manifesta tensão presente nos dois discursos sobre divisão. Ambos os discursos encontram a sua unidade epistêmica nos “princípios da natureza humana”, que nos permitem compreender que a “divisão” é uma forma instituída de organização das relações naturais de dependência interindividuais. Deste modo, assim como em qualquer instituição, isto pressupõe um equilíbrio entre “natureza” e “artifício”, um equilíbrio sem o qual aquilo que aumenta as possibilidades de conservação dos movimentos vitais é do mesmo modo aquilo que pode reduzi-los.

Assim, este trabalho sobre os limites pode ser precisamente definido como o lugar de intervenção do soberano e da política. No seu conjunto, o Livro V exemplifica esta concepção da necessária intervenção ou do governo das tendências. A respeito desse ponto, esta exigência de intervenção, esta concepção da política como correção mostra, se assim fosse necessário, que a doutrina smithiana não é facilmente reduzida ao credo liberal do *laissez faire*.

Para encerrar, o indivíduo smithiano, seja ele “sujeito moral” ou “agente econômico interessado”, não é um ser isolado; mais do que isso, as tensões notáveis que urdem seu discurso sobre a divisão do trabalho mostram claramente que não pode haver autonomização da esfera econômica das trocas de mercado, e que o soberano é necessário como força corretiva das tendências que são simultaneamente felizes e infelizes nos efeitos os quais são capazes de produzir.

Não há nada nisto que permita afirmar que Smith seja obviamente o promotor resolutivo do capitalismo liberal!

Bibliografia

- Berkeley, G. (1997). *Œuvres I*. Ed. G. Bryckman. Paris: PUF. Col. Épiméthée.
- Bonay, D.; Cozic, M. (2011). *Principe de charité et sciences de l'homme*. Disponível em: www.researchgate.net/publication/255654104_Principe_de_charite_et_sciences_de_l'homme_1.
- Cropsey, J. (1957). *Polity and Economy: An interpretation of the Principles of Adam Smith*. Coll. “A Series of Books by American Scholars”, v. 8. Reedição por Springer, 2013. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Delpa, I. (2001). *Quine et Davidson. Le principe de charité*. Col. Philosophie. Paris: PUF.
- Ferguson, A (2013). *Essai sur l'histoire de la société civile*. Ed. Patrick Vieu. Col. La croisée des chemins. Lyon: ENS-Éditions.
- Gautier, C. (2004). “Texte, contexte et intention illocutoire de l’auteur. Les enjeux du programme méthodologique de Quentin Skinner”. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2. Paris: PUF, p. 177-192
- _____. (2011). *Adam Ferguson An Essay on the History of Civil Society. Nature, histoire et civilisation*. Paris: PUF.
- _____. (2020). *Voir et connaître la société. Regarder à distance dans les Lumières écossaises*. Lyon: ENS-Éditions Lyon. Col. La croisée des chemins.
- Haakonssen, K; Winch, D. (2006). “The Legacy of Adam Smith”. In: Haakonssen, K. (org.). *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 366-395.
- Hill, L. (2006). “Adam Smith and the Theme of Corruption”. *The Review of Politics*, v. 68, n° 4, p. 636-662.

- Lamb, R. (1973). "Adam Smith's Concept of Alienation". *Oxford Economic Papers*, v. 25, 2, July, p. 275-285.
- Macfie, A. L.; Cropsey, J. (1959). "Polity and Economy: An interpretation of the Principles of Adam Smith". *Philosophical Quarterly*, (9) 35.
- Meek, R. (2010). *Social science and the ignoble savage*. [1976]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics. v. 1. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (1976a). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Ed. Campbell; A.S. Skinner. Oxford: Clarendon Press. The Clarendon Edition.
- _____. (1976b). *Theory of Moral Sentiments*. Ed. D. D. Raphaël; A. L. Macfie. Oxford: Clarendon Press, 1976. The Clarendon Edition.
- _____. (1980). "Of the External Senses". In: Smith, A. *Essays on Philosophical Subjects*. Ed. Wightman, W.P.D.; Bryce, J. C.; Ross, L. S. Oxford: Clarendon Press. The Clarendon Edition.
- _____. (1995). *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Trad., ed. P. Taïeb. 4 vol. Paris: PUF.
- _____. (2007). *Théorie des sentiments moraux*. Trad., ed. M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau. Paris: PUF. Col. Quadrige.
- Spitz, J.-F. (1989). "Comment lire les textes du passé. Le programme méthodologique de Quentin Skinner". *Revue Droits*, 1, p. 133-145.
- West, E. G. (1969). "The Political economy of Alienation, Karl Marx and Adam Smith". *Oxford Economic Papers*, Mar., New Series, Vol. 21, p. 1-23.
- _____. (1975). "Adam Smith and Alienation: A Rejoinder". *Oxford Economic Papers*, Jul., New Series, Vol. 27, p. 295-301.
- Winch, D. (1978). *Adam Smith's Politics. An essay in historiographic revision*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bibliografia indicada na tradução

- Smith, A. (2015). *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. L. Luft. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2013). *A Riqueza das Nações*. v. II. Trad. A. A. Rodrigues; E. Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2019). "Dos sentidos externos". In: *Adam Smith – Ensaios filosóficos*. Trad. A. A. Rodrigues; P. F. Galé; P. P. Pimenta. São Paulo: Unesp.

O igualitarismo de Mary Wollstonecraft em *A Vindication of the Rights of Men*

Eunice Ostrensky

USP

RESUMO

Em *A Vindication of the Rights of Men*, Mary Wollstonecraft elabora uma resposta a *Reflections on the Revolution in France*, de Edmund Burke, com base na oposição irreduzível entre justiça e o estatuto da propriedade fundiária aristocrática. Entre os vários efeitos perniciosos da dominação dos proprietários sobre os não-proprietários, está a opressão das mulheres, legitimada pelo emprego da linguagem da sensibilidade. O artigo visa discutir a análise de Wollstonecraft sobre os fundamentos da sociedade aristocrática, lançando luz sobre seus valores morais.

PALAVRAS-CHAVE

igualdade, liberdade, propriedade, sensibilidade.

ABSTRACT

In *A Vindication of the Rights of Men*, Mary Wollstonecraft elaborates a response to Edmund Burke's *Reflections on the Revolution in France* in terms of an irreducible opposition between justice and the status of aristocratic land property. Among the several effects of the domination that landowners exert over non-owners, one of the most pernicious is the oppression of women, which is legitimized by using the language of sensibility. The article aims to discuss Wollstonecraft's analysis of the foundations of aristocratic society, casting light on its institutions and moral values.

KEY WORDS

equality, liberty, property, sensibility.

Quase um mês após a publicação de *Reflections on the Revolution in France* (1790), panfleto que converterá Edmund Burke, junto com Thomas Malthus, num dos homens mais odiados de sua época, surge *A Vindication of the Rights of Men* (1790), de Mary Wollstonecraft. Publicado anonimamente – pelo menos a primeira edição –, o escrito é uma resposta inclemente a Burke, resposta que ele parece ter ignorado, como ignorou muitas outras críticas que recebeu em razão de seu escrito polêmico.

Duas questões tematizadas em *Reflections on the Revolution in France* constituem, como espero mostrar neste artigo, o alvo preferencial de Wollstonecraft: a doutrina da sensibilidade e o conceito de *birthright*. A doutrina da sensibilidade se tornou, segundo as palavras de Wollstonecraft, a “mania do dia” (Wollstonecraft, 2017, p. 6), já que é possível encontrá-la em escritos que vão desde novelas sentimentais voltadas para as damas letradas, passando por manuais sobre educação feminina e até tratados filosóficos.¹ Para Wollstonecraft, o cerne dessa doutrina reside na diferenciação primária entre papéis sociais a serem desempenhados por homens e mulheres: enquanto os homens devem buscar ser virtuosos e racionais, as mulheres precisam se mostrar dóceis, vulneráveis e emotivas (*ibidem*, 6). Já o *birthright* baseia-se, ainda segundo Wollstonecraft, numa interpretação bastante peculiar da história inglesa, de acordo com a qual o sistema de governo adotado na Inglaterra após a invasão dos normandos consistiu numa acomodação precária, guiada pela mera conveniência, entre o monarca, os barões, os comuns e o clero. As liberdades que os monarcas concederam aos Comuns equivaleram a privilégios propriamente ditos e não passaram de tentativas de conseguir apoio destes contra os barões e inimigos externos (*ibidem*, p. 9-11).

Ao identificar a convergência desses discursos díspares em *Reflections on the Revolution in France*, Wollstonecraft evidencia, a meu ver, que a doutrina da sensibilidade é característica de uma sociedade patriarcal. Meu argumento principal neste artigo é o de que a doutrina ou linguagem² da sensibilidade não é a verdadeira fundação do poder patriarcal, e sim a distribuição aristocrática da propriedade.³ Além disso, como a fundação aristocrática dita a organização política da sociedade inglesa, suas instituições e leis, bem como hábitos, costumes e práticas discursivas, a desigualdade de gênero é efeito direto da desigualdade social. Daí Wollstonecraft sugerir

¹ Esse tema é discutido com mais detalhe em *Vindication of the Rights of Woman* (1792),

² Aqui, eu emprego “linguagem” no sentido que Pocock confere ao conceito: “uma série de dispositivos que consideram as variedades das funções políticas que a linguagem pode desempenhar e dos tipos de proferimento político que podem ser feitos, além dos modos pelos quais esses proferimentos podem transformar uns aos outros conforme interagem sob a pressão da conversação política e da dialética” (Pocock, 1989, p. 19).

³ Gunther-Canada (1998, p. 132) adota uma interpretação distinta. Também divirjo da interpretação de Anne Mellor (1993, 107), segundo a qual a raiz do patriarcado está na linguagem da sensibilidade. A meu ver, a raiz do patriarcado está na propriedade fundiária.

que só se pode alcançar a igualdade civil e política por meio de uma distribuição mais equitativa da propriedade fundiária.

O igualitarismo de Wollstonecraft é um tanto controverso.⁴ Para Tomaselli, as propostas de Wollstonecraft não só são utópicas, como não podem ser qualificadas de igualitárias. De acordo com ela, Wollstonecraft não defendia a igualdade entre homens e mulheres ou a abolição das distinções sociais, nem seus apelos por justiça distributiva visavam beneficiar os pobres (Tomaselli, 2016, p. 15-16). Embora eu endosse alguns pontos da interpretação de Tomaselli, a análise que pretendo desenvolver aqui leva em conta o diagnóstico de Wollstonecraft sobre a importância de uma concepção histórica de *birthright* para a defesa que Burke faz da Antiga Constituição. Também examino o caráter prescritivo das demandas por distribuição das terras como os únicos meios capazes de evitar a degradação moral que perpetua a dominação e a dependência. Wollstonecraft certamente não propõe a abolição da propriedade. Mas ela afirma, sim, que “as distinções desnaturadas estabelecidas na sociedade” devem ser abolidas (Wollstonecraft, 2017, p. 230). Uma investigação a respeito das estratégias discursivas empregadas por Wollstonecraft ajuda-nos a entender melhor tanto as suas bases intelectuais como os limites de seu igualitarismo.

I.

Para atinarmos melhor com o sentido da resposta de Wollstonecraft a Burke é preciso recompor brevemente alguns pontos do debate que a antecedeu. Começamos então por recuar um ano. Em 4 de novembro de 1789, dois dias depois de a Assembleia Nacional Francesa confiscar as propriedades da Igreja Católica, o reverendo Richard Price saudou os 101 anos da Revolução Gloriosa em *A Discourse on the Love of our Country*. O sermão endossa a tese de que o rei não passa do primeiro funcionário do reino e condensa alguns dos *slogans* que os dissidentes protestantes haviam defendido desde o século XVII: o repúdio ao papismo e à idolatria; a distinção entre a pessoa e o cargo do governante; a afirmação da origem popular do poder civil; a defesa do direito de resistência. Reconhecendo nas obras de John Milton, Algernon Sidney e John Locke, entre outros, as origens intelectuais da Revolução Gloriosa, Price sugere que os conflitos na Inglaterra ao longo do século XVII resultaram em vitórias importantes contra a tirania, o papismo e o despotismo, embora, para seu espanto, boa parte do mundo ainda estivesse imersa na escuridão.

⁴ De certa maneira, toda afirmação de igualitarismo é polêmica. Ver Pateman (1987).

Mas, continua Price, o sentido emancipatório de 1688 e da *Bill of Rights* não significa que a Revolução na Inglaterra tenha sido completa. Um indício de que ainda falta algo para alcançar a plenitude da virtude, do conhecimento e da liberdade é a permanência em vigor das *Test Laws*, por meio das quais católicos e protestantes não-conformistas são excluídos do serviço público. Portanto, como Price faz recordar à sua audiência, a intolerância religiosa ainda é uma política de governo na Inglaterra. Outro indício do caráter incompleto da Revolução na Inglaterra é a desigualdade na representação política. A destituição de Jaime II, de fato, seguiu o princípio mais importante que orientou a Revolução, a saber: o povo possui o direito de escolher os próprios governantes, de destituí-los por má-conduta e constituir novos governantes, conforme a finalidade da associação política. Porém, para Price, esse mesmo princípio continua a ser desrespeitado, na medida em que ainda há pessoas não representadas no reino. Pode-se dizer, nesse caso, que a prática do governo permanece baseada numa regra arbitrária, que impede a liberdade constitucional. Por isso, no momento mais enérgico do sermão, Price exorta sua plateia, os irmãos da liberdade, a completar a Revolução, mirando-se no exemplo de Estados Unidos e França, países que conseguiram se livrar dos opressores:

Contemplai os reinos, admoestados por vós, que despertaram do sono, romperam seus grilhões e clamaram por justiça contra seus opressores! Contemplai, a luz que acendestes, após libertar a AMÉRICA, refletiu na FRANÇA e lá acendeu uma labareda que faz cinzas do despotismo, aquece e ilumina a EUROPA (Price, 1789, p. 50).

É essa exortação final que parece provocar a resposta de Burke em *Reflections on the Revolution in France*, publicado em primeiro de novembro de 1790. É curioso notar que em nove de agosto de 1789, numa carta a um de seus mais antigos amigos, James Caulfield, primeiro conde de Charlemont, Burke demonstra uma posição mais favorável, ainda que ambígua, em relação à Revolução Francesa, qualificando-a de “espetáculo maravilhoso” (Palmer, 1984, p. 184). Burke não pode deixar de admirar a Revolução por seu caráter libertário, misterioso, paradoxal e inédito, sentimento que, de certo modo, é compartilhado por muitos de seus contemporâneos. Meses depois, entretanto, Burke muda drasticamente de opinião, a ponto de escrever que “a revolução francesa é a mais assombrosa que já aconteceu até agora no mundo. As coisas mais maravilhosas são produzidas, em muitos casos, pelos meios mais absurdos e pelos modos mais ridículos; e, aparentemente, pelos instrumentos mais desprezíveis” (Burke, 1999, p. 10).

Como explica Canavan, a reação de Burke à Revolução Francesa foi mais tardia do que se pode supor. Embora o confisco das terras eclesiásticas tivesse acontecido

no outono de 1789, somente em janeiro do ano seguinte Burke lê o sermão de Price e parece se dar conta de seu potencial explosivo.⁵ Sabemos que o temor de Burke é o de que o exemplo francês seja seguido na Inglaterra: “Quando a casa de nosso vizinho está em chamas, é recomendável acionarmos as máquinas para proteger a nossa. É preferível ser ridicularizado por se preocupar com muita ansiedade, do que se deixar arruinar por excesso de confiança” (Burke, 1999, p. 95). Ao retomar a metáfora da Revolução como incêndio, Burke pretende oferecer um discurso capaz de neutralizar não apenas o caráter inflamado do sermão do Reverendo, como também um dos efeitos mais devastadores da Revolução Francesa: o confisco de terras.

Não há menção ao confisco de terras eclesiásticas em *A Discourse on the Love of our Country* – mesmo porque Henrique VIII já havia dissolvido os mosteiros e confiscado as propriedades do clero entre 1536 e 1541. Entretanto, podemos interpretar a demanda de Price por maior representatividade popular na Câmara dos Comuns como uma crítica severa à aristocracia natural, da qual provém a maior parte dos membros do Parlamento. Seria uma crítica inofensiva, se na Inglaterra não houvesse um terreno fértil para reivindicações semelhantes desde as Guerras Civis do século XVII. A proposta de uma reforma profunda no sistema representativo inglês, em moldes semelhantes à praticada na França em 1789, certamente está entre os planos do influente terceiro Conde de Stanhope, ao atuar como intermediário entre os membros da *Revolution Society* e um grupo de revolucionários franceses. É nesse sentido que se deve interpretar a *Letter from the Members of the Patriotic Union of the Town of Lisle*:

A França está assumindo a dianteira e a Grã-Bretanha ficará para trás, se não for incitada, pelo exemplo da França, a corrigir os abusos que a cada dia se tornam mais palpáveis; e, em particular, a substituir seu sistema atual de representação, que é parcial e imperfeito, por um sistema de representação igual e puro, como aquele de que os nossos irmãos na França provavelmente usufruirão” (Price 1789, p. 24, Apêndice).

Burke reconhece na demanda por representação política equitativa um grande risco para a propriedade fundiária na Inglaterra e, por extensão, para a sociedade como um todo. Caso o Parlamento passe a representar a população do reino, e não basicamente a aristocracia e a *gentry*, será destruído o alicerce que mantém a sociedade inglesa estável e organizada ao longo dos séculos (Burke, 1999, p. 141). Assim, os não-proprietários ou mesmo os pequenos proprietários não devem ser escolhidos como membros do Parlamento sob pena de proporem e aprovarem leis relativas à

⁵ Canavan, 1999, p. x-xi. Wollstonecraft afirma que foi a intervenção da Assembleia Nacional francesa sobre as propriedades e sinecuras do clero que suscitou a reação intempestiva de Burke (Wollstonecraft, 2017, p. 51).

redistribuição das propriedades fundiárias. Para Burke, o Parlamento representa o Estado em sua inteireza, não os indivíduos que o compõem, e por isso a constituição de um reino não pode ser “um problema de aritmética” (*ibidem*, p. 142).

Um segundo e mais danoso efeito da reforma do sistema representativo inglês decorre da fragmentação das propriedades fundiárias. Na França, o confisco das terras eclesiásticas permitiu aos revolucionários lançar um empréstimo nacional, cujos papéis *assignats* deveriam se tornar moeda corrente legal em todos os lugares. Por conta disso, contrariamente às expectativas ingênuas de alguns “democratistas”, a autoridade política da aristocracia natural veio a ser exercida não pelos pequenos proprietários, mas pelos representantes do interesse financeiro, que, não por acaso, apoiaram os confiscos. Num futuro próximo, diz Burke,

A França será inteiramente governada pelos agitadores em corporações, sociedades em cidades formadas por diretores de *assignats* e pelos fiduciários da venda de terras eclesiásticas, procuradores, agentes, agiotas, especuladores e aventureiros que compõem uma oligarquia ignóbil, fundada sobre a destruição da coroa, da Igreja, da nobreza e do povo (*ibidem*, p. 231).

Como os aventureiros, os negociantes de *paper-credit* estão sempre dispostos a trocar seus títulos em qualquer lugar, não mantendo nenhum elo com seu país nativo ou com a estabilidade dos governos.⁶ Sua propriedade é imaterial, abstrata, baseada na especulação. É por essa razão que a multiplicação do crédito destrói a solidez da propriedade, e mesmo seu significado. Os valores morais relacionados à propriedade fundiária, isto é, a virtude cívica que esta faculta, tornam-se obsoletos; já seu valor financeiro torna-se instável e oscilante (Pocock, 1982, p. 334).

Retomemos então a metáfora do incêndio. A sequência temporal entre as revoluções Gloriosa, Norte-americana e Francesa sugere a Price que a humanidade, tomando consciência dos princípios universais que a regem, caminha em direção à emancipação. Embora na Inglaterra, local da primeira Revolução, esses princípios ainda não tenham se realizado por completo, a emergência dessas duas outras revoluções poderia muito bem despertar brasas adormecidas. Este é, segundo Burke, um dos maiores equívocos do sermão de Price. Para Burke, a Revolução Gloriosa foi um evento muito distinto e peculiar. Ao contrário da francesa, ela não representou a ruptura com as instituições tradicionais, mas uma correção de rumo, um retorno aos preceitos de uma organização social estabelecida no passado e ao longo do tempo,

⁶ “O que [um homem] recebe de manhã não terá o mesmo valor à noite. O que ele é obrigado a aceitar como pagamento de uma dívida antiga não será recebido com o mesmo valor que tem quando ele pagar uma dívida contraída por ele mesmo; tampouco será o mesmo quando, por meio de pagamento à vista, ele queira evitar contratar qualquer dívida. A indústria definhará. A economia será expulsa de nosso país” (Burke, 1999, p. 303).

com base num acordo que permanece válido no presente graças aos benefícios e vantagens que essa sociedade proporciona aos seus diferentes membros. “Uma outra linguagem” (Burke, 1999, p. 36), que não a do direito universal abstrato, explica 1688: a do direito hereditário (*birthright*). É esse direito que está contido da Magna Carta até a *Bill of Rights*, de modo que constitui “uma política uniforme de nossa constituição reivindicar e afirmar nossas liberdades como uma herança inalienável, atribuída a nós por nossos antepassados, a ser transmitida a nossa posteridade” (*ibidem*, p. 38).

Ao comparar a Revolução de 1688 à Revolução de 1789, Burke procura mostrar não apenas a oposição entre dois eventos, mas entre duas sociedades. A superioridade da primeira, comprovada na história e na experiência, é justamente a estabilidade do governo e a segurança da propriedade. As instituições, ordenações, arranjos e costumes da Antiga Constituição passaram pelo teste da prescrição.

II.

A prontidão da resposta de Wollstonecraft, a primeira de uma série de críticas furiosas a *Reflections on the Revolution in France*, poderia sugerir que a autora se sentiu pessoalmente atingida pelos ataques de Burke a Price, seu mentor intelectual e espiritual. De fato, logo no início de seu escrito, Wollstonecraft chama a atenção para a desproporção entre a virulência de Burke e a benevolência de Price, um homem respeitável não apenas por seus “cabelos grisalhos de virtude” (Wollstonecraft, 2017, p. 17), mas por sua sincera afeição à causa da liberdade. Wollstonecraft procura mostrar que Price não é o incendiário irresponsável que Burke descreve, embora ela reconheça que, no sermão, o reverendo se exceda em zelo religioso e utopismo. Mas Wollstonecraft não está preocupada em defender todas as posições de Price. Ela parece concordar com Burke em que a Revolução Gloriosa não é a antecessora da Revolução Francesa, não havendo entre os dois eventos uma linha de continuidade, como supôs Price. E, apesar de reconhecer os avanços que a Revolução Francesa promoveu para livrar o mundo do obscurantismo, Wollstonecraft tem dúvidas a respeito da sinceridade dos revolucionários, notando um certo descompasso entre seus ideais professos e suas práticas (*ibidem*, p. 64), desconfiança que se transformará em certeza em *A Vindication of the Rights of Woman*.

Se Price é retratado como alguém excessivamente benévolo para rebater as investidas de Burke, quem deve antagonizar com o último é Wollstonecraft. Os vícios que ela lhe atribui são variados: interesseiro e ao mesmo tempo irracional, adulator servil e ambicioso, cruel mas sentimental, vaidoso e insensível. A composição do *ethos* de Burke na primeira *Vindication* salienta essas duas faces aparentemente opostas: de um lado, o homem que arreganha os dentes, como um cavalo, para intimidar quem diverge dele; de outro, o orador que busca arrancar lágrimas de seu público,

narrando os sofrimentos dos monarcas franceses e seus cortesãos (*ibidem*, p. 5). As duas faces refletem os costumes e a ideologia da aristocracia que Wollstonecraft, à *la Harrington*, designa por gótica (*ibidem*, p. 8). É por isso que, apesar dos ataques viscerais e por vezes pessoais a Burke, Wollstonecraft se diz menos empenhada em guerrear com o indivíduo do que defender “os *direitos dos homens* e a liberdade da razão” (*ibidem*, p. 5). Seu objetivo é denunciar os fundamentos e as opiniões que emanam da sociedade aristocrática.

Mas, antes de examinarmos a crítica de Wollstonecraft à idealização e romantização da sociedade aristocrática, vejamos como ela constrói seu próprio *ethos* na primeira *Vindication*. De saída, ela se apresenta como alguém pouco versada nas astúcias da eloquência, preferindo a verdade ao sublime e a simplicidade ao sentimentalismo. Ela é a guerreira que não teme a intimidação de Burke e utilizará a razão para combater os “servis paradoxos” de seu oponente. Imune aos encantos da prosa romântica, ela é dotada da virtude austera e do senso de dever. Enquanto ela se inspira por um “espírito masculino de independência” (*ibidem*, p. 15), ele exhibe os traços “emasculados pela efeminação hereditária” (*ibidem*, p. 41).

Como esclarece Todd, essa reversão nos papéis de gêneros é uma estratégia muito eficaz não apenas para desacreditar Burke, mas também para “colocar o leitor no lugar da mulher como objeto (e também como sujeito) de sua retórica sentimental” (Todd, 1997, p. xiii). Para algumas intérpretes, porém, ao se apropriar de um discurso tradicional, no qual a virtude reflete qualidades eminentemente masculinas, Wollstonecraft não disfarça sua misoginia, na medida em que promove a reificação desse mesmo discurso. Tomaselli (2017, p. xxvi) chega ao ponto de afirmar que Wollstonecraft “[...] desejava, acima de tudo o mais, [...] a transformação das mulheres em seus opostos”⁷. Talvez não seja possível distinguir o ataque feroz de Wollstonecraft à doutrina da sensibilidade de seu repúdio por certas características vistas como femininas em seu tempo e, até mesmo, de seu desprezo por certas mulheres, como as aristocratas. Contudo, como explicarei melhor logo abaixo, o desprezo de Wollstonecraft por estas últimas não deve ser estendido a todas as mulheres.

O que gostaria de sugerir agora é que a adoção por Wollstonecraft de categorias masculinas como virtude, racionalidade e coragem, deve ser vista contra o pano de fundo do discurso público do século XVIII. Como Quentin Skinner e J.G. A. Pocock mostram, as convenções linguísticas operam simultaneamente como constrangimentos que limitam as possibilidades de mudanças conceituais e como fonte diversificada de recursos disponíveis para as performances linguísticas inovadoras.

⁷ Ver também Gubar, 1994, p. 459-60.

Suponhamos que Wollstonecraft, ao apelar às crenças de seus contemporâneos, fosse capaz de elaborar um discurso totalmente inovador, no qual as qualidades femininas não se reduzissem nem à docilidade e à submissão, por um lado, nem a manifestações de virilidade, por outro. Ora, Pocock sustenta que é importante ver “a *parole* como uma resposta às convenções da *langue*” (Pocock, 2009, p. 91; Skinner, 2002, p. 7). Se Wollstonecraft conseguisse formular um discurso que nós identificamos como feminista, provavelmente não seria compreendido por ninguém de seu tempo e, portanto, sua *parole* inovadora fracassaria. Mas ela escolheu confrontar Burke no terreno em que seu adversário reafirma seus próprios compromissos sociais e linguísticos: o das dicotomias irredutíveis, nas quais a definição prévia das naturezas do homem e da mulher legitimam a exclusão das mulheres do espaço público. Ao retomar essas dicotomias, negando, porém, sua aceitabilidade, Wollstonecraft produz um aparente oxímoro – o conceito de mulher virtuosa. Essa estratégia retórica é calculada, mas arriscada. Ela supostamente lhe permite acessar o espaço público e lhe ajuda a defender a igualdade civil, moral e política entre homens e mulheres. Ao mesmo tempo, porém, essa estratégia pode conceder a seus opositores ideológicos a oportunidade de acusá-la de ser uma mulher masculina, uma monstruosidade que deve ser isolada da sociedade⁸.

A composição do *ethos* de Burke e Wollstonecraft nas páginas iniciais de *A Vindication of the Rights of Men* revela dois elementos importantes relativos aos procedimentos discursivos adotados no restante da obra. O primeiro é a insistência num antagonismo irredutível, que se dá inicialmente entre as *personae* de Wollstonecraft e Burke, no qual a mulher forte e virtuosa enfrenta homem fraco e vil. A partir daí, uma série de antagonismos correlatos vão se desenrolando ao longo do ensaio: civilização *versus* barbárie, liberdade *versus* dominação, razão como faculdade autônoma *versus* paixões como motores irracionais da ação, virtude *versus* beleza⁹, natureza *versus* refinamento ou polidez, indignação *versus* sentimentalismo. Este último antagonismo revela a perspectiva retórica adotada por Wollstonecraft. De um lado, ela expõe os esforços de Burke de apelar às paixões de seu público, seja induzindo à comoção pelos sofrimentos dos monarcas franceses, seja induzindo o ódio pelas classes populares. É isso o que, de acordo com a autora, está evidente na seguinte passagem das *Reflections*:

⁸ Ver Outram (1996). Wollstonecraft (2017, p. 175) assume que é uma mulher masculina, desde que a masculinidade se defina por virtude e racionalidade, não pela habilidade de caçar e guerrear. Sobre as mulheres masculinas da Revolução Francesa, ver Fayolle (2016).

⁹ “[...] respeito e amor são princípios antagônicos; e, [...] se realmente queremos tornar os homens mais virtuosos, devemos nos empenhar em banir da sociedade civil todas as modificações desvigoradas da beleza” (Wollstonecraft, 2017, p. 48).

[Os pobres] devem respeitar a propriedade da qual não podem partilhar. Eles devem trabalhar para obter mediante o trabalho aquilo que com trabalho pode ser obtido; e quando eles considerarem, como acontece comumente, o sucesso desproporcional ao esforço, deve lhes ser apresentada sua consolação nas proporções finais da justiça eterna (Wollstonecraft, 2017, p. 58-59; Burke, 1999, p. 290-291).

De outro lado, ao assumir uma postura fria, que lhe permite fazer a denúncia da retórica como discurso enganador (*ibidem*, p. 44-45), Wollstonecraft não pode deixar de suscitar em seus leitores a indignação e o desprezo que ela mesma sente (*ibidem*, p. 62). A retórica, de fato, presta-se a estes usos, entre outros: é tanto uma arma de denúncia do discurso enganoso, como um discurso que apela às paixões.

O segundo elemento dos procedimentos discursivos é o que intitulo de retórica de reversão, com base no argumento de Tomaselli (2017, p. xxiv). Ao trocar de papel com Burke, assumindo ser ela a racional e ele, o sentimental, Wollstonecraft põe em movimento a redefinição de termos cujo significado era dado no interior da linguagem da Antiga Constituição. Como espero mostrar mais adiante, ao identificar o conceito de *birthright* como central a essa linguagem, Wollstonecraft espera redefini-lo. Sua estratégia retórica consiste em induzir seus leitores a pensar que o termo *birthright* possa ser aplicado para expressar um direito inato e abstrato, em lugar de um direito tradicional, cujo significado depende da concretude da experiência histórica.

Retornemos agora a um dos propósitos de Wollstonecraft na primeira *Vindication*: desmascarar “o idioma equívoco da polidez” (Wollstonecraft, 2017, p. 5). A polidez que Burke invoca, claro, não é a dos *litterati* franceses ou dos homens de salão britânicos, beneficiados pela doçura da sociedade comercial, mas a que ele julga ter-se produzido em tempos mais distantes. O que Burke defende é “aquela afabilidade gótica”, que permite distinguir o selvagem do civilizado e a razão do arbítrio (*ibidem*, p. 16). No interior da sociedade gótica romantizada por Burke, a polidez dos costumes estabelece que as relações entre homens e mulheres sejam mediadas pela galanteria. A moral masculina é baseada na força, coragem, determinação e abnegação, enquanto as mulheres devem se mostrar frágeis e delicadas. É aí que reside sua beleza, como esclarece Burke em *A Philosophy Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757): “A beleza das mulheres se deve, em grande medida, a sua fragilidade ou delicadeza, e é até mesmo acentuada por sua timidez, qualidade da mente análoga a isso”. São esses atributos que tornam as mulheres objeto de amor (Burke, 1764, Parte III, Seção XVI; Seção XVIII).

Para Wollstonecraft, essa imagem sentimental feminina nada tem de doce ou bela, e tampouco reflete a natureza da mulher, se levadas em conta as prescrições de seu Criador. Trata-se de um artifício da sociedade aristocrática, cuja finalidade é obrigar as mulheres a parecerem seres frágeis que não merecem respeito, nem

exibirem virtudes, como sabedoria, fortaleza ou justiça. Segundo os padrões morais e discursivos da sociedade gótica, a única finalidade das mulheres é inspirar sensações agradáveis nos homens (Wollstonecraft, 2017, p. 46-47). Assim, por um lado, a exaltação da beleza e da fragilidade revelam os níveis de depravação sensual, e portanto de arbítrio, a que os homens galantes chegam, convertendo as mulheres em seu puro objeto de prazer. “Essa frouxidão moral no mundo feminino”, diz Wollstonecraft, “é certamente mais cativante à imaginação libertina do que os frios argumentos da razão, os quais não atribuem sexo à virtude” (*ibidem*, p. 46). Por outro lado, ela não se mostra indulgente com as mulheres aristocráticas, sempre dispostas a acreditar que cativam os homens com seus encantos, quando na verdade permanecem sujeitas ao seu poder. Prova disso é que são desprezadas e abandonadas na velhice (*ibidem*, p. 22). Essas mulheres, leitoras de novelas sentimentais, julgam se beneficiar desse estado de coisas, consentindo em limitar sua razão às atividades necessárias para se tornarem coquetes e brilharem aos olhos dos homens. Os afetos que elas cultivam são, por isso, inteiramente falsos.¹⁰

Escritores como Bossuet, Bordes e Montesquieu haviam sustentado a ideia de que os hábitos e gostos pela polidez prosperaram entre as sociedades civilizadas para tornar seus membros mais sociáveis e pacíficos, em contraponto à rigidez e beligerância dos antigos. Esses mesmos escritores consideravam que, no plano político e dos costumes, a sociedade moderna gozaria de mais liberdade e mais humanidade, graças a governos estáveis e à ausência de escravidão (pelo menos nas metrópoles). Os homens modernos seriam, portanto, mais virtuosos do que os antigos (Spitz, 1995, cap. 7).

Todavia, a apologia dos costumes dos indivíduos civilizados não foi inteiramente convincente. Em *Discours sur les sciences et les arts* (1750), Rousseau se opõe a essa tentativa de redefinição da virtude, argumentando que o modelo de sociedade em que a polidez se torna uma virtude não passa do resultado de uma operação fraudulenta, por meio do qual os mais poderosos conseguiram transmitir uma imagem de ordem que satisfaz suas paixões privadas, em detrimento da comunidade como um todo. Ao fazer a genealogia da degradação humana, Rousseau enfatiza que os homens passaram a amar os instrumentos de sua miséria como se fossem os de sua felicidade. A polidez, esse gosto refinado que revela a doçura de caráter e a urbanidade dos costumes, tem somente a enganosa aparência de virtude. Os modernos não passam de “povos policiados”, “escravos felizes”, que exibem “as aparências de todas as virtudes sem possuírem nenhuma delas” (Rousseau, 1992, p. 31).

¹⁰ Esse é um tema que será mais bem explorado na segunda *Vindication*.

Wollstonecraft endossa a crítica de Rousseau à sociedade da polidez, reiterando a oposição entre a virtude, que exige um grande esforço de austeridade e racionalidade, e o refinamento, derivado de sentimentos frouxos. Ela até mesmo teme o futuro da Revolução, caso os indivíduos se deixem seduzir por esses apelos fáceis das sensações (Wollstonecraft, 2017, p. 48). Mas, indo além em relação a Rousseau, cujo *Emílio* se tornará objeto de crítica contundente em *A Vindication of the Rights of Woman*, Wollstonecraft associa a mistificação da beleza, efetuada pela teoria da polidez e da sensibilidade, a certas estratégias de poder que visam a dominação das mulheres. A sensibilidade, explica Wollstonecraft, é um tipo de “instinto misterioso” que “instantaneamente discerne a verdade, sem os tediosos esforços do raciocínio” (*ibidem*, p. 30).¹¹ Se a razão é identificada a um ideal masculino, então aquela faculdade é identificada a um ideal feminino característico das sociedades civilizadas. Nestas, a mulher tem o papel decisivo de promover a sociabilidade, tentar conciliar e agradar outros, favorecer o refinamento dos costumes duros relacionados à aquisição dos meios de sobrevivência e à manutenção da vida material. O *ego* da mulher virtuosa nas sociedades civilizadas revela-se nas manifestações de ternura e empatia por outros (Taylor, 2005, p. 37).

É à sensibilidade de seus leitores que Burke apela, ao comentar longamente o episódio da Marcha de Versalhes a Paris, em 6 de outubro de 1789, e em especial o tratamento destinado pelos revoltosos à rainha Maria Antonieta. Com a descrição do episódio, argumenta Wollstonecraft, Burke busca suscitar uma reação emocional à prisão de Maria Antonieta, em vez de uma reflexão calma e fria sobre o assunto. Vale lembrar que o tom passional de Burke também chama a atenção de Catharine Macaulay, que publica logo depois de Wollstonecraft suas *Observations on the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke* (1790). Para Macaulay, que se identifica como “apoiadora inglesa do republicanismo”, é necessário empreender uma investigação racional sobre as causas da Revolução na França, sem a influência dos exagerados temores sobre a democracia que levam Burke ao extremo de exumar a doutrina da obediência passiva sustentada pelos anglicanos mais empedernidos (Macaulay, 1790).

Sem se deixar impressionar pela narrativa patética sobre a captura dos monarcas em Versalhes, Wollstonecraft castiga a sensibilidade de Burke, cujo sentimentalismo ela julga ter contagiado apenas a ele mesmo, tornando-o tão afeminado quanto enlouquecido:

O senhor teria visto naquela monstruosa cena tragicômica necessariamente sucederem-se as mais opostas paixões, que às vezes misturam-se umas às outras na mente: alternam-se desprezo e indignação; alternam-se riso e lágrimas;

¹¹ Quanto à teoria da sensibilidade, veja-se O’Neil (2010), que interpreta a duas *Vindications* como uma resposta à linguagem política do Iluminismo Escocês.

alternam-se escárnio e horror. Esse é o verdadeiro quadro daquele estado de espírito caótico chamado de loucura (Wollstonecraft, 2017, p. 28).

O mais importante é que a narrativa expõe, ao mesmo tempo, uma crueldade que nem a sentimentalização do idioma da polidez, nem a versão historicamente fantasiosa da Antiga Constituição conseguem ocultar: a descrição impietosa das mulheres que acompanharam a captura dos monarcas em Versalhes naquele 6 de outubro de 1789. Vejamos o que diz Burke:

As suas cabeças [dos guardas do rei] foram fincadas em lanças e levadas à frente da procissão, enquanto os cativos reais que as seguiam em comitiva eram lentamente conduzidos entre gritos horríveis, brados assustadores, danças frenéticas, insultos infames e todas as indizíveis abominações das fúrias do inferno, sob a forma ultrajante da mais vil das mulheres (Burke, 1999, p. 165).¹²

Há um grande contraste entre a piedade de Burke pelos sofrimentos da delicada rainha e seu horror pela vileza das mulheres pobres, “[...] mulheres que ganhavam seu sustento vendendo vegetais ou peixe, que nunca receberam as vantagens da educação” (Wollstonecraft, 2017, p. 30). Por que Burke venera os vícios de uma rainha supérflua e deplora as agonias das mães trabalhadoras (*ibidem*, p. 14)¹³? A possibilidade de que Burke seja hipócrita é considerada por Wollstonecraft, mas não a satisfaz inteiramente. Para ela, o ódio de Burke por mães que provavelmente precisavam alimentar os filhos famintos reflete a estrutura mental gerada pela sociedade patriarcal e idealizada por Burke na doutrina da Antiga Constituição.

III.

Embora Wollstonecraft esteja pronta a denunciar a retórica manipuladora de Burke e criticar a doutrina da sensibilidade, seu foco, desde o início, é atacar a *fundação* das opiniões e sentimentos de Burke: “Não tentarei segui-lo pelo ‘caminho pra cavalo e pra pé’; mas, ao atacar as fundações de suas opiniões, deixarei que a superestrutura encontre um centro de gravidade sobre o qual ela possa se inclinar até que um forte estrondo a faça desmanchar-se no ar” (*ibidem* p. 7). O emprego de um vocabulário harringtoniano sugere que a fundação da moralidade aristocrática é a propriedade fundiária, enquanto as superestruturas são o governo, as instituições, leis e costumes do tipo de sociedade que em *Oceana* Harrington designa por “equilíbrio gótico”

¹² Burke narra a procissão das mulheres de Versalhes a Paris em termos muito semelhantes aos dos “selvagens americanos entrando em Onondaga” (Burke, 1999, p. 160).

¹³ Segundo Taylor (2005, p. 43), “A selvageria de Wollstonecraft, conforme ela desmembra a posição galante, é bastante chocante”. Ver também O’Neill (2010), p. 164-165.

(Harrington, 1996, p. 12). A constituição ou equilíbrio gótico caracteriza-se pelo fato de a nobreza e/ou o clero deterem mais terras do que o restante dos proprietários e adotarem a monarquia mista como forma de governo. Na Inglaterra, como se sabe, a monarquia mista ou gótica foi chamada de Antiga Constituição.

No entanto, apesar de empregar o vocabulário harringtoniano, Wollstonecraft não está disposta a seguir o diagnóstico de Harrington sobre a necessidade de instituição de uma república de cidadãos, soldados e proprietários. É verdade que Wollstonecraft atribui um papel central à distribuição das terras na arquitetura institucional das sociedades, bem como na formação de seus hábitos, costumes e práticas discursivas. Disso não resulta, porém, que ela endosse o princípio segundo o qual, se o poder político deriva da propriedade, ele deve ser exercido pela *gentry* e pelas classes comerciais emergentes (Jones, 2002, p. 43). A crítica à distribuição gótica das terras na Inglaterra visa identificar a raiz não apenas da linguagem da sensibilidade que emerge dessa distribuição, como também a origem da sociedade patriarcal.

Aqui vemos Wollstonecraft se aproximar, então, de posições mais radicais, como as dos *Levellers*. Essa proximidade pode ser exemplificada pela crítica ao suposto vínculo entre *Birthright* e Antiga Constituição. Em *England's Lamentable Slavery*, de 1645, William Walwyn procura mostrar que a Magna Carta, incensada como a maior garantia dos direitos e liberdades dos ingleses, não passa de um conjunto muito diminuto de liberdades individuais inofensivas que os monarcas não viram problemas em conceder aos súditos, sem colocar em risco suas prerrogativas e a dos parlamentos que sempre foram seus aliados. Ao se voltarem para o passado, investigando o que poderia ser resgatado ou mesmo reiterado como afirmação de seu *Birthright*, vários membros dos *Levellers* se dão conta de que as instituições inglesas sempre oprimiram os que não tinham voz e voto nas eleições, por não possuírem propriedades com valor significativo. Nos Debates de Putney, quando se discutiu o Acordo do Povo (1647), a exclusão dos não-proprietários do Parlamento e de outras instituições políticas é justificada por Henry Ireton sob o argumento de que só podem decidir os assuntos do país, debater e discutir as leis sob as quais todos viverão, os homens que possuem um interesse fixo no reino: “aquelas pessoas que, somadas, são propriamente as representadas deste reino e, conseqüentemente, também constituem as representantes deste reino e que, tomadas em conjunto, compreendem tudo quanto é interesse real ou permanente no reino” (Sharp, 1998, p. 103-104).

Ireton expressa a mesma concepção tradicional da constituição inglesa que mais tarde será adotada por Burke. De acordo com Ireton, a propriedade é “a parte mais fundamental da constituição do reino, aquela que, se for suprimida, tudo será suprimido” (Sharp, 1998, p. 107-108). O significado de *Birthright*, portanto, se

confunde com o da propriedade alodial livre que um homem herda de seus antepassados e que garante sua liberdade e seu direito à cidadania ativa.

É em direta oposição a essa visão tradicional de *Birthright* que os *Levellers* postulam dois princípios fundamentais: o da igualdade de todos os seres humanos como criaturas de Deus e o da propriedade de si. Afirmar, como John Lilburne, que Deus não estabeleceu hierarquias naturais entre os seres humanos significa não apenas que todas as distinções são sociais, mas que todos os governos, os quais estabelecem relações provisórias de mando e obediência, devem se basear no consentimento livre (Lilburne, 1645). Disso resulta, complementa Lilburne, que “o mais pobre que vive tem o verdadeiro direito de votar, assim como o mais rico e o mais eminente” (Lilburne, 1646). Já o princípio da propriedade de si, advogado por Richard Overton, equivale à liberdade natural: “[...] por nascimento natural, os homens são igualmente e da mesma maneira nascidos para mesma propriedade, liberdade e independência” (Overton, 1646, p. 243). A condição natural de liberdade, propriedade ou *birthright* é o direito de exercer o domínio sobre o próprio corpo sem ser invadido ou usurpado por outros. Se a preservação da vida é o propósito da vida humana, continua Overton, ninguém pode abusar de nós ou permitir que outra pessoa faça isso. Como consequência do princípio da propriedade de si, podemos dizer que um homem é livre e, portanto, capaz de exercer direitos políticos na medida em que não tenha perdido os meios de prover a própria sobrevivência material. Nem Overton nem Lilburne, porém, estabelecem que o direito à terra só pode ser uma extensão do direito de propriedade de si. Para ambos, a aquisição de direitos políticos é suficiente para diminuir a opressão dos ricos sobre os pobres. Essa posição não era consensual nem mesmo dentro do movimento *Leveller*. Uma versão ainda mais radicalizada da afirmação da igualdade e da liberdade naturais é expressa, nos debates de Putney, pelo Coronel Rainborough, ao questionar a origem das propriedades dos ricos (“Só Deus sabe como eles as adquiriram!”), defendendo que o direito tradicional de propriedade deveria ser submetido à revisão por meio de legislação (Sharp, 1998, p. 109-110). Como explica McNally, em meados da década de 1790, Thomas Spence argumenta de maneira similar, ao declarar que todas as pessoas têm direito de propriedade fundiária pelo mero fato de que a vida não é possível sem os frutos da terra (McNally, 2000, p. 432).

Enquanto Burke compreende *Birthright* como direito de herança vinculado à propriedade fundiária, convergindo com Ireton sobre sua importância nos modos de governo na Inglaterra, Wollstonecraft argumenta corretamente que se trata de um conceito em disputa. Ela então propõe, como alternativa, uma definição abstrata capaz de eliminar as controvérsias: “[...] *birthright* [...] é aquele grau de liberdade, civil e religiosa, compatível com a liberdade de todo outro indivíduo com o qual ele esteja

unido num pacto social, e a existência continuada desse pacto” (Wollstonecraft, 2017, p. 7). Como os *Levellers*, Wollstonecraft recorre a fundamentos teológicos para derivar igualdade e a liberdade universais da “fundação eterna do direito – da verdade imutável” (*ibidem*, p. 7). Segundo ela, os únicos direitos legítimos, os direitos que “os homens herdaram em seu nascimento, como criaturas racionais que foram criadas em superioridade aos seres brutos por suas faculdades improváveis”, são aqueles que eles recebem “não de seus antepassados, mas de Deus” (*ibidem*, p. 12).

Podemos entender a estratégia de redefinição de *birthright* proposta por Wollstonecraft à luz do que Skinner designa por manipulação retórica. De acordo com Skinner, todos aqueles que desejam legitimar formas questionáveis de comportamento social precisam indicar “que pelo menos alguns dos termos utilizados por seus oponentes ideológicos para descrever aquilo que admiram podem ser empregados para incluir e, portanto, legitimar seu próprio comportamento aparentemente questionável” (Skinner, 2002, p. 150). A inovadora ideológica é capaz de manipular “os critérios para aplicar um conjunto existente de termos laudatórios” (*ibidem*, p. 153). No caso de Wollstonecraft, podemos dizer que ela obriga seu adversário a admitir “sua incapacidade de reconhecer que os critérios ordinários para aplicar um leque de descrições favoráveis estão presentes nas próprias ações [que ele vê] como questionáveis” (*ibidem*, p. 153).

Wollstonecraft certamente supõe que o termo *birthright* pode ser aplicado de maneira favorável à sua tese, segundo a qual os direitos sagrados dos homens são incompatíveis com a propriedade fundiária. Indo além, ao reverter o ato de fala potencial desse termo, ela o emprega para questionar Burke sobre o caráter justo dos princípios hereditários que ele defende com tanto afinco. É o direito de propriedade que ameaça os direitos naturais, não o contrário: “o demônio da propriedade sempre esteve por perto para transgredir os sagrados direitos dos homens e para cercar com assombrosa pompa as leis que guerreiam com a justiça” (Wollstonecraft, 2017, p. 7).

Aqui se nota claramente o que chamei de “retórica de reversão”. Em face da reação mais ou menos violenta que a discussão sobre o direito de propriedade sempre suscita, Wollstonecraft precisa responder às acusações de que os partidários da divisão equitativa das terras são transgressores e, portanto, criminosos. Sua ação retórica consiste em mostrar que quem subverte os princípios de justiça são os que colocam cercas e delimitam um espaço desmedido como seu, sem levar em conta as necessidades de todos os outros e os princípios estabelecidos por Deus a respeito de suas criaturas. Ecoando *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), de Rousseau, Wollstonecraft atribui uma origem ilegítima à propriedade aristocrática, afirmando que os poucos conquistaram riquezas a custas dos muitos e os sacrificaram a seus vícios.

Examinemos dois exemplos derivados da reversão do significado original de *birthright*. O primeiro é o das *Game Laws*, cuja infração torna passível de multa e até de prisão o pequeno agricultor que mate um animal de caça quando este come os frutos de sua terra. Para Wollstonecraft, essa lei mostra que a vida do agricultor e até mesmo sua pequena propriedade dependem do arbítrio dos grandes senhores, os quais, valorizando mais a vida do animal do que a de um ser humano, instituem leis para atender a seu luxurioso desejo de caçar (*ibidem*, p. 16). Outro exemplo é o do alistamento compulsório, também combatido pelos *Levellers* no século anterior.¹⁴ Os soldados que são obrigados a servir no exército provêm das classes operárias mais baixas e a condição do alistamento os furta de sua já escassa fonte de renda. Muitas vezes, ao voltarem mutilados das guerras, nem sequer recebem indenizações e não conseguem mais trabalho. Eles são forçados a lutar por seu país, mas ao mesmo tempo não são reconhecidos como cidadãos, apesar de seu sacrifício virtuoso, porque não são proprietários de terras. Disso, Wollstonecraft só pode concluir que “a propriedade, na Inglaterra, é muito mais segura do que a liberdade” (*ibidem*, p. 14).

Esses dois exemplos poderiam tornar ainda mais intrigante que Burke tenha defendido a Revolução Francesa e criticado a escravidão colonial. Wollstonecraft, porém, considera estranho que Burke tenha criticado a escravidão e mantido a reverência servil pelo passado, já que a escravidão é um produto do obscurantismo dos homens do passado. De acordo com um raciocínio análogo ao que Burke emprega para condenar o confisco de terras eclesiásticas na França, a abolição do tráfico de escravos é uma clara infração da lei e um prejuízo aos colonizadores. Por que então o abolir? Porque se reconhece que a escravidão fere os “princípios comuns da humanidade”, entre os quais o *birthright* ou liberdade é o mais central (*ibidem*, p. 53). Ao condenar a escravidão, Burke deveria ter-se dado conta de que o passado não deve governar inteiramente o presente.

Um dos efeitos mais importantes da retórica da reversão é a insistência em que fatos não criam direitos ou moralidade. Reconhecer que a pobreza, a escravidão e outras formas de dominação, inclusive a das mulheres, constituem uma violação dos princípios da justiça implica aceitar que direitos não constituem favores e não dependem da boa vontade de pessoas benevolentes.¹⁵

¹⁴ “[...] a questão de obrigar e constringer qualquer um de nós a servir nas guerras é contra nossa liberdade” (Sharp, 1998, p. 94).

¹⁵ Sobre o republicanismo de Wollstonecraft, ver James, 2016; Pettit, 2016; Halldenius, 2015; Coffee, 2016.

IV.

A análise de Wollstonecraft sobre a ilegitimidade da propriedade historicamente existente se alinha às posições mais radicais em circulação ao longo dos séculos XVII e XVIII. No entanto, o que confere à *A Vindication of the Rights of Men* um caráter inovador é seu exame do vínculo entre direito de herança e a sociedade patriarcal. Nesta parte do artigo, gostaria de explicar *como* a propriedade hereditária garante os privilégios dos ricos sobre os pobres, dos homens sobre as mulheres, dos primogênitos sobre os outros filhos – e, conseqüentemente, *como* a propriedade aristocrática institui um sistema de exclusão no interior da própria família, produzindo afetos desnaturados e egoístas.

Wollstonecraft compara o homem aristocrático a um microcosmo, um pequeno mundo em si mesmo (*ibidem*, p. 21) – imagem que remete à ordenação do mundo na Grande Cadeia do Ser.¹⁶ Se o imperativo da sociedade aristocrática é a perpetuação da propriedade nobiliárquica, a figura do chefe de família, que precisa legar a seu primogênito as heranças que ele mesmo recebeu do pai, ocupa o topo dessa organização política e social, dele derivando toda a cadeia dos outros seres. A transmissão da propriedade através do primogênito assegura a sua integralidade e permanência. Aqui reside, segundo Burke, a causa da longevidade da Antiga Constituição. Ao contrário, a fragmentação das grandes propriedades fundiárias entre os vários herdeiros, como no século seguinte Tocqueville observará ocorrer na América do Norte, cedo ou tarde contribui para a ruína da aristocracia e a aceleração de um estado social igualitário.¹⁷

Onde Burke vê estabilidade, Wollstonecraft vê violência. O chefe de família endossa o direito de primogenitura, condenando os demais filhos e filhas a uma existência incerta, porque sabe que a perpetuação da propriedade é a perpetuação de seu nome e das suas glórias mundanas. É o amor-próprio que explica a persistência de uma lei que permite ao pai não apenas traçar uma hierarquia entre os próprios filhos, como também sujeitar os mais novos a condições aviltantes.¹⁸ Já os filhos não amam o pai porque este lhes deu a vida e amor, mas porque esperam dele receber alguma recompensa monetária. O que os une é um amor servil e brutal (Wollstonecraft,

¹⁶ Essa cosmologia apresenta um número muito grande de similitudes e imagens que dividem o universo num grande mundo, ou macrocosmo, e no homem, ou microcosmo. Ver Daly (1979), p. 5.

¹⁷ “Constituída de certa maneira, [a lei das sucessões] reúne, concentra, agrupa em torno de uma cabeça a propriedade e, logo depois, o poder; ela faz de certa forma a aristocracia jorrar do solo. Conduzida por outros princípios e lançada em outro caminho, sua ação é mais rápida ainda; ela divide, partilha, dissemina os bens e o poder” (Tocqueville, 2005; I, I, III, p. 57).

¹⁸ Ainda Tocqueville: “O que se chama de espírito de família funda-se com frequência numa ilusão do egoísmo individual” (Tocqueville, 2005; I, I, III p. 59).

2017, p. 21). Os casamentos precoces se tornam uma obsessão dos jovens e moças que desejem gozar de algum prestígio e riqueza. Sem a expectativa da herança paterna, as moças devem se mostrar sedutoras e doces, sempre competindo entre si para atrair o olhar dos homens. Do contrário, elas são confinadas nos conventos ou mandadas a viver com parentes mais velhas, como que em exílio da sociedade. Seja qual for o destino dos jovens, esses costumes produzem o definhamento do corpo e do espírito (*ibidem*, p. 21).

Embora Wollstonecraft não utilize o termo “patriarcalismo”, creio que nesse contexto se pode empregá-lo sem cometer anacronismo. É certo que Burke não endossa a genealogia adâmica de Filmer, segundo a qual o poder dos reis é, por analogia, uma derivação do poder do primeiro pai. Mas não é necessário ir tão longe para perceber que uma das versões mais corriqueiras do patriarcalismo, com a qual a teoria de Filmer guarda muitas coincidências, parte do princípio de que o direito de paternidade deriva das assimetrias e desigualdades naturais encontradas no interior das famílias. O pai, por ser o mais velho, o mais forte, o mais racional (em tese), é naturalmente a cabeça ou autoridade maior da casa. Caso ele possua propriedades em valor significativo, também tem o direito de exercer o poder político. O poder sobre os desiguais não é um poder político, mas doméstico, como argumenta Filmer, seguindo os passos de Aristóteles (Filmer, 1996, p. 16-17). Disso resulta que o herdeiro masculino é o que deve levar adiante o poder doméstico, quando se tornar maior de idade e criar sua própria família.¹⁹

Os efeitos do patriarcalismo aristocrático atingem também, como não poderia deixar de ser, os que ocupam lugares inferiores na hierarquia social. As classes médias procuram mimetizar os hábitos e tradições da aristocracia, sem possuir a propriedade fundiária. Seus membros empenham os recursos financeiros para parecerem o que não são, adquirem maneiras servis e acabam arriscando sua sobrevivência para se tornarem parasitários. Os pobres, em quem se poderia esperar encontrar a honestidade e os afetos naturais que são subtraídos pelo luxo, copiam dos ricos os vícios mais execráveis, como o deboche, a indisciplina, a bebedeira. Seus corpos exibem as marcas da tirania que sobre eles se exerce. Se a racionalidade dos nobres é limitada, a dos pobres é praticamente inexistente. Apesar do ódio que sentem pelos ricos, invejam-nos e se curvam a eles, “os quais, de sua parte, desviam de seu caminho para evitar a abominável visão da miséria humana” (Wollstonecraft, 2017, p. 62). Na hierarquia da sociedade aristocrática, os pobres se encontram somente um degrau acima dos animais.

¹⁹ Como explica Pateman, ainda que dissociem o poder paterno do poder político, os teóricos contratualistas também endossam o patriarcalismo, na medida em que consideram os pais de família como os indivíduos livres, capazes de criar uma sociedade com base numa deliberação e negociação de direitos. O patriarcalismo, portanto, está muito mais difundido do que poderia parecer (Pateman, 1988).

Ao mesmo tempo que determina a desigualdade social, a propriedade hereditária só é mantida porque cria uma estrutura de dominação capaz de degradar o corpo e a mente, tanto dos dominadores como dos dominados (*ibidem*, p. 49). É importante insistir nisto: o egoísmo do patriarca explica o endosso ao desnaturado direito de primogenitura, enquanto toda a sociedade que se organiza em torno da propriedade fundiária acaba contaminada pelos vícios inerentes aos hábitos da submissão. Em geral, os membros dessa sociedade não tentam resistir à violência imposta pela distribuição injusta da propriedade e consentem, com algum deslumbramento, com os títulos nobiliárquicos. Respondendo então às perguntas de Price – “*Por que as nações do mundo são tão pacientes sob o despotismo? Por que elas se curvam aos tiranos e se sujeitam a ser tratadas como se fossem um rebanho bovino?*” (Price, 1789, p. 12) – Wollstonecraft constata haver um sistema disseminado de cooperação que alimenta as forças da dominação. Nesse sentido, por maior que seja a indignação de Wollstonecraft, Burke está certo ao afirmar que “o conjunto do povo não deve achar que os princípios da subordinação natural foram, por meio de artifícios, arrancados de suas mentes” (Burke, 1999, p. 289).

Para Wollstonecraft, a virtude é o exercício constante e vigoroso do corpo e do intelecto, só podendo prosperar entre os iguais (Wollstonecraft, 2017, p. 59). Consequentemente, a sociedade somente poderá aspirar a ser virtuosa, cultivando o respeito, a amizade, o conhecimento, quando as grandes propriedades fundiárias forem divididas e distribuídas (*ibidem*, p. 60). E, já que os próprios aristocratas não parecem dispostos a aderir à lei da sucessão, a qual divide as terras entre os diferentes herdeiros, a distribuição da propriedade será obra de uma reforma profunda no sistema de representação política, como propõe Price (*ibidem*, p. 36).²⁰

V.

Em finais de 1792, John Thelwall, Thomas Spence, Thomas Evans, entre outros, membros de um grupo que será conhecido como os “radicais populares”, dão início a uma série de publicações reivindicando o fim da aristocracia, a reforma agrária e a adoção do sufrágio universal. Eles consideram que a pobreza e a desigualdade social são provocadas pelo parasitismo dos membros privilegiados da sociedade inglesa em relação ao governo do país e que, em consequência, interesses minoritários e privados são atendidos às custas do aviltamento das condições de vida da maioria dos habitantes

²⁰ O'Neill (2010, p. 105) aponta que, se na primeira *Vindication*, Wollstonecraft critica a propriedade gótica, em *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution; and the Effect it Has Produced in Europe* (1794), ela ataca uma forma particular de desigualdade econômica que está surgindo no final do século XVIII.

do país. Segundo McNally, esse grupo de radicais se organiza a partir da publicação da Parte II de *Rights of Man* (1792), na qual Thomas Paine, ao atacar as posições aristocráticas de Burke, propõe não só o fim do governo hereditário, como ainda uma reforma no sistema tributário que distribua de modo mais equânime as receitas do país entre os diferentes habitantes (McNally 2000, p. 429-430; Paine, 1894, p. 462). Paine aprimora essa proposta no panfleto *Agrarian Justice* (1795-1796), partindo do cálculo de que dezessete milhões de libras anualmente recolhidas com base em tributos como impostos sobre consumo e tarifas alfandegárias poderiam e deveriam ser redistribuídas entre as famílias mais pobres, permitindo que os jovens e as crianças recebessem educação adequada (*Population and Development Review*, 2013).

Paine e Wollstonecraft frequentaram o mesmo círculo de escritores entre 1791 e 1792. É possível que, nas suas conversas, além de compartilharem críticas a Burke, também compartilhassem projetos de uma sociedade justa. Ambos concordam que a igualdade política e civil só pode ser alcançada por meio de uma distribuição mais equitativa dos bens que toda a comunidade produz e mantém. Também concordam que a propriedade não deve ter prioridade sobre a liberdade e a dignidade humanas. Porém, enquanto Paine enxerga no governo monárquico o promotor do sistema hereditário e, por isso, o principal agente da desigualdade, Wollstonecraft enfoca as estruturas sociais e morais geradas pela sociedade aristocrática, com base na integridade da propriedade fundiária. Sua perspectiva, assim, assume uma direção inversa à de Paine, já que ela parte da análise da sociedade para o exame das instituições políticas que são compatíveis com esta. Em *A Vindication of the Rights of Woman* essa perspectiva é reiterada, em especial no capítulo 9, quando Wollstonecraft afirma que “[d]o respeito prestado à propriedade flui, como de uma fonte envenenada, a maioria dos males e vícios que tornam este mundo uma cena lúgubre para a mente contemplativa” (Wollstonecraft, 2017, p. 230).

Não há espaço aqui para detalhar o exame das relações entre os escritos desses autores contemporâneos. Por ora, talvez seja mais pertinente observar, como conclusão parcial e ao mesmo tempo como possibilidade de ampliação deste estudo, que para Wollstonecraft a condição para se alcançar a liberdade e a justiça é a independência material, proporcionada pela divisão das propriedades entre os seres iguais que compõem a sociedade. É verdade que ela não chega a formular, como Paine, um amplo programa de reforma agrária e tributária. No entanto, como medida também necessária, Wollstonecraft advoga uma completa modificação na superestrutura de crenças, sentimentos e conhecimento da sociedade. Se a estrutura mental de dominação e dependência moral permanecer intacta, a adoção de medidas distributivas pode ser ineficaz. É preciso interromper o ciclo de dominação que torna as pessoas que estão mais sujeitas à opressão do patriarcalismo, ou seja, as

mulheres e os pobres, satisfeitas em perpetuá-lo por conveniência e aviltamento. Não surpreende, então, que em 1792, em vez de defender os direitos das mulheres à representação política, Wollstonecraft proponha uma reforma profunda no sistema educacional. Apenas a educação pública torna possível criar novos hábitos virtuosos, praticados dentro e fora do domínio doméstico.

Bibliografia

- Burke, E. (1764). *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London.
- _____. (1999). *Reflections on the Revolution in France*. In: *Select Works of Edmund Burke*, vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund.
- Gunther-Canada, W. (1998). “The politics of sense and sensibility: Mary Wollstonecraft and Catharine Macaulay Graham on Edmund Burke’s *Reflections on the Revolution in France*”. In: Smith, H. (ed.). *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 126-147.
- Daly, J. W. (1979). “Cosmic Harmony and Political Thinking in Early Stuart England”. *Transactions of the American Philosophical Society*, LXIX.
- Coffee, A. (2016). “Mary Wollstonecraft, Public Reason and the Virtuous Republic”. In *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford University Press, p. 184-200.
- Fayolle, C. (2016). “La femme monstre’: La République face à la peur de la confusion des sexes”. In: Caron, J.-C.; Bourdin, P. (org.). *La République à l’épreuve des peurs: de la Révolution à nos jours*. Rennes: Presses Universitaires.
- Filmer, R. (1996). *Patriarcha and other writings*. Cambridge: University Press.
- Gubar, S. (1994). “Feminist Misogyny: Mary Wollstonecraft and the paradox of ‘it takes one to know one’”. *Feminist Studies*, 20:3, p. 453-73.
- Haldennius, L. (2015). *Mary Wollstonecraft and Feminist Republicanism: Independence, Rights and the Experience of Unfreedom*. London: Pickering and Chatto.
- Harrington, J. (1996). *Oceana and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, S. (2016). “Mary Wollstonecraft’s Conception of Rights”. In *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford University Press, p. 148-165.
- Jones, C. (2002). “Mary Wollstonecraft’s Vindications and Their Political Tradition.” In: Johnson, C. L. (ed.). *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 42-58
- Lilburne, J. (1645). *In the 150 page of the Book...*; q.v. 669f-10-33, 1645.
- _____. (1646). *The Free-mans Freedom Vindicated*, E. 341. (12.), 1646.

- Macaulay, C. (1790). *Observations on the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke, on the Revolution in France, in a Letter to the Right Hon. the Earl of Stanhope*. Londres: C. Dilly.
- McNally, D. (2000). ‘Political Economy to the fore: Burke, Malthus and the Whig response to popular radicalism in the Age of the French Revolution’. *History of Political Thought* 21, n° 3, p. 427-47. Disponível em: www.jstor.org/stable/26219714.
- Mellor, A. K. (1993). *Romanticism and Gender*. London: Routledge.
- O’Neil, D. I. (2010). *The Burke-Wollstonecraft Debate: Savagery, Civilization, and Democracy*. Penn State Press.
- Outram, D. (1996). “*Le langage mâle de la vertu*: as mulheres e o discurso da Revolução Francesa”. In: Burke, P.; Porter, R. (org.). *História social da linguagem*. São Paulo: Editora Unesp, p. 141-160.
- Overton, R. (1646). *An Arrow against all Tyrants and Tyranny*. E. 356. (14).
- Paine, T. (1894). *The Writings of Thomas Paine*, vol. 2. Ed. Conway, M. D. New York: G.P. Putnam’s Sons.
- Palmer, W. (1984). “Edmund Burke and the French Revolution: Notes on the Genesis of the Reflection”. *Colby Library Quarterly*, v. 20, n° 4, p. 181-190.
- Pateman, C. (1987). *The Patriarchal Welfare State: Women and Democracy*. Harvard University Press.
- _____. (1988). *The Sexual Contract*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2016). “Republican Elements in the Thought of Mary Wollstonecraft”. In: *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press, p. 135-147.
- Pocock, J. G. A. (1982). “The Political Economy of Burke’s Analysis of the French Revolution”. *The Historical Journal*, v. 25, n° 2, p. 331-349.
- _____. (1989). *Politics, Language and Time*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2009). “The concept of a language and the *métier d’historien*: some considerations on practice”. In: Pagden, A. (org.). *Political Thought and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, R. (1789). *A Discourse on the Love of our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Britain. With an Appendix*. Second edition. London: T. Cadell.
- Rousseau, J.-J. (1992). *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: GF-Flammarion.
- Sharp, Andrew (org.) (1998). *The English Levellers*. Cambridge: University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*. Cambridge: University Press.

- Spitz, J.-F. (1995). *La Liberté Politique*. Paris: PUF.
- Taylor, B. (2005). "Feminists Versus Gallants: Manners and Morals in Enlightenment Britain." In: Knott, S.; Taylor, B. (org.). *Women, Gender, and Enlightenment*. New York: Palgrave Macmillan, p. 30-52.
- Tocqueville, A. de (2005). *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes.
- Todd, J. (2008). "Introduction". In: *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman; An Historical and Moral View of the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Tomaselli, S. (2016). "Reflections on Inequality, Respect and Love in the Political Writings of Mary Wollstonecraft". In: Bergès, S.; Coffee, A. (org.). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press, p. 14-33.
- Wollstonecraft, M. (2017). *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman*. Ed. Sylvanna Tomaselli. Cambridge University Press.
- "Thomas Paine on a Plan for a Welfare State". (2013). *Population and Development Review*, 39(2), p. 325-332. Disponível em: www.jstor.org/stable/41857598.

Teoria e história da liberdade em Leonardo Bruni

Laurent Baggioni

Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

Tradução

Adriana Novaes – USP

RESUMO

O presente artigo lança luz sobre as flutuações semânticas do termo “liberdade” na obra de Leonardo Bruni, buscando nuançar sua apreensão por parte da tradição anglofona de pensamento político conhecida como neorrepblicanismo. A partir da análise conceitual e estilística de diversas passagens centrais da obra do autor florentino, o artigo visa retornar aos usos e significados da palavra “liberdade” em Bruni, colocando a questão da relação entre um âmbito de utilização “teórica” e um âmbito de utilização histórica ou narrativa.

PALAVRAS-CHAVE

Leonardo Bruni, liberdade, história, república, Hans Baron.

ABSTRACT

This article sheds light on the semantic fluctuations of the term “freedom” in the work of Leonardo Bruni, seeking to nuance its apprehension by the tradition of political thought known as neo-republicanism. Based on the conceptual and stylistic analysis of several central passages in the work of the Florentine author, the article aims to return to the uses and meanings of the word “freedom” in Bruni, questioning the relations between its “theoretical” use and its historical or narrative use.

KEY WORDS

Leonardo Bruni, freedom, history, republicanism, Hans Baron.

A questão da “liberdade florentina” se encontra no centro da elaboração e difusão do pensamento neorrepblicano no mundo anglófono do século XX. Uma apreensão da liberdade fundada na ideia de participação se impôs como o pedestal de diversas articulações teóricas para finalmente dar lugar à criação de um novo paradigma da história do pensamento político: o “republicanismo”. Um dos pontos de partida dessas articulações reside na recepção da obra do historiador germano-americano Hans Baron, da qual as teses contribuíram, com as de outros, para redescobrir o pensamento e os escritos do humanista Leonardo Bruni.¹ Este, nascido em Arezzo, se tornou chanceler da comuna florentina na primeira metade do século XV, aparece em outros autores como uma figura de primeiro plano de uma tradição “republicana” que então teria encontrado uma expressão decisiva na obra de Maquiavel.

Sem entrar no debate da adequação ou não da categoria de “republicanismo” à sua obra², eu gostaria de retornar aos usos e significados da palavra *liberdade* em Leonardo Bruni, colocando a questão da relação entre um âmbito de utilização “teórica” (em um sentido que vou precisar) e um âmbito de utilização histórica ou narrativa (que podemos encontrar em sua obra historiográfica maior, as *Historiae Florentini Populi*³, referência central da historiografia florentina posterior).

A liberdade florentina na historiografia do século XX: da história à filosofia

Na constituição disso que podemos chamar de pensamento neorrepblicano (apesar dos numerosos nuances teóricos que esse sintagma dissimula)⁴, observamos uma evolução da apreensão da “liberdade” do âmbito histórico (aquele da história florentina ou da história italiana, mesmo quando se trata, como em Baron, de uma *Geistesgeschichte*, de uma história filosófica das ideias políticas) àquele de uma filosofia política que encontra como terreno de expressão a análise histórica dos textos políticos sobre a longa duração (da Era Medieval ao século XVIII)⁵. Trata-se de uma distinção importante, na medida em que o próprio Baron nunca se pronunciou fora

¹ Cf. Bruni (1928); Baron (1955).

² Eu me limitaria aqui a constatar que na crítica contemporânea, o republicanismo se tornou para a leitura de Bruni uma chave interpretativa negativa. Ver a contribuição de Marsh (2020), p. 263-273 e a de Hankins (2020), p. 145-164.

³ Bruni, *History of the Florentine People*, vol. 1 (2001, livros I-IV); vol. 2 (2004, livros V-VIII); vol. 3 (2007, livros IX-XII).

⁴ Cf. Audier (2004). Um dos desafios dessas diferentes nuances é precisamente a definição do conceito de liberdade, que ela seja definida “positivamente” como participação, ou “negativamente” como não interferência ou não dominação.

⁵ No quadro de uma genealogia da modernidade, como em Skinner (1978) ou ainda de uma genealogia das ideias políticas da Revolução Americana como em Pocock (1975).

do âmbito cronológico muito restrito (aquele da Florença do início do século XV), com a exceção de um artigo sobre Maquiavel (Baron, 1961), que será, a propósito, a matriz do Maquiavel de Pocock e do de Skinner.

No entanto, não poderíamos excluir Baron do movimento neorepublicano do século XX, pois seu método historiográfico e o significado político que lhe dá na efêmera Alemanha “liberal” dos anos 1920 enraízam seu quadro da Florença do século XV, na defesa das ideias políticas que têm uma ressonância particular no curso desses anos, e que assumirão uma ressonância maior ainda ao longo dos anos seguintes (Baron, como judeu, é demitido da universidade e se exila na Itália, na Grã-Bretanha, e depois nos Estados Unidos, onde viverá até a morte)⁶.

A importância de Baron como fonte de inspiração de numerosos historiadores e filósofos da geração seguinte⁷ teve um efeito determinante sobre a definição da “liberdade”. De fato, é sobretudo nos textos de Leonardo Bruni (principal objeto de estudos de Baron) que buscamos o testemunho de uma liberdade propriamente “republicana”, testemunho este no qual acreditamos e no qual reconhecemos a definição de uma liberdade como participação⁸. Essa leitura republicana de Bruni se dá, no entanto, em contraposição a toda uma tradição italiana que via o humanismo como o movimento intelectual característico do declínio das “liberdades medievais” e da consolidação dos princípios da Renascença, de acordo com uma historiografia consolidada durante o *Risorgimento*. A propósito, para Skinner, consciente desse paradoxo, a liberdade que Bruni testemunha se enraíza, mais classicamente, em uma experiência política mais antiga, que é a da história da Itália comunal (séculos XII-XIII).

É preciso notar que esse reinvestimento da Itália medieval não é novo na história do pensamento político. Presente nos autores do século XVIII (seria útil ter uma ideia mais precisa dos usos da história italiana na filosofia política desse século de um outro ponto de vista, diferente daquele da reconstrução de longa duração de uma pretensa “tradição republicana”), ele é plenamente e totalmente retomado por Sismondi em *Histoire des républiques italiennes au Moyen Âge*. Sismondi, leitor atento de Rousseau, da tradição intelectual e histórica suíça e de pensadores anglo-escoceses, foi igualmente um correspondente de Benjamin Constant, que afirma ter tirado de seus escritos sua célebre distinção entre liberdade dos Antigos e liberdade dos Modernos.

O estudo desse excitante capítulo da história do pensamento na virada dos séculos XVIII e XIX não é o objeto desse artigo. Seria, no entanto, indispensável indicar

⁶ Sobre esses aspectos, faço referência a Fubini (1992), a Molho (1992), assim como a dois de meus artigos, Baggioni (2006) e Baggioni (2009).

⁷ A influência de Baron cruza as fronteiras da história italiana para alcançar os historiadores da revolução americana. Cf. Bailyn (1968) e Wood (1969).

⁸ Pocock (1975).

a existência de uma continuidade histórica entre o republicanismo liberal de Sismondi, largamente tributário de uma exaltação dos pequenos Estados enraizados na tradição suíça, e o neorrepublicanismo contemporâneo, a partir de uma crítica do liberalismo político. Essa continuidade, em vez de desqualificar *a priori* o alcance histórico de uma linha interpretativa, deve nos deixar atentos à porosidade particular que recobre, na crítica, a representação histórica da Idade Média italiana na relação entre história política e filosofia política, e, nas fontes, os possíveis deslizos dos usos de um termo em função dos desafios da escrita.

A liberdade em Leonardo Bruni como desafio teórico

Para começar, penso que não podemos falar de uma “teoria” da liberdade em Leonardo Bruni. O próprio estatuto do pensamento de Bruni provocou debates entre os defensores de uma leitura filosófica (em nome da existência de um movimento designado como sendo “o humanismo italiano”) e de uma leitura retórica.⁹ Pois as evocações mais importantes da liberdade florentina em Bruni estão presentes no panegírico (*L'Éloge de la cité de Florence*, 1403) e no elogio fúnebre (*L'Éloge funèbre de Nanni Strozzi*, 1428)¹⁰. Os trabalhos dos historiadores (em particular aqueles historiadores do direito, das instituições ou da sociedade) permitiram ultrapassar essa oposição entre filosofia e retórica.

Uma das principais razões é que a “*libertas*”, na tradição política italiana, recobre, entre outras significações, uma significação técnica. Sobre a base da oposição fundamental do direito medieval segundo o qual os homens são *aut liberi aut servi* (seja livres, seja não-livres, escravos), a liberdade corresponde à plena capacidade de decisão de um organismo político. Uma longa história constitucional fez evoluir o termo do sentido de “*franchise*” (privilégio garantido por uma autoridade “superior”, segundo os termos do direito medieval, como para Florença, pelo Sacro-Imério romano germânico) para um sentido mais afirmado de autogoverno e de independência¹¹. A ponto de o maior jurista italiano do século XIV considerar as cidades “livres” como as que “não reconhecem uma superior”.¹²

⁹ O principal representante da leitura filosófica do humanismo italiano é Eugenio Garin (na esteira de Baron), ao qual se opõe Oskar Paul Kristeller, sustentando uma leitura filológica e retórica dos textos humanistas. Para uma leitura “retórica” de Bruni, ver Seigel (1968).

¹⁰ Opúsculos que podemos ler na tradução francesa em Bruni (2008).

¹¹ Ver o artigo clássico de Rubinstein (1986). Ver a obra recente de Zorzi (2020).

¹² Bartolo da Sassoferrato (1983).

Além dessa razão, os trabalhos de numerosos historiadores¹³ mostraram que a função política da “liberdade florentina” adquire, entre o fim do século XIV e o início do século XV, sentidos novos, que se referem: a) às ambições do Estado florentino, que estende sua esfera de influência a uma grande parte da Toscana, e assim entra em conflito com as ambições da senhoria milanesa (é, aliás, no conflito entre a Florença republicana e a Milão senhorial que Bruni percebeu o nascimento do pensamento republicano); b) à evolução política da cidade que conhece uma verdadeira revolução, ou melhor, contrarrevolução, na medida em que o antigo governo comunal de corporações cede lugar a um modo de funcionamento fundado sobre os novos órgãos decisórios controlados pelas grandes famílias, razão pela qual os historiadores falam de “república oligárquica”. As testemunhas e os cronistas da época formulam as coisas em seus termos, mas relatam a natureza autoritária do regime (o conjunto dos homens suscetíveis de serem designados para exercer os cargos mais importantes) entre os anos 1380 e 1434, data da tomada do poder pelos Médicis.

Terceira observação capital: não há inovação teórica notável na obra de Bruni que se apoie no conceito jurídico correspondente a uma autonomia política análoga à da soberania imperial, ao modo do que os juristas franceses tinham imaginado quando afirmaram que o rei da França era “imperador em seu reino”. Todos os termos do direito público medieval aplicados aos *príncipes*, isto é, ao detentor da autoridade suprema, se aplicam agora, em nome da *libertas*, à autoridade política da cidade. Bruni se integra totalmente a essa evolução do conjunto do direito público italiano do século XIV.

Uma vez superada a oposição entre filosofia e retórica e a análise colocada nos quadros de uma história de usos sociais dos conceitos da política e do direito, podemos com razão nos perguntar se é possível trocar, em Bruni, um enriquecimento semântico que explicaria sua ressonância particular na historiografia contemporânea. A resposta a essa questão é sem dúvida positiva, e deve ser formulada sobre dois planos distintos:

1. Em primeiro lugar, em um plano geográfico e territorial, a liberdade aparece como um impulso natural de projeção fora de si. Em *Éloge de la cité de Florence*, a liberdade de se expandir é apresentada, de maneira excessiva, como uma herança romana; todas as guerras travadas por Florença são justas:

Portanto, a vocês também, florentinos, o domínio do mundo pertence por algum direito hereditário, assim como a posse de bens paternos. De onde se tem que todas as guerras travadas pelo povo florentino são muito justas, e que esse

¹³ Cito aqui apenas uma lista curta: Najemy (1982), Fubini (1990), Tanzini (2007). Para um estado da arte mais amplo, faço referência à minha obra Baggioni (2015a).

povo não pode se desviar da justiça fazendo a guerra, pois trava todas as guerras seja para defender, seja para recuperar seus próprios bens, duas formas de guerra que permitem todas as leis e todos os direitos. (Bruni, 2008, p. 240-241)¹⁴

Ninguém antes de Bruni havia ousado revelar tais pretensões para um organismo político comum.¹⁵ Notemos que essa justificativa – literalmente a demonstração do caráter justo das guerras florentinas – é de ordem histórica, na medida em que o justo domínio de Roma sobre o mundo é o do povo romano na época de sua *libertas*, isto é, antes de sua completa destruição pelos imperadores. Aliás, Bruni utiliza Tácito para propor uma divisão limpa na história de Roma, de sorte que a *libertas* de Florença reflita, em certo sentido, a *libertas* de Roma. No entanto, o caráter universal e trans-histórico da afirmação “*omnia bella que a populo florentino geruntur iustissima [sunt]*” estiliza a dimensão histórica do enunciado e coloca, de fato, o discurso sobre um plano absoluto que se aproxima da esfera apodítica dos enunciados jurídicos e filosóficos.¹⁶

2. No plano da sociologia urbana: a resposta diz respeito à “oligarquização” da sociedade florentina. Em *Éloge de la cité de Florence*, Bruni permanece relativamente tradicional: para ele, a liberdade está estritamente ligada ao respeito à lei. Assim, ele elogia a equidade do sistema penal florentino, de penas graduadas em função do poder dos cidadãos. Ele exalta o sistema de governo previsto para impedir todos os derivados da tirania, e acrescenta o papel fundamental das *optimae* partes, isto é, dos cidadãos mais influentes, membros do partido dos Guelfi, que Bruni designará em seguida como os *optimates*. Bruni se abstém, entretanto, de fazer o elogio de um regime aristocrático estrito, o que ele poderia perfeitamente ter feito, dado seu conhecimento das categorias aristotélicas (um de seus colegas humanistas, Pier Paolo Vergerio, não se privou disso ao descrever Veneza, cuja constituição é fundada em um número fixo de famílias dirigentes).

No *Éloge funèbre*, dedicado ao elogio de um soldado exilado, morto por ter defendido sua pátria, ele associa mais fortemente a ideia de *libertas* à ideia do governo dos melhores, como testemunha sua célebre fórmula segundo a qual a liberdade está

¹⁴ “Quamobrem ad vos quoque, viri florentini, dominium orbis terrarum iure quodam hereditario ceu paternarum rerum possessio pertinet. Ex quo etiam illud fit, ut omnia bella que a populo florentino geruntur iustissima sint, nec possit hic populus in gerendis bellis iustitia carere, cum omnia bella pro suarum rerum vel defensione vel recuperatione gerat necesse est, que duo bellorum genera omnes leges omniaque iura permittunt”.

¹⁵ O pensamento político de Bruni, tradicional, inclinado à expansionismo florentino, foi recentemente analisado de maneira mais nuançada por Piffanelli (2018), que o situa em um cruzamento de questões geopolíticas mais complexas que um simples discurso de propaganda. O pensamento de Bruni, observador e ator de primeira plana, não pode ser estudado fora de uma consideração dos fenômenos ligados à “história diplomática”.

¹⁶ De resto, como testemunha a estrutura de seu *De militia*, Bruni concebe o discurso da história e o da natureza (isto é, da filosofia) como dois regimes distintos, mas suscetíveis de estarem de acordo. Ver Bayley (1961).

ligada à *paritas rei publice adeunde*, à possibilidade concedida igualmente a cada cidadão de chegar aos cargos públicos, isto é, ao poder político. É possível ver nessa *paritas rei publice adeunde* uma definição da liberdade como participação. Podemos também ver nisso um princípio estrutural da cidade, cuja função é favorecer a competição e a emulação e de conduzir naturalmente ao governo de muitos “virtuosos”, isto é, de cidadãos mais valorosos e mais competentes para exercer o poder.¹⁷

Seguindo as observações precedentes, podemos fazer duas observações suplementares que tomarão lugar na conclusão da reflexão. Primeiro, a liberdade aparece na obra de Bruni sob o sinal do elogio, do qual a função complexa não poderia ser reduzida à de uma simples propaganda, mas que tem por objeto ampliar de um lado, e de desenhar por outro, os contornos de uma cidade ideal. Em outros termos, a dimensão prescritiva não deve ser subestimada tratando-se de textos de um chanceler, isto é, de um oficial público encarregado de registrar os atos de instâncias decisórias e de redigir a correspondência oficial da comuna. Em outros termos, o chanceler não é apenas a voz, mas a palavra da cidade, na medida em que ela é conforme o direito. Os escritos dos chanceleres são indissociáveis, a meu ver, de uma função de dicção do direito, diferente das jurisdições civis contemporâneas, mas, no entanto, não desprovido de efeitos políticos.

Por outro lado, a inflexão dada por Bruni à *libertas* se faz em um sentido claramente aristocrático, nos limites do direito municipal interpretado comumente no sentido imperial. A liberdade é ao mesmo tempo a condição de surgimento e o contexto de desenvolvimento de uma excelência, ao mesmo tempo individual e coletiva, excelência compreendida em um sentido genérico, isto é, como a posse de qualidades eminentes predispondo ao exercício do poder. Essa liberdade permite sobretudo pensar o limite ou traçar a fronteira entre os detentores da autoridade e aqueles que lhe são submissos. Em suma, a liberdade é o estado virtuoso de relações hierárquicas que estruturam a comunidade política. Sublinhemos a diferença substantiva que existe entre uma liberdade projetada de maneira negativa como não interferência ou não dominação (à qual Quentin Skinner e Philip Pettit se tornaram sensíveis), uma liberdade “positiva” projetada como participação (a concepção defendida por Pocock) e a liberdade de Bruni, que é uma *possibilidade de chegar aos cargos pelo jogo da competição*. Se quiséssemos olhá-la pelo prisma da oposição contemporânea entre liberalismo e republicanismo, a *libertas* bruniana se difrata entre sua dimensão jurídica (“liberal”) e sua exaltação da perfeição individual (“republicana”). Ela não pode corresponder perfeitamente nem a uma tradição nem à outra, mas ilustra claramente

¹⁷ Ao ponto de que em seu tratado em grego sobre a constituição de Florença, Bruni falará de uma mistura entre regime aristocrático e regime popular. Eu desenvolvi as questões ligadas a esses desafios no artigo Baggioni (2015a).

um estágio “pré-moderno” do pensamento político, no qual liberdade do indivíduo e liberdade da cidade são absolutamente indissociáveis.

A liberdade como princípio de escrita historiográfica: a liberdade como estrutura coletiva

Ponto de cristalização dessa essência coletiva da liberdade, as *Histoires du peuple florentin* (*Historiae Florentini populi*¹⁸) possuem um estatuto particular que é preciso lembrar brevemente: elas são fruto de um projeto deliberado e consciente que levou a Bruni privilégios e honras. Se Maquiavel foi o primeiro historiógrafo a redigir sua história sob comando expresso das autoridades florentinas, a abordagem de Bruni revela um empreendimento literário individual que foi consagrado em um segundo momento pelo governo da cidade. Como isso foi notado muitas vezes, Bruni manifestou o projeto de uma história florentina desde 1404, no momento da redação da *Laudatio*, projeto reiterado em 1406, durante a conquista de Pisa, realizada dez anos depois. Após a redação do primeiro livro, a Senhoria (magistratura suprema do governo florentino) conferiu a Bruni uma isenção fiscal para lhe permitir a continuação da escrita da história de Florença. O caso de Bruni corresponde, então, a um projeto autoral que, pelo reconhecimento institucional que recebeu e pelas vantagens resultantes, se encontra marcado com o selo oficial.

No entanto, Florença já dispunha de crônicas privadas dotadas de grande qualidade, tanto literária quanto histórica. No século precedente, e durante muitas décadas, a família Villani havia fornecido à comuna, de geração a geração, a inestimável contribuição de suas crônicas, compostas em língua vernácula, para garantir a *memória* dos florentinos e fazer assim obra *útil* (segundo as justificativas típicas da historiografia medieval). As crônicas villanianas, impregnadas de ideologia comercial, se apresentavam como uma narrativa composta, mas contínua, dos primórdios da humanidade até o tempo presente. Elas teciam o tempo florentino na trama do tempo universal e confrontavam seus leitores com os mistérios dos eventos, e com os sinais, frequentemente incompreensíveis, enviados por Deus. Esse modelo de escrita, fluida e adaptável, tinha, no entanto, encontrado seus limites no fim do século passado, e o último dos Villani, Filippo, voltava-se para uma outra forma de escrita histórica, inspirada em Petrarca.

O projeto de Bruni é radicalmente novo. Novo por se mover na esteira de uma temporalidade diferente, que dá prioridade a um certo tipo de acontecimento: o caráter fulgurante da potência florentina da qual os sucessos militares e diplomáticos

¹⁸ Bruni, *Historiarum Florentini Populi XII e Rerum suo tempore gestarum commentarius* (1914-1926); Bruni, *History of the Florentine People* (2001-2007). Citamos o texto latino desta última edição.

recentes (a vitória contra Milão e a conquista de Pisa) parecem abrir uma nova era, no curso da qual a antiga comuna deve a partir de agora pensar em seu funcionamento como uma entidade hegemônica à frente de uma zona de influência territorial cada vez mais extensa, e que implica a subordinação política e jurídica das cidades e dos territórios submetidos à sua autoridade.

A segunda novidade era o uso do latim clássico. Um latim que não é apenas a língua da chancelaria e a língua da comunicação política internacional, mas também a língua universitária do direito, portanto, a língua oficial do poder. É um latim eminentemente literário. Bruni se utiliza de uma certa liberdade poética na escolha das palavras e do tipo de sintaxe. Com Bruni, a escrita da história se torna um complexo mosaico de palavras do qual o historiador organiza a disposição em função do prestígio de certos termos que ressoam a história romana: *populus, nobilitas, plebs, tyrannis, libertas*.¹⁹

A reescrita das crônicas, ditada pelos imperativos de elegância e de *brevitas*, é igualmente motivada por uma vontade de composição, de conjunto, de harmonização, e toma a forma organizada de doze livros (da fundação da cidade à vitória contra Milão em 1402), da qual a cronologia e o ritmo são perfeitamente dominados e formam uma obra que revela uma evidente vontade de coerência. Mas essa vontade de coerência se exprime principalmente na função devolvida à representação da liberdade.

O tipo de coerência que podemos detectar nas *Histoires* já tinha sido realizado em *Éloge de la cité de Florence*, que possui importantes passagens históricas organizadas em torno das virtudes da cidade. O uso de certas figuras evocando a centralidade, a concentricidade, a unidade, deixam transparecer uma forma de apreensão visual do caráter eminente, hegemônico, dessa *libertas*: a centralidade territorial e a centralidade urbana se correspondem, a cidade está em um território que ela própria domina, esse poder supremo está na cidade. Aliás, os efeitos da centralização do poder têm sido amplamente descritos pelos historiadores. O que me interessa aqui é a maneira como eles são representados pelo orador, no caso de *Éloge de la cité de Florence*, e pelo historiador, no caso das *Histoires*.

Nas *Histoires*, as estratégias da narrativa são mais complexas (podemos facilmente observá-las nas mudanças que Bruni opera a partir da trama dos fatos dados pelas crônicas, que ele segue escrupulosamente, corrigindo-os pelos recursos ocasionais aos arquivos).²⁰ Um primeiro elemento pode facilmente ser destacado, a diferença de importância de acordo com a liberdade. Nas crônicas, a liberdade já é um tema

¹⁹ Há poucos trabalhos dedicados ao estudo da língua historiográfica de Bruni. A maior parte dos estudos sobre as *Historiae* estão ligados seja à sua dimensão retórica, seja ao estudo das fontes: Wilcox (1969); Struever (1970); Cochrane (1981); Cabrini (1990); Matucci (1991); Viti (1997); Cabrini (2001); Hankins (2007); Fubini (2003); Bernard-Pradelle (2011); Ianziti (2012).

²⁰ Ver Cabrini (1990).

chave: trata-se do sentido tradicional de autogoverno e de independência do qual as condições de realização são atentamente observadas pelos cronistas. Mas o conceito não comanda a estrutura nem o desenvolvimento da narrativa. Brunni altera consideravelmente a narrativa das origens, explicando que Florença foi fundada como colônia romana em uma época em que os romanos eram livres, e depois explica o maior ou menor desenvolvimento da cidade a partir de uma dinâmica histórica fundada na liberdade, as cidades livres se ampliando naturalmente, enquanto as cidades submissas tenderiam a diminuir. Essa é a razão pela qual Florença só se desenvolveu a partir de sua libertação da tutela imperial no século XIII, que constitui o verdadeiro ponto de partida da narrativa histórica.

A despeito do plural presente no título (*Historiae*) – que Maquiavel vai restabelecer em seus *Istorie fiorentine* –, o texto expõe a implantação de uma narração fundamentalmente unitária desde a fundação da cidade até a morte do “tirano” Gian Galeazzo Visconti, duque de Milão e inimigo de Florença. Esse evento (1402) põe fim à guerra entre Florença e Milão, que ocorria desde o início dos anos 1390, e representa para Florença o fim de uma ameaça de escravidão e de destruição. Ignoramos se o texto deve ser considerado inacabado ou se Brunni havia previsto prolongar a narrativa para além da morte do duque. De qualquer modo, a unidade da obra é assegurada principalmente pela escolha de seus limites temporais: 1250, a liberdade renasce depois da morte de Frederico II; 1402, a liberdade é salva da agressão milanesa. Essa unidade construída em torno de limites significativos é uma reminiscência da *symplokè* polibiana, essa visão de conjunto da história mediterrânea que Políbio – autor que Brunni conhecia bem, desde que havia tirado dele a matéria principal de seu *De primo bello Punico* – se esforçou para implementar.²¹ O elemento fundamental da *symplokè* consistia em organizar a narrativa em torno de uma data, 264 antes de Cristo, que permitia ligar diversos fios de sua narrativa em uma única trama.²² Em Políbio, coerência cronológica e “visão de conjunto” são, portanto, indissociáveis e constituem ao mesmo tempo um princípio narrativo e um princípio de inteligibilidade da história. Em Brunni, a data de 1250 permite também articular os diversos planos da narração: a relação entre a liberdade das cidades e a dominação romana, republicana, depois imperial (incluindo a do Sacro Império Romano), a história do povo florentino e das cidades vizinhas, assim como o guelfismo.²³ Ela permite também fazer da “liberdade” outra coisa que uma potência simbólica, e de

²¹ Ver Momigliano (1974), p. 361-362.

²² Ver Walbank (1975); Guelfucci (2010).

²³ O entusiasmo atribuído ao povo na sua conquista da liberdade é inspirado pela descrição dos inícios da *libertas* romana em Salluste. Cf. La Penna (1968), Apêndice I, p. 409 e seguintes.

elevá-la à categoria de princípio dinâmico da história que permite, consequentemente, propor uma leitura racional dela.

Esses elementos estruturais ajudam a compreender a diferença fundamental que separa a narração de Bruni e a das crônicas, e permitem entender em que sentido podemos compreender a história de Bruni como uma história da liberdade, ou mais exatamente, uma história conduzida do ponto de vista de certa concepção de liberdade que se expressa ao mesmo tempo na narrativa e na importância que assume nela a “forma” da cidade.

No plano da “política interior”, Bruni se inscreve em uma temática fundamental do pensamento político medieval, o medo da divisão, que o famoso afresco de Lorenzetti imortalizou sob a forma de uma apavorante alegoria. As funções políticas da história reuniram assim os efeitos políticos emprestados à arte, e em particular à pintura.²⁴ Nas *Histoires*, a guerra está sempre lá, e a divisão social é uma dimensão essencial da vida em conjunto que permite o longo caminho – o *discursus* – do livro I. Além da *enárgeia* de sua aparência ameaçadora, além do medo visceral e profundo que ela pode suscitar, a divisão está integrada a um esquema de explicação mais vasto de evolução das sociedades políticas: ela é uma força destrutiva que leva à ruína os Estados mais poderosos. Contudo, existe um antídoto, mas ele não é imparável: ele exige esforços, práticas e hábitos apenas capazes de frustrar seus inevitáveis efeitos deletérios. A história não é nada além de observação dessa dinâmica complexa. Bruni mostra de fato que a história florentina é a resultante da interação entre as divisões políticas internas e a conflitualidade política italiana, à qual é preciso acrescentar as rivalidades familiares. O conjunto dessas divisões são representadas como um risco constante de aniquilação da liberdade.

Bruni torna complexa a oposição tradicional entre guelfos e gibelinos. Ele reescreve completamente o evento fundador (segundo os cronistas) da famosa bipartição, a morte de Buondelmonte de' Buondelmonti, em 1216, e lhe dá um significado diferente da interpretação tradicional. De acordo com Bruni, trata-se menos do nascimento dos partidos que da propagação ao conjunto do corpo social de uma rivalidade que diz respeito antes de tudo a duas famílias nobres. Dito de outro modo, a polarização partidária da cidade encontra sua origem em uma conflitualidade endógena à nobreza que se propaga até o povo. O fato de pesquisar, de atribuir uma responsabilidade social ao conflito, não

²⁴ Boucheron (2013), p. 141: “Depois vem *Divisio*, que já evocamos: uma mulher dividida, cujo vestido, de cor branca e preta da comuna de Siena, é composto de duas faixas cortadas no comprimento, tão bem, que a contradição que ele expressa (*Si e No*) não pode encontrar outra solução que a mutilação que ela se inflige. As consequências dessa divisão social são inevitáveis: a guerra armada, da qual a alegoria obsoleta, com uma espada nas costas, traz o nome sobre seu escudo negro – não o clássico *bellum*, do latim clássico, mas o áspero e duro neologismo *Guerra*. Ela está pronta para atacar, contendo seu gesto talvez como a *Superbia* – o tempo está parado, suspenso. Ela não é a guerra. Ela é a guerra que se aproxima.”

é um ato de pouca importância, pois as consequências são catastróficas: “Em seguida, as inimizades dos cidadãos se exasperaram e se inflamaram com mais força, de modo que não se combatia mais adotando uma reserva civil, mas infligindo feridas sangrentas com a vontade exacerbada de causar o infortúnio e a morte.” (Bruni, 2001-2007, vol. 1, p. 220).²⁵

O povo chega a se libertar da opressão dos nobres quando do estabelecimento das ordenanças de justiça de 1293 (que excluem dos cargos públicos um certo número de famílias nobres, os magnatas), ordenanças cuja filosofia é exposta pelo discurso de Giano della Bella (IV, 28-33).²⁶ A ambição dos nobres que os leva à rivalidade e à violência, a passividade do povo que o leva a se submeter aos conflitos da nobreza e a ser seu escravo, impõem uma legislação particular visando fortalecer o povo e impedir aos nobres a participação no governo. De onde uma formulação quase exclusivamente jurídica da liberdade:

Parece-me que a liberdade do povo consiste em duas coisas: as leis e os julgamentos. Cada vez que de fato esses dois elementos são mais potentes na cidade que os cidadãos tomados individualmente, a liberdade é conservada; mas cada vez que identificamos nela alguns que têm a possibilidade de desprezar impunemente as leis e os julgamentos, é preciso dizer que é a liberdade que assim se despreza.” (Bruni, 2001-2007, vol. 2, p. 362)²⁷

Essa formulação, forte e radical nela mesma, apresenta igualmente a vantagem de fornecer um padrão de medida aos cidadãos. Fato original na tradição política florentina, a dominação da nobreza é considerada como um atentado à “liberdade”. Mas as fontes da época falam, em vez disso, na defesa da “justiça”. Bruni modifica o léxico original para fazer das Ordenanças de Justiça um ato de *liberdade*. Em última análise, o discurso de Giano della Bella resultou menos em uma proclamação da igualdade entre os homens do que em uma exaltação do direito penal, capaz apenas de evitar os desequilíbrios geradores de violências entre a nobreza e o povo: se o homenzinho pode ser amarrado com cordas, é preciso ter correntes poderosas para amarrar um gigante (“Se alguém quiser privar de liberdade um gigante ou um homem de baixa estatura, ele não utilizaria as mesmas amarras, me parece: em respeito ao gigante, ele não ia querer outra coisa senão correntes ou cordas pesadas;

²⁵ *Historiae* II, 109: “Hinc odia civium irritata vehementius exarsere, ut non iam civili modestia, sed vulneribus et sanguine summe perendi pereundique cupidine certaretur”.

²⁶ Alessandro La Penna (1968) mostrou que o discurso de Giano della Bella foi inspirado pelo discurso pronunciado por Caius Memmius no *Bellum Iurthinum* de Salluste. (“Il significato di Sallustio”, p. 418-421).

²⁷ *Historiae*, IV, 28: “Mihi quidem videtur libertas populi duabus rebus contineri: legibus scilicet atque iudiciis. Quotiens enim illa duo plus possunt in civitate quam singuli cives, libertas servatur; quotiens autem reperiuntur quibus leges et iudicia contemnere liceat impune, actum esse quidem putandum est de libertate.”

para o segundo, uma corda ou uma correia seria suficiente.” (Bruni, 2001-2007, vol. 2, p. 364).²⁸ Essas reformas do sistema judiciário são consideradas por Bruni como um ponto de virada na história da cidade, já que ele afirma um pouco mais adiante: “Assim, a nobreza tendo sido derrubada por esse golpe, o poder e a autoridade sobre a cidade voltaram ao povo.” (Bruni, 2001-2007, vol. 2, p. 370).²⁹

Em comparação ao século XIII, portanto, e até às Ordenanças de Justiça, onde o conflito estruturante havia sido o de oposição entre guelfos e gibelinos, as oposições do século seguinte envolvem, para Bruni, o povo e a nobreza. Esse antagonismo social, que o dispositivo judiciário se esforçava em neutralizar, continuava a se perpetuar no plano político.

É à luz desse antagonismo que Bruni retrata a efêmera tirania de Gautier de Brienne, duque de Atenas (1343). Sua tirania não está apenas no caráter autocrático de seu poder. Ela consiste, em vez disso, no fato de ter jogado com o que há de pior nas tendências próprias a diferentes grupos sociais: a arrogância da nobreza e a violência, a indiferença política e a versatilidade da plebe. Por outro lado, como um aprendiz de feiticeiro dos humores do corpo político, o tirano está condenado a perecer sob os golpes dos vícios mesmos sobre os quais ele estava apoiado, sem nada opor à dinâmica perversa, inexoravelmente em operação na sociedade florentina.

Ao longo de toda a sua narrativa, são postos em cena, além de personagens reais, atores impessoais, designados por uma terminologia extremamente genérica fundada na distinção entre “*nobilitas*” e “*populus*”, que ele às vezes matiza, quando a narrativa exige, por meio de um léxico relativamente variado, mas também vago: “*multitudo (urbana)*”, “*(infima) plebs*” de um lado, “*optimates*”, “*praestantes viri*”, “*primarii cives*”, “*principes cives*” de outro. Essa escolha lhe permite conferir uma notável unidade ao conjunto da narrativa, do início ao fim: a liberdade consiste no final das contas em três realidades diferentes, ou melhor, em três facetas de uma mesma realidade: a independência da cidade, o respeito às leis (a salvaguarda do direito) e a coesão das famílias dirigentes, única condição de seu domínio pacífico sobre o povo. Na narrativa bruniana, a liberdade é posta em perigo assim que uma das três condições é questionada: um critério político-militar (a independência), um critério jurídico (o respeito às leis) e um critério sociopolítico (o acordo das grandes

²⁸ *Historiae*, IV, 30: “si quis gigantem ac pusillum hominem ligare velit, non eodem, credo, vinculo uteretur, sed gigantem quidem non nisi catenis aut rudentibus, alterum vero chorda vel loro putaret compescendum”. A metáfora das amarras evidentemente tem relação, se apenas por etimologia, com a questão da lei. Apesar da proposta depreciativa de Bruni dirigida à ciência jurídica, sua formação em direito influenciou profundamente sua *forma mentis*. Cf. Revest (2009). Mais amplamente, o pensamento político de Bruni se inscreve na história do pensamento jurídico pois ela acompanha e inspira os processos de autonomização e de consolidação dos estados territoriais. Cf. Fubini (1990).

²⁹ *Historiae*, IV, 34: “Ita, perculsa nobilitate, potestas et arbitrium rei publicae ad populum rediit”.

famílias). A liberdade “histórica” de Bruni dificilmente se encaixa na tipologia diferenciada das liberdades modernas, liberais ou republicanas. Ela aponta sobretudo na direção de uma exigência: a de “pensar” a liberdade para além de um puro quadro teórico, “contando-a” como a dinâmica de um jogo de contrários em três termos, dos quais só podemos perceber a efetividade na narração histórica.

As categorias de liberalismo e de republicanismo são anacrônicas e inoperantes para caracterizar o pensamento de Bruni. É inegável, ao contrário, que seus escritos refletem uma história da liberdade resultante de dinâmicas políticas e literárias articuladas. Eu destaco, à guisa de conclusão, quatro pontos fundamentais:

1. A liberdade, em Bruni, não é, propriamente falando, a participação nos assuntos públicos: ela é a condição de possibilidade da livre expressão da excelência individual que deve conduzir à emergência de uma classe dirigente dotada de todas as qualidades para governar um organismo político independente e coerente.

2. Maquiavel está bem próximo a Bruni quando associa sua análise da liberdade romana à sua capacidade de potência exterior, de extensão de conquista. A diferença maior é que em sua leitura de Tito Lívio, Maquiavel considera que é o conflito entre os humores divergentes da cidade que produz a liberdade. Em relação a Florença, Maquiavel condena Bruni por sua atenção excessiva às relações exteriores, mas pega emprestado dele uma estruturação narrativa em torno de divisões (com a diferença de que para Maquiavel, Florença nunca foi em sua história uma cidade realmente livre).

3. Para Bruni, a liberdade é uma forma particular da cidade, que ele designa, em latim, pelo termo *forma* (que remete ao direito) e em grego, pelo termo *schèma*, que ele pega emprestado, sem dúvida, de Tucídides.³⁰ Ela é uma configuração particular da cidade caracterizada por um governo colegial fundado no respeito ao direito, mas exercido por um certo número de cidadãos eminentes.

4. Os procedimentos de escrita induzem a uma forma de visualização da história ao mesmo tempo florentino-centrada e fundada na disposição dinâmica de atores impessoais a serviço de uma representação de conjunto da liberdade. Ousando uma metáfora, poder-se-ia dizer, parafraseando Racine, que dizia que Tácito era “o maior pintor da Antiguidade”, que Bruni se considerava como um autêntico pintor da liberdade.

³⁰ Em *Perì tìs politèias tōn Flōrentínōn*, Bruni afirma que a cidade de Florença é uma mistura de aristocracia e de democracia, destacando a força particular adquirida pelos *optimates* (“ἀρίστοι”). Essa configuração é designada como um *schèma* (“Οὕτως ἡρέμα διαλυθέντος τοῦ δήμου, εἰς τοῦτο τὸ σχῆμα ἐν ᾧ νῦν ἐστὶν ἡ πολιτεία κατέστη”). Cf. Tucídides, “Enquanto estávamos à frente do governo, nós ainda tomávamos como linha de conduta manter a cidade na forma (*schèma*) que favorecia sua grandeza e sua liberdade e salvaguardar sua situação”, *Guerra do Peloponeso*, VI, 8 (Discurso de Alcebiades aos Lacedemônios).

Bibliografia

- Audier, S. (2004). *Les théories de la république*. Paris: La Découverte.
- Baggioni, L. (2006). “La repubblica nella storia: la questione dell’umanesimo civile”. *Storica*, n° 35-36, p. 65-91.
- _____. (2009). “Leonardo Bruni dans la tradition républicaine”. *Raisons politiques*, 36, p. 25-43.
- _____. (2015a). “Depicting the *forma civitatis*: civic Harmony, military organization and social hierarchy in Leonardo Bruni’s vision of the Florentine republic”. *Quaestiones Medii Aevii Novae*, vol. 20, p. 255-271.
- _____. (2015b). *La Forteresse de la raison: lectures de l’humanisme politique florentin d’après l’œuvre de Coluccio Salutati*. Genève: Droz.
- Bailyn, B. (1968). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bayley, C. C. (éd.) (1961). *War and Society in Renaissance Florence. The ‘De militia’ of Leonardo Bruni*. Toronto: University of Toronto Press.
- Baron, H. (1955). *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1961). “Machiavelli: the republican citizen and the author of *The Prince*”. *The English historical review*, 76, 299, p. 217-253.
- Bernard-Pradelle, L. (2011). “Ne pas refonder Florence : un enjeu humaniste des *Historiae Florentini Populi libri XII* de Leonardo Bruni”. In: Lamazou-Duplan, V. (org.). *Ab Urbe condita...Fonder et refonder la ville : récits et représentations (second Moyen Âge – premier XVI^e siècle)*. Pau: PUPPA, p. 411-428,
- Boucheron, P. (2013). *Conjurer la peur. Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*. Paris: Seuil.
- Bruni, L. (1914-1926). *Historiarum Florentini Populi XII; Rerum suo tempore gestarum commentarius*. Éd. Emilio Santini; Carmine Di Pietro. Città di Castello: Lapi; Bologne: Zanichelli.
- _____. (1928). *Humanistisch-philosophische Schriften*. Éd. Hans Baron. Leipzig Teubner, Berlin.
- _____. (2001-2007). *History of the Florentine People*, 3 vol. Éd., trad. J. Hankins. Cambridge; Londres: Harvard University Press.
- _____. (2007). “Reum suo tempore gestarum commentarius”. Trad. D.J.W. Bradley. In: *History of the Florentine People*, I. IX-XII, vol. 3. Éd., trad. J. Hankins. Cambridge; Londres: Harvard University Press.
- _____. “L’Éloge de la cité de Florence” (1403); “L’Éloge funèbre de Nanni Strozzi” (1428). In: Bernard-Pradelle, L. (org.) *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*. Trad. L. Bernard-Pradelle. Paris: H. Champion, 2008.

- Cabrini, A. M. (1990). "Le *Historiae* del Bruni : risultati e ipotesi di una ricerca sulle fonti". In: Paolo Viti, P. (org.). *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze*, Convegno di studi (Firenze, 27-29 ottobre 1987). Firenze: Olschki, p. 247-319.
- _____. (2001). *Un'idea di Firenze. Da Villani a Guicciardini*. Roma: Bulzoni.
- Cochrane, E. (1981). *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*. Chicago: Chicago University Press.
- Fubini, R. (1990a). "La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle *Historiae* di Leonardo Bruni". In: Viti, P. (org.). *Leonardo Bruni, Cancelliere della Repubblica di Firenze. Convegno di studi*. Florence: Olschki, p. 29-62.
- _____. (1990b). "Dalla rappresentanza sociale alla rappresentanza politica. Alcune osservazioni sull'evoluzione politico-costituzionale di Firenze nel Rinascimento". *Rivista storica italiana*, 102, p. 279-301.
- _____. (1992). "Una carriera di storico del Rinascimento: Hans Baron". *Rivista storica italiana*, 104, p. 501-554.
- _____. (2003). *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Guelfucci, M.-R. (2010). "Polybe, le regard politique, la structure des *Histoires* et la construction du sens". *Cahiers des études anciennes*, 47, p. 329-357.
- Hankins, J. (2020). "Humanism, virtue and tyranny". In: Cappelli, G. (org.), *Al di là del repubblicanesimo: modernità politica e origini dello stato*. Nápoles: UniorPress, p. 145-164.
- Hankins, J. (2007). "Teaching civil prudence in Leonado Bruni's *History of the Florentine People*". In: Ebbersmeyer, S.; Keßler, E. (org.). *Ethik – Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit; Ethics – Science or Art of Living? Models of Moral Philosophy from Antiquity to the Early Modern Era*. Berlin: Lit Verlag, p. 143-157.
- Ianziti, G. (2012). *Writing History in Renaissance Florence. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*. Cambridge; Londres: Harvard University Press,.
- La Penna, A. (1968). *Sallustio e la rivoluzione romana*. Milano: Feltrinelli.
- Marsh, D. (2020). "Leonardo Bruni's Republicanism Reconsidered". In: Fantoni, M.; Ricciardelli, F. (org.). *Republicanism: A Theoretical and Historical Perspective*. Roma: Vielle, p. 263-273.
- Matucci, A. (1991). *Machiavelli nella storiografia fiorentina. Per la storia di un genere letterario*. Firenze: Olschki.
- Molho, A. (1992). "Gli storici americani e il rinascimento italiano. Una ricognizione". *Cheiron*, 16, p. 9-26.
- Momigliano, A. (1974). "Polybius' reappearance in Western Europe". In: *Polybe : neuf exposés suivis de discussions*. Genève: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique.

- Najemy, J. (1982). *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280-1400*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Piffanelli, L. (2018). “De part et d’autre de la *libertas*. Salutati, Bruni et le discours politique florentin à la Renaissance”. *Medioevo e Rinascimento*, 32, n.s. 29, p. 25-72.
- Pocock, J.G.A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, London: Princeton University Press.
- Revest, C. (2009). “Leonardo Bruni et le concile de Pise”. *Medioevo e Rinascimento*, 23, n.s. 20, p. 155-180.
- Rubinstein, N. (1986). “Florentina Libertas”. *Rinascimento*, 2^a série, n° 26, p. 3-26.
- Sassoferrato, B. da. (1983). “De tyranno”; “De Guelphis et Gebellinis”; “De regimine civitatis”. In: Quaglioni, D. *Politica e diritto nel Trecento italiano: il « De Tyranno » di Bartolo da Sassoferrato, 1314-1357*. Florence: Olschki.
- Seigel, J. (1968). *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Unity of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valle*. Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of modern political thought*, 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press.
- Struever, N. S. (1970). *The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and historical Consciousness in Florentine Humanism*. Princeton: Princeton University Press.
- Tanzini, L. (2007). *Alle origini della Toscana moderna: Firenze e gli statuti delle comunità soggette tra XIV e XVI secolo*. Firenze: Olschki.
- Viti, P. (1997). “Storia e storiografia in Leonardo Bruni”. *Archivio storico italiano*, 155, 1, p. 76-77.
- Walbank, F. W. (1975). “*Symploke*. Its role in Polybius’ *Histories*”. In: Kagan, D. (org.). *Studies in the Greek Historians*. Londres: Cambridge University Press, p. 197-212.
- Wilcox, D. J. (1969). *The Development of Florentine humanist Historiography in the fifteenth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wood, G. (1969). *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Zorzi, A. (org.) (2020). *La libertà nelle città comundi e signorili italiane*. Roma: Viella.

O nascimento do republicanismo moderno na obra de Leonardo Bruni

Sérgio Cardoso

USP

RESUMO

O artigo tenta mostrar que para além das duas vertentes do comentário atual da obra de Leonardo Bruni (seu afastamento da verdade histórica ou seu caráter puramente retórico e instrumental posto a serviço dos interesses político-econômicos da oligarquia florentina), é necessário igualmente considerar sua função e performance político-ideológica, seja em relação ao público de sua cidade, seja no que concerne às ideias, valores e ideais assumidos por nossa modernidade política. Não obstante seu profundo enraizamento na tradição republicana vinda da Antiguidade – notadamente tomada a Cícero e Aristóteles – sua obra marca o momento do nascimento do republicanismo moderno, interessado antes de tudo nas formas político-institucionais, participativas e igualitárias, das sociedades democráticas.

PALAVRAS-CHAVE

Leonardo Bruni, humanismo cívico, virtude cívica, tradição republicana, republicanismo moderno.

ABSTRACT

The article tries to show that beyond the two strands of the current commentary on Leonardo Bruni's work (its distance from historical truth or its purely rhetorical and instrumental character put at the service of the politico-economic interests of the Florentine oligarchy), it is also necessary to consider its function and politico-ideological performance, whether in relation to the public of his city, or in relation to the ideas, values and ideals assumed by our political modernity. Notwithstanding his deep roots in the republican tradition coming from Antiquity - notably drawn from Cicero and Aristotle - his work marks the birth of modern republicanism, interested above all in the participatory and egalitarian political-institutional forms of democratic societies.

KEY WORDS

Leonardo Bruni, civic humanism, civic virtue, republican tradition, modern republicanism.

A marca mais nítida e original da cultura política e moral do Humanismo Cívico renascentista é, sem dúvida, a eminência conferida à “vida ativa” – a vida dos cidadãos empenhados nos negócios da sua cidade e na busca do interesse comum – relativamente à vida dita contemplativa – dedicada à investigação da verdade ou, para os cristãos, à contemplação dos mistérios da fé –, valorizada como a forma de vida superior pela cultura da Idade Média (mas também por Platão e Aristóteles). Ao lado do regime político que melhor o enquadra – o regime republicano –, esse novo paradigma aparece não somente como o mais conforme à vontade divina e o mais digno das recompensas celestes (cf. Coluccio Salutati, “Carta a Peregrino Zambecari”, *apud* Kohl, Witt, & Welles, 1978)¹, mas também como o mais conveniente aos interesses terrenos de cada um, considerando que a atividade cidadã garante a independência da cidade e a liberdade de todos para levar adiante seus próprios negócios.

Esta concepção e esta atitude dos humanistas relativa à vida cívica – ligadas às grandes transformações econômicas, sociais e políticas, bem como às inovações jurídicas que as precedem – mantêm, evidentemente, um vínculo estreito com o movimento apaixonado de retorno às Letras e aos valores da Antiguidade clássica (Burckhardt observava que “a Itália inteira se apaixonara pela Antiguidade” – 1973, p. 140) e, particularmente, com o novo apego à obra de Cícero e à sua retórica. Podemos mesmo dizer que compreenderíamos mal a significação desse motivo da vida ativa se não percebêssemos as fortes ressonâncias ciceronianas que ele abriga: a afirmação das motivações práticas da pulsão humana na direção do conhecimento; o apelo à ação e à observação dos deveres para com a pátria e os concidadãos (como preceitos que devem preceder a todos os outros) e muitos outros tópicos que foram assimilados pelos humanistas. Desse modo, para compreendermos a significação específica dessa cultura cívica, devemos começar por examinar a herança ciceroniana que está no seu alicerce.

Começamos pela afirmação da eminência da ação relativamente à contemplação e à busca de conhecimento – um tema recorrente na obra de Cícero. Sabemos que seu apelo à ação e à atenção pelo bem comum está associado a uma crítica severa às filosofias que pregam o afastamento da vida pública – a filosofia epicurista à frente. Desde suas primeiras obras, como o *De Republica* (um texto que os humanistas não conheceram em sua integralidade, mas cujo espírito está presente em todo o percurso do autor romano), ele convida os que se deixam impressionar pelos discursos dessas escolas a antes escutar os grandes heróis da história da República, aqueles cuja

¹ Salutati busca persuadir seu amigo Zambecari, atormentado por uma paixão amorosa e decidido a se recolher a um mosteiro, do valor, perante Deus, de uma vida dedicada à sua família, aos seus amigos e à cidade. Ver os preciosos comentários em “A Matriz Italiana” de Helton Adverse (2013, p. 62-67); ver igualmente sobre este tema Bignotto (2001, p. 80-81).

autoridade e glória são as mais excelsas (Cícero, 1994, *De Rep.* I, I, 1, p. 15). Nesse diálogo com jovens interlocutores apaixonados pelas especulações da astronomia (e motivados naquele momento por um eclipse), Cícero, pela voz de Lélcio, chama-os de volta à terra e, segundo diz, a questões mais graves, “as que nos tornam úteis à República, o que é a mais nobre função da sabedoria, a maior demonstração de virtude e o primeiro de nossos deveres” (*ibid.* I, XVIII, 30, p. 55). A virtude está na ação; não nos discursos da filosofia (*ibid.* II, I, 2, p. 15).

O *De Officiis* – o grande livro de moral preceptiva de nosso autor e, provavelmente o manual mais frequentado pelos humanistas – está inteiramente permeado pela mesma intenção de estabelecer a superioridade dos deveres relativos ao interesse público e ao patriotismo entre os jovens romanos aos quais ele se dirige. O motivo central da obra continua sendo a precedência da virtude voltada para a vida em comum em relação àquela relativa ao conhecimento, a eminência dos deveres referidos à vida em comunidade. Mas, no fim do livro I, Cícero acrescenta às questões tradicionais dos opúsculos morais dos estoicos uma interrogação dificilmente assimilável aos princípios de seu sistema, sobre o que devemos ter por mais honesto entre as coisas honestas. Esse lugar superior, ele o reserva, evidentemente, aos *officia ex communitate*, às obrigações morais devidas à sociedade, a comunidade política em primeiro lugar, a comunidade humana em seguida. Essa precedência se deve ao seu vínculo com a primeira das inclinações observáveis na natureza humana, sua tendência para a conservação da vida em sociedade, a tendência manifestada de maneira clara pela comunhão da linguagem, que é o próprio solo da racionalidade humana, compreendida como dialógica. O valor do conhecimento e da contemplação está, assim, subordinado àquele referido à exigência da manutenção dos vínculos sociais. O saber permanece “incompleto” [e cego] se não visa a uma ação, se desconhece o alvo mais primitivo de todas as nossas interrogações: a conservação de nossa vida em sociedade².

É importante observar que essa eminência dos deveres relativos à sociedade vem, de certa maneira, suavizar e corrigir o rigorismo e a inclinação ao formalismo da moralidade estoica (em que o agir por dever consiste em visar a virtude, sendo indiferente aos *skopoi*, aos alvos e resultados das ações). Ela confere à honestidade pura um vínculo inesperado com a utilidade e com a visada da eficácia implicada por toda ação, visto que para além da consideração de seus preceitos comuns, a moral obrigaria

² Esses raciocínios demonstrativos são seguidos de numerosas alegações persuasivas: “[...] o mais aquinhado dos sábios seria feliz na solidão? Não seria apartado da realidade? Não buscaria um companheiro de estudos e de diálogo?” (Cícero, s.d., *De Off.* I, 154, p. 172). Ou ainda: “Quem se mostraria tão enamorado do conhecimento que não abandonaria suas investigações para vir em socorro da pátria ou dos pais em perigo?” (*ibid.*). E chega a concluir que a grandeza de alma mesma, “separada da solidariedade para com o restante dos homens, torna-se uma espécie de selvageria monstruosa” (*ibid.* I, 157, p. 73).

o agente a perguntar a cada instante o que a vida social requer dele relativamente ao interesse comum. Esta comunicação da honestidade com a utilidade, bem como a questão heterodoxa sobre a coisa mais útil entre as coisas úteis, abre as tópicas que serão fundamentais na cultura humanista. Sem os esforços dos homens associados (*conspiratione hominum atque consensu*), não se podem produzir coisas grandes e salutares para o cultivo da vida, de modo que se conclui que os homens são para os homens *maxime utilis* (ainda que também, potencialmente, os mais nocivos), o que leva o autor à busca dos meios para se alcançar esta associação e cooperação a serviço da vida comum: não a austeridade, mas ao contrário a liberalidade e a magnificência, que criam laços de amizade e de mútuo devotamento; não a humildade e a modéstia, mas o amor da glória, que inspira admiração e confiança; ou ainda a busca da boa reputação e do parecer, que dão ao homem moral seu mando e poder. Tais são os ensinamentos do livro II do *De Officiis* (cf. *ibid.* II, 16, p. 82-83).

Toda essa herança ciceroniana – o apelo à ação, a eminência do bem comum, a valorização da riqueza e da glória – será decisivo na constituição do universo social, político e cultural do humanismo. No entanto, essa herança passa por significativas transformações. A *renascentia romanitatis* figurada pelo humanismo não nos permite esquecer a diferença dos tempos e dos contextos sociais e políticos, a grande distância que separa o momento ciceroniano daquele de sua recepção – por Bruni em particular. É preciso examinar atentamente as inflexões ocorridas nesses tópicos que condensamos nas expressões “vida ativa” e “virtude cívica”. Aqui, nos limitaremos a algumas observações sobre esse distanciamento, começando pelo exame do regime de governo a que primordialmente se refere a vida ativa, no caso de Bruni e no de Cícero, visto que o regime é o fundamento da identidade de uma cidade e o fundamento da virtude de seus cidadãos.

Aristóteles nos adverte que a virtude política deve ser sempre conforme ao regime de governo da cidade: não é a mesma coisa, ele nos lembra, ser um bom cidadão em uma democracia, em uma aristocracia ou em uma monarquia. A virtude política pode ter várias figuras, segundo os diferentes tipos de governo, visto que se trata de buscar o bem comum da cidade a partir de posições diversas e segundo as exigências dos diferentes tipos de constituição. Desse modo, para responder à questão do estatuto da virtude política proposta por Cícero, no caso de Roma, e daquela projetada nos cidadãos de Florença por Leonardo Bruni (que é a figura emblemática das ideias e ideais do Humanismo Cívico), é preciso examinar a natureza efetiva dos regimes considerados por eles, para avaliar, em consonância com seus discursos, a significação e o teor específicos do engajamento cívico que pedem a seus concidadãos.

Sabemos que, segundo Bruni, o núcleo da herança romana legada aos florentinos – e que é também o fundamento de todas as qualidades de suas cidades – é

precisamente sua forma de governo: Florença, segundo ele, herdou de Roma sua identidade republicana. Assim como Roma, ele a vê como uma república no sentido próprio do termo, ou seja, seu regime de governo é o regime misto. Entretanto, ainda uma vez, é Aristóteles (em seus livros *Políticos*, uma obra traduzida por Bruni) que nos adverte que os regimes mistos³ não são todos semelhantes; eles podem pender para um lado ou para outro de sua composição: há os que “pendem para a democracia” e que temos, diz ele, o hábito de chamar constitucionais, e outros que pendem para a oligarquia e que são chamados, indevidamente, aristocracias (“visto que a educação e o nascimento ilustre são sobretudo apanágio de pessoas ricas” – *ibid.* IV, 8, 1293b35, p. 304). Entretanto, esses últimos poderiam legitimamente ser chamados aristocracias, desde que, ele precisa, à associação da riqueza e da liberdade (em cujo nome os pobres reivindicam sua participação no governo), some-se a virtude, que é, ao lado da riqueza e da liberdade, o terceiro dos títulos que podem ser evocados para justificar a hegemonia de uma das partes da cidade nas constituições políticas.

Esta distinção aristotélica dos regimes constitucionais permite-nos, seguramente, identificar a República romana como um misto aristocrático (ou, mais precisamente, oligárquico). Cícero (1994, *De Rep.* I, XXVI, 42-43, p. 67) a apresenta como tal: ele expressa seu medo da anarquia que espreita a liberdade democrática; concede ao Senado o papel principal no governo e atribui ao povo uma participação principalmente passiva, a de consentir às leis e de velar por sua aplicação e conservação, em particular graças ao papel atribuído ao tribunato da plebe. A república não pode se conservar, ele diz, se não confere “um poder suficiente aos magistrados, autoridade ao Conselho dos cidadãos eminentes e liberdade ao povo” (*ibid.*) – uma liberdade que lhe advém através de seu consentimento às leis justas, sua atenção à vigência do *mos maiorum* e do que é Direito.

Já a República florentina, por sua vez, pode certamente ser classificada – como Bruni o faz – como um regime misto que tende para a democracia, dada a participação considerável (sobretudo relativamente ao contexto italiano) do corpo dos cidadãos no sistema das magistraturas, mesmo se esta afirmação deva se acompanhar de uma série de reservas: o caráter cada vez mais formal dessa participação; a proporção pequena de cidadãos (dois ou três mil em um universo próximo de cinquenta mil habitantes); a plebe subordinada (*sottoposta*) às corporações (por intermédio das quais se tem acesso à cidadania); a exclusão do *popolo minuto*, das categorias dos pequenos

³ O regime constitucional, *politeia*, é definido genericamente pela associação no governo dos dois partidos fundamentais da cidade, o partido dos ricos e o dos pobres, mistura de oligarquia e de democracia (cf. Aristóteles, *Polit.* IV, 8, 1293b30, p. 303).

artesãos e trabalhadores mantidos fora do sistema das artes. Malgrado tudo isso, pela classificação de Aristóteles, ao menos formalmente, Florença pode ser considerada – e ela, de fato, vem a se considerar, como Bruni propõe – um regime misto popular; portanto, um regime constitucional autêntico. Bruni (2016), na *Laudatio*, seu Elogio da Cidade de Florença⁴, pode assim exaltar suas características democráticas: uma *Signoria* colegiada; a multiplicação dos Conselhos; a ampla organização da justiça; um Grande Conselho, cujos membros “decidem sobre os assuntos da República, sancionam as decisões da justiça, abolem leis, estabelecem paridades [...]” (*ibid.*, § 81, p. 303); a rotação importante na ocupação das funções públicas (dois meses em geral, mesmo para a *Signoria*) – sem esquecer “que não há cidade onde reine uma liberdade tão grande e tais condições de paridade entre ricos e pobres”, garantida pela própria diferenciação entre eles das penas aplicadas pela justiça (*ibid.*).

Não é supérfluo lembrar as origens comunais das instituições da cidade. Desde os *Ordinamenti di Giustizia* de 1295, que excluem a nobreza de todas as funções de poder, Florença é governada pela grande e a média burguesias, inscritas nas *Arti maggiore* e as *Arti minori*, que partilham o poder no seio de uma organização política designada “Governo das Artes”. Depois da revolta da plebe, associada ao *popolo minuto*, em 1378 (a chamada revolta dos *Ciompi*, pela qual a cidade chega a uma reforma inédita, que estabelece a cidadania universal, aberta a todos, logo suprimida), assiste-se a uma oligarquização crescente do regime, que abre a partir de 1393 (uma data assinalada também por Maquiavel – cf. Pancera, 2010, p. 39-51) o período que os historiadores chamam *Governo di Regimento*, o regime que, depois da ascensão dos Médicis, tomará cada vez mais a forma de um Principado. Entretanto, dado que a estrutura do “Governo das Artes” é formalmente mantida, não é de admirar que Bruni – que conhece bem a máquina governamental – possa apresentar na *Laudatio* sua imagem mais elogiosa, celebrando a ampla participação dos cidadãos nos órgãos de poder e atribuindo à cidade a *forma popularis* (que não é propriamente a democrática – sempre reputada corrompida), ou seja, a forma de um regime misto inclinado para a democracia.

Tal apresentação do perfil político da cidade suscita, entretanto, reações severas por parte de comentadores atuais de Bruni. Um dos lados dessa crítica denuncia a *Laudatio* como inteiramente fantasiosa diante da realidade histórica. Seria uma apresentação de Florença afastada de sua realidade efetiva, tanto no que concerne a suas instituições e sua vida política, quanto no referente à sua história. Segundo James Hankins, trata-se de uma peça retórica cheia de “erros historiográficos grosseiros, de

⁴ Além da recente tradução do *Elogio* em português aqui empregada, vale indicar outras edições: Hans Baron (1968, pp. 232-263); Paolo Viti (1996, pp. 563-564); Leonardo Bruni (2008, pp. 205-301).

vergonhosos exageros, fantasias e mentiras” (2010b, p. 161). Um Bruni ilusionista e mentiroso, portanto; um letrado ocupado a cortejar e adular a oligarquia à qual ele serve com uma imagem lisonjeira e harmoniosa da cidade, ocultando suas divisões e dissensões internas (uma crítica, aliás, já sugerida por Maquiavel no Proêmio de suas *Istorie Fiorentine* – cf. “Introdução” de Fabrina Magalhães Pinto, 2016, p. 246-247; ver igualmente: Bignotto, 2001, p. 144). Esta leitura de Hankins e de outros é também a de Jarrold Siegel, que acusa a retórica de Bruni, seja da ocultação da natureza oligárquica do regime (acentuada depois da supressão das conquistas da revolta dos *Ciompi*), seja da natureza imperialista das relações de Florença com as comunas da Toscana (cf. Siegel, 1968).

Um outro lado da crítica parte do caráter retórico da *Laudatio* e da *Oratio*⁵ (o discurso fúnebre dedicado por Bruni ao general Nanni degli Strozzi) para sublinhar seus objetivos mais imediatos, além das amplificações próprias do gênero epidítico em que os dois textos se inscrevem. Trata-se, segundo lembram, de um tipo de discurso exortativo, destinado a promover os sentimentos patrióticos de seus concidadãos através de representações idealizadas da cidade e de suas instituições; um discurso que visa reforçar os valores republicanos face à ameaça da tirania. Aliás, o próprio Bruni, em uma carta posterior endereçada ao arcebispo de Milão, refere-se ao entusiasmo juvenil desses textos observando que “uma coisa é o gênero histórico, outra o do elogio. A história deve efetivamente seguir a verdade, mas o panegírico exalta muitas coisas acima da verdade” (Leonardo Bruni, “Carta a Francesco Pizolpasso, Arcebispo de Milão [*Ep.* VIII.4]”, citado por Hankins, 2010b, p. 160-161; cf. Adverse, 2013, p. 77-79). Isso não significa que minta: seu panegírico, ele acrescenta, é apropriado e “verídico”⁶. De qualquer modo, não deixam de lembrar que estas peças oratórias buscam, sim, sustentar a legitimidade da causa de Florença nas guerras contra Milão e construir um discurso justificativo da expansão territorial visada pela cidade⁷. Ela o faz, agora, em nome da herança romana e da liberdade

⁵ Cf. Bruni, 1996, *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*.

⁶ Cf. Bruni, 2016, *Laudatio*, § 49, p. 321: “Quis usque adeo perversus atque iniquus est ut succensendum michi putet quod suis ac veris laudibus civitatem ornarim?” [*Quem poderia ser a tal ponto perverso e iníquo para se irritar comigo por eu ter tentado honrar a cidade com um elogio verdadeiro?*].

⁷ A república florentina, como Roma, não se impõe às outras comunas por sua riqueza ou sua força, mas pela justiça e a humanidade. Ver *ibid.*, § 44, p. 320: “Neque enim prius certare destitit, quam se antistitem quandam Italie prestitit. Eamque amplitudinem atque gloriam adepta est non sedendo atque oscitando, nec rursus sceleribus accincta et fraudibus, sed magnitudine consilii, susceptione periculorum, fide, integritate, continentia maximeque tenuiorum causa patrocinioque suscepto. Neque enim divitiis solum prestare studuit, sed multo magis industria atque magnificentia; nec potentia tantum superare pulchrum duxit, quantum iustitia atque humanitate. His illa artibus de principatu certavit, his auctoritatem gloriamque nacta est”. [*Realmente Florença não se esquivou de lutar para ocupar o lugar de mestre da Itália. Ela conquistou domínio e glória não por meio do descaso e lassidão, nem de crimes e fraudes, mas de planejamento bem estruturado, enfrentamento de*

republicana. É inútil recitar aqui a passagem desconcertante na qual afirma que “todas as guerras empreendidas pelo povo florentino *justissima sint*”⁸

Mas não há, certamente, nesses textos apenas mentira e propaganda. Claude Lefort, em seus estudos sobre o humanismo cívico, observa de maneira fina que Bruni figura o momento em que emergem “os grandes temas da concepção racionalista e universalista da política, os princípios que estão no fundamento do pensamento democrático moderno” (Lefort, 1978, p. 235): “a crítica aos valores aristocráticos, associada à da tirania [...]; a igualdade dos cidadãos perante a lei; a partilha do poder entre aqueles que a ele têm direito; [...] a virtude cultivada no exercício da responsabilidade pública; a liberdade do indivíduo consubstancial à liberdade da cidade” (*ibid.*), etc. Entretanto esse discurso, continua Lefort, “já aparece como contraditório, dilacerado entre a reivindicação [dessas] verdades universalistas e a justificação de um estado de fato” (*ibid.*), a saber, a oligarquização do regime e a extensão do imperialismo florentino na região. É um discurso sobre o qual o menos que se pode dizer – escreve Lefort em um outro momento – é que se trata de um discurso “profundamente ambíguo”⁹, uma ambiguidade que seria própria a um novo gênero de discurso, representativo do advento da ideologia nas sociedades modernas¹⁰ (“o nascimento da ideologia”, do nome do notável artigo de 1973: “La Naissance de l’idéologie et l’Humanisme”¹¹).

Esse universo da crítica em geral nos convida a considerar seja o que a obra de Bruni oculta, seja os efeitos apaziguadores que ela visa produzir sobre os espíritos de

perigos, fé, integridade, firmeza e, sobretudo, na defesa e proteção dos mais fracos. Ela não procurou superioridade só em riqueza, mas na promoção de suas atividades de produção e de sua maior magnificência. Também não considerou melhor ser superior em poder que em justiça e humanidade. Justamente por meio desses atributos nasceram sua autoridade e glória.]

⁸ *ibid.*, § 32, p. 317: “Ex quo etiam illud fit, ut omnia bella que a populo Florentino geruntur iustissima sint, nec possit hic populus in gerendis bellis iustitia carere, cum omnia bella pro suarum rerum vel defensione vel recuperatione gerat necesse est, que duo bellorum genera omnes leges omniaque iura permittunt”. [*Segue-se disso que todas as guerras feitas pelo povo de Florença são justas, e nunca faltará justiça às guerras feitas por esse povo, pois elas são pela defesa ou reconquista de seu próprio território. Essas são, realmente, as guerras que as leis e o sistema legal permitem.*]

⁹ Cf. *idem*, 1992, “Machiavel et la *verità effettuale*”, p. 153: “Não parece exagerado dizer que o humanismo cívico, cuja obra foi decisiva para a formação e difusão dos princípios republicanos na Europa moderna – ou para a resistência ao absolutismo –, esse humanismo, considerado em seu tempo, nas circunstâncias singulares em que se exerceu, forneceu o contraponto de uma reação antipopular. Ou, digamos melhor: sua obra aparece como eminentemente ambígua”.

¹⁰ Cf. Sérgio Cardoso, 2022, “Sobre a Originalidade do Republicanismo Renascentista”, p. 97: “Apoiado em Maquiavel, Lefort pode, assim, identificar, no ideário do humanismo cívico, o nascimento de um gênero novo de discurso, justamente aquele que não busca mais os fundamentos e sustentações de suas representações e valores fora de si mesmo, em algum elemento transcendente (a Justiça, o Direito, a Revelação divina) – produzindo uma representação teológica do mundo político –, mas sustenta em si e por si suas representações, projetadas como “reais”, como exteriores ao pensamento, ‘sem [deixar] vestígios da sua origem”.

¹¹ Publicado pela primeira vez em *Textures*, nouvelle série, 5^{ème} année, 6-7, 1973, esse artigo está também publicado em *Les formes de l’histoire* (cf. Lefort, 1990, p. 251-294).

seus concidadãos, num momento de grande inquietação suscitada pela guerra. Nos dois casos, a atenção está sobretudo fixada nos dispositivos e nos procedimentos retóricos das obras. Ora, por necessárias que sejam tais considerações, não conviria examinar, para além das finalidades e dispositivos discursivos da obra, as próprias teses e argumentos que ela mobiliza com tanta eficácia em relação à sua audiência, tanto contemporânea, quanto posterior? Para formular de outro modo: se levamos em conta o efeito desse discurso em Florença e sua importância posterior para a formação e difusão dos princípios republicanos na Europa moderna, não seríamos levados a considerar o próprio teor político desse discurso e a tentar decifrar o segredo de sua potência ideológica?

O que é certo é que, num contexto de fragilidade manifesta das instituições e de crise de legitimidade de seus fundamentos e de suas referências tradicionais (Florença, ideológica e imaginariamente, ainda balança, então, entre a potente *parte guelfa* e seus adversários, acusados de inclinação gibelina), Bruni retoma a grande tradição do pensamento político vinda da Antiguidade greco-romana e, cioso dessa herança, enfrenta o extraordinário desafio de fazer voltar a confiança e a motivação a seus concidadãos, oferecendo-lhes um discurso que dá um novo sentido a suas instituições políticas, instituições estas que conservam ainda a marca profunda de suas origens comunais medievais, sendo Florença um regime estruturado sobre o poder das corporações de ofício, um “governo das artes”. O que devemos sublinhar, é que por suas obras – a *Laudatio à frente* –, Bruni empreende uma autêntica refundação simbólica da sua cidade, moldada, desta vez, em uma matriz inteiramente nova e republicana. Ele reinterpreta os fundamentos do regime em uma nova linguagem: remete suas instituições à Roma republicana, como sua matriz e origem; reinterpreta, ou recria, sua história, como a de uma indefectível resistência às tiranias, prova dessa filiação à república romana¹², e retraça todo um percurso de coragem e de devoção à liberdade, subjacente – sem que os florentinos se deem inteiramente conta de sua realidade e sem que compreendam seu sentido. Essa história, a cidade logo vai assumi-la como a sua: os doze livros das *Histórias do Povo Florentino* vão se tornar sua memória (cf. Bruni, 2001, 2004, 2007).

Precisamos, pois, admitir que Bruni faz muito mais que trazer a seu povo motivações para sustentar a guerra e suas aspirações de expansão territorial. Se ele idealiza a qualidade de suas instituições, a atividade e a virtude de seus concidadãos, é para oferecer-lhes um espelho crítico e um padrão de medida, é verdade. De fato, ele

¹² Lembremos os grandes episódios dessa história: a guerra contra o tirano de Verona, Martino della Scala; a expulsão do Duque de Atenas, no momento em que se aperceberam de sua aspiração à tirania; a guerra chamada “dos oito santos”, contra o papa Gregório V; a resistência ao imperialismo milanês.

associa à descrição histórica uma dimensão prescritiva, como já mostraram Helton Adverse¹³ e Laurent Baggioni em seus estudos. Coloquemos, porém, a questão de saber se estas obras retóricas não realizam uma operação ainda mais radical: Bruni oferece à sua cidade um objeto político ideal, moldado sobre a grande tradição republicana da filosofia política, convidando-a a reconhecer nele sua identidade, a representar-se através de um novo vocabulário político, a reconhecer-se no novo espelho que ele lhe oferece – “Reconhecei-vos, florentinos; reconhecei vosso tronco e vossa linhagem. Considerai que, entre todas as gentes, sois os mais ilustres”, exorta a *Laudatio* (*ibid.*, § 30, p. 281). Bruni propõe à cidade uma nova fundação; designa seus antepassados e lhe confere uma nova identidade: oferece-lhe um novo batismo.

É esse objeto ideal e esse vocabulário que veremos destacar-se em seguida do contexto e circunstâncias de seu nascimento para projetar-se na posteridade, inaugurando a tradição moderna do republicanismo. E devo insistir sobre a modernidade do republicanismo de Bruni. Se ele busca seus motivos e vocabulário nas obras de Cícero e de Aristóteles, essa apropriação esconde diferenças sensíveis. E a primeira e mais importante está no fato de Bruni fazer silêncio sobre as fundações metafísicas que seus predecessores supõem, alegando tão somente a forma do regime político e a história. Ele não alega, como já foi observado, nenhum elemento transcendente (a Justiça, o Direito, a revelação divina), nenhuma representação teológica, metafísica ou mesmo moral. O que lhe interessa são as instituições, é o regime político. O fundamento de seu republicanismo é a ordem constitucional consubstancial à liberdade, o regime misto inclinado para a democracia. Sem negar a religião (muito pelo contrário), sem polemizar sobre os fundamentos do direito, Bruni omite a referência a Deus, bem como às estruturas universais do Império e da Igreja, enquanto mediadores das leis divinas. Ele deixa, enfim, os pressupostos dos autores que o inspiram, para referir-se apenas ao povo florentino, idealmente identificado por sua história e herança constitucional republicana, aquela que “sendo igualitária em todos os sentidos – diz – chamamos constituição popular” (Bruni, 1996, *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*, p. 716).

É essa fixação sobre o elemento constitucional que radicaliza o republicanismo de Leonardo Bruni. Não se trata mais, como bem observa Newton Bignotto, “da defesa tímida e prudente do direito de legislar em matérias que concernem a organização interna das cidades” (2001, p. 129). O essencial não é também a afirmação

¹³ Cf. Adverse, 2013, p. 74: “É claro que Bruni está perfeitamente consciente de que seu discurso panegírico não apresenta aos cidadãos de Florença um espelho fiel da cidade. Mas o que destacamos é a intenção política do texto, não uma suposta pretensão de objetividade histórica. O texto veicula um conjunto de conceitos que forma um ideário republicano que Bruni, além de subscrever, acredita nortear a prática política. [...] Todos os elementos que encontramos no republicanismo clássico aqui estão presentes”.

do direito ao autogoverno ou a reivindicação de uma *universitas superiorem non recognoscens*, e não é ainda a igualdade jurídica de todos os cidadãos perante a lei. É algo muito mais radical, a saber, o ideal de “fazer corpo” (político) pela participação igualitária de todos nas magistraturas públicas, a participação que produz a energia virtuosa dos cidadãos, a liberdade e a glória da cidade. Bruni sublinha em uma passagem bem conhecida da *Oratio* que “o mérito específico das repúblicas é que a esperança de elevar-se na escala das honras públicas e de aí chegar pelos próprios esforços é igual para todos” (1996, *Oratio*, p. 718). O essencial para ele é a igualdade, o acesso potencialmente igual para todos os cidadãos mesmo às funções mais altas, aos órgãos da produção das leis e da administração pública. Citemos uma passagem:

A constituição de que nos servimos para o governo da república é conhecida pela liberdade e igualdade de todos os cidadãos. E, uma vez que ela é igualitária sob todos os aspectos, é chamada constituição popular. Não trememos sob o governo de um só. Nossa liberdade é igual para todos, apenas limitada pelas leis, liberada do medo dos homens. A esperança de atingir uma função e de se elevar é a mesma para todos, desde que a pessoa se esforce, tenha talento e um modo de vida salutar e sério. (*ibid.*)

Bruni insiste na *Laudatio* sobre o fato de que essa igualdade política transborda para os registros jurídico, social e cultural de sua cidade. Uma passagem dos parágrafos 88 e 89, no final da obra, o assinala e, de certa maneira, resume o espírito desse republicanismo moderno de Bruni:

Não há lugar na terra em que as leis sejam mais igualitárias para todos. Em lugar algum a liberdade é tão grande, nem são superiores as condições de paridade entre ricos e pobres [...]. Quando os poderosos, seguros de suas riquezas, prejudicam os mais fracos, a República toma para si a causa dos desfavorecidos, tomando sob sua proteção seus bens e sua integridade, atribuindo penas [mais pesadas] aos agressores poderosos, pois é de bom alvitre considerar que a condições desiguais convêm penas desiguais e que sejam os mais necessitados que recebam mais. É o que recomendam a prudência e a justiça” (*idem*, *Laudatio*, § 88, p. 306).

E ele continua:

Por todas essas razões, malgrado a diferença das classes, temos um estado de equilíbrio: os ricos são defendidos por sua riqueza, os mais pobres, a República os defende, e uns outros temem a punição [das leis] (*ibid.*, § 89, p. 306).

É verdadeiramente espantoso ver vir do fundo do século XV essas formulações de nossos próprios ideais republicanos, e mesmo de nossas social-democracias.

Para voltar à nossa questão. Como compreender o estatuto da vida ativa e da virtude cívica exaltadas na construção ideal da república bruniana? Devemos considerar, como já mencionamos, que se a participação e a virtude política (a excelência da participação cidadã) devem ser pensadas a partir do regime específico em que se exercem, é preciso levar em conta o que a república aqui celebrada requer do seu cidadão. Ora, a marca fundamental do regime misto que Bruni atribui a Florença, como vimos, é a universalidade democrática do acesso aos cargos de governo e a meritocracia aristocrática (alimentada pela competição e a emulação) na atribuição das funções públicas. A virtude dos *cives* (a virtude cívica) define-se, pois, pela excelência de sua participação ativa em tudo que se refere ao exercício do poder.

Porém, devemos precisar que essa virtude é, em primeiro lugar, uma virtude da cidade, de suas instituições, como a *Laudatio* o enfatiza fortemente. Mais que os homens, é a cidade que é virtuosa, dado que seu regime político é a causa primeira da virtude dos cidadãos. A virtude inerente ao regime republicano de sua cidade é o motor de sua própria virtude. Aos que o acusam de vaidade e de servir a interesses privados, Bruni responde que “devem se lembrar que não falo da virtude de cidadãos particulares, mas daquela da República” (*ibid.*, § 50, p. 289-90). Os cidadãos são elementos de uma estrutura de governo e sociabilidade que lhes impõe qualificações e valores que pertencem de modo próprio à cidade: o sentido da igualdade, da justiça, da liberdade, o orgulho de sua cidadania e de sua pátria. É essa convicção que permite a Bruni dizer que “nenhuma cidade é comparável à cidade de Florença em feitos e virtude” (*ibid.*, § 52, p. 290). Se os florentinos são virtuosos (sendo necessário, é claro, admitir exceções, como as há mesmo em Roma – *ibid.*, § 51-52, p. 290) é porque sua constituição os faz tais. A observação de Maquiavel nos *Discorsi* já poderia, assim, bem ser atribuída a Bruni: “os bons exemplos [de virtude] nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis” (Machiavelli, 1971, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, livro I, 4, p. 82). Ainda que seja verdade que Bruni não assinaria a sequência do texto maquiaveliano: “as boas leis, por sua vez, são produzidas por estas agitações que a maioria condena tão inconsideradamente” (*ibid.*). Enfim, segundo Bruni, a república engendra a virtude; ela a suscita ou a induz pela abertura das funções públicas a todos, pela celeridade da rotação das magistraturas e pela competição desencadeada pela eleição dos que as merecem.

Devo enfatizar que essa virtude cívica exaltada pelo humanismo de Bruni não tem qualquer vínculo com a moral. Sua referência primeira é o cidadão, não é o homem moral, como ocorre em Cícero, que se dirige a seus concidadãos para lembrá-les sua condição essencial de seres gregários, voltados à vida em comunidade, e os deveres que disso decorrem em relação à comunidade familiar, política e humana. Em Cícero, o que está em causa é o dever dos cidadãos relativamente aos

vínculos comunitários: a defesa e conservação da república; o respeito necessário ao Direito (natural) que alicerça a vida civil e civilizada, sempre ameaçada pela barbárie, tanto externa, quanto interna à cidade – a dos tumultos populares, da tirania e do despotismo. O que está em causa em Cícero não é, pois, a virtude do cidadão definida por sua participação no exercício do poder. É a virtude do homem moral (um *vir bonus*) enquanto tal, independentemente do regime político, ainda que a república seja o regime em que ele se realiza plenamente. Seu apelo à participação e à virtude se adequa inteiramente a seu conceito de república, cujo fundamento é o consentimento comum ao Direito, natural e divino, e o interesse comum na conservação dessa comunidade regulada pelo Direito¹⁴. Assim, em Cícero, os deveres do cidadão se definem antes de tudo pelo respeito à conservação desses vínculos jurídicos e a salvação da República, não por sua participação nas responsabilidades do governo. Podemos mesmo dizer que a virtude, para ele, se refere, antes de tudo, à cidadania militar, que concerne efetivamente a todos os cidadãos. De fato, Cícero refere-se a um regime que não oferece à massa dos cidadãos – os que integram as Centúrias e participam dos *Commitia Centuriata* – nenhuma possibilidade real de acesso às magistraturas, mesmo as mais baixas, nem reconhece à massa dos cidadãos uma influência efetiva na formulação ou na sanção das leis. É, portanto, em adequação a essa realidade que o patriotismo ciceroniano e seu apelo ao serviço da pátria exigem fundamentalmente a defesa das instituições e do Direito, expostos à corrupção e ao despotismo. É preciso que os cidadãos se espelhem nos heróis do passado, naqueles que sempre vieram em socorro da República em perigo – um Gaius Duellius, um Lucius Metellus, os dois Cipiãoes, Marco Catão, cujos heroísmos e sacrifícios foram postos a serviço da República ameaçada: “Tão grande é a necessidade da virtude e do amor pela defesa da conservação comum, que sua força venceu todas as cintilações do prazer e da ociosidade” nessas grandes personagens (*ibid.*, *De Rep.* I, I, p. 15). São sua força e rigor morais que figuram a virtude heroica que Cícero convida seus jovens concidadãos a imitar.

O afastamento de Bruni em relação a essa virtude político-moral (de inclinação nitidamente aristocrática) constitui a marca do nascimento do republicanismo moderno¹⁵. Sua aspiração de tudo remeter à forma do governo misto (democrático) assinala o momento do advento da política moderna. Se Maquiavel critica esse humanismo cívico, que entusiasmava os jovens republicanos anti-Médicis depois da

¹⁴ Lembramos a famosa definição do povo republicano: “coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communiione sociatus” [a reunião de uma multidão por consentimento ao direito e a associação por comunidade de interesse] (Cícero, 1994, *De Rep.* I, XXV, p. 64).

¹⁵ Esse momento é igualmente, segundo Claude Lefort, aquele do advento do político enquanto tal, como um domínio libertado das representações teológicas e dos postulados teleológicos dos antigos (cf. Lefort, 1978, p. 236).

queda da República, é preciso de qualquer modo observar que, sem essa virada antimoralizante vinda do humanismo, o momento maquiaveliano não teria certamente sido possível. É Bruni que, na realidade, inicia esse movimento decisivo. Petrarca, Salutati e outros, não obstante valorizarem (de modo indeciso) a vida ativa, não renunciam ao horizonte moral ciceroniano da vida política; eles não alcançam, como Bruni, esse horizonte de uma virtude especificamente cidadã e cívica.

Certamente é possível ver uma forma de idealismo abstrato, e até ingênuo, no universalismo igualitário do republicanismo de Bruni. Porém, não podemos ignorar esta idealidade de seu artefato histórico-político republicano enquanto condição de emancipação da teologia e da metafísica presentes nas representações políticas modernas. O mais importante, no entanto, é observar que se esse republicanismo é idealizado, ele não é moralizante. Seu idealismo não implica a suposição irrealista de que a existência e a conservação da república dependeriam da virtude moral dos cidadãos. Aqui, a república não supõe homens virtuosos; ela entende produzi-los. Os regimes republicanos querem-se educadores; pretendem, e pretenderão sempre, engendrar a virtude cívica, social e moral dos cidadãos.

Do desconhecimento do caráter político-ideal dessa república é que vem o mal-estar frequentemente suscitado pelo republicanismo na reflexão política moderna. Uma desconfiança que Norberto Bobbio exprime diretamente em um interessante diálogo com Maurizio Viroli: “Onde encontrar um Estado que se sustente pela virtude de seus cidadãos? [...] A razão de ser dos Estados – os republicanos inclusos – é frear os cidadãos viciosos, que são a maioria. Nenhum Estado real se mantém pela virtude dos cidadãos” (Bobbio & Viroli, 2002, p. 15). Devemos admitir que ele tem inteiramente razão. Nenhum estado poderia se fundar na suposição de uma natureza virtuosa dos homens. Mas, o que Bobbio parece ter dificuldade para compreender é que as repúblicas idealizadas que nos vêm do humanismo cívico (a Roma republicana, a Florença de Bruni) destinam-se a suscitar regimes nos quais a prática das relações políticas de igualdade possam produzir a liberdade e o desenvolvimento das virtudes cívicas, que se realizam, segundo Bruni, graças à adesão ativa dos cidadãos ao regime constitucional democrático, no qual a igualdade política – o governo rotativo de todos – faz-se o fiador da liberdade de cada um e a condição de sua potência de sujeitos ativos.

Não obstante as advertências de vários comentadores, a imagem que se impôs desse republicanismo herdado do humanismo cívico, em particular depois da classificação dos regimes políticos de Montesquieu, é aquela, atestada por Bobbio, de um regime ideal, moralmente exigente, fortemente aristocrático, em função das qualidades morais requeridas para a participação no governo: a abnegação, o sacrifício dos interesses e sentimentos pessoais, a exemplo dos Brutus, dos Horácios e dos grandes

paradigmas do patriotismo romano. A república seria, então, o regime da hipertrofia da dimensão pública da vida social, em detrimento da autonomia e da realização pessoal dos indivíduos. Um regime, em suma, idealizado e antagonista da natureza desejante dos homens, que teria sido lembrada por Maquiavel. Essa imagem, forjada a partir da perspectiva do individualismo liberal, talvez convenha ao patriotismo romano (que, é bom lembrar, não se refere propriamente a indivíduos), mas revela-se inteiramente inadequada ao republicanismo cívico, tal como o encontramos na obra de Leonardo Bruni. Nela, não encontramos qualquer sinal de abnegação e de sacrifício pela causa comum. É, ao contrário, na adesão à cidade, na ambição e competição pelas honras públicas que se veem empenhados os interesses de cada um.

E, no entanto, são os Fábios, os Régulos, os Cipiões e os Catões (cf. Bruni, 2016, *Laudatio*, § 31 e 35, p. 281 e 284) que Bruni convida seus concidadãos a imitar. Ao ler a obra de Bruni, não podemos deixar de pensar, como Claude Lefort, no Marx do 18 Brumário, e de ter o sentimento de apreender o momento mesmo do surgimento dos fantasmas romanos que, em tantos episódios da história política moderna, vêm assombrar os vivos no momento do nascimento do novo e obscurecê-lo. Assim, é necessário enxergar, para além das vestimentas e da linguagem romanas, sob a retórica tomada da Antiguidade, um universo no qual toda referência a parâmetros religiosos, metafísicos e morais foi afastada da virtude cívica e no qual uma história e um regime idealizados ocupam seus lugares. É em função dessa idealidade que a obra de Bruni, voltada para o passado, projeta-se, quase malgrado ela mesma, para além do presente burguês de sua cidade na direção do futuro de nossas representações políticas. É ela que abre o pensamento político a valores e ideais plenamente assumidos por nossa modernidade: a liberdade associada à igualdade e à participação popular no exercício do poder; a exigência de uma extensão máxima da cidadania; a crítica dos valores aristocráticos (fundados na nobreza de sangue ou do dinheiro); a laicidade; uma nova compreensão do patriotismo. Outras convicções testemunhadas por Bruni encontraram certamente mais resistência: que a liberdade do indivíduo é consubstancial à da cidade e que a liberdade republicana é o destino da humanidade.

Bibliografia

- Adverse, H. (2013). “A Matriz Italiana”. In: Bignotto, N. (org.). *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 51-125.
- Aristóteles. (1993). *Les Politiques [=Polit.]*. Trad., apres. Pierre Pellegrin. 2ª ed. Paris: GF-Flammarion.
- Baron, H. (1968). *From Petrarch to Leonardo Bruni: studies in humanistic and political literature*. Chicago: Chicago University Press.

- Bignotto, N. (2001). *Origens do republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____ (org.) (2013). *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bobbio, N.; Viroli, M. (2002). *Diálogo em torno da República*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Bruni, L. (1996). “*Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*”. In: Viti, P. (org.). *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*. Torino: UTET, p. 464-493.
- _____ (2001, 2004, 2007). *History of the Florentine People*. Ed. e trad. James Hankins. 3 v. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- _____ (2008). *Leonardo Bruni Aretino: Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*. Textes de la Renaissance 118. Ed., trad. Laurence Bernard-Pradelle. Paris: Honoré Champion.
- _____ (2016). “Elogio da cidade de Florença” [= *Laudatio Florentinae Urbis*]. Texto latino e trad. Alexander de Carvalho. Intr., rev., notas Fabrina Magalhães Pinto. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, vol. 11, n. 2, p. 265-335.
- Burckhardt, J. (1973). *O Renascimento Italiano*. Trad. António Borges Coelho. Lisboa; São Paulo: Editora Presença; Martins Fontes.
- Cícero. (1965). *Les Devoirs* [= *De Off.*]. Texto estab., trad. M. Testard. Paris: Belles Lettres.
- _____ (1994). *On the Republic* [= *De Rep.*], *On the Laws* [= *De Leg.*]. Trad. C. W. Keyes. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- _____ (s.d.). *Dos Deveres* [= *De Off.*]. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.
- Hankins, J. (org.). (2010a). *Renaissance Civic humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hankins, J. (2010b). “Rhetoric, History and Ideology: Civic Panegyrics of Leonardo Bruni”. In: Hankins, J. (org.). *Renaissance Civic humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 143-178.
- Kohl, B. J.; Witt, R. G.; Welles, E. B. (orgs.) (1978). *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lefort, C. (1978). “La naissance de l’idéologie et l’humanisme”. In: *Les Formes de l’histoire : essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, p. 234-277.
- _____ (1978). *Les Formes de l’Histoire: essais d’anthropologie politique*. Paris: NRF-Gallimard.
- _____ (1990). “O nascimento da ideologia e o humanismo”. In: Lefort, C. *As Formas da História: ensaios de antropologia política*. 2ª ed. Trad. Luís R. Salinas Fortes, Marilena de S. Chauí. São Paulo: Brasiliense, p. 251-294.

- _____ (1992). *Écrire, à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Machiavelli, N. (1971). *Tutte le Opere*. Ed. Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore.
- Magalhães Pinto, F. (2016). “Introdução”. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, vol. II, n. 2, p. 245-265.
- Pancera, C. G. K. (2010). *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Salutati, C. (1978). “Letter to Peregrino Zambecari”. In: Kohl, B. J.; Witt, R. G.; Welles, E. B. (orgs.). *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Siegel, J. E. (1968). *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*. Princeton: Princeton University Press.
- Viti, P. (1996). *Opere Litterarie e Politiche di Leonardo Bruni*. Torino: Unione tipografica/Editrice Torinese.

Discurso em resenha

Uma entrevista inédita de Giannotti sobre Artigas

Por José Guilherme Pereira
Leite

No início de 2015, por ocasião do centenário de nascimento de João Batista Vilanova Artigas (1915-1985), a Escola da Cidade imaginou fazer um livro com reflexões sobre o arquiteto e sua obra. Artigas tem importância para além da Universidade, cujo curso de arquitetura e urbanismo (FAU – USP) ajudou a fundar e estruturar ao lado de Luiz Ignacio de Anhaia Mello. Tendo formado sucessivas gerações, em quarenta anos de atuação docente, seu exemplo como criador e professor espalhou-se pelo Brasil e emoldurou o projeto de muitas instituições. É o caso da própria Escola da Cidade. Ao saber daquele intento, procurei um dos colegas envolvidos e propus que a publicação contivesse um conjunto de entrevistas a respeito do concurso de Artigas para professor titular da FAU-USP, ocorrido em 1984.

Artigas foi cassado em abril de 1969. Depois de uma década errando pelo continente sul-americano, voltou a lecionar na FAU-USP em 1980, mas a reintegração gerou uma situação peculiar. No momento da cassação, Artigas era auxiliar de ensino, não detendo qualquer título como mestrado ou doutorado. Ao regressar, seu grau de carreira foi mantido sem alterações. Oficialmente, não havia problemas. Como, porém, se tratava de uma óbvia distorção histórica e política, a Congregação da FAU-USP optou pelo caminho da reparação e, para conferir a Artigas o *status* acadêmico compatível com sua envergadura, outorgou-lhe o notório saber, o que lhe deu condições de tornar-se professor titular.



Werther Santana©

Não parecia cabível propor a um dos criadores da escola que se submetesse a bancas examinadoras compostas por seus ex-alunos, pessoas formadas por ele ou na matriz curricular que ajudou a estabelecer em 1948 e cuja reconfiguração liderara em 1962. Ademais, de certa maneira, isso ratificaria os efeitos deletérios das aposentadorias compulsórias levadas a cabo pelo Regime Militar. O concurso que o fez titular aconteceu em junho de 1984. A Banca foi composta por Eduardo Kneese de Mello – arquiteto veterano e colega de Artigas em diversas aventuras projetuais e docentes; Flávio Motta – educador convertido aos estudos de história da arte e não menos lendário que o próprio Artigas; Milton Vargas – o grande pensador da técnica da Escola Politécnica da USP; Carlos Guilherme Motta – o membro mais jovem da banca, mas já reconhecido historiador; e o filósofo José Arthur Giannotti.

Dos cinco membros da Banca, três estavam vivos em 2015. Conversei com Carlos Guilherme Motta e com José Arthur Giannotti. Por razões políticas internas, a Escola da Cidade decidiu não levar à frente o projeto de publicação do



volume para o qual esses depoimentos estavam previstos.

Conforme verá o leitor, a visão de Giannotti sobre o trabalho intelectual de Artigas é bastante desabonadora, embora o trabalho de Artigas como arquiteto propriamente dito seja objeto de seus francos elogios. Examinada com o devido cuidado, a perspectiva de Giannotti é na verdade generosa para com os arquitetos, na medida em que os libera para serem aquilo que sabem ser. Ele não está cobrando dos demais profissionais que mimetizem a filosofia, pelo contrário, está advogando o reconhecimento das singularidades. Isto, afirma ele, é tudo o que não tem sido feito, razão pela qual o desempenho insatisfatório do intelectual Artigas resulta, segundo Giannotti, não tanto das pretensões diletantes de um profissional da tectônica quanto das distorções causadas por uma carreira universitária de estruturação monolítica. A entrevista foi realizada em 31 de março de 2015, na casa do próprio Giannotti, no bairro paulistano do Morumbi. Agradeço a Marco Giannotti, que permitiu a publicação póstuma da transcrição na revista *Discurso*.

José Guilherme – Poderíamos dividir a conversa em duas frentes. Primeiro, uma mais pessoal, lembranças do concurso, esse tipo de coisa. Outra propriamente analítica ou crítica daquela situação em si e também do próprio Artigas, se você quiser. Fiz uma conversa semelhante a essa com o Carlos Guilherme [Mota], foi ótima, ele ficou emocionado, você não vai ficar porque não é dado a sentimentalismos. Por onde você quer começar? Pela nota pessoal?

José Arthur Giannotti – Não, nota pessoal eu não tenho a fazer, porque não conheci o Artigas tanto assim. Eu quero dizer algo, primeiro, a propósito do próprio concurso, que foi uma farsa. Certo? O Artigas já era um grande arquiteto, já tinha feito inclusive o prédio da FAU. Aí ele foi aposentado, como a gente. E, como a universidade é maluca, e ela tem artistas, mas quer que esses artistas cumpram um currículo que é igual ao do físico, ao do matemático, ao do sociólogo, o Artigas – que não tinha feito essa carreira – tinha sido aposentado [em 1969]. E embora tivesse a autoridade de um professor titular, tinha sido aposentado como auxiliar de ensino. Muito bem. Quando ele volta [em 1980], quando todos nós voltamos, ele volta como auxiliar de ensino. Até que a Congregação da FAU foi generosa e o considerou como “notório saber”, alguém que, portanto, poderia fazer o concurso de titulação. Coisa que não aconteceu, por exemplo – você era muito jovem e não vai se lembrar disso –, com um biólogo que voltou depois de uma carreira brilhante nos Estados Unidos, e também seria posto como auxiliar de ensino, mas sei que deram um jeito para melhorar. Então, o

Artigas foi obrigado a fazer um concurso nos termos tradicionais, como faz um sociólogo, e nós fomos obrigados a examinar o Artigas como se ele fosse um escritor. Ora, a obra escrita do Artigas não tem nada de excepcional. Ele é um grande arquiteto. Então, o que é que eu pude fazer? Encher o saco dele. [risos] Não tinha outra coisa.

J. G. – Percebe-se. Lendo os anais da prova e da arguição, isso fica claríssimo. E você começa a sua fala, ali, dizendo justamente isso. Você diz, você deve se lembrar: “Estamos cantando pela flauta enviesada da burocracia, desta burocracia que abafa a Universidade de São Paulo e que transforma este concurso num absurdo”...

J. A. G. – Que legal. Eu disse isso?

J. G. – Sim, e em seguida você diz que a sua primeira intenção era não argui-lo...

J. A. G. – Mas, então, o que eu fiz? Explorei a ambiguidade desses intelectuais que tinham passado pelo Partido Comunista e tinham sido obrigados a exercer uma função pública que os degradava.

J. G. – Por que os degradava?

J. A. G. – Por exemplo, um dos maiores físicos brasileiros, que era o [Mario] Schenberg – certo? –, participava do Partido Comunista. Eu às vezes o via, quando frequentava encontros do Partido, ele ia, sentava-se, fechava os olhos e falava – e falava muito bem. Chegava o domingo, ele era utilizado para vender o jornal do Partido na Praça do Patriarca, ou por ali. Um físico da qualidade intelectual do Schenberg, e o Partido não tinha outra coisa a fazer com ele a não ser mandá-lo vender jornal. Certo?

J. G. – Num determinado momento da conversa de vocês ele diz querer “pedir

desculpas à história” pela “condição de jovem”, por ter usado certas palavras, ter chamado o Frank Lloyd Wright de safado...

J. A. G. – Eu explorei justamente isso, para mostrar como os intelectuais da minha geração tinham feito concessões que, em geral, nós não deveríamos ter feito. E ele aceitou muito bem, e tal, e com isso nós terminamos. Foi isso o concurso.

J. G. – Essa é uma versão muito reduzida do que aconteceu ali.

J. A. G. – Por que, teria outra dimensão?

J. G. – Eu acho que tem sim, e tem coisas curiosas. Uma delas é que a arguição do Milton Vargas, quando nós a lemos, o que está discutido ali é o mesmo assunto do seu famoso capítulo de *Trabalho e reflexão*, “O ardil do trabalho”. Pela ordem, uma discussão sobre a técnica, a técnica entre os gregos, as modificações que essa concepção sofre na modernidade, ou sob o capitalismo etc. Aparece a questão da técnica, do artista, da matéria, da forma etc. Quando lemos aquilo, pela primeira vez, o pensamento é dizer “bom, quando chegar a vez do Giannotti, isso vai crescer”. Mas você simplesmente não envereda por esse caminho, muda completamente de assunto. Você tinha acabado de escrever *Trabalho e reflexão*, mas a conversa não lhe interessou, você achou que ela estava encerrada e se deu por satisfeito. Ou achou que eles estavam dizendo tanta “besteira” que resolveu falar de outra coisa?

J. A. G. – Não! Eu estou numa banca para que o candidato se exprima. Não estou lá para exibir a minha sapiência, nem discutir, do ponto de vista da Grécia, ou

dos bantos, como é que a técnica se desenvolve. Certo?

J. G. – Mas o Artigas quis discutir isso! Ele juntou esse material ao seu próprio memorial, aquela famosa aula magna dada na FAU, antes da cassação, “O desenho”, onde ele – vá lá, que de forma um pouco atabalhoada – diz coisas sobre o que poderia ser uma filosofia do desenho e do projeto. A oportunidade estava dada.

J. A. G. – Estava dada, mas veja só... Eu não vou pegar o Artigas e começar a arguir por aquilo em que ele é menor. Eu não tinha interesse nenhum em mostrar para o Artigas que eu era um sabichão naquelas coisas, alguns professores, por exemplo, sempre mostram isso. [risos]

J. G. – Havia professores da geração do Artigas, eles estavam lá, entre amigos...

J. A. G. – Sim, entre amigos eles diziam “você é sabichão em arquitetura, eu sou sabichão nessas coisas tais”. Não era do meu interesse. Quando estou cumprindo uma função, eu a cumpro, não me exibo.

J. G. – Mas, então, eu lhe pergunto, por que você aceitou ir àquele concurso? O Artigas lhe interessava?

J. A. G. – Ele era um colega para quem eu tinha que reparar uma injustiça. O problema ali era a justiça da universidade. O sujeito é um grande arquiteto, com todos os defeitos que você pode apontar nele, mas tinha sido aposentado e – mais ainda – estava sendo humilhado, voltando como auxiliar de ensino. Era minha função, em nome da dignidade universitária. Então, eu tinha que aceitar. Fui lá cumprir a minha função. Mais nada. Agora, eu lamento que o concurso não tenha sido um momento em que a arquitetura do Artigas pudesse ser discutida. Não se es-

queça que aquele grupo tinha uma pretensão muito ampla que era dizer: “Brasília está sendo feita desse jeito, nós vamos fazer a USP de outro jeito”... Então, começou com o Artigas, depois o Paulinho [Paulo Mendes da Rocha] fez o projeto para a Faculdade de Filosofia. Está certo? A construção foi começada, veio o golpe [1964] e ela foi enterrada. Depois fizeram aquela merda [*sic*] que está lá. Antes, tinham feito já uma parte do Crusp, mas suspenderam a construção daquele espigão dizendo que os estudantes poderiam atirar através da janela. Com o prédio já pela metade, ele mandou destruir, e ofereceu à administração da Faculdade de Filosofia que aproveitasse aquela estrutura deitando-a. É aquela coisa horrorosa, aquele salsichão que nós temos na Universidade, onde está a administração da FFCLH. Eu estava na Congregação, mas nem tive a ideia, que era elementar, de pelo menos cortar em dois e juntar fazendo um H, e não aquele salsichão.

J. G. – Eu até concordo com você, tem pouco de arquitetura no debate do concurso, e realmente, quando chega no final, o Eduardo Kneese tenta repor isso dizendo, certas coisas... Você releu recentemente?

J. A. G. – Não.

J. G. – Bom, só eu fiz a lição de casa?

J. A. G. – Me desculpe. A minha lição de casa é dizer o que me lembro. Eu não iria preparar uma lição para essa entrevista.

J. G. – Pois bem. O Kneese, quando chega no final, diz algo assim: “Legal tudo isso e tal, mas olha, o candidato é um arquiteto então eu gostaria de dar a ele a oportunidade de comentar os seus trabalhos”... E aí, a resposta dele ao

Kneese foi a de passar slides e ir falando sobre várias casas e vários projetos que tinha feito, e fazendo comentários irônicos sobre si mesmo...

J. A. G. – Sim, tinha muito senso de humor.

J. G. – Você acha, de todo modo, que o concurso toma um rumo improdutivo?

J. A. G. – Ele começou improdutivamente. Foi no final que deram a oportunidade a ele de se mostrar como arquiteto. Agora, o concurso deveria ser um concurso com gente ligada à arquitetura, que pudesse fazer um exame dos trabalhos do Artigas como arquiteto. Mas a Universidade não incorpora... O meu problema é que a Universidade não incorpora esse tipo de trabalho até hoje! Os artistas passam mal dentro da universidade. Porque eles têm que seguir o Currículo Lattes, que não é feito para avaliar artistas.

J. G. – Em relação a essa questão do Artigas e da militância comunista, há ali uma claríssima provocação sua em relação ao “Partidão”, não? E você chega a dizer “eu já pertencia a uma outra geração, já lia um pouco de Trotski”... Você fala isso...

J. A. G. – Trotski era um nome feio... Eu tenho a língua solta...

J. G. – Eu “já tinha uma certa desconfiança em relação a essa utopia”, você diz...

J. A. G. – Tem algo de mais sério ainda. Veja. A minha geração ainda, uma boa parte, passou pelas células comunistas. Eu, primeiro, não tenho disciplina para entrar numa célula comunista. E, mais ainda, já quando eu estava na faculdade, encontrei [Claude] Lefort, que foi um dos fundadores de “Socialisme ou Barbarie” e um dos críticos virulentos da burocracia soviética. Portanto, desde cedo, eu já tinha a desconfiança em relação à burocracia soviética. A única vez em que eu me

inscrevi num partido foi quando nós fundamos o PT. Eu estava lá, no Colégio Sion. Mas, como a turma mais radical achou que tinha muito burguês assinando a ata, roubaram a ata, como você sabe.

J. G. – Eu não sabia.

J. A. G. – É, roubaram a ata e aí me avisaram, “Giannotti, você tem que passar pela sede do partido para assinar livro novamente”. Eu obviamente já não fui mais. Se começa desse jeito, eu tô fora. [risos] Agora acharam a ata, então eu vou requerer ao PT a carteirinha de sócio-fundador. [risos]

J. G. – Vai ter que se desfiliar do PSDB primeiro.

J. A. G. – Eu não sou filiado ao PSDB. Eu sou tucanóide, nunca tucano, e cada vez menos.

J. G. – Está bem. Desenvolva um pouco o problema dessa má relação da sua geração – ou do seu círculo intelectual – com essas ingerências do “Partidão”.

J. A. G. – Não, não eram ingerências do “Partidão”, veja bem. O problema é que nós precisamos compreender que vínhamos de uma crítica do capitalismo. E essa crítica do capitalismo, para nós, era radical. Era fundamental, e assim por diante. Ora, a crítica se dava, politicamente, através dos movimentos ligados ao comunismo, ao socialismo. Mas havia um lado autoritário nesse processo, e demorou muito para que a gente fizesse o expurgo desse viés. Aliás, existem muitas pessoas até hoje que não fizeram esse expurgo. Essa é a questão. Então, o caso do Artigas, para mim, era exemplar de como uma geração tinha de certo modo cortejado um lado digamos assim... autoritário – certo?

–, num momento em que deveríamos reforçar nossa democracia. Não entender o caráter ambíguo do próprio Wright é, a meu ver, uma falha – não de caráter – mas de um tipo de formação que era ligada a esse comunismo.

J. G. – Quando você disse: “Artigas, você é o artista comunista em extinção”, em que estava pensando?

J. A. G. – Estava pensando justamente naquela geração dele, Portinari e assim por diante, que nunca mais... O último exemplar desse artista ambíguo que ainda era capaz de não tomar distância desse lado autoritário e ditatorial foi o Niemeyer, que nunca abandonou o Partido. Certo? Ora, eu acho que, artista ou não, na medida em que você vem a ser um intelectual, a sua função é ser crítico, não só do seu trabalho, mas da vida cotidiana. Enfim, língua solta é uma característica do intelectual.

J. G. – Eu entendo isso, e vejo as razões. Mas, com toda a liberdade que você sempre inspirou em seus alunos, às vezes olho aquela discussão de vocês e ela me parece um pouco bizantina... O cara foi assimilado pelo mercado, caiu no gosto... Isso não é algo que aconteceria, de alguma forma? Não é um esquema que se repete na história das artes?

J. A. G. – A necessidade de ser absorvido pelo mercado ninguém desconhece. O problema é como você participa do mercado. Você participa do mercado jogando nele e depois fazendo a crítica comunista? Desculpe. Essa contradição é que eu queria apontar.

J. G. – Acho que você aponta, inclusive com certa dureza. Mas acho que ela só se torna uma discussão interessante quando vocês finalmente vão para o problema do

Mies [van der Rohe]. Sabe? Você se lembra disso? Quando sai um pouco dessa contradição...

J. A. G. – Veja bem, eu tinha que partir da contradição evidente, eu tinha que partir daquele grande artista que tinha escrito aquelas besteiras.

J. G. – Mas isso não se aplica ao Niemeyer também?

J. A. G. – Eu não estava analisando o Niemeyer.

J. G. – Mas essa questão do artista que se filia ao partido comunista, ou coisa que o valha, e que depois termina virando... Você fala, ironicamente, sobre a casa da Elza Berquó, mas também sobre “a obra de classe média ilustrada”. São palavras suas: “essa faculdade [FAU-USP] que você [Artigas] pensou como o templo de ensino da arquitetura, é sem dúvida a escola mais grã-fina da Universidade de São Paulo”...

J. A. G. – Até que eu estava afiado.

J. G. – Vá lá, mas isso não é algo que sai ao controle, escapa ao controle do cara?

J. A. G. – Mas, veja bem, quando nós temos uma atividade social... Mas eu não tenho controle daquilo que eu digo. Até certo ponto, sim, depois a vaca vai. Pelo contrário, hoje, tudo o que eu digo enviesam de uma forma escandalosa.

J. G. – É que isso parece um pouco aquela coisa do Pasolini, “eu abjuro a Trilogia da Vida porque ela foi assimilada”, caiu no gosto da pequena burguesia, que eu odeio.

J. A. G. – Eu nunca fui pasoliniano. Em que ano foi feito o concurso?

J. G. – 1984.

J. A. G. – Nós estávamos numa situação totalmente diferente da de hoje.

J. G. – Então, que situação era aquela?

J. A. G. – Estávamos saindo de uma ditadura, apostando numa democracia – certo? –, com traços já de volta de uma política burocrática, que nós tínhamos que combater.

J. G. – Onde estavam esses traços visíveis? Na própria universidade?

J. A. G. – Sim, na própria universidade. Não esqueça que a universidade sempre foi ambígua. Não esqueça que a universidade não foi violada pela ditadura. A universidade colaborou com a ditadura! Ela fez uma comissão de expurgo. Essa comissão listou 72 pessoas a serem expurgadas. Uma reação contra aquilo limitou o processo aos 28 que nós fomos. Mas, havia muito mais. A comissão era dirigida por alguns professores. Então, desculpe, mas a universidade não vinha carregando essa cruz. E, portanto, naquele momento em que estávamos voltando para a universidade e queríamos voltar a pensar a universidade numa sociedade democrática, nós tínhamos que fazer a crítica disso. E eu estava lá para fazer a crítica disso. Eu não estava lá para enaltecer o Artigas apenas. É óbvio que eu tinha que enaltecer o grande arquiteto que ele tinha sido e estava sendo. Mas tinha também que mostrar a ambiguidade do processo.

J. G. – Na sua visão de momento, de todos os arguidores você é o que menos parece – digamos – sob influência dessa atmosfera redentora que havia ali.

J. A. G. – É que eu sempre desconfiei do caminho pelo qual a universidade estava enveredando e tenho a impressão de que eu estava correto, porque a universidade hoje está inteiramente isolada e burocratizada. Então, eu via inclusive, no doutrinamento para o qual a universidade estava

caminhando, um perigo para ela. Não esqueça que logo depois, no próprio Departamento de Filosofia houve um racha. Porque as pessoas mais à esquerda começaram a dizer que a lógica formal era coisa do imperialismo americano e forçaram justamente o Porchat a sair do departamento. Ele aceitou, foi fundar o CLE em Campinas, e levou consigo para a Unicamp quatro professores da melhor qualidade – Luiz Henrique [Lopes dos Santos], Carlos Alberto [Ribeiro de Moura] e os Loparics [Andrea e Zeljko].

J. G. – O discurso ao seu ver se espelha? A crítica do internacionalismo como instrumento de uma dominação imperialista... Philip Johnson... Mies... Naquele momento, você escreve *A universidade em ritmo de barbárie...*

J. A. G. – Sim, naquele momento eu já começo uma crítica dessas questões.

J. G. – Você acompanhou esse processo de burocratização quando estava fora? Ou foi na sua volta?

J. A. G. – Não, veja bem. Embora nós estivéssemos aposentados, nós tínhamos uma presença na universidade. Então, mais ou menos, eu estava vendo. O que me deixou muito assustado foi a politização das questões filosóficas, sociológicas e assim por diante. De repente, tudo parecia que tinha que passar pelo crivo da crítica ideológica.

J. G. – Mas o quê, exatamente, um *gauchismo*?

J. A. G. – Um *gauchismo soixante-huitard*, que terminou prejudicando enormemente a Universidade. Coisa que ainda permanece atualmente. De um lado, você tem trabalhos de altíssima competência, de outro lado, você tem os professores ideológicos gritando a crise

do capitalismo, a eterna crise do capitalismo, sem pensar que o capitalismo se modificou. A universidade entrou num casulo e não está saindo para fora. Hoje, na crítica da crise atual, em que nós estamos, você conta com a presença da universidade? De jeito nenhum.

J. G. – Aniquilou-se a si mesma?

J. A. G. – Aniquilou-se não, pois há gente de altíssima qualidade. Ela se castrou. Agora chega, né?

J. G. – Chega.

J. A. G. – Não estou emocionado.

Paul Sagar. Adam Smith Reconsidered. History, Liberty, and the Foundations of Modern Politics. Princeton University Press, 2022.

Uma parte fundamental da bibliografia crítica de Adam Smith dedicou-se a conciliar ou a encontrar uma unidade entre a teoria moral apresentada na *Teoria dos sentimentos morais* e as acepções econômicas que caracterizam a sociedade comercial descrita na *Riqueza das nações*. Essa abordagem visava ainda demonstrar de que maneira Smith pensava e problematizava as implicações éticas e morais tipicamente associadas a uma sociedade definida pelas ideias de “troca”, “divisão do trabalho” e “mercado”, e em grande parte conduzida pelo comportamento dos agentes que a compõe.

Por um lado, se esse esforço logrou novamente a alçar Smith ao estatuto de *filósofo* e a restabelecer a coerência de seu sistema – afastando-o do redutor papel de “fundador da economia moderna”, de simples apolo-gista do *homo economicus* ou de defensor ir-redutível do interesse privado –, por outro lado ele eclipsou as implicações políticas que poderiam ser derivadas do corpus smithiano, por vezes limitando a análise da sociedade comercial a uma mera categoria econômica ou histórica. Além disso, esses estudos chegaram a um impasse: não deveria Smith estar inquieto ou até mesmo ser um crítico dos desagradáveis efeitos morais produzidos por uma sociedade regida por expedientes do mercado? Para ficarmos apenas com duas consequências originadas dessa indagação, podemos primeiro lembrar a enorme quantidade de atenção devotada para o papel da educação em relação aos efeitos deletérios da

extrema divisão do trabalho, conforme visto no livro II da *Riqueza das nações*, e, em segundo lugar, a maneira pela qual a literatura recente tentou fazer de Smith um filósofo influenciado por Rousseau, este último considerado como um crítico precoce de certas instituições típicas das sociedades modernas.

Tendo em vista se desfazer desses embaraços e colocando em exame o cânone de comentários, o livro *Adam Smith Reconsidered. History, Liberty, and the Foundations of Modern Politics* de Paul Sagar se dispõe a revisitar e a criticar certos pontos de vista frequentemente adotados pelos estudos smithianos, afirmando logo em sua introdução que “Smith estava sobretudo preocupado com os perigos políticos, mais do que os morais, a que tais sociedades [comerciais] estavam sujeitas” (p. 5). O livro busca, assim, preencher uma lacuna bibliográfica, apresentando aos leitores um retrato pouco usual de Smith: a de *teórico político* cujas contribuições devem ser levadas a sério, ou melhor, *reconsideradas*. Em diversos aspectos o livro busca desdobrar algumas conclusões apresentadas em sua pesquisa anterior sobre a história do pensamento político moderno britânico (*The Opinion of Mankind. Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith*. Princeton University Press, 2018).

Note-se ainda que Sagar adota seu ponto de vista sem inserir o filósofo escocês nas fileiras da doutrina do direito natural, como o fizera Knud Haakonsen (*The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*. Cambridge University Press, 1981). No caso de *Adam Smith*

Reconsidered, revela-se um Smith que desenvolve suas ideias e análises políticas sobretudo através do exame histórico, filiando-o a uma tradição constituída por Montesquieu e Hume.

Dito isso, o livro se estrutura em uma introdução, cinco capítulos e conclusão. Nessa resenha me concentrarei no primeiro capítulo, que oferece os fundamentos para os argumentos subsequentes do livro e visa explorar uma definição precisa do que Smith entende por *sociedade comercial*, e no terceiro, que aborda em que medida Rousseau teria de fato influenciado Smith.

O primeiro capítulo demonstra que a sociedade comercial é um termo filosófico rigoroso. Ele é preciso do ponto de vista teórico e empregado para caracterizar as relações internas de uma sociedade que, distinguida pela divisão do trabalho, permite aos indivíduos satisfazerem suas necessidades e desejos através das trocas propiciadas pelos mecanismos de mercado (cf. *RN*, I, 4, 1). Portanto, a princípio a noção tratada não implica em si mesma conclusões morais ou políticas, mas sim a constatação de um “estágio avançado de interdependência econômica no qual o trabalho pessoal e direto para conseguir os produtos para a subsistência [...] foi superado pelas trocas ocorridas em redes de relações de mercado” (p. 13).

Nesse sentido, Sagar desde logo oferece um fértil caminho interpretativo: a noção de sociedade comercial, não operando de forma normativa nem sendo meramente um estágio histórico ou conjectural, seria uma categoria capaz de abranger variadas formas. Isso implica em conferir uma ênfase muito maior ao papel da contingência no sistema smithiano do que comumente

lhe é atribuído. Em outras palavras, a expressão *sociedade comercial* não designa um estágio final da “teoria dos quatro estágios” e tampouco uma hipótese conjectural, mas sim um modelo de desenvolvimento econômico no qual a divisão do trabalho, as trocas e o mercado operam como elementos distintivos.

O terceiro capítulo constitui outro momento central do livro, e sem dúvidas mereceria comentários mais extensos a respeito. Em suma, trata-se de uma revisão dos estudos recentes sobre Rousseau e Smith, e parte inicialmente das conclusões de Istvan Hont expostas no livro *Politics in Commercial Society Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith* (Harvard University Press, 2015). O argumento central de Sagar é que Smith não precisava defender a sociedade comercial das críticas de Rousseau, simplesmente porque o filósofo escocês não considerava o filósofo genebrino como um adversário sério a ser combatido. Nesse caso, Smith teria como principais interlocutores Hume e Mandeville. O argumento parece judicioso, e de fato Smith mostra-se sobretudo influenciado pelo contexto filosófico britânico (embora a atenção que ele concede à filosofia continental não deva de modo algum ser negligenciada).

Contudo, é necessário fazer uma observação geral que pode ser dirigida tanto aos argumentos de Sagar bem como a outros especialistas dedicados às relações Smith-Rousseau: as considerações morais e políticas que Rousseau tece sobre o que ele próprio designa de “sociedade de comércio” (*société de commerce*) são mais bem desenvolvidas não no *Discurso sobre a desigualdade* e nem no *Contrato social*,

mas sim no *Emílio*, publicado em 1762. É notável como a literatura comparativa entre Smith e Rousseau raramente se lembra de evocar esse texto. O mesmo vale para a piedade, que no *Emílio* é reformulada e apresentada com cores totalmente distintas daquelas retratadas no segundo *Discurso*, fazendo com que Rousseau tome ainda mais distância do sistema mandevilliano (aliás, o autor da *Fábula* é mais detidamente criticado no tratado de educação que no texto de 1755). É claro que, nesse caso, pode-se argumentar que o livro é posterior à publicação da *Teoria dos sentimentos morais* (1759), mas ainda assim não deixaria de ser salutar colocar a leitura de Smith em perspectiva a um trabalho mais maduro, por assim dizer, de Rousseau.

Teria Smith simplesmente negligenciado essas nuances? Parece improvável. O *Emílio* tornou-se instantaneamente um texto incontornável da época, e lembremos que Rousseau foi perseguido e condenado primeiramente pela *Profissão de fé do vigário saboiano* apresentada no Livro IV, e não pelo *Contrato*, publicado um pouco antes no mesmo ano. Essa notória condenação culminaria, inclusive, na malsucedida ida de Rousseau para a Inglaterra, com a ajuda de David Hume. E, afinal, como sabemos pelo catálogo da biblioteca de Smith, organizado nos volumes publicados por James Bonar e, mais recentemente, por Hiroshi Mizuta, o filósofo escocês preservava um exemplar do *Emílio* em suas estantes.

Isto dito, é notável como Sagar trata cuidadosamente das fontes primárias e secundárias e, no final da leitura, chega-se a uma compreensão mais aprofundada do fascinante pensamento político de Smith. Como um todo, o livro tem o mérito de

extrair conclusões convincentes a partir do próprio texto do Smith, esquivando-se de recair em ideologias ou realizar asserções peremptórias (como, por exemplo, o faz Denis Rasmussen na conclusão de seu *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2008). Na realidade, como Sagar demonstra, a sociedade comercial é um modo incontornável para as sociedades modernas em suas formas mais, digamos assim, “desenvolvidas”, mas suficientemente flexível para não se reduzir ao capitalismo. Isso significa dizer que ela pode comportar diversos sistemas político-econômicos. Portanto, esta categoria seria até mesmo compatível, como afirma o autor, “ao menos em princípio, tanto com o capitalismo *como* com o comunismo do mundo real – tal como era com o antigo republicanismo mediterrâneo, e várias formas de organização sociopolítica histórica chinesa” (p. 215), para concluir que “a questão, portanto, não é ‘defender’ a sociedade comercial de alguma alternativa putativa, mas nos encorajar a ver que nossas escolhas estão relacionadas em *que espécie* de sociedade comercial pretendemos viver” (p. 218).

Os resultados apresentados em *Adam Smith Reconsidered* oferecem avanços imediatos para as pesquisas smithianas, mas, antes de mais nada, serão importantes para reposicionar o filósofo escocês como um autor indispensável para aqueles que se dedicam a pesquisar a história do pensamento político (Thiago Vargas)

Antoine Lilti. *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*. Seuil ; Gallimard, 2019.

O livro de Antoine Lilti começa curiosamente apontando momentos em que, no presente século, referências ao universo do “século das Luzes” passaram a ser recorrentes na França. De Macron, que em seu discurso de posse disse que “a Europa e o mundo esperam que nós defendamos o espírito das Luzes”, à repercussão midiática e de autoridades após o assassinato dos jornalistas do Charlie Hebdo, a ideia de que há uma permanência do iluminismo – francês, em especial – se mostrou muito evidente. É como se, após manifestações e brados em torno da figura irônica e mordaz de Voltaire, tivéssemos que reconhecer que ele é nosso contemporâneo, e não um escritor morto há mais de duzentos anos. Mais do que isso, talvez, é como se ele nunca tivesse partido e suas batalhas fossem as nossas batalhas.

Começar pelo nosso quintal temporal não é, contudo, algo gratuito da parte do historiador Lilti. Falar da herança das Luzes é, de partida, construir uma ponte entre o nosso tempo e o que se passou lá nos idos do século XVIII. É, ainda, já entendermos que o projeto contido nesse livro demanda um passeio por séculos de intensas transformações não apenas ideológicas (aqui contidas a filosofia, as ciências, as artes), mas sociais e geopolíticas. Trata-se de uma infinidade de questões que surgiram propriamente nos séculos posteriores e que deveriam ser, assim, confrontadas com outras tantas questões inerentes ao momento histórico-intelectual do século XVIII. Aparentemente, essa imensidão

não foi o bastante para movê-lo do projeto, afinal, não se trata de reconstruir, ponto por ponto, a história do que se convencionou chamar “Luzes”, ou tampouco exaurir toda a gama de influências que ideias propriamente iluministas teriam nos séculos seguintes.

Nesse sentido, a proposta de reflexão parte então de duas convicções de Lilti: a primeira, que as ditas “Luzes” não são um conjunto de ideias e valores coerente (ou mesmo um programa único de caráter reformador), mas um movimento intelectual plural, que reflete e acompanha tensões e falhas características do início da era moderna. E a segunda, que as “Luzes” enquanto “objeto histórico” distingue-se da “filosofia do século XVIII”, pois trata-se antes de confrontar nossas questões com essa “cena original das esperanças e temores”.

Para Lilti, portanto, a transformação das Luzes em conceito historiográfico foi tardia e nunca foi total. Desse modo, não se pode intentar tomar as Luzes estritamente como um objeto inerte, distante, como apenas “um momento específico da história europeia”, mas se deve observá-las em suas sucessivas reformulações, ou ainda, como sugere o subtítulo, em suas ambivalências. Eis, afinal, a concepção basilar de toda a obra: “Falar das Luzes, mais do que do século XVIII, é buscar compreender uma tradição da qual não escapamos, seja para nela nos apoiarmos, seja para a ela nos opormos.” (p. 18)

Assim sendo, dividido em três partes, o livro busca explorar alguns elementos específicos que, para o autor, são essenciais nessa reconstituição das Luzes e sua herança: primeiramente, o universalismo e,

mais especificamente, o eurocentrismo comumente atribuído às Luzes; em segundo lugar, o caráter essencialmente moderno desse momento histórico; e, por último, sua fachada particularmente política, em que pese seu caráter pedagógico e militante. Sendo impossível aqui reconstituir toda a argumentação, escolhemos alguns pontos que, a nosso ver, são os mais interessantes de cada parte.

Na primeira parte, ao tratar do universalismo das Luzes, temos uma interessante abordagem das teorias pós-coloniais e suas críticas ao que se poderia denominar uma certa propensão geral do século XVIII a não tomar o colonialismo como um problema realmente, quer dizer, senão atacam-no frontalmente, ao menos, não o condenariam. E dentro desse ponto está, naturalmente, a já bem aventada discussão em torno do racismo dos autores iluministas. Lilti identifica na grande maioria das críticas pós-coloniais uma certa tendência a não visar um ou alguns autores em particular, de modo que, diz ele, “trata-se em geral de uma crítica distanciada, que parece dirigir-se menos aos autores, aos textos e às ideias do século XVIII do que a um fetiche cultural, ‘as Luzes’.” (p. 45). Recorrendo, então, a autores como Diderot, Raynal, Montesquieu, Herder e Kant, o autor pretende retomar os argumentos que, ainda que em certos aspectos dissonantes entre si, são notadamente anticolonialistas, na medida em que assinalam as atrocidades da invasão europeia no novo mundo e demais localidades onde estabeleceram suas colônias, mas também são abolicionistas, ao acusarem o absurdo da escravidão. O mais interessante, nos parece, é que apesar dessa

reconstituição das ideias e a exemplificação por meio dos próprios textos, Lilti entende que há problemas que permanecem quanto ao universalismo das Luzes. A própria noção de um comércio global, associado a um orgulhoso eurocentrismo, não impede que vários autores iluministas ainda acreditem numa espécie de colonialismo das ideias, nada violento e com potencial “esclarecedor” desses povos estrangeiros. Para Lilti, enfim, “é para isso que, mais uma vez, retornamos para os autores das Luzes, para neles buscar elementos de resposta, confirmação das nossas convicções modernas ou, contrariamente, a confirmação de nossas dúvidas.” (p. 74).

A segunda parte, que visa o caráter propriamente moderno das Luzes, contrapõe muito diretamente leituras enviesadas, como a de Jonathan Israel e sua argumentação a favor de uma origem espinosista das ideias iluministas, conclamando-as à radicalidade e à democracia. Israel estaria fazendo, segundo Lilti, uma história das ideias e, aliás, privilegiando uma vertente específica. Nesse ponto, o autor deixa claro qual a sua maneira de proceder: “mais que uma história social das ideias, quero privilegiar uma história intelectual do social, isto é, questões intensamente debatidas graças às quais os contemporâneos tentam atribuir sentido às mutações históricas das quais eles são os atores e as testemunhas”. Duas seções são, então, destinadas ao surgimento do espaço público em oposição ao privado e ao crédito enquanto passagem de um valor nobiliárquico para uma categoria propriamente econômica inerente ao surgimento de uma sociedade de consumo crescente. O problema do

crédito é, certamente, um dos mais interessantes no livro, afinal, é como se pudéssemos acompanhar, pela mudança semântica do termo, a derrocada da estrutura hierárquica e tripartite em prol de relações mais fluidas reguladas pela produção e troca de mercadorias. Não que o crédito seja a categoria explosiva que faz desencadear o capitalismo e a financeirização da economia, mas que, passando de uma conotação baseada na confiança que se tinha em determinadas pessoas por sua posição na sociedade, o crédito passa a ser compreendido segundo uma ideia inerente de temporalidade, ou seja, ele se torna a capacidade que os atores econômicos terão de solver suas dívidas daqui a um ano ou dois, sendo o Estado e os bancos esses outros atores econômicos que assumem a dianteira no sentido de garantir o crédito geral do país.

Por fim, a terceira parte, se debruça não sobre as teorias políticas dos filósofos propriamente, mas sobre como eles pensaram sua “situação histórica” e, sobretudo, como viam sua própria capacidade de agir em um contexto de intensas mudanças do espaço público e, mais especificamente, das ferramentas de comunicação. São as Luzes como verbo, como intenção generalizada de esclarecer encarnada em obras direcionadas ao fomento da “capacidade crítica de seus contemporâneos”. O produto mais evidente dessa concepção ativa das Luzes – ou mesmo combativa e militante – é obviamente a *Encyclopédie* organizada por Diderot e D’Alembert. Mas encontra-se igualmente em uma série de publicações que, encontrando vazão na crescente alfabetização, buscavam contribuir para o esclarecimento do gênero humano. Assim, sob a problemática questão de se é possível esclarecer “o povo”, uma das principais batalhas

encampadas pelas Luzes é justamente a da constituição de uma educação pública, cujo papel é fundamental não apenas para a realização desse projeto de esclarecimento, mas como ponto final da construção de um espaço realmente público de discussão de ideias. Dessa parte, todavia, o mais interessante, talvez, seja mesmo a retomada do caráter eminentemente crítico das Luzes, ao ponto de constituir em sua própria época uma “autocrítica”, isto é, um movimento intelectual que no próprio momento histórico não deixa de sondar seus limites e hipocrisias. É especialmente a figura do Marquês de Sade que Lilti explora, afinal, nem Diderot ou Holbach, considerados críticos radicais da filosofia e da moralidade religiosa em voga na Europa, conseguiram levar tão radicalmente à frente os limites da própria moralidade setecentista. Um certo caráter humanista das Luzes pode ainda se sustentar diante dos escritos sadianos? Enfim, essa terceira parte se encerra com um “diagnóstico da modernidade”, cujo ator central é o contemporâneo Foucault. A voz aparentemente anacrônica do filósofo é convocada para arrematar a ideia de que as Luzes é nosso “passado atual”, uma herança que se impõe com todos os seus problemas e ressignificações.

O livro de Antoine Lilti, por fim, é uma análise que visa tratar de uma maneira panorâmica alguns dos problemas particularmente recorrentes encetados por esse movimento ao mesmo tempo intelectual e histórico que denominamos “as Luzes”. Cumpre notar que com esse livro, aliás, o autor parece ter se qualificado para uma cadeira no Collège de France, cujo nome – *Histoire des Lumières* –

res, XVIII^e-XXI^e siècle – remete diretamente a esse viés transversal de análise da modernidade enquanto um problema perene para as gerações futuras. Com o fim da leitura, cabe ainda refletir se essa transversalidade proposta por Lilti é verdadeiramente suficiente para que uma linguagem e conceitos estabelecidos por um movimento notadamente europeu também atravessará a diversidade de povos, com suas próprias linguagens, conceitos e, sobretudo, respostas a tais problemas. (Ciro Lourenço)

discurso
e-ISSN 2318-8863

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP