

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS  
PROGRAMA DE LITERATURA BRASILEIRA  
CURSO: DOUTORADO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA**

**A IRONIA EM A *UTOPIA* DE THOMAS MORE  
IDEOLOGIA E HISTÓRIA**

**CLÁUDIO STIELTJES**

**DOUTORADO  
USP  
2005**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS  
PROGRAMA DE LITERATURA BRASILEIRA**

**A IRONIA EM A *UTOPIA* DE THOMAS MORE  
IDEOLOGIA E HISTÓRIA**

**CLÁUDIO STIELTJES**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.**

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria das Graças de Souza

**DOCTORADO  
USP  
2005**

## DEDICATÓRIA

À minha mãe Angelina que me ensinou a amar; à Regina a quem amo; à Roberto, meu pai, pelas lições de coragem; à minha avó Ada Sapere de quem recebi o primeiro livro; ao Wilson amigo querido.

## AGRADECIMENTOS

Sou grato a todos que contribuíram para a realização deste trabalho. Acompanha meu reconhecimento a manifestação do meu afeto. Agradeço a: minha orientadora Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria das Graças de Souza, voz segura e mão amiga, sempre presente; ao Prof. Dr. Luiz Fernando Franklin de Matos, à irmandade que nos une; a minha esposa Regina com a força e delicadeza do amor; a meu cunhado Sérgio Taam, pela preciosidade de seus sentimentos; a Samantha Taam por ser feliz em tê-la; ao Hugo Taam pelo valor de seu caráter; ao Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva pela valiosa contribuição no exame de qualificação e pela silenciosa amizade que já se conta com décadas, ao Marco Aurelio de Oliveira, cuja ajuda no trabalho logístico foi inestimável, ao Prof. Dr. Antonio Augusto Assis e a sua paciência por corrigir erros imperdoáveis; ao Prof. Dr. Aécio Flávio de Carvalho pelo árduo trabalho de traduzir os documentos dos Actos de canonização de Thomas More; à secretaria de pós-graduação do departamento de filosofia da USP, sempre paciente e atenciosa; a Capes pelo apoio financeiro tão indispensável ao trabalho de pesquisa; à Universidade Estadual de Maringá pela oportunidade e o respaldo oferecido para realizar este doutorado; à Universidade de São Paulo que me acolheu e proporcionou um ensino, cuja qualidade não precisa mais ser mencionada.

## RESUMO

O tema apresentado trata do pensamento de Thomas More, exposto em *A Utopia*. A tese defendida é que a opção pelo gênero literário da poética e a escolha da ironia, sob forte influência de Luciano de Samósata, como forma de expressão do discurso utópico, constituem uma estratégia do texto moriano, que oculta seu registro ideológico e os impasses de um pensamento que não soube fundamentar a crítica social na análise historiográfica.

**Palavras-chave:** Thomas More – utopia – ironia – ideologia – história.

## ABSTRACT

The topic here presented analyzes the work of Thomas More, shown in *The Utopia*. The claim is that the option for the poetic literary genre and the choice of irony, strongly influenced by Luciano de Samósata, as the way of expressing the utopical speech, constitute a strategy of the *Morean* text, which hides its ideological aspect and the challenges of a thinking that was not able to support the social critic with the historiographical analysis.

**Key words:** Thomas More – utopia – irony – ideology – history.

# SUMÁRIO

<b>SUMÁRIO</b> .....	<b>4</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
<b>QUESTÕES PRELIMINARES A UMA PROBLEMÁTICA DO PENSAMENTO UTÓPICO</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo I</b> .....	<b>6</b>
<b>1. PENSAMENTO E DISCURSO NAS UTOPIAS</b> .....	<b>6</b>
1.1 O dispositivo textual da utopia .....	6
1.2 Os níveis do discurso utópico .....	8
1.3 O caráter da narrativa das utopias .....	8
1.4. A obliquidade da narrativa de A Utopia: necessidade política e prática pedagógica....	10
1.5 A utopia e o espelho dos loucos .....	17
1.6 A narrativa de A Utopia: realidade e aparência .....	19
<b>2. O MOVIMENTO DIALÉTICO DO PENSAMENTO DE A UTOPIA</b> .....	<b>20</b>
2.1 Discurso crítico e discurso justificativo .....	20
<b>Capítulo II</b> .....	<b>23</b>
<b>1. DEUS ENTRE CILA E CARIBDE</b> .....	<b>23</b>
1.1. Mikhail Bakhtin: natureza e religião em Rabelais .....	28
1.2 Francis Bacon: teologia versus filosofia da natureza .....	30
1.2.1 Maquiavel e Francis Bacon: duas teorias da ação .....	30
1.3 A utopia de A nova Atlântida: o “topos” da religião, da razão, da natureza .....	33
<b>Capítulo III</b> .....	<b>38</b>
<b>PRIMEIRA ANÁLISE DAS RELAÇÕES</b> .....	<b>38</b>
<b>1. A CONFISSÃO DA MENTIRA: THOMAS MORUS E LUCIANO DE SAMÓSATA</b> .....	<b>38</b>
<b>2. LUCIANO DE SAMÓSATA: A HISTÓRIA</b> .....	<b>45</b>
2.1 História e política em Tucídides .....	55
2.2 Primeira discussão sobre o método e a história .....	59
2.3 A materialidade da história.....	67
2.4 Retórica e história: primeira abordagem da ideologia.....	81
2.5 A reprodução do social e o movimento da história .....	96
<b>3. REFLEXÃO FILOSÓFICA E HISTÓRIA</b> .....	<b>103</b>
<b>4. LUCIANO DE SAMÓSATA: A IRONIA, A SÁTIRA E A HISTÓRIA AUSENTE</b> .....	<b>108</b>
<b>Capítulo IV</b> .....	<b>118</b>
<b>História: mentalidade, ideologia</b> .....	<b>118</b>
<b>Capítulo V</b> .....	<b>224</b>
<b>1. UTOPIA E HISTÓRIA</b> .....	<b>224</b>
1.1 Como Thomas More e Francis Bacon escrevem a história: a história de Ricardo III e de Henrique VII.....	224
1.2 A utopia moriana: a história como figura .....	239
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>267</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>269</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>279</b>

## INTRODUÇÃO

### QUESTÕES PRELIMINARES A UMA PROBLEMÁTICA DO PENSAMENTO UTÓPICO

Há um sentido distorcido da utopia que associa essa forma de expressão do pensamento, além de à fantasia, à ilusão e à quimera. Numa conotação desvirtuada, a utopia é concebida como projeção imaginária dissociada da realidade e incompatível com ela.

Podemos constatar que essa concepção da utopia não caracteriza apenas o pensamento conservador, na acepção que lhe é dada por Karl Mannheim em *Ideologia e utopia*<sup>1</sup>. Em certo aspecto, essa concepção é encontrada também no pensamento revolucionário de Karl Marx e de Friederich Engels<sup>2</sup>. Tanto na *Ideologia alemã*, escrita em parceria com Marx, quanto no segundo capítulo da terceira parte do *Anti-Dühring*<sup>3</sup>, Engels, ao diferenciar o socialismo científico do socialismo utópico, aproxima o último da ideologia. A utopia e a ideologia são concebidas por Marx e por Engels como sistemas de idéias dissociadas da realidade.

A utopia tem uma inserção histórica segura, pois nasce, na concepção do seu criador Thomas Morus, como uma modalidade de discurso filosófico que se apresenta com o caráter de crítica à realidade social.

É precisamente o caráter de crítica à realidade social que é valorizado e posto em evidência pelos defensores do pensamento utópico. Para estes, a utopia é fundamentalmente um movimento do pensamento social vigente e chama a si uma ordem social alternativa. As utopias, nessa linha de interpretação, estão comprometidas com um processo significativo de mudança social.

---

<sup>1</sup> Mannheim, Karl. *Ideologia e utopia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

<sup>2</sup> Marx K. e Engels F. *La ideologia alemana*. Ediciones Grijalbo, 1970.

<sup>3</sup> Engels, Friederich. *Anti-Düring*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

A distinção que autores como K. Mannheim estabelecem entre a utopia e a ideologia fundamenta-se na diferença que separa o pensamento progressista, em busca de mudança social, do pensamento conservador, que defende a permanência de uma ordem social, portanto do *establishment*, do *status quo*.

Paul Ricoeur, em *Ideologia e utopia*<sup>4</sup>, retoma e amplia algumas teses básicas de K. Mannheim. Para Ricoeur, a utopia denuncia a incongruência entre uma realidade em mutação e uma ordem social obsoleta que resiste ao processo de mudança. A utopia toma, dessa maneira, uma distância crítica diante da ordem social prefigurada, pois questiona o sentido do já adquirido.

Acreditamos que a distinção e a divisão de águas entre a utopia e a ideologia não seja tão nítida quanto esses autores postulam. Lembremos, muito rapidamente, a distinção feita por Claude Lefort, em *As formas da história*<sup>5</sup>, entre a ideologia e o pensamento mítico. Ao retomar os estudos de Evans Pritchard sobre a sociedade dos Nuers, Lefort lembra que a ideologia constitui-se quando, ao romper com o pensamento mítico, a sociedade Nuer abandona uma representação de si fundamentada num **discurso do social** e elabora um **discurso sobre o social**. Isso implica estabelecer com o social uma relação sujeito-objeto, relação que exige, de certa maneira, um distanciamento do olhar ante o social. Para Lefort, a elaboração do discurso sobre o social, portanto da ideologia, anda de par com a formação do pensamento histórico.

A relação entre utopia, ideologia e história será abordada mais, adiante no decorrer deste estudo.

A utopia tem nas obras de Ernst Bloch, *O espírito da utopia*<sup>6</sup> e *O princípio esperança*<sup>7</sup>, uma defesa que beira a apologia. Bloch vê no pensamento utópico o fundamento do princípio esperança da humanidade. A utopia, para Bloch, não é só um movimento do pensamento em busca de uma ordem social alternativa, mas constitui a essência da liberdade humana.

A utopia tem também seus detratores. Quais as acusações feitas à utopia?

---

<sup>4</sup> Ricoeur, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa: edição 70, 1986.

<sup>5</sup> Lefort, Claude. *Les formes de L'histoire essai d'antropologie politique*. Paris: Éditions Gallimard, 1978.

<sup>6</sup> Bloch, Ernst. *L'ésprit de l'utopie*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

<sup>7</sup> Bloch, Ernst. *Le principe espérance*. v. I e II. Éditions Gallimard, 1976.



A literatura antiutópica, de que George Orwell<sup>8</sup>, com seu livro *1984*, e Aldous Huxley, em *Admirável mundo novo*<sup>9</sup>, são representantes, acusa a utopia de ser totalitária, inimiga da liberdade e da história. Karl Popper, no seu artigo *Utopia e violência*<sup>10</sup>, e em seu livro *A sociedade aberta e seus inimigos*<sup>11</sup>, denuncia a utopia por esta fomentar, simultaneamente, o totalitarismo e a violência. De fato, para Popper, a utopia, ao estabelecer fins últimos, coloca-se à margem da razão crítica, visto que um fim último não é discutível, portanto só pode impor-se pela ação totalitária e violenta.

Jean Servier, numa interpretação psicanalizante do pensamento utópico, contrapõe os movimentos milenaristas, cuja ação é projetiva, às utopias, que alimentam uma mentalidade melancólica, com tendência à retração e a enclausurar-se no presente. As utopias, para Servier, aspiram à segurança do mundo uterino. Para Servier, o pensamento utópico quer libertar os homens das suas angústias, porém tem medo de enfrentar a história, razão pela qual as utopias se fecham no presente ou voltam ao passado. Cito Servier:

A utopia é para eles como um sonho que pautava seu *Weltschmerz*, dor do mundo, dor de viver (...). É antes de tudo uma vontade de voltar às estruturas imutáveis de uma cidade tradicional (...) a cidade do homem liberto das suas angústias, no fim da noite.<sup>12</sup>

Sem outra forma de processo, Gilles Lapouge<sup>13</sup> caracteriza o totalitarismo da utopia com uma frase lapidar: “A utopia é a vitória da organização sobre o organismo”. A expressão resume bem a crítica à utopia contida nas obras *1984*, de Orwell, e *Admirável mundo novo*, de Huxley. Os leitores de *Admirável mundo novo* sabem que, de fato, a obra inicia descrevendo um laboratório de manipulação genética, em que são criados tipos sociais perfeitamente adaptados às necessidades e ditames da organização social. Não ignoramos que a prática eugenística pode ser encontrada em várias obras utópicas. Na *Cidade do Sol*<sup>14</sup>, de Tommaso Campanella, as relações sexuais são orientadas para a reprodução

---

<sup>8</sup> Orwell, George. *1984*. 15. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1982.

<sup>9</sup> Huxley, Aldous. *Admirável mundo novo*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1982.

<sup>10</sup> Popper, Karl. *Utopia y violencia*. In: Neusüss, Arnheim (org.) *Utopia*. Barcelona: Editores Barral, 1972.

<sup>11</sup> Popper, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Editora Itatiaia, 1987.

<sup>12</sup> Servier, Jean. *Historie de l'utopie*. Paris: Éditions Gallimard, 1967, p. 27.

<sup>13</sup> Lapouge, Gilles. *Utopie et civilisations*. Paris: Flammarion, 1978.

<sup>14</sup> Campanella, Tommaso. *La città del sole*. Messina, Firenze: Casa Editrice G. D'Anna, 1979.

biológica, rigorosamente controladas pela organização social, e ordenadas por princípios astrológicos.

Na utopia, dizem seus detratores, nada está fora do lugar, tudo é previsto e minuciosamente ordenado pela organização social. O ato de comer, que ocorre nos refeitórios coletivos, é meticulosamente organizado e fortemente ritualizado. O vestir, o dormir, o trabalho, o lazer, o nascer e o morrer são submetidos ao ditame da boa ordem. A organização social da utopia é, acusam seus críticos, uma organização sem interstícios, sem frestas. Nenhum ato da vida cotidiana dos cidadãos utopianos ocorre à margem do socialmente planejado. São esses traços e características da utopia que autorizariam seus críticos e detratores a compararem as cidades utópicas a verdadeiros relógios e considerá-las como sendo totalitárias, acinéticas, isto é, a acusarem-nas de conspirar contra a liberdade e a história.

Os defensores da utopia, situando-se num mesmo nível de abordagem e de análise, não tardam a contra-argumentar. Alegam, por exemplo, que na *Utopia* de Thomas Morus<sup>15</sup> a jornada de trabalho foi reduzida a seis horas, numa época em que a labuta realizava-se de sol a sol. Apontam, ainda, que a organização política de *A Utopia* elimina a figura do príncipe e institui um sistema de governo que permite ampla participação popular, e isso num período histórico em que se assistia à estruturação de Estados nacionais, com a formação das grandes monarquias absolutas.

A defesa mais vigorosa é encontrada na obra de François Rabelais, mais exatamente na utopia da abadia de Telema, que finaliza seu livro *Gargantua*<sup>16</sup>. Nessa obra, de fato, é possível ler, no capítulo vinte e oito, o seguinte:

Toda a sua vida (dos telemitas) era orientada, não por leis, estatutos ou regras, mas de acordo com a própria vontade e livre arbítrio. Levantavam-se da cama quando bem lhes parecia, bebiam, comiam, trabalhavam e dormiam quando lhes vinha o desejo. (...) Todo o seu sistema se resumia nesta cláusula única: **Fazes o que quiseres.**<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> More, Thomas. *La meilleur forme de communauté politique et la nouvelle le d'Utopie*. Bâle, 1518. In: André Prevost, *L'utopie de Thomas More*, Paris: Editions Mame, 1978.

<sup>16</sup> Rabelais, François. *Gargantua*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 248.

A utopia coloca, desde o início, para seus leitores e intérpretes, uma questão: como entender posições tão díspares, opiniões tão opostas, na compreensão e julgamento do discurso e pensamento utópico? A resposta, freqüentemente dada, de que o discurso utópico é polissêmico, conforme, por exemplo, afirma Michele Le Doeuff<sup>18</sup>, não fornece interpretação satisfatória. Acreditamos que encobre a questão, mais do que a resolve.

De fato, como entender que organizações sociais e instituições opostas nas suas concepções de mundo e práxis política, tais como a Igreja Católica e o Partido Comunista soviético, apropriam-se do pensamento utópico moriano? Não deixa de ser paradoxal o fato de Thomas Morus ter sido beatificado pela Igreja Católica em 1886 e, depois, canonizado em 1935, colocamos em anexo o Ato da Sede apostólica, do Papa Pio XI, da canonização de Thomas More, e também seu nome constar numa *stela* perto do Kremlin, honraria reservada aos heróis das revoluções comunistas. O que essas contradições nos ensinam?

Para a compreensão do pensamento utópico é importante especificar a relação que mantém com a história: Thomas Morus escreveu uma *História do Rei Ricardo III*, crítica veemente contra a tirania; esta obra foi escrita na mesma época que *A Utopia* e encontramos em ambas os mesmos princípios que fundamentam a filosofia política deste autor. Francis Bacon escreveu uma história do Reino de Henrique VII e podemos constatar, na forma como escreve e concebe a história, muitos princípios que regem sua filosofia da natureza e concepção da ciência, como apresentada em o *Novum Organum* e em *Da Proficiência e do Progresso do Saber Divino e Humano*. Acreditamos que existe uma relação a ser investigada e que diz respeito às relações entre utopia e história. Esta investigação inclui uma reflexão sobre o que nós consideramos as duas principais correntes historiográficas contemporâneas, isto é, o *Materialismo Histórico* e *A Escola dos Annales*. Esta reflexão deverá ajudar a definir a relação entre a utopia, a ideologia e a história, tema central desta tese.

---

<sup>18</sup> Le Doeuff, Michele. Dualité et polysémie du texte utopique. In: *Le discours utopique*. Colloque de Cerisy, 1975. Paris: Union Générale Édition, VI, 1978, p. 326.

# Capítulo I

## 1. PENSAMENTO E DISCURSO NAS UTOPIAS

### *1.1 O dispositivo textual da utopia*

O que é possível aprender com alguns apologistas da utopia, mas particularmente com seus detratores, é como não se deve lê-la, caracterizá-la e julgá-la.

Miguel Abensour<sup>19</sup> formulou uma pergunta pertinente: “Sabem, ainda, nossos contemporâneos ler as utopias, especialmente a obra fundadora de Thomas Morus?”. Os leitores ingênuos, ou os críticos precipitados, não percebem, diz Abensour, que o discurso das utopias é o fruto de um **dispositivo textual** complexo até dizer chega. Concordamos com Abensour e acreditamos que qualquer leitura que não assume o dispositivo textual do discurso utópico está fadada a permanecer aquém da semântica e objetivo das utopias, particularmente das renascentistas.

Se quisermos atracar nas ilhas das utopias, para compreender seus pensamentos e intuits, preservando sua semântica, se não quisermos invadir o pensamento utópico com uma mentalidade de bárbaro, para saquear sua semântica e fazer dele um troféu ideológico, a primeira pergunta a ser feita é: qual o dispositivo textual com que as utopias, particularmente a de Thomas Morus, o criador do gênero, armam e estruturam seu discurso?

O poema em epígrafe à *Utopia* de Thomas Morus contém o seguinte verso, que sinaliza o caráter *sui generis* do discurso de *A Utopia*: “Só eu (*A Utopia*), entre

---

<sup>19</sup> Abensour, Miguel. *O novo espírito utópico*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

todas as regiões, e sem filosofia, expressei para os mortais o que é uma cidade filosófica”.<sup>20</sup>

Thomas Morus, com a epígrafe, avisa: o discurso de *A Utopia* é uma nova forma de dizer da filosofia política. A fala de *A Utopia* não se constrói nos moldes do discurso filosófico tradicional.

Concordamos com Abensour quando afirma:

A invenção da escrita utópica seria a escolha de uma forma singular de intervenção no campo político; é a afirmação de que o projeto político, a busca do melhor regime, passa necessariamente pelo recurso de uma forma de escrita. A utopia seria política não porque anuncia suas proposições, suas teses ou temas, mas na própria efetuação de seu dizer.<sup>21</sup>

Para Abensour, o dispositivo textual de *A Utopia* consiste basicamente na obliquidade do discurso utópico. Abensour imputa a obliquidade do discurso utópico a uma prática da prudência em política. A filosofia e Thomas Morus sofreriam o impacto traumático da condenação à morte de Sócrates e da perseguição de Platão em Siracusa pelo tirano Dionísio.

Concordamos com Abensour quanto à obliquidade do discurso utópico. Não acreditamos, todavia, que essa obliquidade, isto é, a forma indireta da escrita do texto moriano, seja articulada à prática política, e ao político, pelo motivo psicológico da prudência. A tese de Abensour, da relação entre a obliquidade do discurso e a prudência política, não é sustentável, se considerarmos a forma radical como Thomas Morus, chanceler do reino, apóia a Santa Sé, na contenda com Henrique VIII, quando esse monarca, ao querer anular seu casamento com Ana Boleyn, vê seu pedido de divórcio recusado pelo Papa Clemente VIII. A oposição a Henrique VIII custará a Thomas Morus um longo processo judicial, o cárcere e finalmente uma condenação à pena capital.

Nossa tese é que o texto de *A Utopia* se caracteriza pela obliquidade da escrita não devido a um motivo psicológico, isto é, por uma necessidade de prudência política, mas porque procura no método socrático (na ironia e na maiêutica) uma estratégia discursiva capaz de realizar a necessidade pedagógico-

---

<sup>20</sup> More, Thomas. *A Utopia. Op. cit.*, p. 334.

<sup>21</sup> Abensour, Miguel. *Op. cit.*, p. 81.

política da prática do convencimento. Voltaremos a essa tese no decorrer do presente estudo.

## **1.2 Os níveis do discurso utópico**

Em regra, os discursos das utopias articulam-se em três níveis:

- Ao nível de narrativa, é a narração de como se chega à cidade utópica, e a descrição da cidade utópica.
- Ao nível de discurso crítico, é uma oposição a uma realidade considerada distópica.
- Ao nível de discurso justificativo, temos a tematização da axiologia das utopias; ele justifica a existência do discurso crítico e da narrativa; a realidade existente é criticada porque fere essa axiologia, e a cidade utópica é imaginada por ser-lhe conforme.

A narrativa e o discurso crítico são perfeitamente distinguíveis na maioria das utopias. O discurso justificativo, pelo contrário, está embutido na trama do próprio texto e dá a razão de ser tanto do discurso crítico quanto da narrativa.

O discurso justificativo funciona como **dispositivo intelectual** que articula os outros níveis do discurso utópico, tornando-se fundamental, como veremos a seguir, para especificar os grandes e efetivos temas das utopias.

## **1.3 O caráter da narrativa das utopias**

A narrativa das utopias, a descrição da cidade utópica, torna-se para os leitores desavisados e precipitados uma arapuca. Esses leitores deixam-se literalmente capturar, sitiado, pela narrativa das utopias. Pretendem extrair *ipso facto* da narrativa os grandes temas das utopias. Não percebem que no nível da narrativa das utopias não temos os temas das utopias mas a **configuração dos temas**. Esses

leitores não teriam opiniões precipitadas e distorcidas a respeito do pensamento utópico se formulassem pelo menos duas perguntas: Qual a razão de ser da narrativa do texto das utopias? Como é construída essa narrativa?

Muitos comentaristas das utopias procuram os temas e o significado delas no nível da narrativa. Selecionam na narrativa o que eles consideram grandes traços das cidades utópicas. Procuram tematizar esses traços constituindo denominadores comuns capazes de caracterizar e definir o pensamento utópico. Até autores do porte de Raymond Trousson<sup>22</sup> cometem esse equívoco.

Do rosário de características enunciadas por comentaristas das utopias podemos mencionar os seguintes, dos quais são derivados supostos temas do pensamento utópico.

A viagem: quase sempre se chega às utopias através de uma viagem; o tema extraído dessa característica da narrativa é o da fuga; as utopias são incapazes de enfrentar a realidade histórica e procuram refúgio no imaginário.

A geometrização do espaço: todas as utopias são construídas ou com a figura geométrica do círculo ou em ângulo reto; o tema derivado é que as utopias têm obsessão pela ordem fechada; são, portanto, totalitárias.

O insularismo: em maioria, as utopias são ilhas ou regiões ilhadas; deduz-se o tema do isolamento como forma de proteção, inclusive da corrupção.

A abolição da propriedade privada: há na maioria das utopias uma forma de comunismo primitivo, ou pelo menos de coletivismo; o tema inferido é o da absorção da individualidade e do idiossincrático pelo coletivo; reforça-se a idéia de totalitarismo.

Não cabe aqui enumerar todos os traços apontados por esses comentaristas das utopias, cujo trabalho se parece mais com a entomologia do que com a análise de um discurso filosófico. Fazer da geometrização do espaço, da eugenia, da posse sexual comunitária das mulheres pelo masculino, da abolição da propriedade privada, do insularismo, temas das utopias; utilizar esses supostos temas como denominadores comuns para analisar as utopias classificá-las e defini-las, conduz à escamoteação da sua semântica. Obstrui-se inclusive a possibilidade de uma crítica efetiva, se for necessária, ao pensamento utópico.

---

<sup>22</sup> Trousson, Raymond. *Voyage aux Pays de Nulle Part*. Bruxelles: Edition de l'Université de Bruxelles, 1979.

Não é surpreendente que esse tipo de procedimento leve autores, tais como Gilles Lapouge e Jean Servier, a escrever uma história das utopias, que inicia com Hipodamos de Mileto (± 440 a.c), por ser este o primeiro geometrizador do espaço urbano ao planejar as cidades como tabuleiros de xadrez. Em Gilles Lapouge, Santo Agostinho é obrigado a conviver no mesmo gênero literário que o marquês de Sade, pois, para Lapouge, mosteiros e bordéis são sistemas fechados, traço e característica essencial de toda e qualquer utopia.

É fácil entender por que, nessa perspectiva, não se obtém uma caracterização do pensamento utópico, mas uma caricatura. Se quisermos de fato nomear o pensamento utópico e não lhe dar alcunhas, será necessário conduzir a análise da narrativa das utopias pela via do seu **dispositivo textual** de forma a chegar ao **dispositivo intelectual** do seu **discurso justificativo**.

*A Utopia* de Thomas Morus é considerada a criadora oficial do gênero utópico. Iremos tomá-la, portanto, como referência para nossa análise.

Por que e como a narrativa de *A Utopia* de Thomas Morus assume a forma de um escrito oblíquo?

#### ***1.4. A obliquidade da narrativa de A Utopia: necessidade política e prática pedagógica***

*A Utopia* de Thomas Morus é composta de dois livros. O modo como os dois livros foram articulados entre si é significativo para esclarecer o dispositivo textual da obra. Comentaremos essa articulação, que apresenta certa complexidade, em hora oportuna.

O primeiro livro de *A Utopia* inicia-se com um relato dos motivos da missão diplomática e econômica que conduziram Thomas Morus às Flandres. O chanceler T. Morus precisa resolver uma contenda entre Henrique VIII e o príncipe Carlos de Castilha. A dissolução do noivado entre o príncipe Carlos e a irmã de Henrique VIII deteriora as relações políticas e comerciais. Morus é encarregado de normalizar a



situação diplomática e comercial entre os dois países. O relato da missão diplomática não é gratuito; como veremos em breve, está implicado com a conjectura econômica da Inglaterra, que será analisada no decorrer do livro primeiro.

Enquanto transcorrem as negociações, aliás, não muito bem-sucedidas, T. Morus recebe a visita de Pierre Gilles, um dos grandes humanistas renascentistas. Durante o diálogo entre Pierre Gilles e T. Morus aparece, a certa distância, um indivíduo conhecido de Pierre Gilles e que este identifica como sendo Rafaël Hitlodeu. Este desempenhará na narrativa de *A Utopia* o papel do personagem narrador de terceira pessoa.

É importante, se quisermos entender como se constrói o dispositivo textual da obra, prestar atenção no modo como T. Morus introduz na narrativa o personagem de Rafaël Hitlodeu, para ser o narrador de terceira pessoa: sinaliza as figuras de linguagem que serão utilizadas para pôr em marcha o dispositivo textual e tecer o discurso de *A Utopia*.

A linguagem e o discurso de *A Utopia* são fortemente codificados; todavia, para um leitor atento, as chaves do código estão à mostra. Acabamos de afirmar que a forma como Rafaël Hitlodeu é apresentado é um indicador importante do dispositivo textual da utopia moriana. A aparição e a apresentação de Rafaël Hitlodeu realizam-se sob o signo da ambigüidade. T. Morus relata que, quando Rafaël lhe foi apresentado por Pierre Gilles, não conseguiu distinguir, no primeiro momento, se Rafaël era um marinheiro ou um filósofo. Até perceber que Rafaël é um filósofo-marinheiro. A dúvida, a hesitação de T. Morus passaria despercebida para um leitor desavisado. Ora, a dúvida a respeito da personagem da narrativa de *A Utopia* demarca a identidade do discurso da obra. Rafaël Hitlodeu não é um marinheiro; portanto, o que ele vai apresentar para você, leitor, não é uma narrativa de viagem. Não podemos esquecer que a obra de T. Morus situa-se em pleno Renascimento, quando as narrativas de viagem proliferam e estão repletas de fantasias. Ao mesmo tempo em que T. Morus diferencia o gênero do seu discurso das narrativas de viagem, ele sinaliza uma diferença importante: sua narrativa se situa no campo do imaginário, mas não é uma fantasia.

Com a apresentação de Rafaël Hitlodeu, T. Morus revela o dispositivo textual de *A Utopia* e o sentido da narrativa começa a esclarecer-se. T. Morus adverte o leitor para que tome cuidado com as aparências do texto e ao mesmo

tempo dá ao seu discurso um registro platônico ao diferenciar aparência e realidade. Não podemos nos esquecer de que, no poema que serve de epigrama para *A Utopia*, T. Morus declara-se êmulo da cidade platônica, isto é, da república.

A advertência é clara: Rafaël Hitlodeu descreve como ninguém histórias de terras e homens desconhecidos; todavia, cuidado: ele navega por outras águas que os meros oceanos das aventuras de viagens. Suas águas são outra realidade, são as águas da sabedoria, da filosofia. Ao mesmo tempo em que T. Morus delimita o campo de seu discurso, diferenciado-o das aventuras de viagem, adverte o leitor para que não se deixe iludir pela narrativa, pois o significado tem outro registro, o que aparece não é a realidade.

André Prévost<sup>23</sup> esclarece que o nome dado por T. Morus ao narrador de *A Utopia* não é sem razão. Rafaël na Bíblia é o “anjo de Deus que cura”, particularmente a cegueira. Esse será o papel de Rafaël Hitlodeu através de sua narrativa. Quanto ao sobrenome Hitlodeu, Prévost explica que é composto de duas palavras gregas:

- Hytlos (υθλος), isto é, discurso vão, lorota, balela.
- Hábil (δαίος).

O significado de Hitlodeu é: o indivíduo hábil em contar lorotas.

É importante constatar o seguinte: T. Morus constrói a personagem narradora de terceira pessoa a partir de uma contradição e em termos antitéticos. Veremos a seguir que a composição e a estrutura de *A Utopia*, o dispositivo textual, constroem-se fundamentadas em antíteses. Rafaël Hitlodeu, o protagonista, carrega em si, na antítese do próprio nome, a estrutura e a problemática da obra. Veremos posteriormente que parte significativa da narrativa de *A Utopia* é construída numa linguagem composta por termos antitéticos, isto é, através de um jogo de catáfase e apófase.

O dispositivo textual é consoante e revela o teor da problemática do discurso de *A Utopia*. A relação entre o dispositivo textual e o teor da problemática se expressa de modo bastante claro num dos principais diálogos do primeiro livro – o diálogo do conselho. Esse diálogo, como explicaremos mais adiante, é um momento importante da articulação entre o primeiro e o segundo livro de *A Utopia*.

---

<sup>23</sup> Prévost, André. *L'Utopie. Op. cit.* (N.C. 28/4), p. 659.

Thomas Morus expressa com o diálogo do conselho tanto as contradições quanto o impasse político da sociedade de sua época. O impasse é apontado com uma pergunta aparentemente ingênua que Pierre Gilles dirige a Rafaël. Ao considerar as experiências que Rafaël adquiriu durante suas viagens, Pierre Gilles pergunta por que não procura assessorar um rei, ser conselheiro de um rei de modo a ajudar a causa do direito e da moral em prol do bem público. Rafaël responde de forma peremptória: servir a um rei significa cair na servidão. Convém nos atermos aos argumentos expostos por Rafaël Hitlodeu, a fim de justificar sua recusa. Todos os argumentos apresentados podem ser ditos como sendo éticos. Entretanto, é possível subdividi-los em ético-filosóficos e ético-políticos. No plano ético-filosófico, Rafaël insiste no compromisso supremo do filósofo com a verdade. Esse compromisso exige a preservação da autonomia e da consciência. Por definição, o discurso filosófico é o discurso da verdade e da sabedoria. Como poderia ser acatado ou mesmo ouvido por indivíduos, reis e cortesãos, cujo espírito é sitiado pelo preconceito e pelo erro? Os reis e os cortesãos, observa Rafaël, são tão viciados pelo orgulho, pela estupidez, pela insolência e cupidez, que qualquer tentativa de mudança resultaria inútil. Os argumentos ético-filosóficos esgotam o primeiro grande grupo de contra-argumentos ao convite feito a Rafaël Hitlodeu para tornar-se conselheiro de um príncipe. Quanto Rafaël exclama: “os príncipes foram educados para a caça e a guerra, não para serem sábios”<sup>24</sup>, ele percebe com lucidez e realismo os fundamentos e o sentido do poder dos príncipes, basicamente constituído pela “libido dominante”. Qualquer tentativa de mudar seus objetivos seria fadada ao fracasso.

Pierre Gilles sugere a Rafaël que tenha uma posição menos radical, que não tente mudar a ação dos príncipes, mas que lhes mitigue os efeitos. A resposta de Rafaël é irônica e contundente: “O método que você propõe consiste em querer que eu delire com os loucos quando meu esforço reside em remediar a loucura”.<sup>25</sup>

Encerram-se os contra-argumentos ético-filosóficos. Discurso da sabedoria, a filosofia não pode conviver com a corrupção e a loucura.

Rafaël rejeita a proposta de um possível compromisso, isto é, de uma via menos direta de atuação junto aos príncipes, pois afasta uma filosofia política do

---

<sup>24</sup> Morus, Thomas. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>25</sup> Morus, Thomas. *Op. cit.*, p. 62.

meio-termo, que limite seu campo de atuação a práticas destinadas apenas a atenuar o erro e o mal sem erradicá-los. O resultado é uma contestação à instituição política do príncipe. O impasse político está, portanto, posto por Thomas Morus.

Esgotado o primeiro grupo de argumentos ético-filosóficos e ético-políticos a respeito da impossibilidade de reforma social pela via de uma mudança no comportamento e na ação dos príncipes, Thomas Morus desloca a argumentação para a análise do processo socioeconômico da sociedade inglesa. Essa análise é contida no diálogo que se realiza na casa do cardeal Morton, conselheiro influente de Henrique VIII. Esse diálogo é a espinha-dorsal do primeiro livro de *A Utopia*: não só catalisa a problemática da obra como constitui a charneira entre o primeiro e o segundo livro.

Participam desse diálogo um jurista e um bobo da corte. É importante prestar atenção à presença do bobo, pois é uma figura central da constituição do dispositivo textual e intelectual de *A Utopia*; é também a marca de um registro literário significativo.

Erasmus de Roterdã, em o *Elogio da loucura*, aponta a admirável contribuição dos bobos nas cortes dos reis:

Com certeza, concordo, os Reis não gostam da verdade. E, todavia, os bobos da corte conseguem que os Reis aceitem a verdade dando-lhes prazer mesmo sendo abertamente injuriados: tal palavra que, saída da boca de um sábio, teria sido punida com a morte, se for pronunciada por um bobo, agrada prodigiosamente o senhor.<sup>26</sup>

Especificaremos mais adiante o papel que a alegoria do bobo da corte, da loucura, desempenha no dispositivo textual de *A Utopia*.

O diálogo na casa do cardeal Morton inicia-se com uma discussão a respeito da justiça. Discute-se a procedência em se aplicar a pena de morte aos que roubaram. Contra a pena de morte, T. Morus argumenta que o castigo é muito cruel para punir o roubo, e não é suficientemente eficaz para coibi-lo. Observa que nenhuma pena é suficientemente forte para impedir o roubo, por pessoas que não possuem outro meio para obter a própria subsistência. O jurista conservador que

---

<sup>26</sup> Roterdã, Erasmo. *Éloge de la folie*. In: *Érasme et la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 1970, p. 63.

defende a pena de morte argumenta que não trabalha quem não quer; argumenta ainda que alguns homens preferem ser ladrões e malfeitores.

A resposta que T. Morus dá ao jurista representa o ponto crucial do primeiro livro de *A Utopia*. É uma análise socioeconômica totalmente inovadora e absolutamente surpreendente para a época. Antecipa em muitos pontos a análise que farão Karl Marx<sup>27</sup> e Rosa Luxemburgo<sup>28</sup> da acumulação originária do capital.

Acusa a ovinocultura e a indústria lanífera de destruir o sistema econômico, especialmente a agricultura produtora de gêneros alimentícios. Denuncia a conseqüência que isso tem para a escalada dos preços, e a expulsão dos pequenos arrendatários do campesinato das terras comunais que são apropriadas pelo sistema de "enclosure". Condena o vasto processo de concentração da propriedade e particularmente a concentração da propriedade fundiária, que desapropria e reduz ao desemprego milhares de homens. A formação de oligopólios (termo criado por T. Morus) na indústria lanífera produz o mesmo efeito sobre o pequeno artesanato, que não tem mais acesso à matéria-prima.

A grande originalidade de T. Morus com essa análise socioeconômica é deslocar a causalidade do crime do indivíduo para as questões sociais, para o sistema social. Contra o jurista conservador, T. Morus argumenta que não é a natureza humana que é perversa, mas são as instituições sociais e a organização da sociedade.

O que nos interessa salientar é como T. Morus muda a matriz da causalidade da delinqüência. Partindo da questão jurídica para descobrir a causa da criminalidade fora da natureza humana, ele estabelece uma cadeia de causas e efeitos que vai do roubo à fome, da fome ao desemprego, do desemprego à expulsão do indivíduo do campo, da expulsão às transformações na produção econômica. Podemos constatar que o nível jurídico é logo extrapolado e a análise recai sobre o sistema socioeconômico inglês. Ora, T. Morus descobre a **matriz** da ordem econômica num princípio jurídico de ordem social, isto é, a propriedade privada. A análise fecha nessa ordem o périplo, voltando à questão jurídica.

Para T. Morus, o homem depende de seu meio, isto é, da organização social. Numa linguagem moderna, podemos emitir a seguinte idéia: para T. Morus, a

---

<sup>27</sup> Marx, Karl. *Il capitale*. Libro I, cap. 24. Roma: Editori Riuniti, 1973.

<sup>28</sup> Luxemburgo, Rosa. *A acumulação do capital*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1970, cap. XXV a XXIX.

natureza humana deixa de ter o caráter exclusivo de variável independente e começa a constituir-se numa variável dependente. Esse tipo de deslocamento afeta não só a antropologia jurídica, mas a antropologia *tout court* e aponta, certamente, uma nova concepção do homem e da natureza. Atingimos, neste ponto, outro nível do discurso moriano que definimos anteriormente como sendo o nível do discurso justificativo. Dele falaremos mais tarde.

Na busca da causa da criminalidade, T. Morus perfaz uma concepção holista da sociedade. A cadeia de causas e efeitos conduz não só a uma concepção de conjunto da sociedade, mas também a uma concepção organicista em que as partes do todo social são interdependentes e formam corpo. Nessa concepção holista e organicista da sociedade, mudar a matriz da organização social significa mudar todo o sistema. É exatamente isso que T. Morus pretende quando propõe aos seus interlocutores eliminar a propriedade privada e substituí-la pela propriedade coletiva. É o momento em que todo o universo do texto moriano vacila. Ao perceber que não conseguirá convencer seus interlocutores, dentro dos preceitos da lógica formal, T. Morus sai de cena, muda o foco narrativo de primeira pessoa e volta para o foco narrativo de terceira pessoa, e entra em cena Rafaël Hitlodeu com a narrativa de sua viagem à ilha da Utopia.

É importante prestar atenção ao procedimento descrito no parágrafo anterior, pois indica um dos principais papéis e sentido da narrativa do texto de *A Utopia*: a narrativa da cidade utópica surge como uma **estratégia discursiva**. Encontramos, nesse procedimento, o caráter oculto, inconfesso, da **obliquidade do texto moriano**.

O impasse político do diálogo do conselho e o impasse socioeconômico, resultado do diálogo na casa do cardeal Morton, obrigam T. Morus a procurar outro registro e outra matriz para a organização social. Ele vai tentar demonstrar e convencer seus interlocutores mostrando como uma sociedade que eliminou a figura do príncipe e a propriedade privada, instituindo o bem comum a partir da propriedade coletiva, é capaz de funcionar no pleno gozo de sua razão, virtude e felicidade.

O primeiro livro, como pudemos constatar, é uma crítica contundente que T. Morus faz à sociedade, particularmente à sociedade inglesa de sua época. Dá um retrato não só da crise econômica inglesa mas também do quadro de dissolução

ética. Para ele, seus contemporâneos perderam a razão, o quadro social é de uma **distopia**. É precisamente essa imagem de uma sociedade distópica que deverá ser posta diante do espelho da cidade utópica que será descrita no segundo livro.

### **1.5 A utopia e o espelho dos loucos**

No livro primeiro, T. Morus demonstra que a lógica formal da escolástica, por ser uma lógica que reflete de forma narcisista seus próprios argumentos, isto é, as estruturas de poder da sociedade, é impotente tanto para entender as causas da crise social como para solucioná-las.

É necessário um movimento do pensamento capaz de explicitar as contradições e o absurdo da sociedade distópica analisada no primeiro livro de *A Utopia*. Isso só é possível iniciando-se um jogo de contraste capaz de deslocar a percepção da sociedade e do mundo sustentado pela lógica formal. A dialética moriana, através da apresentação da cidade utópica, arma um jogo de contrastes cuja função é romper com a estrutura da lógica formal. A função heurística da cidade utópica consiste em fornecer um espelho capaz de acusar os absurdos, as contradições, o não-senso da distopia por oposição e inversão de imagens. Lembramos a epígrafe: “Só eu entre todas as regiões, e sem filosofia, expressei para os mortais o que é uma cidade filosófica”.

Já afirmamos que o discurso de *A Utopia* é uma nova forma de expressão da filosofia política. A fala de *A Utopia* não se constrói nos moldes de preceitos lógicos articulados numa argumentação que visa à demonstração. É um discurso que se articula através da imaginação, utilizando, conforme a expressão de Bronislaw Baczko<sup>29</sup>, idéias-imagens.

O discurso de *A Utopia* elabora-se, um pouco, como as artes cênicas e plásticas, isto é, pela visualização e imagística. A inovação desse discurso consiste

---

<sup>29</sup> Baczko, Bronislaw. *Lumière de L'Utopie*. Paris: Editon Payot, 1978.

em que, com ele, o discurso filosófico torna-se *mise-en-scène*. Uma das grandes características do discurso de *A Utopia* é que ele procura **demonstrar mostrando**.

Pierre-François Moreau observa: “O próprio de *A Utopia* é de visualizar seus conceitos, não de explicá-los”<sup>30</sup>.

Nas utopias, a visão, a imagem, impõe-se à fala, à articulação da palavra. André Prévost<sup>31</sup> observa que em *A Utopia* a realidade apresenta-se inicialmente como coisa, é apanhada na imagem antes de ser transmitida pelo vetor das palavras. A imagem tem uma força expressiva superior às palavras e é esse poder que T. Morus coloca em obra. Prévost afirma que *A Utopia* torna-se uma maiêutica pela imagem. A realidade é apresentada através de um jogo de imagens contrastantes.

Claude-Gilbert Dubois<sup>32</sup> e Sabine Melchior-Bonnet<sup>33</sup> explicam como o espelho de vidro, revestido de mercúrio, invenção da Renascença, excita a imaginação da época. A imagem do espelho é mágica, pois é ao mesmo tempo fiel e invertida. É um símbolo conveniente para *A Utopia*, pois esta espelha a loucura e devolve por inversão uma imagem de sabedoria. As imagens do mundo invertido não são raras durante a Renascença. A lógica do mundo invertido, ou, como prefere Christopher Hill<sup>34</sup>, do mundo de ponta-cabeça, é uma prática que pode ser verificada não só na literatura renascentista mas particularmente nas gravuras. Um bom exemplo são as gravuras de I. Honervogt<sup>35</sup>, em que é possível observar um peixe que pesca um ganso, um boi que segura um arado puxado por dois homens, etc.

É o início de um novo campo semântico em que o significado é dado pela inversão dos signos. Essa é a função do bobo da corte em *A Utopia*, mas é também a função da cidade utópica descrita no segundo livro.

---

<sup>30</sup> Moreau, Pierre-François. *Récit utopique: Droit Naturel et Roman de l'Etat*. Paris: Presse Universitaire de France, 1982, p. 27.

<sup>31</sup> Prévost, André. *Op. cit.*

<sup>32</sup> Dubois, Claude-Gilbert. *L'imaginaire de la renaissance*. Paris: Presse Universitaire de France, 1985.

<sup>33</sup> Melchior-Bonnet, Sabine. *Histoire du Miroir*. Paris: Éditions Imago, 1994.

<sup>34</sup> Hill, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>35</sup> Lafond, Jean et Redondo, Augustin. *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI 'au milieu du XVII'*. Paris: Vrin, 1979. Planche I e III.



## 1.6 A narrativa de *A Utopia*: realidade e aparência

A descrição topográfica e demográfica da ilha de *A Utopia* realizada por Rafaël Hitlodeu é uma amostra segura do papel que T. Morus atribui à narrativa.

A descrição da ilha é feita com nomes cujos proclíticos privativos criam um jogo de **catáfase** (afirmação)/**apófase** (negação). Por exemplo: a capital da ilha chama-se Amaurota<sup>36</sup>, é cortada pelo rio Anydre<sup>37</sup> e seus habitantes são aleopolitas<sup>38</sup>, os quais são governados por ademos<sup>39</sup>.

A função dessas figuras de linguagem e artifícios estilísticos é servirem de marco para balizar o campo da **realidade** e o da **fantasia**. É uma demarcação necessária não só para não cair na **ilusão** mas para debelá-la.

Os termos positivos/negativos correspondem ao jogo que se dá entre a realidade e a fantasia são demarcações do verdadeiro campo semântico de *A Utopia*. É um meio utilizado para advertir o leitor a fim de que não se deixe capturar pela narrativa fantástica e mantenha sua lucidez diante do texto.

A narrativa de *A Utopia* é importante para colocar em marcha a dialética do pensamento utópico. Não se deve, todavia, confundir a narrativa com o discurso.

A narrativa é uma estratégia, é um dos procedimentos utilizados por T. Morus para conduzir o leitor a renovar sua visão de si e da sociedade. É um artifício capaz de refletir, através do jogo catáfase/apófase, da **ironia**, o absurdo da realidade social. Cumprida sua função, a imagem-espelho deverá ser rompida. O papel dos artifícios estilísticos é tornar evanescente a narrativa e orientar o leitor em direção ao discurso interno de *A Utopia*, isto é, o discurso justificativo.

---

<sup>36</sup> Nota: Segundo André Prevost, do grego *amaurôton*, isto é, obscurecer, que é tornado obscuro. A cidade que desaparece, a cidade miragem, indica o jogo entre a realidade e os espelhos. A utopia não pode ser aprendida, mas é real (*Op. cit.*, p. 133-457)

<sup>37</sup> Nota: Segundo André Prevost. *Op. cit.*, p. 458. *Anydre* significa o rio de nenhum lugar, isto é, o rio sem água.

<sup>38</sup> Nota: Segundo André Prevost. *Op. cit.*, p. 708. O aleopolita seria o cidadão de uma cidade não-habitada.

<sup>39</sup> Nota: Segundo André Prevost. *Op. cit.*, p. 477. *Ademos* significa sem povo. O governador de *A Utopia* não tem povo.

## **2. O MOVIMENTO DIALÉTICO DO PENSAMENTO DE A UTOPIA**

### **2.1 *Discurso crítico e discurso justificativo***

Definimos anteriormente o discurso justificativo como sendo a tematização da axiologia que justifica e legitima a existência do discurso crítico. Na ocasião, observamos que a realidade vigente é criticada por ferir essa axiologia e a cidade utópica é imaginada por lhe ser conforme. É quase desnecessário dizer que a tematização da axiologia do pensamento utópico não se encontra nem no discurso crítico da distopia representada pelo livro primeiro nem na construção da cidade utópica contida no livro segundo. Encontra-se na relação dialética entre os dois livros.

No confronto da distopia do livro primeiro com a cidade utópica do livro segundo, tematizam-se as contradições da *Utopia* e configura-se a axiologia do pensamento utópico. O discurso justificativo constrói-se a partir dessas contradições, que lhe dão sua razão de ser.

O movimento dialético do pensamento de *A Utopia* origina-se de contradições axiológicas provocadas pelo sistema social e é uma tentativa de superá-las.

Tivemos a oportunidade de verificar que o diálogo do cardeal Morton representa um dos principais focos do discurso crítico desenvolvido no livro primeiro. Constatamos que um dos pontos centrais da crítica situa-se no nível jurídico, isto é, na condenação à morte de indivíduos que foram impelidos a roubar devido à irracionalidade da organização social, mais exatamente do sistema socioeconômico.

Uma boa condução da nossa análise exige que seja esclarecido o teor da contradição que ativa o pensamento dialético de *A Utopia*.

A análise histórica e socioeconômica da realidade social inglesa deslança o movimento dialético, mas não constitui seu motivo. O pensamento dialético origina-

se no sentimento de uma ontologia ferida nos seus princípios basilares. A pena de morte contraria um dos princípios fundamentais da ontologia cristã<sup>40</sup>, isto é, o princípio da **caritas**. A contradição irrompe na oposição entre uma concepção ontológica e uma prática jurídica. O movimento dialético entre o livro primeiro e o segundo livro de *A Utopia* é o empenho moriano em superar essa contradição. A tematização dessa contradição efetiva-se na discussão entre o direito positivo e o direito natural. Nessa discussão constitui-se um dos grandes temas de *A Utopia* de T. Morus.

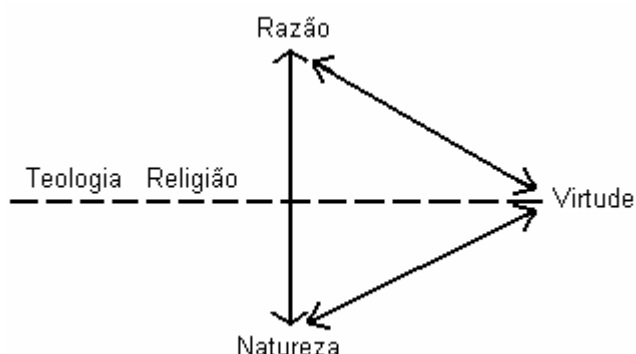
O livro segundo tentará demonstrar (mostrando) como uma sociedade organizada sob a égide do direito natural é capaz de, com poucas leis, transformar-se numa “eutopia”.

O conceito de direito natural nos permite ter acesso às principais categorias que compõem e articulam o discurso justificativo da utopia moriana.

A concepção jurídica de direito natural implica a existência de uma razão natural, o que remete a uma relação entre **razão** e **natureza**. Dentro da perspectiva de uma concepção cristã do mundo, à qual pertence T. Morus, a relação entre a razão e a natureza estabelece-se através de uma mediação, isto é, a idéia de **virtude** como sucedâneo ético da religião.

Nossa análise nos conduziu às principais categorias que compõem e articulam o discurso justificativo de *A Utopia*. Podemos apontar essas categorias como sendo as de razão, natureza e virtude.

O esquema seguinte nos dá uma compreensão sumária de como as principais categorias do discurso justificativo de *A Utopia* se articulam entre si.



<sup>40</sup> Nota: A pena de morte não será extinta na ilha de *A Utopia*. Não podemos tratar com propriedade essa suposta contradição da obra moriana sem abordar antes certas questões, tais como a relação entre razão e natureza.

Essas categorias compõem e caracterizam não apenas o discurso justificativo da utopia moriana, mas também das utopias renascentistas.

O teor que essas categorias adquirem e a forma como se articulam entre si nos permitirão estabelecer entre as utopias renascentistas denominadores comuns e diferenças. É o método que seguiremos, por exemplo, ao acarear *A Utopia* de T. Morus e *A nova Atlântida* de Francis Bacon. A análise do discurso justificativo de *A nova Atlântida* permitirá entender como o corte epistemológico, efetivado por Bacon, entre conhecimento de Deus e conhecimento da natureza, ou seja, entre a teologia e filosofia da natureza, é a chave tanto para localizar os grandes temas dessa obra como para a compreensão efetiva da especificidade do seu pensamento utópico.

Concluimos este capítulo com uma das nossas principais hipóteses de trabalho. O discurso justificativo das utopias renascentistas estrutura-se a partir de deslocamentos e rearticulações nas relações entre os seguintes grupos de categorias: razão/natureza, razão/revelação, contemplação/ação, Deus/natureza, ontologia/antropologia.

## Capítulo II

### O PENSAMENTO UTÓPICO TEOLOGIA E FILOSOFIA DA NATUREZA

#### 1. DEUS ENTRE CILA E CARIBDE

Uma análise adequada e um esclarecimento das principais categorias que fundamentam o pensamento utópico renascentista e articulam os discursos justificativos de suas utopias não pode deixar de indagar sobre as mudanças que ocorrem, nesse período histórico, nas relações entre a teologia e a filosofia da natureza.

Posta em termos gerais, nossa indagação é a seguinte: que deslocamentos ocorrem, no nível das representações teológicas, nas relações entre Deus e a natureza e quais as correlações que essas mudanças mantêm com o advento de uma nova concepção de filosofia da natureza?

Robert Lenoble<sup>41</sup> observa, não sem certa ironia, que Epicuro é o único filósofo da Antiguidade atirado por Dante no círculo do inferno. Os leitores medievais de *A divina comédia* deviam achar apropriado o lugar atribuído a Epicuro. Não seria possível afirmar o mesmo para muitos leitores da obra de Dante durante a Renascença. A influência de Epicuro em *A Utopia* de Thomas Morus, por exemplo, é significativa, pois constitui um dos fundamentos do seu eudemonismo.

O fato de Robert Lenoble ter lembrado o lugar de Epicuro em *A divina comédia* foi uma forma rápida de apontar a distância que separa as filosofias da natureza da Idade Média e do Renascimento. Em sua *História da idéia de natureza*, Robert Lenoble<sup>42</sup> chega à conclusão de que o Renascimento esquecer-se-á do mundo de Dante e se inclinará para a filosofia de Lucrecio. A afirmação de Lenoble coincide com as análises de Erwin Panofsky, desenvolvidas no livro *Estudos sobre*

---

<sup>41</sup> Lenoble, Robert. *Histoire de l'idée de nature*. Paris: Editions Albin Michele, 1969, p. 264.

<sup>42</sup> Lenoble, Robert. *Op. cit.*, p. 277.

*iconologia*<sup>43</sup>, sobre a arte renascentista. Segundo Panofsky, Lucrécio exerceu uma influência decisiva nos motivos de vários pintores, especialmente nos quadros de Piero di Cósimo.

É do nosso interesse observar que a filosofia da natureza renascentista apresenta duas tendências que podemos encontrar na concepção de natureza de Lucrécio. Podemos identificar em Lucrécio certa oscilação entre uma concepção mecanicista e hilozoísta da natureza. Para o nosso estudo, o importante é constatar que tanto a concepção mecanicista quanto a hilozoísta introduzem a idéia de movimento interno à natureza, de um processo de auto-regeneração. Para caracterizar e exemplificar esse processo, Lenoble refere-se a Petrarca: “(Petrarca) vê na natureza, como Lucrécio, um princípio de fecundidade indefinida e tenderíamos a dizer, auto-suficiente”.<sup>44</sup>

O animismo e o vitalismo são concepções da natureza bastante difundidas durante a Renascença. O pansensismo<sup>45</sup> de Tommaso Campanella é um atributo essencial da natureza. Sem ele, o mundo naufragaria no caos, pois a luta entre os contrários não seria possível. Para Campanella, é necessário que cada ser sinta amizade pelo seu semelhante e inimizade pelo seu contrário. Isso é necessário para o processo de autoconservação de cada ser em particular e do todo. Campanella concebe o mundo como tendo uma alma que permeia toda a natureza, imenso ser vivo. O mundo é consciente, vivo, como um grande animal dotado de razão; as pedras têm sexo e se reproduzem.

Ernest Bloch<sup>46</sup> lembra que assistimos durante a Renascença a um retorno ao “logos spermatikos” dos estóicos, ao “Hen Kai Pan”, ao “Uno-e-Tudo” de Parmênides.

A vertente panteísta da filosofia da natureza renascentista, à qual será ligada a tradição do hermetismo, combatida como veremos por Francis Bacon, desarticula a estrutura teo-ontológica e cosmológica da Idade Média. É um dos rubicões que dá

---

<sup>43</sup> Panofsky, Erwin. *Estudios sobre iconologia*. 5. ed., Madrid: Aliança Editoriàl, 1982, p. 51-75.

<sup>44</sup> Lenoble, Robert. *Op. cit.*, p. 263.

<sup>45</sup> Nota: O pansensismo atribui sensação e, portanto, vida a todos os seres da natureza. Essa concepção da natureza está presente em toda a obra de Tommaso Campanella, tanto na sua utopia *A Cidade do Sol* quanto na sua monumental obra *A Metafísica*.

<sup>46</sup> Bloch, Ernst. *La philosophie de la Renaissance*. Paris: Edition Payot, 1972, p. 17 e 36.

passagem, na expressão de Alexandre Koyré<sup>47</sup>, do mundo fechado ao universo infinito.

Koyré observa que o panteísmo de Giordano Bruno completa um processo iniciado por Nicolas de Cusa (o qual não pode ser classificado de panteísta). Devido à influência que Nicolas de Cusa exerceu não só sobre Giordano Bruno mas também sobre todo o Renascimento, é aconselhável prestar atenção às conclusões de Koyré a seu respeito:

Devemos agora prestar atenção a um outro aspecto da cosmologia de Nicolas de Cusa (...) a rejeição da estrutura hierarquizada do universo e particularmente, a negação da posição particularmente baixa e desprezível aprazada (designada) à terra pela cosmologia tradicional (...) De fato, no Universo de Nicolas de Cusa, infinitamente rico, infinitamente diverso e organicamente ligado, não há um centro nem uma perfeição em relação ao qual o resto do Universo deveria desempenhar um papel subordinado (...).<sup>48</sup>

O influxo de uma teologia panteísta nos ajuda a entender uma das metamorfoses do Renascimento, isto é, a divinização da natureza e da naturalização de Deus. O influxo panteísta renascentista imerge o Deus transcendente na natureza. O imanentismo e a divinização da natureza mudam a relação entre os pares de categorias mencionados por nós: razão/natureza, razão/revelação, contemplação/ação, Deus/natureza, ontologia/antropologia.

Podemos dizer que, de forma geral, o cristianismo da Idade Média considera a natureza como o lugar de queda e de trânsito. Para Sto. Agostinho, a natureza vive à sombra do pecado e é objeto de tentação. Nas *Confissões*, a natureza é o perigo do desvio da verdadeira finalidade e felicidade do homem, isto é, a beatitude. A ascese contra a natureza é um dos caminhos da beatitude; é preciso desenterrar, facilitar as vias da revelação e da graça. A verdadeira felicidade do homem, seu destino, não pertence ao mundo natural, mas à graça, que é sobrenatural.

Robert Lenoble afirma que o cristão de Sto. Agostinho não está na natureza, mas diante da natureza. A razão, para Sto. Agostinho, serve para justificar as verdades contidas pela fé.

---

<sup>47</sup> Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Edition Gallimard, 1973, p. 19, 31-34.

<sup>48</sup> Koyré, Alexandre. *Op. cit.*, p. 32-33.

Sto. Agostinho gosta de recomendar, nas *Confissões*, que “é necessário antes crer para depois conhecer”.<sup>49</sup> A razão é, para ele, sucedâneo da revelação; a ação é eclipsada pela contemplação e a antropologia vive à sombra da ontologia.

A idéia de uma presença de Deus no universo, participando do seu movimento como força viva, atenua a tutela do pecado sobre a natureza e sua conotação como lugar de queda. A natureza adquire status, alma, tudo nela é penetrado de racionalidade, sendo, portanto, significativo e valioso. O homem está na natureza para celebrar a glória de Deus e participar dela. Em *Da dignidade do homem*, Pico de la Mirandola exclama:

Se não há nada mais admirável do que o homem, então cabe a ele, iluminado pela **filosofia da natureza** (grifo nosso), procurar nos signos da natureza visível o invisível de Deus.<sup>50</sup>

Veremos posteriormente como Francis Bacon, ao separar a teologia da filosofia da natureza, dará à razão humana outro objetivo.

Assistimos durante a Renascença a um profundo remanejamento de todas as categorias que articulam o homem a Deus e à natureza. A importância que adquire a natureza durante o Renascimento se expressa na arte pictórica, no destaque dado à paisagem depois da figura humana. Panofsky, no seu estudo sobre iconologia, lembra que uma das grandes inovações das artes pictóricas renascentistas foi o desenvolvimento da perspectiva. A introdução da perspectiva é um divisor de águas entre a pintura renascentista e a medieval. O uso da perspectiva é o indicador de que a relação sujeito-objeto sofre mudanças radicais durante a Renascença. A distância e a diferenciação dos planos introduzidos no olhar indicam muito mais que mudanças no nível da forma de apresentação iconográfica. A introdução da perspectiva denuncia deslocamentos epistemológicos e antropológicos significativos. Um dos momentos mais relevantes das análises de Panofsky é a relação estabelecida entre a descoberta da perspectiva e o sentido da história desenvolvido durante a Renascença. Ao tomar como ponto de referência os quadros de Piero de Cósimo *A vida humana na Idade da Pedra* e *O descobrimento*

---

<sup>49</sup> Santo Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Editora Abril, 1979.

<sup>50</sup> Mirandola, Pico de la. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984, p. 103 e 106.



do mel, Panofsky indica o surgimento de uma concepção histórica e antropológica de vida humana. Cito Panofsky:

Como Lucrécio, Piero concebia a evolução humana como um processo devido às faculdades e talentos inatos da espécie (...) Simpatizava cordialmente com a ascensão da humanidade além da bestial rudez da Idade da Pedra (...) Para ele a civilização significava um reino de beleza e felicidade, enquanto o homem se mantiver em contato íntimo com a natureza (...)<sup>51</sup>.

Em Piero de Cósimo, a ontologia cede lugar a uma concepção antropológica do homem e acusa uma nova relação homem-natureza. Nessa relação, talvez não esteja ainda presente a história enquanto ação do homem sobre a natureza (veremos como essa relação se configura em Bacon), mas descobre-se a historicidade do homem em relação à natureza.

O deslocamento da relação homem-natureza em referência à Idade Média tem um bom indicador na ampla figuração do nu na arte pictórica renascentista. Lenoble observa que, como regra, sempre que se encontrava, na Idade Média, uma obra de arte representando o nu humano, costumava-se cobri-la. No Renascimento, o nu torna-se símbolo da pureza, da inocência e da verdade revelada através da natureza.

A menos que se considere a cidade utópica de Thomas More e *A nova Atlântida* de Francis Bacon uma sociedade de *Voyeurs*, já que os noivos devem se apresentar nus antes de se casar, é preciso cogitar que o ritual expressa uma nova relação homem-natureza. A conotação invertida, no quadro de Tiziano *Amor sagrado e amor profano*, em que o amor sagrado aparece na imagem do nu feminino e o amor profano é representado por uma mulher vestida e mesmo calçando luvas, é significativa quanto à nova conotação dada pelo Renascimento à natureza.

---

<sup>51</sup> Panofsky, Erwin. *Op. cit.*, p. 75.

## 1.1. Mikhail Bakhtin: natureza e religião em Rabelais

Em sua obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, Mikhail Bakhtin<sup>52</sup> observa que ninguém subverteu tanto o contexto medieval de natureza quanto François Rabelais. Para Bakhtin, Rabelais modifica radicalmente não só o conceito de natureza e a relação homem-natureza como também é quem levou mais longe o deslocamento de uma concepção ontológica para uma concepção antropológica do homem.

Bakhtin acusa a maioria dos comentaristas da obra de Rabelais de esquecer um dos componentes essenciais de sua obra – o riso.

O riso, assevera Bakhtin, “tem um profundo valor de concepção do mundo, é uma das formas capitais pelas quais se exprime a verdade sobre o mundo na sua totalidade”.<sup>53</sup>

Se o riso é uma concepção do mundo sustentada por uma verdade, uma forma de *Weltanschauung*, ele terá que se opor, segundo Karl Mannheim, a outra *Weltanschauung*. O riso renascentista de Rabelais, diz Bakhtin, opõe-se à necessidade da cultura oficial da Idade Média, que é a cultura do sério. A argamassa da ordem medieval é, segundo Bakhtin, uma ideologia em que prevalece o ascetismo, a crença numa sinistra providência e o papel dominante desempenhado por categorias como o pecado, a redenção, o sofrimento. É a estrutura dessa ordem e sua ideologia que o riso em Rabelais tenta destronar. O riso é um fator de mudança e procura uma renovação da ordem, pois afirma Bakhtin: “(...) a principal fonte do riso é o próprio movimento da vida, isto é, o dever, a alternância, a alegre relatividade da existência”.<sup>54</sup>

Em Rabelais o grotesco é utilizado como estratégia discursiva para provocar o riso. Bakhtin observa que o objetivo do grotesco é escamotear a cultura do sério e suas lúgubres categorias, isto é, o eterno, o imutável, o absoluto, etc. Dessa maneira o homem pode viver o aspecto alegre e livre do mundo inacabado e aberto, dominado pela alternância e a renovação. Bakhtin aponta como o grotesco, ao

---

<sup>52</sup> Bakhtin, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 121.

provocar o riso, expurga da consciência o dogmatismo, a hipócrita seriedade, e todas as afetações que a obscurecem.

Se o grotesco é tão importante em Rabelais, temos que lhe conhecer a tática. De que forma opera o grotesco? Bakhtin esclarece que o grotesco atua basicamente através de dois princípios inerentes à própria vida, ou seja, a permutabilidade e a ambivalência. O grotesco usa a lógica da inversão e, particularmente, da inversão topográfica – a lógica do mundo invertido. Já tivemos oportunidade de observar que a lógica do mundo invertido, ou seja, a prática de colocar o mundo de ponta-cabeça, é assaz difundida durante a Renascença.

A inversão topográfica pelo grotesco em Rabelais visa a atingir a lógica do sério no seu ponto mais alto, a saber: a **beatitude**, nicho da verdade suprema. O uso de imagens vinculadas ao baixo corporal e seus produtos tem como objetivo inverter a lógica do sério, desorganizar seu mundo vertical, a hierarquia fixa das suas categorias.

Bakhtin mostra que o uso freqüente da linguagem e de imagens atinentes ao baixo corporal tem um objetivo bem determinado, isto é, iniciar uma desconstrução e mesmo destruição da hierarquia verbal. Ao desorganizar o universo da linguagem, Rabelais atinge a ordem que a cultura do sério impingiu à natureza e à sociedade com o intuito de diminuí-las. Bakhtin observa que o uso de objetos tais como bonés, cachecóis, orelheiras, pertencentes ao alto corporal, como limpa-cus, vai além de uma simples tática de rebaixamento: é toda uma operação alquímica de transubstanciação do mundo.

É, fundamentalmente, através do sentido erótico do baixo corporal que se muda o sentido da escatologia cristã medieval, portanto o sentido e significado da história.

Eis como Rabelais, através da personagem de Gargantua, expressa o erotismo dos limpa-cus:

Mas, concluindo, digo e afirmo que não há melhor limpa-cus do que um ganso com bastante penas, desde que se ponha a cabeça dele entre as pernas. Fique certo de que, fazendo assim, você sentirá no olho do cu uma volúpia mirífica, quer pela maciez da penugem, quer pelo calor temperado do ganso, que facilmente se comunica aos intestinos e atinge, depois, a região do coração e do cérebro. E não pense que a beatitude dos heróis e dos

semideuses que se acham nos Campos Elísios esteja no asfódelo, ou na ambrósia, ou no néctar, como contam essas velhas. Em minha opinião ela reside no fato de que limpavam o cu com um ganso.<sup>55</sup>

Subverteram-se, portanto, a topografia, a trajetória e o motivo da beatitude. A beatitude tem seu “topos” na voluptuosidade, no erotismo do baixo corporal. Rabelais atinge a ontologia medieval no centro do seu bastião – a beatitude. É o princípio do prazer, o princípio da felicidade que é contestado e transubstanciado pela alquimia do grotesco e do riso rabelaisiano.

No enfoque analítico de Bakhtin, a nova antropologia de Rabelais exorciza, do corpo humano e cultural, a antiga ontologia e suas categorias. A alquimia do prazer, o erotismo do baixo corporal tem, como já frisamos, a função de mudar o sentido da escatologia.

Toda a coprologia rabelaisiana tem, em nossa opinião, essa função. O objetivo de Rabelais é destronar o tempo sombrio da escatologia medieval e renová-lo no plano material e corporal, isto é, materializá-lo num tempo bom e alegre. Bakhtin constata que o tempo em Rabelais não é apenas um tempo biográfico, é um tempo histórico. A grande característica de Rabelais parece ser uma concepção do tempo que se constitui num movimento dialético entre o biológico e a história, sendo a cultura um lugar onde se transmuda o individual em coletivo. A abadia de Telema é a curta utopia escrita por Rabelais em que se realiza essa transformação. Dela falaremos em outra oportunidade.

## **1.2 Francis Bacon: teologia versus filosofia da natureza**

### **1.2.1 Maquiavel e Francis Bacon: duas teorias da ação**

Em seu livro *Naufrações sem espectadores*<sup>56</sup>, Paolo Rossi lembra que há uma profunda dívida intelectual de Bacon em relação a Maquiavel. À primeira vista, a afirmação surpreende. Todavia, se examinada, percebemos que ela procede.

---

<sup>55</sup> Rabelais, François. *Gargantua*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986, p. 96.

Podemos considerá-la legítima em dois pontos: primeiro, nos fundamentos de princípios norteadores da ação, estes no campo da ciência política para Maquiavel, e quanto a Bacon no campo da ciência da natureza; segundo, na fundamentação de uma filosofia da história.

Na sua obra *O príncipe*<sup>57</sup>, Maquiavel crítica aqueles que, como Savonarola, imaginaram repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. E como o intento dele, Maquiavel, é escrever coisas úteis para os que se interessarem, parece-lhe mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas (*la verità effettuale delle cose*).

Com *O príncipe*, Maquiavel transforma a política numa verdadeira *ars operandi*, uma arte da ação. Ele almeja poder calcular a ação política como se calcula a trajetória de um corpo, da mesma forma que um arqueiro dirige e calcula a trajetória de sua seta. A política, enquanto arte da ação, deve ter seu ponto de partida na *la verità effettuale delle cose*. Conhecer a verdade efetiva deve ser a primeira preocupação da arte política, pois só esse conhecimento poderá garantir a eficiência da ação.

Para Maquiavel, como observou Max Horkheimer<sup>58</sup>, o conhecimento de como se chega ao poder e o que é necessário fazer para conservá-lo realiza-se através de uma observação e investigação dos fatos.

Maquiavel pretende declinar de qualquer idéia apriorística na constituição da ação política. Não se trata mais de instituir uma forma ideal de governo ou implantar um princípio ético. Trata-se de instituir aquilo que *la verità effettuale delle cose* exige. Temos aqui uma das vertentes do seu pragmatismo; a outra está no fato de que a ação política deve caracterizar-se pela eficiência.

A noção de eficiência é fundamental na teoria política de Maquiavel, pois é um dos elementos que serve para elaborar o conceito de *virtú*, isto é, virtude – um dos principais pilares da teoria da ação e da arte política de *O príncipe*.

O conceito de virtude nos conduz não só ao centro da teoria da ação e da arte política de Maquiavel, mas também da sua filosofia da história.

---

<sup>56</sup> Rossi, Paolo. *Naufrágios sem espectadores*. São Paulo: Editora Unesp, 1996, p. 33.

<sup>57</sup> Machiavelli, Niccoló. *Il príncipe e discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Feltrinelli, 1984, p. 65.

<sup>58</sup> Horkheimer, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 15.

O capítulo XXV de *O príncipe*, intitulado “De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve resistir-lhe”, apresenta, de forma concisa, os fundamentos da filosofia da história do autor. Logo no primeiro parágrafo, é rejeitada a concepção de uma história dirigida pela providência divina. Maquiavel ataca a concepção cristã da história e, conjuntamente, o papo-cesarismo. Ele quer relegar definitivamente a Igreja às fileiras das funções espirituais, pois sua intervenção no cenário político constitui, a seu ver, uma das causas principais da desgraça política italiana. Maquiavel, porém, não culpa apenas o pontífice, mas também os príncipes italianos, que, carentes de *virtú*, deixaram a “fortuna” tomar conta da Itália. A falta de *virtú* dos príncipes italianos consiste em não perceber que a matéria da história está mudando, e que é necessário, portanto, dar-lhe uma outra forma. A falta de *virtú* reside em não perceber que um novo campo de forças históricas está se constituindo com a formação dos Estados-Nações e, portanto, das Cidades-Estados; os pequenos principados não lhes podem fazer frente. A falta de *virtú* dos príncipes italianos é não entender a necessidade de uma atualização da história, não compreender a necessidade de uma *nuova ordine*. Presos às *ordini antiquati*, não podem enfrentar as novas necessidades da história. A necessidade da *nuova ordine* surge da ineficiência da *ordine antiquata* em poder enfrentar e controlar as novas forças que irrompem no cenário histórico.

Antonio Gramsci<sup>59</sup> aponta como a fundação de um novo Estado é o tema central do *O príncipe*, razão pela qual, junto com a idéia de sua fundação, desenvolve-se a figura de um novo príncipe. Este deve ser um homem que possua suficiente *virtú*, ou seja, um homem excelentíssimo. Só um homem de grande virtude seria capaz de impor-se à “fortuna”, superar a *ordine antiquata* e instaurar uma nova ordem capaz de dar à Itália sua redenção.

Predominam em Maquiavel uma concepção pagã da história e uma representação cíclica do tempo. A concepção cíclica do tempo da história provoca, em Maquiavel, o temor de que a roda da fortuna possa girar para trás, escapando, dessa maneira, ao controle do melhor dos *condotieri*.

Segundo Paolo Rossi, a concepção de um tempo cíclico da história não está ausente em Francis Bacon. É, todavia, superada pela idéia de **progresso**, como

---

<sup>59</sup> Gramsci, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 4 a 17.

veremos a seguir. É, ainda, a presença de uma concepção cíclica do tempo da história que leva Bacon a ter um temor semelhante ao de Maquiavel, explica Paolo Rossi: Bacon teme a estagnação das civilizações, seu naufrágio, o refluxo da história e suas catástrofes. Cito Paolo Rossi:

(...) é difícil não perceber que em Bacon atua com força uma concepção cíclica do tempo. A *vicissitude rerum* é um conceito central e não marginal na sua filosofia (...) Para Bacon as culturas aparecem como florescimentos momentâneos, como produtos raros e de breve período, destinados a ser arrastados e submersos no rio do tempo, fazendo emergir, como tábuas de um naufrágio, seus produtos menos nobres e severos. (...) os grandes impérios se enfraquecem e destroem o vigor dos povos conquistados, com a ilusão de que podem protegê-los.<sup>60</sup>

Paolo Rossi aponta a antinomia que compõe o pensamento de Bacon. A antinomia consiste na reminiscência de uma concepção cíclica do tempo da história, e da idéia de catástrofe que a acompanha, coexistindo com a idéia de **progresso**, isto é, de esperança no progresso<sup>61</sup>. De fato, é inquestionável que tanto o *Novo organum* quanto *The advancement of learning* procuram viabilizar a idéia de progresso.

### **1.3 A utopia de A nova Atlântida: o “topos” da religião, da razão, da natureza**

É precisamente a antinomia entre a concepção reminiscente do tempo cíclico da história e a idéia de progresso que nos permite atracar na ilha de *A nova Atlântida*, oferecendo-nos a chave do seu discurso justificativo. Ao mesmo tempo em que *A nova Atlântida* faz uma pergunta aos seus leitores, ela responde à mesma. A pergunta é por que e como *A nova Atlântida* escapou do destino da Atlântida descrita no *Crítias* de Platão. Por que e como *A nova Atlântida* resistiu ao movimento cíclico do tempo e não foi submersa pela história. De forma sintética, a resposta

---

<sup>60</sup> Rossi, Paolo. *Naufrágios sem espectadores*. *Op. cit.*, p. 37.

<sup>61</sup> *Ibidem.*, p. 38.

pode ser: a nova Atlântida, seus habitantes, souberam manter com a natureza, isto é, com a obra de Deus, um bom comércio – um comércio virtuoso.

Chega-se *A nova Atlântida* como na maioria das ilhas das utopias, isto é, através de uma viagem. A metáfora da viagem, nas utopias renascentistas, tem um significado seguro. A viagem de descobrimento, como configuração do tema para conduzir o discurso das utopias, tem durante a Renascença não só uma inserção histórico-cultural precisa, mas também epistemo-ontológica. Quando Cristóvão Colombo descobre as Índias Ocidentais, tem certeza de ter encontrado o paraíso terrestre. No seu livro de profecias, como constatou Mircea Eliade<sup>62</sup>, afirma que a conquista do novo continente anuncia a conversão dos pagãos, a destruição do anticristo e o fim do mundo.

O importante é observar que a viagem de descobrimento, no discurso utópico renascentista, é o marco de uma nova relação entre **razão** e **revelação**. Chega-se ao novo mundo conduzido pelo engenho humano, com a ajuda da caravela, da balestilha, das tabelas de declinação do sol, da bússola e com a graça de Deus para cumprir seus desígnios. Com a ajuda da razão, o homem é conduzido através da natureza, do seu “código”, testemunha da obra divina, a desvendar seus segredos.

As utopias renascentistas expressam uma nova articulação entre razão e revelação, na qual a natureza passa a desempenhar papel fundamental. É a metáfora do livro aberto, tão ao gosto de Francis Bacon e de Tommaso Campanella. *A Cidade do Sol* apresenta-se como um livro vivo, pois em suas sete muralhas concêntricas está inscrito tudo o que a natureza contém e o homem produz. *A Cidade do Sol*, na sua configuração, revela a coligação dos seres, unidos harmoniosamente pela hierarquia participativa<sup>63</sup> no confinalismo do mundo. Em *A Cidade do Sol*, como na maioria das utopias renascentistas, a ordem da natureza e a ordem da razão coincidem. Tudo expressa o “código da natureza”, onde o Criador deixou a marca de sua vontade, poder e bondade. É necessário saber decifrá-lo, lê-lo. Para Bacon, é necessário afastar os ídolos, purificar nosso coração e nossa mente. A nova Atlântida é Bensalém, a pura, filha da salvação.

---

<sup>62</sup> Eliade, Mircea. Paraíso e utopia, geografia mítica e escatológica. In: Frank, Manuel, *E utopia y pensamiento utópico*. Madrid: Espasa, p. 312.

<sup>63</sup> Nota: O modelo como veremos posteriormente, filia-se ainda a Dionísio, o Pseudo-Aeropagita.



Os estrangeiros que estavam à deriva, e que chegam à nova Atlântida com doentes a bordo, para poderem desembarcar na ilha precisam responder a algumas perguntas, entre elas: se são piratas, se derramaram sangue nos últimos quarenta dias, se são cristãos.

As perguntas não são ingênuas. As duas primeiras são respondidas negativamente pelos estrangeiros, a última positivamente. Isso significa que para os habitantes da nova Atlântida os estrangeiros serão capazes de realizar com a natureza e os homens um bom comércio. O fato de serem cristãos significa que conhecem o sentimento de **caridade**. Lembramos que a caridade é para os cristãos o amor pelo outro em Deus. Para Sto. Agostinho<sup>64</sup>, a caridade constitui para os cristãos o fundamento do social. Sto. Agostinho define um povo como aquele que tem um mesmo objeto de amor, e este é Deus. A caridade, para Bacon, não é só importante como fundamento do social, mas também como um dos principais fatores para o progresso da ciência.

Paolo Rossi estabelece com procedência a relação entre caridade e ciência em Bacon. Cito Paolo Rossi:

(...) a “caridade”, como fim último da ciência, soava como sinônimo do interesse ou do “bem” da espécie humana, tornava-se a idéia de um saber de valor universal e cujos resultados seriam desfrutáveis por todos; (...).<sup>65</sup>

O sentimento de caridade, ao secularizar-se, torna-se, na obra de Bacon, um dos elementos de seu método para a ciência e instrumento da idéia de progresso. De fato, o aforismo CXIII do *Novum organum*<sup>66</sup> expressa como o progresso da ciência realiza-se com uma ação coletiva alcançada através de uma divisão social do trabalho científico.

Em *A nova Atlântida*, a Casa de Salomão porá em prática esse princípio do método de Bacon. É importante sinalizar que uma das grandes críticas que Bacon dirige aos filósofos da Antiguidade é terem produzido individualmente e não coletivamente. Este fato, segundo Bacon, não só atravancou o progresso da ciência

---

<sup>64</sup> Santo Agostinho. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

<sup>65</sup> Rossi, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: Editora Unesp, 1992, p. 85.

<sup>66</sup> Bacon, Francis. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973, p. 73.

como também constitui um fator de enfraquecimento da civilização e uma das causas de seu declínio.

Ao desembarcar na nova Atlântida, os estrangeiros, tanto os doentes como os sãos, são postos em quarentena. A cena representa um verdadeiro ritual de passagem. Não se trata apenas de curar os doentes, mas também de purificar a alma. É impossível não relacionar essa passagem de *A nova Atlântida* com o primeiro livro de *The advancement of learning*<sup>67</sup>, em que Bacon examina as três doenças do saber, isto é, a vã afectação, a futilidade da matéria estudada, a falsidade e enganação. Essas doenças impedem e desacreditam o saber.

Finda a quarentena, consumado o ritual de passagem, começa um ritual de iniciação em que são revelados aos estrangeiros a origem e os objetivos da nova Atlântida, particularmente da Casa de Salomão, nomeada também de o Colégio das obras dos seis dias.

É de particular importância, constituindo um dos nós górdios do texto de *A nova Atlântida*, a revelação, feita pelo intendente da casa dos estrangeiros, de como a nova Atlântida tornou-se cristã. O intendente explica como, mais ou menos vinte anos depois da ascensão de Cristo, num lugar da costa da nova Atlântida, surgiu uma pilastra de luz no mar e sob essa pilastra apareceu uma arca contendo uma carta e um livro com o novo e o velho Testamento.

As observações de Michele Le Doeuff<sup>68</sup> nos dão as pistas para uma correta interpretação da cena. Ao referir-se à pilastra de luz, Le Doeuff comenta:

O texto inglês diz: “Sharp”, e o latino: “não em forma de pirâmides, mas ...” Esta anotação de Bacon funciona em dois níveis. A pilastra luminosa não é um cone de luz, o que permite ao sábio da Casa de Salomão distingui-lo de um fenômeno natural. Mas, além disso, a pirâmide é uma das metáforas utilizadas por Bacon para descrever a Natureza e a estrutura das ciências da Natureza, suscetíveis de se estreitarem à medida que se sobe na direção de princípios mais gerais. Se o pilar não é piramidal, isso significa que a Revelação não é isomorfa ao conhecimento (...). A Revelação é uma pilastra, não uma pirâmide, pois é fornecida, plena e por inteiro, de uma vez só.

---

<sup>67</sup> Bacon, Francis. *Du progrès et de la promotion des savoir*. Paris: Gallimard, 1991.

<sup>68</sup> Le Doeuff, Michele. *La nouvelle Atlantide: suivi de voyage dans la pensée baroque*. Paris: Payot, p. 49.

A cena representa o ponto de Arquimedes do método de Bacon. Com essa cena, Bacon ilustra o ponto de partida e dá a chave de seu método, já apresentada no *The advancement of learning* e no *Novum organum*. A separação entre a **teologia** e a **filosofia da natureza** como esferas de conhecimento de caráter diferentes e com autonomia é a chave do método baconiano. Isso se expressa através da metáfora dos dois livros. O livro das escrituras e o livro da natureza. O livro das escrituras expressa a vontade de Deus, o livro da natureza representa sua obra e expressa seu poder. Se ambos os livros expressam a presença de Deus, onde se situa a separação entre a teologia e a filosofia da natureza? A questão é que cada livro tem que ser lido numa das mãos.

A separação entre teologia e a filosofia da natureza é claramente posta no *The advancement of learning*<sup>69</sup>. O que não significa que para Bacon não se possa chegar a um melhor entendimento do livro das escrituras através do livro da natureza<sup>70</sup>. A separação entre teologia e filosofia é mais claramente posta no *Novum organum*<sup>71</sup>.

Avalizo as conseqüências que Paolo Rossi extrai da separação entre teologia e filosofia na obra de Bacon. Cito Rossi:

A tese de separação nítida entre filosofia e teologia era o registro de nascimento da autonomia da pesquisa científica; a insistência sobre as “obras” “coincidia” com a formação da doutrina do progresso e com a tese de uma cultura que se constrói, como ocorre nas artes, por acréscimos sucessivos; (...) a “caridade” como fim último da ciência (...).<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Bacon, Francis. *Op. cit.*, p. 10-11.

<sup>70</sup> *Ibidem.*, p. 54.

<sup>71</sup> Bacon, Francis. *Op. cit.*, aforismo LXV, p. 33.

<sup>72</sup> Rossi, Paolo. *Op. cit.*, p. 84 e 85.

## Capítulo III

### PRIMEIRA ANÁLISE DAS RELAÇÕES ENTRE A IRONIA E A HISTÓRIA

#### 1. A CONFISSÃO DA MENTIRA: THOMAS MORUS E LUCIANO DE SAMÓSATA

A tese de André Prévost, como foi possível observar, é que a ironia desempenha, na utopia, uma função semelhante ao papel exercido no método socrático da maiêutica. Na utopia a ironia tem, para Prévost, não só um papel heurístico, mas também a função de conduzir a consciência a um processo de conversão, isto é, a uma “metanoia”. Cito Prévost:

O desaparecimento da paisagem<sup>73</sup> permite também a realização de outro fenômeno interno, de caráter iniciático, ao qual se submete o discípulo de More; trata-se, junto à transformação intelectual efetuada pela dialética utópica, de uma transformação de ordem moral, de uma conversão do coração de que Guilherme Budé foi o primeiro beneficiário (...) Em termos mais precisos, Guilherme Budé tem a experiência dessa conversão, dessa **metanoia** que cabe à utopia suscitar.<sup>74</sup>

A tese sustentada por Prévost é atraente e não lhe faltam fundamentos. Na ironia moriana podemos encontrar, particularmente no nível da intencionalidade e dos objetivos, uma função heurística que se ancora no método socrático. Nossa objeção à tese de Prévost dirige-se à interpretação reducionista atribuída ao caráter e ao papel da ironia na utopia moriana.

A ironia moriana e o papel que desempenha no dispositivo textual e intelectual da utopia não podem ser devidamente avaliados sem que seja considerada a presença de Luciano de Samósata na construção dessa figura de

---

<sup>73</sup> Nota: Trata-se do discurso descritivo da cidade utópica, isto é, da narrativa.

estilo. Na introdução aos *Contos fantásticos*<sup>75</sup>, que reúnem alguns dos mais expressivos contos de Luciano de Samósata, Fulvio Barberis aponta como o humanismo renascentista redescobre Luciano de Samósata e lhe dá voz. A influência de Luciano de Samósata penetra em toda a literatura européia, lembra Barberis, a quem cito:

À primeira edição impressa (Florença 1494-1496) seguem-se uma quantidade de traduções, releituras e reimpressões tanto na Itália (...) como em toda a Europa (destacam-se as versões em latim de Erasmo de Rotterdam e de Thomas More). Desde então toda a alta literatura européia parece ser cotejada com a obra de Luciano: Boiardo, Ariosto, *Rabelais* (grifo nisso), Marlowe, Shakespeare, Cervantes, até Swift, Voltaire...<sup>76</sup>

André Prévost não deu a merecida importância à influência que a ironia de Luciano de Samósata exerceu sobre Thomas More. Preferiu ater-se à recepção da ironia socrática na utopia moriana. A escolha de Prévost é compreensível, se considerarmos que a relação entre ironia e maiêutica facilita defender a tese de que a pedagogia da utopia tem como objetivo realizar uma catarse capaz de reconduzir a consciência aos verdadeiros valores da axiologia cristã. Não negamos encontrar nesse movimento do pensamento moriano uma das suas dimensões. A questão é, como veremos posteriormente, que a forma como Prévost constrói sua tese e a centralidade que lhe é dada na análise do pensamento utópico moriano ocultam o verdadeiro caráter do político na utopia e obstruem a possibilidade de realizar-lhe a crítica.

Linda Hutcheon<sup>77</sup>, ao caracterizar a ironia, observa que um dos seus traços é de ser uma *pora* (figura de estilo), que é demarcada no interior do discurso. Em certo sentido, isso significa que a ironia anuncia-se e apresenta-se, dá sinais de identificação. Entre as primeiras sinalizações dadas por Thomas More, de que o discurso da utopia teria como uma de suas características a marca da ironia, encontra-se em uma carta enviada em outubro de 1516 a Pierre Gilles, um dos seus principais interlocutores e amigos. Essa carta, pela sua importância, será às vezes utilizada como prefácio de *A Utopia*. Nossa atenção atém-se a um ponto específico

---

<sup>74</sup> Prévost, André. *Op cit.*, p. 157-158.

<sup>75</sup> Luciano, Racconti. *Fantastice*. Editora Garzanti, Sld.

<sup>76</sup> *Ibidem*. P. XXXIV.

da carta: trata-se da dúvida expressa por Thomas More, quanto ao comprimento da ponte sobre o rio Anydre que corta a capital Amaurota da ilha da Utopia. Thomas More diz a Pierre Gilles não lembrar se a ponte mede quinhentos metros ou trezentos metros. Essa dúvida poderia ser vista como mera ilustração de texto, todavia a afirmação que a segue aponta para um dos principais marcos do discurso utópico, isto é, a ironia. Dirigindo-se a Pierre Gilles, Thomas More afirma: "... prefiro dizer uma mentira a cometer uma mentira, preferindo falhar com a sagacidade em vez de falhar com a honestidade".<sup>78</sup>

A diferença posta por Thomas More entre dizer uma mentira e cometer uma mentira não baliza apenas a fronteira entre a ficção e a realidade, dando à utopia seu registro, como também estabelece com o leitor certa cumplicidade que, ao funcionar como uma convenção, torna a ironia possível.

O livro de Luciano de Samósata *História verdadeira* inicia, como *A Utopia*, com uma confissão de mentira. Cito Luciano:

Deveria ser de fato convidativo, para os leitores, não apenas a estranheza do sujeito e a sutileza da trama como o fato que *apresentei uma série de mentiras de uma maneira convincente e verídica* (grifo nosso)...<sup>79</sup>

Gianni Toti<sup>80</sup>, com uma análise interessante, estabelece as relações entre a narrativa fantástica, a mentira e a verdade em Luciano de Samósata. O leitor inteligente, afirma Toti, lê Luciano com a chave paradoxal do "mentiroso" que confessa de antemão. Toti procura explicar o paradoxo de Luciano de Samósata. A confissão de mentir é o indicador que Luciano de Samósata utiliza para situar o campo discursivo em que registra seu discurso. Esse campo, como foi bem constatado por Jacyntho Lins Brandão<sup>81</sup>, é o da poética. Ao declarar que mente, observa Gianni Toti, Luciano situa seu discurso no campo da ficção e do imaginário: de um imaginário que se constrói e desdobra (como em Morus, posteriormente) no nível das interfaces da linguagem das figuras que reportam a outros significados e

---

<sup>77</sup> Hutcheon, Linda. *Teoria e política da ironia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

<sup>78</sup> Prévost, André. *Op cit.*, p. 341.

<sup>79</sup> Luciano de Samósata., *Storia vera*. Roma: Edizione Toscabili Econumici Newton, 1994. p. 19.

<sup>80</sup> Idem. Introdução. P. 8.

<sup>81</sup> Brandão, Lins, Jacyntho. *A poética do Hipocentauro*: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

que rompem as aparências para tentar dizer o indizível. Tivemos a ocasião de verificar que esse, também, é um objetivo do discurso moriano. Há, todavia, uma diferença essencial entre a declaração de mentira de Luciano de Samósata e a confissão de cometer uma mentira de Morus. Ambas as mentiras constroem campos ficcionais de caráter e com objetivos diferentes. A análise que Jacyntho Lins Brandão faz do caráter da obra de Luciano de Samósata é de um precioso auxílio para a compreensão das diferenças entre Luciano de Samósata e Morus. A diferença entre os campos ficcionais dos dois autores nos permitirá estabelecer o que há de peculiar na ironia de um e de outro.

Os motivos e o modo como Thomas Morus cria o campo ficcional do segundo livro de *A Utopia* já foi suficientemente exposto, não há necessidade de voltar ao assunto. Nossa atenção centra-se agora em Luciano de Samósata. De modo original, Jacyntho L. Brandão expõe na sua obra *A poética do Hipocentauro*<sup>82</sup> a teoria dos gêneros literários de Luciano de Samósata. Brandão considera que Luciano reconhece quatro tipos de gêneros literários: a poética, a filosofia, a retórica e a história. Os critérios que definem um gênero e permitem classificar um discurso em um ou outro gênero são: a verdade/franqueza (*aletheia/parrésia*), a liberdade (*ákratos/eleuthería*), a mentira (*pseudos*). A filosofia, a retórica e a história têm um compromisso com a verdade, o que descarta a mentira e coloca certos limites à liberdade. Só a poesia tem plena liberdade (*ákratos eleuthería*), até lhe ser concedido o direito de mentir. É do caráter da poesia mentir, é sua identidade literária. Ao fazê-lo, deve praticá-la com **parrésia**. É importante notar que para Luciano de Samósata não pesa de antemão nenhum julgamento moral sobre a mentira (o *pseudo*). Brandão expressa corretamente a relação que Luciano mantém com a mentira. Cito Brandão:

Luciano se interessou vivamente pela questão do *pseudos* (...) ele pergunta qual o motivo que leva a maior parte dos homens a amar o **pseudos** a ponto de se alegrarem (**hedomenoi**) com o discurso que não tem o sentido comum e dar toda a atenção àqueles que contam coisas deste teor. Vê-se que o problema se impõe sobretudo na esfera da recepção do **pseudos**, que, ao contrário dos discursos verdadeiros, não aparenta nenhuma utilidade, mas agrada muito à natureza humana.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Brandão, Lins, Jacyntho. *Op cit.*, Cap. I, II, III, IV.

<sup>83</sup> Brandão, Lins, Jacyntho. *Op cit.*, p. 45.

Luciano de Samósata, lembra Brandão, distingue três categorias de **pseudos** legítimos e justificáveis. A primeira categoria é a da mentira movida por uma necessidade (khreía), isto é, cujo objetivo é utilitário, como, por exemplo, salvar a pátria, um amigo ou a si mesmo. A segunda categoria de mentira legítima é aquela praticada por razões estéticas, ou seja, para embelezar um texto, como fazem os poetas. E, finalmente, a terceira categoria de mentira legítima e justificável é aquela que todo um povo se diz a si mesmo e que se expressa através dos mitos. Esta última tem um caráter antropológico, pois expressa a necessidade de garantir a um povo sua unidade e identidade, através, por exemplo, do mito das origens. Insistimos num ponto, já constatado: na obra de Luciano de Samósata não pesa nenhum julgamento moral de antemão sobre a mentira. A mentira não é má em si. Para Luciano, a mentira é condenável em duas circunstâncias: quando é praticada fora do gênero literário que lhe cabe e quando falha com a parrésia. Poderíamos dizer, numa linguagem atual, que a mentira é condenável quando se reveste de falsidade ideológica. Podemos entender, sem grande dificuldade, por que o respeito à identidade de cada gênero literário e o reconhecimento das fronteiras que o delimitam de outro se tornam questões fundamentais para Luciano de Samósata. O gênero institui o grau de liberdade do discurso, em razão das relações que lhe é permitido estabelecer entre a verdade e a mentira. Insistimos nesse ponto, pois, como veremos mais adiante, encontraremos em Thomas Morus uma confluência entre a ficção (poésis) e o discurso filosófico. É essa mistura de gêneros que dá à ironia moriana seu caráter e define seus objetivos.

Os objetivos do nosso estudo não exigem que seja feita uma análise de todos os gêneros literários descritos por Luciano. É suficiente atermo-nos à história e às relações que mantém com a poesia. Jacyntho Lins Brandão<sup>84</sup> aponta os esforços de Luciano de Samósata na tentativa de mostrar em *Como se deve escrever a história*, a distinção teórica e de gênero entre a história e a poesia. Especificaremos os fundamentos da concepção da história em Luciano de Samósata, mais adiante, ao falarmos com exclusividade das relações que o pensamento utópico mantém com a história. Neste momento iremos nos ater apenas a umas poucas diferenças

---

<sup>84</sup> Brandão, Lins, Jacyntho. *Op cit.*, p. 33.



estabelecidas por Luciano de Samósata entre a história e a poesia. O intuito é indicar que a ironia de *A Utopia*, ao assentar-se numa promiscuidade de gêneros literários, **esconde certas contradições e impasses que o pensamento de Thomas Morus não consegue superar**. Brandão observa que Luciano de Samósata introduziu um novo gênero literário, isto é, a ficção em prosa. Cito Brandão:

Conseqüentemente, Luciano liberta-se da tirania não só do verdadeiro, como também do verossímil, explorando as possibilidades desta **pura liberdade** que se reconhece ser apanágio dos poetas (...) Praticando a ficção em prosa e declarando que não passa de ficção, pois não se refere ao que não foi visto nem ouvido (em oposição à história) como também não se ocupa do possível (em oposição à filosofia), Luciano **purifica** a tradicional liberdade de poetas, pintores e sonhos, livrando-a dos limites de uma determinada forma (...).<sup>85</sup>

Brandão salienta a importância de Luciano ao instituir na Grécia a ficção em prosa, dando-lhe um estatuto que lhe é próprio e que a distingue tanto do discurso **mentiroso** dos antigos poetas quanto dos discursos **verdadeiros** de historiadores e filósofos. Nosso interesse atém-se ao objetivo desejado por Luciano quando procura ir mais longe do que a poesia na prática da **pura liberdade** (ákratos eleutheria). Para Luciano, observa Brandão, a ficção, seja na forma da poesia, seja na forma da prosa, tem o direito de abusar da liberdade, pois seu principal objetivo é ser agradável e divertir o leitor. Uma de suas funções básicas consiste em provocar *prazer* (terpnon, hedone). Os cânones que regem a história em Luciano de Samósata são a *verdade* e a *utilidade*. Brandão expressa a posição de Luciano de Samósata com toda a clareza, como podemos constatar na seguinte citação:

O historiador não deve inquietar-se buscando o belo, mas a verdade, pois é falso o preceito que admite que a história deve ocupar-se do prazeroso (**terpnón**), tanto quanto do útil (khresimon), já que seu fim (telos), de acordo com Tucídides, é apenas a utilidade do que se pode tornar um patrimônio para sempre (ktêma es aeí).<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibidem*. p. 49.

<sup>86</sup> *Ibidem*. p. 36. *apud* Samósata, Luciano. *Como se deve escrever a história*.

Brandão lembra que, para Luciano de Samósata, a inteligência do historiador deve ser capaz de refletir os fatos como num espelho impoluto. O caráter do bom historiador é diametralmente oposto ao do poeta, pois, se para este prevalece a arte da invenção, para o historiador impõe-se diante dos fatos a suma isenção.

É interessante observar como no título de *A Utopia*, da edição de novembro de 1518 de Basiléia, Thomas Morus declara o caráter agradável de sua obra. Transcrevemos a seguir o título original e integral de *A Utopia* com a tradução em francês realizada por André Prévost, acompanhada dos comentários que a justificam.

O título original da edição de novembro de 1518 de Basiléia é:

De optimo Reipublicae Statu deque nova insula Utopia, libellus uere aureus, Nec Minus Salutaris quam festicus, clarissimi disertissimique uiri Thomas Mori inclytae civitatis Londinensis civis & Vicecomitis.

André Prévost traduz:

“La meilleur forme de communauté politique et la nouvelle île d’Utopie. Um vrai livre d’or non moins salutare qu’agréable par le très célèbre et très éloquent Thomas More citoyen et Sherif de l’illustre cité de Londres.”

Tomando como referência a tradução de Prévost temos:

A melhor forma de comunidade política e a nova ilha de Utopia. Um verdadeiro livro de ouro não menos salutar que agradável pelo muito célebre e eloqüente Thomas More, cidadão e xerife da ilustre cidade de Londres.

André Prévost justifica traduzir “De optimo Reipublicae Statu” por “a melhor forma de comunidade política” alegando as razões seguintes: primeiro, pelo fato de a palavra “República” ter perdido, desde 1789, seu sentido de coisa pública para designar uma forma de regime político diferente da monarquia; segundo, acontece algo similar com a palavra “Estado”, que passa a designar o aparelho político que encarna os poderes soberanos da comunidade.

Esclarecidas essas questões de tradução, nossa atenção volta-se para a inclusão no título de duas palavras que nos remetem à nossa discussão anterior a respeito dos gêneros literários em Luciano de Samósata. São as palavras “salutaris” e “festicus”, usadas inclusive em seqüência. É provável que essas palavras tenham sido acrescentadas pelo editor; sua permanência, de qualquer modo, tem o aval do autor. A palavra “salutaris” pode aplicar-se ao discurso filosófico, à retórica e à história, certamente não à poesia ou a qualquer outro discurso ficcional; a estes caberia a qualificação de “festicus”. Sinalizamos anteriormente que *A Utopia* moriana caracteriza-se por uma confluência de gêneros literários que mesclam a filosofia e a história com a ficção em prosa. Afirmamos que é essa mistura de gêneros que dá à ironia moriana seu caráter e define seus objetivos. A hipótese levantada foi que a ironia de *A Utopia*, ao assentar-se numa promiscuidade de gêneros literários, esconde certas contradições e impasses que o pensamento de Thomas More não consegue superar. Retomamos nossa hipótese, ampliando-a: **a ironia moriana indica os limites da crítica à realidade social na medida em que essa crítica é incapaz de constituir-se numa concepção da história que contém nos seus fundamentos uma teoria da práxis.** A investigação dessa hipótese, caso ela se confirme, deverá nos conduzir ao dispositivo intelectual e aos fundamentos do discurso justificativo da utopia.

## 2. LUCIANO DE SAMÓSATA: A HISTÓRIA

Giovanni Piras<sup>87</sup> considera o livro de Luciano de Samósata *Como se deve escrever a história*<sup>88</sup> um marco da teoria historiográfica, pois seria o único tratado antigo com esse estatuto. Cito Piras:

Destinado a uma grande e duradoura forma por ser o único tratado antigo de teoria historiográfica do qual a modernidade tem

---

<sup>87</sup> Piras, Giovanni. In: Luciano de Samósata: *Como se deve scrivere la storia*, introdução. Napoli: Editora Liguori, 2001. p. 19-59.

<sup>88</sup> Samósata, Luciano. *Como se deve scrivere la storia*. Napoli: Editora Liguori, 2001.

tido notícia segura (que o *Peri histórias* de Teofrasto tenha esse caráter não é nada certo), (...)<sup>89</sup>

Conotar o livro *Como se deve escrever a história* como sendo uma obra de teoria historiográfica nos parece forçar seu caráter, o que não significa ser impossível extrair do escrito de Luciano de Samósata uma concepção da história. Se Luciano de Samósata expressasse a intenção de constituir uma teoria historiográfica, ele entraria em contradição com as próprias críticas que dirige contra o fazer história de forma amadorística. O *métier* de historiador exige, afirma Luciano de Samósata, muita *téchné*; não pode ser exercido por qualquer aventureiro. Luciano declara serem dois seus intuitos: primeiro, criticar aqueles que, por um motivo ou outro, desvirtuam as finalidades da história; segundo, apresentar às pessoas aptas<sup>90</sup> a escrever a história alguns princípios e regras metodológicas capazes de orientá-las, no sentido de realizá-la nos seus fins. Os princípios que fundamentam a história e lhe dão seu caráter são, como já vimos, basicamente dois: a história deve ser verdadeira e útil. Determinadas regras metodológicas devem ser observadas para que seja preservado o caráter da história; selecionamos algumas que nos parecem mais significativas, no sentido de revelarem a concepção e a finalidade da história, na obra de Luciano de Samósata.

Uma das regras metodológicas preconizadas diz respeito à seleção dos fatos históricos. Esses devem ser escolhidos conforme o critério da relevância para o evento histórico. Luciano de Samósata critica os historiadores que se atêm mais aos feitos de seus generais do que à narração da batalha, isto é, à explicitação das estratégias utilizadas pelos campos adversários, os motivos da vitória ou da derrota, seus efeitos políticos. O **encômio**, mal que atinge a maioria dos historiadores (ou pseudo-historiadores) de sua época, é para Luciano de Samósata um dos desvirtuamentos sofridos pela história. Representa, como observou Luciano Cânfora<sup>91</sup>, a expressão do servilismo político e traição de uma história que deve procurar apresentar a verdade com objetividade.

Narrar a história tendo por critério a verdade e a objetividade exige do historiador qualidades técnicas, mentais e morais. As qualidades técnicas dizem

---

<sup>89</sup> Giovanni. *Op cit.*, p. 19.

<sup>90</sup> Nota: Digo apta porque, para Luciano, o historiador, além da técnica, deve possuir qualidades morais e psicológicas naturais.

respeito a certas condições adquiridas para poder observar, descrever e narrar o fato ou evento histórico. A primeira condição é não ser ignorante, isto é, totalmente leigo no campo dos fatos históricos a serem observados; por exemplo, querer observar e descrever uma batalha ignorando quase tudo sobre o material bélico e a arte da guerra. Para ser objetivo, o historiador deve, portanto, instruir-se quanto ao seu campo de observação. Outra condição técnica, esta necessária à objetividade da transmissão da narração histórica, é o bom ordenamento dos fatos, coordenados em seqüências compreensíveis e redigidos numa linguagem clara, acessível e prazerosa para todos (que possa agradar tanto os eruditos quanto as musas). No que diz respeito à linguagem e sua objetividade, a narrativa histórica depende de uma habilidade, de uma técnica, que pode ser adquirida por qualquer um, pois é uma questão de aprendizagem que os meios culturais proporcionam. O bom ordenamento dos fatos, sua coordenação em seqüências que produzam a compreensão do fato histórico, já não é para Luciano de Samósata uma questão meramente técnica, pois depende de qualidades mentais naturais que nem todos possuem. Cito Luciano de Samósata:

Digo, portanto, que quem escreve a história da melhor maneira apresenta-se trazendo consigo estes dois dados principais: inteligência política e habilidade de expressão. Digamos que a primeira é um dom de natureza não-ensinável, enquanto a habilidade é adquirida com muito exercício, com empenho constante e com a emulação dos antigos.<sup>92</sup>

Escrever a história, respeitando a verdade e sendo objetivo, exige também do historiador qualidades morais.

Sobretudo e antes de tudo que tenha uma mentalidade livre e não tenha medo de ninguém, não espere nada de ninguém, pois seria igual aos maus juizes que em troca de compensações emitem sentenças complacentes ou hostis.<sup>93</sup>

O que nos revelam as qualidades mentais e morais, assim como as qualidades técnicas que o historiador, no exercício de seu *métier*, deve possuir? Por

---

<sup>91</sup> Cânfora, Luciano. In: Luciano de Samósata: *Como se deve scrivere la storia*. Prefácio. *Op cit.*, p. 3 e 4.

<sup>92</sup> Samósata, Luciano. *Op cit.*, p. 99.

<sup>93</sup> *Ibidem*. p. 101.

que a história deve ser escrita como o prescreve Luciano de Samósata, pelo método (odos) indicado, observando os princípios da verdade, da objetividade e da utilidade? Luciano de Samósata responde às nossas perguntas nos dizendo: a história deve ser escrita dessa forma para poder cumprir seu papel. A história, para Luciano de Samósata, participa da constituição da **paidéia**, isto é, da formação do homem grego, através da educação e da cultura. É necessário, todavia, desde já, observar, como explicitaremos mais adiante, que a **paidéia** forneça à história matéria e instrumento. Verdade e utilidade não teriam razão de ser se não exercessem junto à história um papel na **paidéia**. Luciano de Samósata, no encalço de Tucídides, expressa de modo sintético o lugar da história na **paidéia**. Cito Luciano de Samósata:

Ele (Tucídides) propõe, por isso, realizar uma aquisição para a eternidade (a história) no lugar de exibir algo para o presente, de não ter a paixão pelo fabuloso mas dê lugar à posteridade, à verdade dos fatos acontecidos. E introduzir o útil e a finalidade que qualquer pessoa de bom senso atribuiria à história: caso as mesmas circunstâncias se apresentassem seria possível administrar a situação presente tendo como referência o que foi escrito anteriormente.<sup>94</sup>

Concluimos que, para Luciano de Samósata, a história escreve-se para o futuro e alimenta com sua experiência a **paidéia**. Tem um âmbito coletivo (razão pela qual se opõe ao encômio), visto que deve ajudar as gerações futuras na tomada de suas decisões políticas ou de outra espécie.

Podemos constatar que Luciano de Samósata pede ao relato histórico veracidade, relevância, utilidade e objetividade. Essas propriedades, que o fato histórico deve possuir, nos aproximam da concepção da história de Luciano de Samósata, todavia são incapazes de nos revelar seus fundamentos. Descobrir os fundamentos da história em Luciano de Samósata exige uma análise do fato histórico além de suas propriedades. É necessário indagar como o fato histórico é constituído; isso nos reporta à complexa relação entre acontecimento e realidade. Para dar início à nossa investigação, podemos formular a questão seguinte: que tipo de realidade o fato histórico, como concebido por Luciano de Samósata, expressa e qual é a relação que mantém com essa realidade?

Jacyntho L. Brandão<sup>95</sup>, ao citar as qualidades que a historiografia deve ter para Luciano de Samósata, lembra que para este a história não é senão narrativa, a qual deve narrar os fatos sem traí-los. O historiador deve manter-se numa posição de distanciamento e de isenção em relação aos fatos que narra. Ao comentar os limites da liberdade que Luciano de Samósata atribui aos gêneros literários, Brandão<sup>96</sup> lembra que a liberdade do historiador esbarra numa espécie de limite **mimético**, estabelecido pelas relações entre a verdade dos fatos e a verdade da narrativa. Segundo Brandão, para Luciano de Samósata a narrativa em história deve refletir o fato tão fielmente quanto um espelho impoluto. Lamentamos Brandão não ter aprofundado a questão da **mimese** na historiografia de Luciano de Samósata (acreditamos isso não ser do seu interesse imediato); se o tivesse feito, seria apresentada de forma menos reducionista. Pensamos ser a questão da **mimese**, oportunamente apontada por Brandão, um elemento de análise profícuo para a compreensão das relações, estabelecidas por Luciano de Samósata, entre história, fato e realidade. O caráter mimético da história e a relação que o teor desse caráter mantém com a arte, especificamente a escultura, são claramente expressos no parágrafo cinquenta e um de *Como se deve escrever a história*. Cito Luciano:

De maneira que os historiadores não devem procurar o que dizer, mas como dizê-lo. Enfim é preciso ter em conta que quem escreve a história deve parecer com Fidias ou com Prossitele ou com Alcamene ou um outro escultor (...).<sup>97</sup>

A analogia feita por Luciano de Samósata, entre a escultura, portanto a arte, e a história é elucidativa no que diz respeito à constituição da história. Qual o significado de fundo e quais as conseqüências da asserção? Os historiadores não devem procurar o que dizer, mas como dizer. Para Luciano de Samósata, o historiador não cria a matéria da história, isto é, o fato, da mesma maneira que o artista, o escultor; não cria a matéria de sua arte, isto é, a pedra, a argila, o ferro, ambos apenas ordenam uma matéria caótica e lhe dão forma. A arte do escultor

---

<sup>94</sup> *Ibidem*. p. 105.

<sup>95</sup> Brandão, Lins, Jacyntho. *Op cit.*, p. 41 e 42.

<sup>96</sup> *Ibidem*. p. 44.

<sup>97</sup> Samósata, Luciano. *Como se deve escrever a história*. *Op cit.*, p. 111.

consiste em *trattare a dovere la matéria*, isto é, tratar devidamente a matéria. Essa é também a tarefa do historiador. Cito Luciano de Samósata:

Essa é também a tarefa do historiador: dispor os fatos tendo em vista um belo efeito e expô-lo, na medida do possível, com a máxima vividez.<sup>98</sup>

A analogia posta nos induz a entrar no campo da estética; talvez seja nela que devemos procurar uma resposta à nossa indagação sobre o caráter da relação mimética que Luciano de Samósata estabelece entre história e realidade, entre fato e história. Giovanni Piras<sup>99</sup> aponta, com muita propriedade, a importância da análise da dimensão estética de *Como se deve escrever a história* para a compreensão do papel da história, do seu significado e do seu fundamento epistemológico.

A **paidéia** ocupa um lugar muito importante para a compreensão do significado da história em Luciano de Samósata. Falar das relações entre estética e história nesse autor nos obriga a tecer alguns comentários sobre a **paidéia** e o caráter essencial que esta confere à civilização clássica grega. Werner Jaeger<sup>100</sup> admite a dificuldade em se definir a **paidéia** e avisa que nenhum termo moderno, tal como civilização, cultura, educação, pode traduzir exatamente o que os gregos concebiam com essa noção. Seria necessário, observa Jaeger, empregar todos os termos mencionados de uma vez só para nos aproximar com o mínimo de distorção da noção de **paidéia**. Foge do escopo deste estudo aprofundar a noção de **paidéia**. Pedimos desculpa e tomamos a licença de usá-la com o acento posto no sentido de cultura e educação. Tomamos o cuidado, todavia, de levar em consideração a conotação específica que a idéia de cultura assume na Grécia antiga, como observa Jaeger:

Talvez não tenhamos ganho grande coisa em afirmar que os gregos foram os criadores da idéia de cultura (...) Mas o que hoje denominamos de cultura não passa de um produto deteriorado, derradeira metamorfose do conceito grego originário. A **paidéia** não é, para os gregos, um aspecto exterior da vida, K d K e n .<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibidem*. p. 113.

<sup>99</sup> Piras, Giovanni. *Op cit.*, p. 20 e 21.

<sup>100</sup> Jaeger, Werner. *Paidéia, A formação do homem grego*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1995.

<sup>101</sup> *Ibidem*. p. 8.



É importante reter essa definição dada por Jaeger, pois corresponde à concepção de Luciano de Samósata e será importante para as relações que iremos estabelecer entre cultura, estética e história. Trataremos dessa questão logo a seguir; por enquanto cabem mais algumas observações sobre a idéia de **paidéia**. Jaeger afirma que os representantes autênticos da **paidéia** não são o que ele chama de artistas mudos, isto é, das artes plásticas, mas os poetas, os músicos, os filósofos<sup>102</sup>. Os valores da **paidéia** concretizam-se na literatura, expressão real da cultura superior. Cito Jaeger:

Assim, a história da educação grega coincide substancialmente com a literatura. Esta é, no sentido originário que lhe deram os seus criadores, a expressão do processo de autoformação do homem grego.<sup>103</sup>

É conveniente lembrar, junto com Jaeger, que a literatura acompanha uma das grandes características da cultura e da estética da Grécia antiga, isto é, a *atração pelo espetacular*. Giovanni Piras sintetizar com clareza os principais componentes da **paidéia**:

A **paidéia** consta substancialmente de três elementos: o conhecimento dos fatos admiráveis ou de qualquer maneira importantes, sobretudo antigos; a educação moral; uma refinada perícia lingüística.<sup>104</sup>

A **paidéia**, a cultura como concebida por Luciano de Samósata, permite entender a relação que ele estabelece entre a *razão* ( $\lambda\text{????}$ ), a *natureza* (physis) *entendida como real* (pragmatikos) e o *belo* (kallos). Tivemos oportunidade de mencionar a presença da idéia de mimese na concepção da estética de Luciano de Samósata. Apontamos sua importância para a criação das artes (particularmente as plásticas) e a realização da dimensão estética no belo. À luz do conceito de **paidéia** (ao nível da cultura), é preciso, agora, definir de forma mais exata o caráter e o papel da **mimese** no processo de criação artística como concebido por Luciano de

---

<sup>102</sup> *Ibidem*. p. 18.

<sup>103</sup> *Ibidem*. p. 19.

<sup>104</sup> Piras, Giovanni. *Op cit.*, p. 37.

Samósata. Giovanni Piras observa que a idéia de **mimese** em Luciano de Samósata distancia-se da maneira como foi concebida por Aristóteles. Luciano de Samósata introduz uma mudança fundamental que expressa uma nova articulação entre natureza (realidade), razão (logos) e beleza. Essa nova articulação afeta tanto a epistemologia quanto a estética. É preciso ater-se, com atenção, à mudança introduzida por Luciano de Samósata, que é um dos acessos à sua concepção de história. Piras sintetiza a diferença que existe no caráter da **mimese** em Aristóteles e em Luciano de Samósata. Cito Piras:

O belo, em suma, do mundo como é caracterizado (por Luciano de Samósata), é um conceito invasivo: mesmo se permanece enxertando na tradicional e certamente não renegando fundamento da arte, precisamente a *mimese*, este lhe subtrai espaço e a relega ao papel de suporte operativo (...) Na teoria aristotélica, pelo contrário, era a própria *mimese* que, instruindo, suscitava deleite e o belo era apenas uma de suas qualidades, não só um atributo do produto enquanto bem realizado; este não residia numa imagem a ser contemplada, mas devia ser procurada na inseparável relação entre forma e conteúdo, mais objeto de avaliação. Em Luciano, pelo contrário, o sucesso da *mimese* é condição necessária, porém não suficiente. O belo fundamenta-se numa base de objetividade: sobre o plano formal, referindo-se a um código compartilhado; no plano dos conteúdos, em referência a uma classificação tradicional e absoluta.<sup>105</sup>

O fato de a **mimese** não expressar mais uma relação entre *forma* e *conteúdo* e de ser reduzida a um papel de *suporte operativo* implica mudanças nas relações entre arte e realidade, entre epistemologia e realidade. Para Luciano de Samósata, a arte deve ainda manter certa conformidade com a realidade, pois não pode torná-la irreconhecível, todavia não tem a obrigatoriedade de ser fiel à realidade. Em outros termos, é permitida à relação mimética entre arte e realidade um espaço de alteração, portanto de liberdade. É nesse espaço, constata Giovanni Piras<sup>106</sup>, que se realiza o jogo da eficácia estética da obra de arte. Um rápido olhar sobre a concepção de realidade de Luciano de Samósata nos permitirá entender por que esse espaço de alteração constitui o núcleo da reflexão estética desse autor. Piras<sup>107</sup> não deixou escapar os dois aspectos com que a realidade se reveste em

---

<sup>105</sup> *Ibidem.* p.47 e 48.

<sup>106</sup> *Ibidem.* p. 45.

<sup>107</sup> *Ibidem.* p. 52 e 53.

Luciano de Samósata: ao mesmo tempo em que é considerada como natureza precária, pois dominada pelos **caos**, isto é, desordem e contingência, ela é também uma verdade iniludível. Podemos entender por que o jogo da eficácia estética da arte consiste em superar a desordem e a contingência do real realizando o belo, isto é, a ordem harmônica a qual, como veremos, será efetivada com a ajuda do logos. Luciano de Samósata, todavia, não se ilude a respeito da possibilidade efetiva de a arte superar em definitivo a desordem e a contingência da realidade; acredita nos limites dessa superação. É importante entendermos esses limites, pois os reencontraremos no campo da história. A relação entre arte e realidade, as possibilidades de a arte superar a realidade e os limites dessa superação pela ação estetizante, isto é, criar o belo através da harmonia com a ajuda da razão, foram bem sintetizadas por Piras no texto seguinte:

A arte tem com a realidade uma relação ambígua: por um lado dela depende e lhe subjaz enquanto deve garantir o reconhecimento dessa, por outro se liberta dela e a prevarica na medida em que constituem da mesma uma transfiguração estetizante. Agindo desse modo realiza um mundo cuja beleza é a expressão de extrema racionalidade e é, portanto, melhor que o próprio real, este dominado pelo caos; todavia, esse mundo não existe, é um ideal que pode ser admirado (grifo nosso), por um tempo mais ou menos longo, que pode até educar (grifo nosso) a alma e tornar-se, assim, conquista perene do indivíduo; porém, não permite alforriar-se das contingências do real, o qual é destinado a ter, de qualquer maneira, a última palavra nos casos da existência humana. Em relação à realidade, enfim, o mundo da arte é qualitativamente superior, ontologicamente inferior.<sup>108</sup>

A relação estabelecida por Luciano de Samósata, entre arte e realidade, impõe uma pergunta: se a arte é uma transfiguração estetizante da realidade e expressa uma beleza portadora de extrema racionalidade, se a essa realidade subjaz o caos, onde a arte encontra os princípios e os instrumentos dessa racionalidade? É preciso retornar à **paidéia** para encontrar a resposta; referimo-nos à **paidéia** como percebida e concebida por Luciano de Samósata. O caráter que Luciano de Samósata atribui à **paidéia** constitui-se na especificidade da articulação que ele estabelece entre **sophia** e **téchne** ao dissociar a **sophia** da **episteme**. A racionalidade, como concebida por Luciano de Samósata, origina-se dessa nova

---

<sup>108</sup> *Ibidem.*, p. 51 e 52.

articulação, tal qual o conhecimento, enquanto forma de ação, isto é, prática. Não é só o caráter da racionalidade que se revela na articulação entre **sophia** e **téchne**, mas também a concepção da historiografia, pois, como observa Piras<sup>109</sup>, sempre que Luciano examina nos seus escritos uma **téchne**, aparece sua visão da historiografia. A **téchne**, para Luciano de Samósata, é uma entidade que pertence à **paidéia**; não é um processo produzido pelo indivíduo, muito pelo contrário, impõe-se a este de modo objetivo, enquanto entidade externa, contida em práticas e normas que se encarnam fortemente na tradição secular de uma cultura. Não escapou a Piras<sup>110</sup> o fato de que a **téchne**, para Luciano, aloja-se numa institucionalidade estática, o que lhe confere um caráter normativo. Voltaremos a falar desse caráter ao comentar o teor da historiografia e o sentido da história em Luciano. Antes, é necessário aprofundar o conceito de **téchne** ao relacioná-la com o conceito de **sophia**, explicitando as articulações que produzem uma forma de racionalidade, de conhecimento e de ação. Luciano de Samósata rejeita uma concepção de **sophia** identificada com um saber constituído pelo conhecimento de uma **episteme**, que, por ter um caráter de conhecimento absoluto e inalterável, representa um ideal à margem da realidade. A **sophia** tem para Luciano de Samósata uma virtude eminentemente prática. Se ela mantém uma relação com a teoria, é com o intuito de encontrar nesta elementos capazes de aplicar da melhor maneira possível os conhecimentos específicos, os estados e os instrumentos contidos na **téchne**. **Nessa concepção pragmática e utilitarista do conhecimento temos o fundamento do conceito de racionalidade em que a idéia de episteme é dispensável.** Piras insiste bastante nessa característica da racionalidade e do conhecimento em Luciano de Samósata, demonstrando que, ao dispensar a idéia de **episteme**, esse autor devolveia o conhecimento ao campo da **paidéia**. Cito Piras:

Um conceito como aquele de **episteme** devia aparecer-lhe pelo menos supérfluo: era suficiente o de **téchne**, para indicar um conhecimento que nasce para ser aplicado, que opera sobre objetos concretos (...) O que não significa que Luciano não concebe um nível de excelência cognitiva: concebida apenas como uma questão quantitativa do conhecimento, de rigor metodológico, de avaliação sensata dos fatos, não de

---

<sup>109</sup> *Ibidem.*, p. 32.

<sup>110</sup> *Ibidem.*, p. 33.

infalibilidade; e a localizava na cultura (**paidéia**), manifestação extrema de um conhecimento concebido na sua extensão.<sup>111/112</sup>

As análises precedentes permitem chegar a algumas conclusões sobre a concepção e o sentido da história em Luciano de Samósata. Podemos dizer, com o abuso da analogia, que Luciano de Samósata inicia, cerca de mil setecentos e sessenta anos antes de Lucien Febvre, o *Combats pour l'histoire*<sup>113</sup>. Luciano redige *Como se deve escrever a história* para defender as conquistas metodológicas da historiografia, alcançadas principalmente por Tucídides e desvirtuadas pelos historiadores coevos a nosso autor. Luciano de Samósata conhece os princípios metodológicos que regem a historiografia de Tucídides e as enumera com precisão em *Como se deve escrever a história*<sup>114</sup>. Impõe-se, todavia, uma questão, para podermos levar a termo nossas conclusões: o respeito aos princípios metodológicos da historiografia de Tucídides é suficiente para preservar o caráter e o sentido da história desse autor? Apresentamos nossa pergunta de forma mais específica: o acento posto sobre a questão metodológica da historiografia de Tucídides não deixaria escapar a dimensão política de sua obra?

## **2.1 História e política em Tucídides**

*História da Guerra do Peloponeso*<sup>115</sup> foi o único livro escrito por Tucídides e nele encontramos poucas páginas referentes ao método historiográfico; apenas os capítulos vinte a vinte e três, isto é, um total de duas páginas. Sem dúvida, isso não subtrai nada ao alcance da renovação metodológica proposta por Tucídides, inclusive porque incorpora toda a obra. O que chama a atenção é que a explicitação da necessidade de renovação do método historiográfico coteja, ao longo de todo o primeiro livro, a necessidade de se repensar a causalidade da Guerra do

---

<sup>111</sup> *Ibidem.* p. 36.

<sup>112</sup> Nota: Não podemos deixar de constatar alguns pontos de aproximação interessantes com a concepção de conhecimento de Francis Bacon. Trataremos da questão em outra parte deste estudo.

<sup>113</sup> Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1992.

<sup>114</sup> Samósata, Luciano. *Op. cit.*, p. 105 a 111.

<sup>115</sup> Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

Peloponeso. A primeira indagação feita por Tucídides é: por que a Guerra do Peloponeso é até então a maior de todas as guerras já registradas no passado, até maior que a Guerra de Tróia contada pelo poeta Homero? Como explicar a grandiosidade do conflito, espantoso, admirável? Tucídides constrói suas explicações com três categorias de fatores: econômicos, políticos, psicológicos. Essas três categorias conjugadas explicam não só a Guerra do Peloponeso, mas todas as guerras, e servem como fundamento para explicar o movimento da história, mesmo que seja considerado como repetição, numa combinação peculiar entre processo de mudança e de permanência. Os capítulos dois, sete e oito de *História da Guerra do Peloponeso*<sup>116</sup> apontam como a formação e crescimento de um **excedente econômico** é fator primordial para explicar a gênese da guerra<sup>117</sup>. A ampliação do excedente econômico tem as seguintes conseqüências: obriga as populações a se fixarem num território e a incrementar suas trocas comerciais por terra e especialmente por mar (tendo em conta a geografia da Grécia). As condições econômicas, para Tucídides, exigem condições políticas. É nelas que centraremos nossa atenção, pois há uma estreita relação entre política e história na obra desse autor<sup>118</sup>. A formação de centros econômicos capazes de produzir excedentes de certa amplitude, isto é, de bens econômicos que deixam de ter um valor de uso para adquirir um valor de troca, exige a constituição de unidades políticas. Essas unidades políticas, constituídas em Cidades-Estados, têm como principal função a concentração de forças necessárias para garantir a segurança da população, assim como do excedente econômico e de sua realização. Para Tucídides, a força da Cidade-Estado depende fundamentalmente dos fatores seguintes: concentração populacional, unidade política interna, capacidade bélica defensiva e ofensiva, capacidade de estabelecer alianças, de ter colônias ou de manter outras cidades sob sua hegemonia. Qualquer circunstância, qualquer acontecimento que atinja um desses fatores, enfraquece a Cidade-Estado.

---

<sup>116</sup> *Ibidem.*, p. 19, 21, 22.

<sup>117</sup> Nota: É interessante constatar, já que retomaremos a questão mais adiante, como o excedente econômico e suas formas de apropriação são alguns dos fatores fundamentais para entender através da luta de classe o movimento da história segundo o materialismo histórico. O *tratado de economia* marxista de Ernest Mandel explica dessa forma a origem do modo de produção asiático.

<sup>118</sup> Nota: A relação entre história e política será, como veremos posteriormente, eclipsada por muitos expoentes da “École des Annales”.

Para Tucídides, é necessário distinguir a política interna da política externa da Cidade-Estado, particularmente no caso de Atenas. Se a relação entre cidadãos pode ainda ser regida por uma política orientada por princípios tais como os de **isonomia**, **isegoria**, **eubolia**, visando a relações de **primus inter pares**; se pode ainda prevalecer um ideal de democracia (Tucídides expressa algumas dúvidas a respeito), as relações “internacionais”, pelo contrário, devem necessariamente fundamentar-se na potência, no exercício da força. Tucídides freqüentava o círculo dos sofistas, particularmente seu amigo Antifon, e dele adota, para a política externa, o princípio da lei natural do mais forte. É lícito o mais forte dominar o mais fraco; é natural este se submeter a suas leis. Tucídides declara isso, sem meias palavras, nos capítulos setenta e seis e setenta e sete da *História da Guerra do Peloponeso*. O dever da Cidade-Estado e dos seus governantes é manter com as outras Cidades-Estados uma correlação de forças que lhe seja favorável, e isso é o mínimo em termos de política externa, pois o correto mesmo é buscar a hegemonia. Para Tucídides, a guerra justifica-se e é legítima (mesmo de forma preventiva), quando uma Cidade-Estado percebe que algum acontecimento, tal como, por exemplo, a ruptura de uma aliança, pode mudar a correlação de forças em que está inserida, ou então toma consciência de que sua hegemonia está ameaçada. O que está em questão, na Guerra do Peloponeso, é justamente a hegemonia de Atenas, questionada por Esparta e seu aliado, Corinto.

Num mundo dividido entre dominadores e dominados, senhores e subjugados, a pior desgraça é, segundo Tucídides, ser relegado à facção daqueles que devem viver sob a lei e o jugo de outrem. A desgraça de um povo, de uma raça, é perder a autarquia; sem ela não há liberdade. No capítulo cento e vinte e dois da Guerra do Peloponeso, Tucídides exclama: “- quanto a uma eventual derrota - embora isso seja terrível de ouvir, entendo que ela traz a escravidão inevitável”.<sup>119</sup> Nessas condições, é possível entender a importância assumida pela política externa da Cidade-Estado. Essa política não consiste apenas em consolidar, por meio de recursos que já mencionamos, correlações de forças favoráveis, mas implica também compreender o porquê e o como permitem uma Cidade-Estado chegar à hegemonia, e tornam possível mantê-la, ou então a conduzem a perdê-la. Tucídides

---

<sup>119</sup> Tucídides. *Op cit.*, p. 69.

acredita que, tanto na guerra quanto na política, a qualidade da estratégia e, portanto, o êxito da ação, depende do conhecimento: das circunstâncias da situação, da articulação dos fatos e da psicologia do adversário (natureza humana). **O conhecimento da história** é um poderoso instrumento no sentido de se construírem **estratégias políticas** eficazes, capazes de reduzir a possibilidade de erro da ação. O discurso de Péricles, para convencer os atenienses a entrarem em guerra, relatado por Tucídides<sup>120</sup>, é um excelente exemplo da relação estabelecida, em *A Guerra do Peloponeso*, entre política e história. Werner Jaeger estabeleceu, de forma sintética e precisa, a relação entre política e história na obra de Tucídides. Cito Jaeger:

Mas Atenas, voltada para o presente e concentrada nele, cedo se viu arrastada num redemoinho do destino, em que o pensamento político desperto viu-se forçado a completar-se com o conhecimento histórico, (...) era necessário chegar ao conhecimento da necessidade histórica que empurrava a evolução da cidade de Atenas para a sua grande crise. Não é que a história se torne política; o pensamento político é que se torna histórico.<sup>121</sup>

Ao escrever a *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides demonstra uma compreensão da história, até então nunca alcançada. A maneira como ele explica a hegemonia conquistada por Atenas e as causas da guerra, articulando fatores econômicos e políticos, eleva a história a outro nível de compreensão. O princípio de causalidade, que, como observa Jaeger<sup>122</sup>, Tucídides toma de empréstimo à medicina profasis (pretexto, o que antecede), ao estabelecer uma diferença entre causa e sintoma conduz à **noção de crise** e permite encontrar, além da evidência do fato (do seu empirismo), a realidade que o produziu. É isso que Jaeger<sup>123</sup> expressa quando afirma, com toda a procedência, que Tucídides dá uma contribuição de grande valia para a história ao elucidar as lutas políticas, diferenciando **ideologia de realidade**. As freqüentes acareações que Tucídides faz entre os discursos dos oponentes políticos têm essa finalidade, isto é, apresentar, além da ideologia, a realidade política e histórica. É essa acareação que produz a objetividade do fato. Há com certeza uma postura crítica na obra de Tucídides. É

---

<sup>120</sup> *Ibidem.* cap. 140 a 145.

<sup>121</sup> Jaeger, Werner. *Op cit.*, p. 442 e 443.

<sup>122</sup> *Ibidem.*, p. 451.

<sup>123</sup> *Ibidem.*, p. 458.



preciso, entretanto, avaliar seu teor e seu alcance. A crítica não procura alcançar a verdade no seu fundamento epistemológico; ela visa a manter uma relação adequada entre verdade e utilidade. Em outros termos: é necessário garantir a verdade dos fatos para garantir a eficácia da ação política; a crítica cumpre esse papel. Podemos entender a necessidade e a função da crítica em Tucídides quando ele exclama: - *temo mais os nossos próprios erros do que os golpes dos nossos inimigos*<sup>124</sup>. Na introdução da *História da Guerra do Peloponeso*, Mario da Gama Kury<sup>125</sup>, mesmo admitindo que não podemos afirmar nada de concreto a respeito de uma possível influência de Tucídides sobre Maquiavel, identifica uma patente afinidade entre os dois autores. Estamos propensos a admiti-la, pois o conceito de *verità effettuale delle cose* aproxima-se muito da relação estabelecida por Tucídides entre verdade (crítica) e utilidade. Deixaremos, todavia, os comentários quanto à procedência dessa relação para outro momento deste estudo. Werner Jaeger é muito mais categórico na aproximação que ele estabelece entre Tucídides e Francis Bacon. Cito Jaeger:

O conceito de Tucídides sobre o conhecimento da história política não pode ser caracterizado melhor do que por umas célebres palavras do **Novum Organon de Lord Bacon**, onde opõe à Escolástica o seu próprio ideal científico: **Em si a Ciência e a potência humana coincidem, quem ignora a causa pretere o efeito. Certamente não se vence a natureza senão obedecendo-lhe. Isso porque na contemplação de uma mesma causa encontra-se na prática a mesma regra.**<sup>126</sup>

No momento contentamo-nos em sinalizar as afinidades entre Tucídides, Francis Bacon e Maquiavel, que serão retomadas, desenvolvidas e comentadas em ocasião oportuna, no decorrer deste trabalho.

## **2.2 Primeira discussão sobre o método e a história**

Desejamos abordar uma última questão atinente à historiografia de Tucídides: a história, como pensada e escrita em *História da Guerra do Peloponeso*,

---

<sup>124</sup> Tucídides. *Apud* Werner Jaeger. *Op. cit.*, p. 467.

<sup>125</sup> Kury, Gama, Mario da. *In: História da Guerra do Peloponeso*. Introdução p. 14.

<sup>126</sup> Werner, Jaeger. *Op. cit.*, p. 449.

comporta a idéia de consciência histórica? Antes de responder, talvez se faça necessário um esclarecimento: por que a preocupação com um conceito que parece ter caído em desuso, considerado por filósofos do porte de Jürgen Habermas<sup>127</sup> e pela corrente da filosofia analítica um conceito substancialista, pedindo que sejam abandonadas as teorias filosóficas da consciência? A historiografia hegemônica, ou seja, *L'École des Annales* e sua ramificação, a *Nova história*, compartilham a mesma posição e consideram o conceito de consciência metafísico, idealista e inoperante. Sinalizamos a polêmica, todavia não chegou ainda o momento do embate. O enfrentamento terá sua hora. Neste instante responderemos com outras perguntas: é possível substituir o conceito de consciência, mais especificamente o de consciência de classe, pelo de mentalidade? Qual é a armadilha ideológica dessa substituição que situa o movimento da história no círculo urobórico do culturalismo? E o que dizer quando o conceito de consciência é sepultado sob o peso da quantificação dos dados estatísticos? Como não pensar em Luckas<sup>128</sup> e na sua tese defendida em *História e consciência de classe*, isto é, de que a racionalidade burguesa precisa de uma completa matematização da vida para poder exercer sua ideologia da reificação e fazer da mercadoria e do mercado a realidade substancial das relações sociais? Mas, como dissemos, a hora de confronto teórico e ideológico está mais adiante.

Retomamos nossa questão inicial: há em Tucídides a presença de uma consciência histórica? Paul Veyne, no seu livro *Como se escreve a história*, nega, sem vacilar, a existência de uma consciência histórica, e não apenas em Tucídides, na história em si. Cito Veyne:

Não existe “consciência histórica” ou “historiadores”; evite-se a palavra consciência a propósito do conhecimento histórico e todos estes ruídos desaparecerão.<sup>129</sup>

Para Veyne, o nascimento da historiografia como gênero literário, que seja com Heródoto ou Tucídides, não tem nada a ver com a formação de uma consciência historiadora. A historiografia é, como ele afirma na página cento e três, um acontecimento estritamente cultural que não implica uma atitude nova diante da

---

<sup>127</sup> Habermas, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

<sup>128</sup> Luckas, Georg, *Historia y consciência de classe*. Madrid: Ediciones Grijalbo, 1975.

historicidade, diante da ação. Podemos perguntar a Veyne o que diferencia a *Odisséia* e a *Ilíada da Guerra do Peloponeso*. Veyne já respondeu quando afirmou em *Como se escreve a história*, o seguinte:

Um primitivo verá tal como ele (civilizado) que amanhã não se assemelha a hoje e ainda menos a ontem, defenderá que se plante o milho de uma certa maneira porque o deus, no primeiro dia, o plantou assim (...) e finalmente contará (...) como no tempo do seu avô, a tribo, devido a uma astúcia de alta política, venceu uma povoação vizinha. (...) não vemos por que esse primitivo não comporia a história das lutas da sua tribo. Se ele não o faz, é talvez simplesmente porque a notícia não chegou até ele.<sup>130</sup>

Paul Veyne pode, se quiser, apoiar sua argumentação na antropologia de Claude Lévi-Strauss, particularmente em *O pensamento selvagem*<sup>131132</sup>, pois encontrará junto ao pensamento selvagem subjacente a toda a humanidade uma mesma lógica ordenadora da realidade<sup>133</sup>. Lévi-Strauss nunca negou a dimensão diacrônica de qualquer cultura ou sociedade, portanto concordará com Veyne que não há sociedades sem história e Veyne certamente não deixará de considerar os limites postos pelo olhar etnocêntrico sinalizado por Lévi-Strauss<sup>134</sup>, quando se distinguem as “histórias estacionárias” das “histórias cumulativas”. A questão torna-se mais complexa e polêmica, tanto para Lévi-Strauss quanto para Veyne, ao terem que enfrentar as objeções de Jean-Paul Sartre, no que diz respeito às relações entre estruturas sociais, práxis, história. O último capítulo do *Pensamento selvagem*, intitulado “História e dialética”, é a resposta de Lévi-Strauss às críticas que Jean-Paul Sartre, na sua obra *Crítica da razão dialética*, faz às relações estabelecidas por Lévi-Strauss entre pensamento, práxis e constituição das estruturas sociais. Na crítica está implícita a questão da mudança social, portanto da sociedade na sua dimensão diacrônica, isto é, histórica. A resposta que Lévi-Strauss dá a J.P. Sartre sintetiza bem a problemática posta pelo pensamento estruturalista. Cito Lévi-Strauss:

---

<sup>129</sup> Veyne, Paul. *Como se escreve a história*. São Paulo: Edições 70, Martins Fontes, 1971 p. 93.

<sup>130</sup> *Ibidem.*, p. 105.

<sup>131</sup> Strauss-Lévi, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1970.

<sup>132</sup> Nota: Lévi-Strauss define o pensamento selvagem assim: “Este pensamento selvagem”; que não é para nós o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva ou arcaica, mas o pensamento no estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado a fim de obter um rendimento” *Op. cit.*, p. 252.

<sup>133</sup> Strauss-Lévi, Claude. *Op. cit.*, p. 304.

Não contestamos que a razão se desenvolva e se transforme no campo prático: a forma pela qual o homem pensa traduz suas relações com o mundo e com os homens. Mas para que a **práxis** possa viver-se como pensamento, é preciso primeiro (num sentido lógico e não histórico) que o pensamento exista: isto é, que suas **condições iniciais sejam dadas, sob a forma de uma estrutura objetiva do psiquismo e do cérebro, na falta da qual não haverá práxis nem pensamento** (grifo nosso).<sup>135</sup>

A filiação kantiana de Levi-Strauss tem sido freqüentemente apontada, todavia ela não é, no momento, nosso principal interesse. Nossa questão é: a partir do momento em que Levi-Strauss fundamenta a razão numa estrutura objetiva do psiquismo, o qual terá o caráter de um **inconsciente** composto de regras estruturantes e invariantes para toda a humanidade, a práxis pode constituir-se em história? Se a resposta for afirmativa, qual o caráter dessa história? Em resposta a Sartre, Levi-Strauss pode afirmar que ele acredita numa relação dialética entre razão e práxis; todavia, logo a seguir, reafirma a antecedência e preeminência do pensamento sobre a práxis. A afirmação de Sartre seria, portanto, procedente quando declara que a razão em Levi-Strauss é uma razão constituída, e não constituinte, conseqüentemente só pode ter procedimentos analíticos, e não um caráter dialético. A função e o caráter da práxis se anulam numa razão constituída e analítica, já que o ordenamento da realidade, isto é, a formação de estruturas sociais, depende de uma invariante estrutura objetiva do psiquismo e de um inconsciente depositários das sintaxes, das leis lógicas que se encontram em toda sociedade. A práxis deixa de ser necessária quando se acredita na atividade de um inconsciente estruturante que estabelece formas sociais, a partir de princípios invariantes para todas as sociedades. Henri Lefebvre<sup>136</sup> considera o estruturalismo uma teoria, que seja social ou antropológica, que se caracteriza pelo reducionismo, pois para ele o intelecto humano restringe-se a uma função essencialmente analítica no exercício de práticas classificatórias e combinatórias, ocupando-se, antes de tudo, de criar formas e significados. Esse reducionismo oculta, afirma Henri

---

<sup>134</sup> Strauss-Levi, Claude *et al.* Raça e história. In: *Raça e ciência*. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 246.

<sup>135</sup> Strauss-Levi, Claude. *O pensamento selvagem*. *Op. cit.*, p. 300.

<sup>136</sup> Lefebvre, Henri *et al.* Reflexiones sobre el estructuralismo y la historia: *in Estructuralismo y historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1972. p. 139.

Lefebvre, a complexidade concreta da práxis e do mundo, mas sobretudo escomoteia a história. Cito Lefebvre:

A história, então, não é mais que um método, e inclusive um pseudométodo, visto que todo ato da inteligência é no fundo estruturalista. Forma sem conteúdo e sem objeto, pseudoforma, a história se dissolve.<sup>137</sup>

A principal resistência ao sucateamento da história, provocada pelas tendências estruturalistas oriundas de Levi-Strauss, só poderia originar-se do marxismo, ao recuperar a idéia da práxis histórica na sua materialidade, e movimento dialético. Henri Lefebvre lamenta a apatia que reina entre seus parceiros de teoria. Voltaremos à questão ao comentar a relação, em muitos casos de inquilino, que os marxistas mantêm com *L'École des Annales*.

Jean Pouillon<sup>138</sup> extrai da polêmica entre Sartre e Levi-Strauss algumas conclusões interessantes para nossa reflexão. Uma das diferenças que opõem Levi-Strauss a Sartre é a concepção da consciência. Encontramo-nos diante de duas concepções fundamentalmente opostas, particularmente no que diz respeito à relação entre consciência e realidade. A consciência desempenha para Levi-Strauss um papel inexpressivo, já que as leis lógicas e universais alojadas no inconsciente exercem o papel ordenador da realidade em práticas combinatórias. Para Sartre, afirma Pouillon<sup>139</sup>, a consciência de si e das coisas se descobre a si mesma na práxis e, por essa razão, ela é uma apreensão da realidade, se exerce através da dialética e é constituinte. Para Pouillon, a consciência em Levi-Strauss, por estar vinculada a uma razão constituída, só exerce uma função dessa razão e tem a ilusão de aprender o real. A discussão da relação entre consciência e práxis chega ao seu ponto máximo de tensão quando é transferida para o campo da história. No seu livro *Antropologia estrutural*<sup>140</sup>, Levi-Strauss, em apoio a seus argumentos de que não só não há nenhuma oposição entre a etnologia (leia-se o método estruturalista) e a história, mas, pelo contrário, complementaridade, menciona simultaneamente Karl Marx e Lucien Febvre. Pela importância que teve na historiografia, pois inspirou

---

<sup>137</sup> *Ibidem.* p. 145.

<sup>138</sup> Pouillon, Jean *et al.* Sartre e Levi-Strauss, in *Levi-Strauss*. São Paulo: Editora Documentos, 1968.

<sup>139</sup> *Ibidem.*, p. 73.

<sup>140</sup> Strauss-Levi. *Antropologia e Estrutural*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2. ed., 1970.

*L'École des Annales* mais do que *Clio*, permito-me citar, em boa extensão, o texto de Levi-Strauss:

Assim, a etnologia não pode permanecer indiferente aos processos históricos e às expressões mais altamente conscientes dos fenômenos sociais. (...) Sua finalidade é atingir, além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu dever, um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado; e cujo repertório e as relações de compatibilidade ou de incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, sem nunca ser arbitrários. Neste sentido, a celebre fórmula de Marx “Os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a fazem” justifica, em seu primeiro termo, a história, e em seu segundo termo, a etnologia. Ao mesmo tempo, ela mostra que os dois procedimentos só serão indissociáveis. (...) A história econômica é, largamente, a história de operações inconscientes. Por isto, todo bom livro de história – e vamos citar um grande – está impregnado de etnologia. Em seu *Problème de l'incroyance au XVI Siècle*, Lucien Febvre apela constantemente para atitudes psicológicas e estruturas lógicas que o estudo de documentos, como o dos textos indígenas, permite apenas atingir indiretamente, porque elas sempre escaparam à consciência dos que falavam e escreviam: (...) Todas estas indicações são tão etnológicas como históricas, (...) Então, seria inexato dizer que, no caminho do conhecimento do homem que vai do estudo dos conteúdos conscientes ao das formas inconscientes, o historiador e o etnólogo caminham em direções inversas: ambos se dirigem no mesmo sentido.<sup>141</sup>

Na tentativa de apoiar sua tese da complementaridade entre o método estruturalista em etnologia e a história, Claude Levi-Strauss cita *O 18 brumário* de Karl Marx. Consideramos essa aproximação um indicador de que Levi-Strauss ignora o impasse metodológico no qual ele mergulhou tanto a etnologia quanto a história. Junto com a *Ideologia alemã* e a *Questão judaica*, *O 18 brumário* é a obra em que Marx procura esclarecer os fundamentos ideológicos das relações de classe, do modo de produção capitalista. *O 18 brumário* procura entender, inclusive através das lutas no bojo da própria burguesia, os fundamentos ideológicos do processo histórico que desemboca no golpe de Estado de Luís Bonaparte. Entre as formas de expressão da ideologia, temos a linguagem e sua enunciação. Marx já tinha apreendido, com bastante clareza, aquilo que posteriormente será elaborado, numa

---

<sup>141</sup> *Ibidem.*, p. 41 e 42.

teoria e filosofia da linguagem, por Mikhail Bakhtin<sup>142</sup>: a linguagem como enunciação é um ato de fala situado, isto é, envolve atores sociais que se encontram em certas posições de classe. Nesse sentido, para Bakhtin a linguagem é sempre ideológica, faz parte da sua historicidade. A linguagem modifica-se por constituir-se dentro de relações sociais com caráter classista, é esse seu vínculo com a história. Levi-Strauss deseja uma convergência entre etnologia e história, tendo, todavia, como referência teórica o método lingüístico de Ferdinand de Saussure, que, ao considerar os câmbios lingüísticos como oposições sincrônicas internas à estrutura da linguagem, nega a necessidade da história para sua compreensão.

Nas suas coletâneas de ensaios, escritos quase ao longo de vinte e cinco anos e reunidos no livro *Les formes de l'histoire*, Claude Lefort menciona a indagação que, de um modo ou de outro, liga e dá corpo a todos os ensaios. Cito Lefort:

(...) nunca paramos de nos interrogarmos sobre as formas da história: sobre a distinção entre uma história regida por um princípio de conservação ou de repetição e uma história que por princípio deixa lugar para o novo; (...).<sup>143</sup>

A crítica que Lefort dirige a Levi-Strauss é de reduzir os fenômenos sociais atribuindo-lhes a natureza de sistemas simbólicos, esquecendo-se de que é o significado que rege o fenômeno social, isto é, o sentido que agentes sociais atribuem, no plano do vivido, às suas condutas e interações<sup>144</sup>. Podemos entender a importância da crítica que Claude Lefort dirige a Claude Levi-Strauss quando relacionada com a temática da história, enquanto processo de mudança. Já mencionamos, no início deste estudo, ao analisar a relação entre utopia e ideologia, como Lefort, ao comentar a pesquisa de Evans Pritchard sobre a sociedade dos Nuers, considera que as sociedades adquirem outro tipo ou forma de historicidade quando abandonam uma representação de si mesmas fundamentada num **discurso do social**, que se ancora, em geral, no pensamento mítico, para elaborar um **discurso sobre o social**. Como se coloca, segundo Lefort, para ambos os tipos de

---

<sup>142</sup> Bakhtin, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.

<sup>143</sup> Lefort, Claude. *Lês formes de l'histoire, essais d'anthropologie politique*. Paris: Editiores Gallimard, 1978. p. 10.

<sup>144</sup> *Ibidem.*, p. 17.

sociedade a questão da ação no tempo, da mudança, ou seja, da história? Para Claude Lefort, o que vai diferenciar as sociedades ditas “primitivas”, organizadas por um sistema mitológico, das sociedades históricas propriamente ditas é o tipo de historicidade, ou seja, a natureza do devir que se forma na relação que os homens estabelecem entre o passado e o futuro. A sociedade “primitiva”, mitológica, afirma Lefort, fecha-se ao devir; ela vem a ser sem ter consciência da sua transformação. Possui um devir não-criativo, que coincide com a inibição do histórico pela forma de processar os eventos. Pelo contrário, o que caracteriza as sociedades históricas é o fato de converterem o evento no momento de uma experiência, isto é, em elementos de um debate que os homens realizam entre si. O processo de mudança está justamente contido no encaminhamento desse debate que antecipa o futuro, relacionando-o com o passado. O que caracteriza, portanto, as sociedades históricas é uma forma de relações sociais que possibilita **colocar em questão o sentido dessa sociedade**, ou seja, **o sentido já do adquirido**. Para Lefort, é nisso que consiste a passagem de uma sociedade, constituída por **um discurso do social**, para uma sociedade que se constitui através de um **discurso sobre o social**. Na passagem de uma sociedade a outra o que muda é o teor e o sentido da historicidade. Comentaremos o caráter e o sentido do processo de mudança na história, como concebido por Lefort, em outro momento deste estudo, quando abordaremos a concepção do materialismo histórico.

O périplo percorrido e a resposta que podemos dar a Paul Veyne, junto com Lefort, nos permite perguntar: evitar a palavra “consciência”, a propósito do conhecimento histórico, não significa condenar a história a ser mero porta-voz do discurso do social? Não é rebaixá-la à ideologia do *Status quo*? E se a matriz da ordem social tem seu registro em categorias lógicas e invariantes do inconsciente e a variabilidade de formas assumidas no tempo e no espaço pela ordem social explica-se, fundamentalmente, pela variante possível que os códigos de comunicação permitem, de onde viria a notícia da existência de um gênero historiográfico? Quem postaria essa notícia e que carteiro a entregaria?



## 2.3 A materialidade da história

A discussão que precede nos permite voltar a Tucídides e ampliar nossa reflexão sobre não só a historiografia desse autor, como também sobre o caráter da historiografia e o lugar que ocupa no pensamento da Antiguidade clássica. A **paidéia**, afirma Jaeger<sup>145</sup>, não é um conjunto de idéias abstratas; é expressão da própria história da Grécia, na sua realidade concreta; enquanto educação e formação do homem grego, ela balizou seu devir. A **paidéia** é, declara Jaeger:

Este ideal de Homem, segundo o qual se devia formar o individuo, não é um esquema vazio, independente do espaço e do tempo. É uma forma viva que se desenvolve no solo de um povo e **persiste através das mudanças históricas** (grifo nosso). Recolhe e aceita todas as transformações do seu destino e todas as fases do seu desenvolvimento histórico.<sup>146</sup>

Não sabemos se há algum vínculo entre Jaeger e *L'École des Annales*; de qualquer modo gostaríamos de sinalizar como o conceito de **paidéia** vai ao encontro da idéia de um **tempo histórico de longa duração**, tão valorizada por essa corrente historiográfica. Não é, todavia, o assunto de que pretendemos tratar agora. Nós o faremos mais adiante. No momento, nossa questão e preocupação é outra. Na mesma página da citação supramencionada, Jaeger afirma que a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade. A relação posta entre indivíduo e sociedade, tendo como mediação a educação, nos aproxima de uma questão essencial para a historiografia. Antes de pensar o tempo da história, aliás, para poder pensar o tempo da história, a história deve responder à questão seguinte: como o homem se reproduz enquanto ser biológico e social? Só depois de responder a essa pergunta, talvez seja possível entender a história como permanência e mudança, isto é, o caráter de seu movimento. Esclarecer o caráter da história é compreender o movimento dialético entre a permanência e a mudança. O ponto crítico na concepção de **paidéia** de Jaeger é que ela é transformada numa entidade metafísica, já que concebida como um ideal que atravessa o processo de

---

<sup>145</sup> Werner, Jaeger. *Op. cit.*, p. 7.

<sup>146</sup> *Ibidem.*, p. 15.

mudanças históricas e permanece não obstante essas. Em última instância, Jaeger reduz, até anular, o processo de mudanças históricas. Ora o que deve ser explicado é como e por que o processo de mudanças históricas reproduz o fenômeno cultural (social e político) da **paidéia**.

Claude Meillassoux<sup>147</sup> inicia seu livro *Mulheres, celeiros e capitais* com duas críticas: uma é dirigida contra a etnologia clássica, que reduz a reprodução social às suas manifestações institucionais, tratando-a principalmente sob seu aspecto formal e normativo; a segunda crítica dirige-se ao materialismo histórico (método adotado por Meillassoux), o qual, segundo nosso autor, não deu a devida dimensão e importância à reprodução da força de trabalho, particularmente no nível da sociedade doméstica. Claude Meillassoux aponta para a comunidade doméstica como sendo o único sistema econômico e social que rege a reprodução física dos indivíduos, a reprodução dos produtores e a reprodução social sob todas as suas formas, por um conjunto de instituições. Depois de rejeitar a teoria de Claude Lévi-Strauss para explicar a suposta universalidade da proibição do incesto (proibição não tão universal, já que existem várias exceções), Meillassoux dá o que ele considera a verdadeira função e sentido dessa restrição sexual. Cito Meillassoux:

(...) a proibição do incesto é a transformação cultural das proibições endogâmicas (isto é, prescrições de caráter social) em proibições sexuais (isto é, naturais ou morais e de alcance absoluto) quando o controle matrimonial se torna um dos elementos do poder político. Por outras palavras, o incesto é uma noção moral produzida por uma ideologia ligada à elaboração do poder nas sociedades domésticas como um dos meios de domínio dos mecanismos da reprodução (...).<sup>148</sup>

Meillassoux permite entender por que as mulheres na Grécia antiga são relegadas às esferas privadas da oikonomia (economia) da oikia (domicílio), sendo-lhes a esfera pública (koiné) de acesso proibido. A economia na Grécia antiga torna-se incompreensível se não forem considerados dois fatores: primeiro, a condição política da mulher, fundamentalmente vinculada ao papel de reprodução biológica da força de trabalho, sendo ela mesma parte expressiva dessa força de trabalho; segundo, a presença da força de trabalho escravo em condição política semelhante.

---

<sup>147</sup> Meillassoux, Claude. *Mulheres, celeiros e capitais*. Porto: Edições Afrontamento, 1976.

<sup>148</sup> *Ibidem.*, p. 28.

É fato que a divisão social do trabalho na Antiguidade clássica não se restringe às mulheres e aos escravos. Para termos toda a sua composição, seria necessário não só incluir os artesãos, e sobretudo os agricultores, mas exigiria, também, especificar as categorias existentes de artesãos, agricultores e mesmo de escravos. Nosso interesse, todavia, não é realizar um estudo sobre a estrutura da divisão social do trabalho e a composição da força de trabalho na Antiguidade clássica; nossa intenção é apontar como a **paidéia**, enquanto expressão de um nível de organização da cultura, é produzida pela necessidade histórica concreta de certas relações de produção, e como ela reproduz, no nível ideológico e político, essas mesmas relações de produção. Pretendemos, portanto, romper com o procedimento das análises culturalistas que, depois de hipostasiar formas culturais e transformá-las em entidades, tomam-nas, ao mesmo tempo, como categorias analíticas e modelos explicativos. O que queremos é devolver à antropologia sua materialidade e historicidade, a materialidade e a historicidade que Marx atribui à antropologia ao escrever *A contribuição para a crítica de economia política*, especificamente a introdução<sup>149</sup>. Como Claude Meillassoux, mantemos com a obra de Marx a adesão teórica e metodológica, pautada pela atualidade que uma obra clássica nos apresenta, sem, todavia, feri-la por um anacronismo ao desrespeitar a especificidade da realidade histórica, tanto antes como depois de essa obra ter sido produzida. Ao tomarmos como fundamentos antropológicos os princípios do materialismo histórico, que vê no trabalho o fator da relação dialética entre o homem e a natureza e dos homens entre si, conjunto de relações responsáveis pelo processo de hominização, já que ao transformar a natureza o homem transforma sua própria natureza, é indispensável indagar qual o caráter do trabalho e da divisão social do trabalho na Grécia antiga.

Na obra que produziram em parceria, isto é, *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*, Jean-Pierre Vernant e Pierre-Vidal Naquet<sup>150</sup> avisam que os gregos da Antiguidade não têm um termo que corresponde a trabalho; utilizam a palavra *ponos* (sofrimento, dor), para qualquer atividade que exige um esforço penoso, isto é, o trabalho não tem a conotação de uma tarefa produtiva com valores socialmente

---

<sup>149</sup> Marx, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974. Nota e prefácio p. 9 a 24, introdução p. 209 a 241.

úteis. Advertem também que a fórmula “divisão do trabalho” deve ser usada com certa reserva. Ao analisar a relação que se estabelece entre o trabalho e a **natureza** na Grécia antiga, Vernant e Naquet dão um registro importante para a compreensão de certas relações basilares que constituem a sociedade daquela época. O sentido que articula o trabalho e a natureza esclarece um conjunto de relações basilares constitutivas da sociedade da Grécia antiga, tais como a relação entre economia e política, as relações de classe, a divisão social do trabalho. É um registro importante, se quisermos entender um dos grandes princípios que regem a idéia de ordem do social na Grécia antiga. A forma como se estabelece a relação entre o trabalho e a natureza tem implicações no caráter assumido pelas relações entre a economia e a política e dão o teor das relações de classe. O conjunto dessas relações permite entender o leito em que é posto o processo de mudança histórica, e abre a compreensão sobre a possibilidade e limite da ação social. Não cabe neste estudo entrar em pormenores sobre o caráter do trabalho na Antiguidade clássica; nossa intenção é sinalizar algumas características que permitem esclarecer, através da relação que o trabalho estabelece com a natureza e a forma assumida pela divisão social do trabalho, certos princípios que fundamentam a idéia de **ordem** do social e dão à ação **social** a especificidade da qual o **movimento da história** é caudatário.

Em *A república*, Platão<sup>151</sup> apresenta um excelente exemplar do caráter, na Grécia antiga, das relações entre o trabalho, a natureza e a divisão social do trabalho. Nosso interesse aqui é averiguar como essas relações em Platão edificam a ordem do social e do político e atribuem à ação seu caráter e âmbito de atuação. Platão inicia sua obra *O timeu*<sup>152</sup> com um resumo da ordem social e política exposta em *A república*. Foi uma forma indireta, todavia clara, de dizer que a ordem política é subsunção da ordem cosmológica. O filósofo-rei desempenha, na “cidade ideal”, uma função demiúrgica. Trata-se de ordenar a “cidade ideal” com os mesmos princípios que fizeram do caos um cosmos. À verdade do **Uno-Bem** só a sabedoria do filósofo-rei tem acesso<sup>153</sup>. A **episteme** é, portanto, o que torna possível e legítima a organização da “cidade ideal”. Só uma cidade ordenada com a **episteme** pode

---

<sup>150</sup> Vernant, Jean-Pierre et Naquet, Vidal-Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papirus, 1989. p. 10 e 25.

<sup>151</sup> Platão, *A república*. 3. ed. Lisboa: Fundação Caloreste Gulbenkian, 1980.

<sup>152</sup>

<sup>153</sup> Idem. *A república*. *Op. cit.*, L.VI (484b, 500c, e).

tornar-se justa. A “cidade ideal” é aquela que foi organizada conforme os princípios da ordem justa. Perfeito! Sobra, todavia, uma pergunta: o que torna necessária a “cidade ideal”? No tempo de **Kronos**, afirma **O Político**<sup>154</sup>, não havia organização política; isso não era necessário, pois existia a paz. Nada opunha as espécies entre si, os homens usufruíam tudo sem esforço. No tempo de **Kronos**, não imperava a necessidade, não era preciso organização política. Depois de sair do tempo de **Kronos**, a vida humana tornou-se o império da necessidade. É o fato de ser o homem um ser de necessidade e sem autonomia, como explica Sócrates no Livro II (369d) de *A república*, que o impele a agregar-se. É a dependência do homem, enquanto ser incompleto e de necessidade, que dá origem à cidade. Em outras palavras, a cidade surge da impotência do homem, da sua incapacidade de poder prover, de forma autônoma, as próprias necessidades. No nível antropológico, podemos deduzir o seguinte: como ser necessitado, o homem não pode sobreviver sozinho no estado de natureza; sua relação com a natureza passa, necessariamente, pela relação com os outros homens. É, portanto, uma privação de origem que se constitui no marco das relações sociais. Além de nascerem necessitados, os homens nascem diferentes uns dos outros. Há, portanto, para Platão, também uma desigualdade de natureza, com diferenças de aptidões entre os homens<sup>155</sup>. Essas diferenças de aptidões representam o ponto crucial da antropologia e da política em Platão. É o que torna possível uma **divisão social do trabalho**, fundamento da organização social e política.

O recurso à divisão social do trabalho é um argumento contundente contra os sofistas Trasímaco, Gláucon e, particularmente, contra Calicles, pois Platão está demonstrando que a relação entre os homens não é necessariamente de conflito, mas de colaboração. De um ponto de vista antropológico, Platão coloca a desigualdade de natureza como fator de coesão social. De um ponto de vista ontológico, está lançada toda a questão do mesmo e do outro, da unidade na multiplicidade e diferença. Caberá à epistemologia resolver a questão, encontrando princípios que dão forma tanto à ontologia quanto à antropologia, de modo que se possa realizar a melhor constituição e a cidade ideal. A antropologia encontrará sua possibilidade de realização na idéia de justiça, tendo seu correspondente onto-

---

<sup>154</sup> Idem. *Le politique*. Paris: Hachette, 1980, (271e, 272a).

<sup>155</sup> Idem. *A república*. *Op. cit.* (370a).

epistemológico na idéia de justa medida. Os princípios basilares da antropologia (jurídica) em Platão estão, portanto, no reconhecimento da desigualdade natural entre os homens e no respeito a essa desigualdade. A justiça consiste em ordenar o que é desigual, diferente e múltiplo numa unidade harmoniosa, isto é, manter a diferença entre as partes, combinando-as na devida proporção. A ordem da cidade deve, portanto, seguir um princípio básico: cada indivíduo deve ocupar, conforme suas aptidões naturais, o lugar que lhe cabe, e exercer a função que lhe cabe. Temos dessa maneira os fundamentos da idéia de justiça. Muito bem! Mas o que lhe garante a legitimidade? Isso é suficiente para convencer os sofistas Trasímaco e especialmente Calicles de que a razão não passa da expressão dessa vontade? É suficiente para convencê-los de que a colaboração, num todo ordenado e constituído, é mais vantajosa para cada um (tanto para os mais fracos quanto para os mais fortes) que a luta e a guerra (*stadis* e *polemos*)? Os argumentos de natureza ontológica e epistemológica virão reforçar os argumentos de natureza antropológica.

No Livro IV de *A república*, Platão começa a desenvolver sua ontologia, analisando os elementos, as partes, a composição da alma<sup>156</sup>. Ao argumento da razão, como expressão da força, Platão responderá ao nível ontológico pelo argumento da razão como expressão da harmonia. Nosso interesse específico nesse diálogo entre Sócrates e os sofistas é perceber de que forma Platão articula a antropologia, a ontologia e a ordem social da cidade. A divisão social do trabalho articula-se com a composição da alma, derivando princípios éticos que servirão de elementos para organizar a cidade com justiça. A ordem justa deve ser alcançada pela relação entre a sabedoria, a coragem e a temperança (*sophia*, *andreia* e *sophrosyne*); a justiça é a harmonia entre essas virtudes. A cidade ideal é aquela que sabe articulá-las (ou misturá-las), de forma harmônica, numa boa constituição. A cidade ideal é a cidade justa; a cidade justa é a que conhece a **justa medida**. Antropologia, ontologia e epistemologia convergem em Platão na idéia de justa medida. Em *O político*, Platão faz da justa medida a essência da **ação** do *rei-tecelão* (filósofo-rei) e, portanto, da **ação política**. Cito Platão:

(...) que o mais e o menos devem ser medidos, não só em relação um ao outro, mas também considerando a justa medida a ser

---

<sup>156</sup> *Ibidem.* (435c, 441a, 442c).

realizada? Visto que se isso não nos é concedido, não é possível estabelecer além de qualquer contestação, que possa existir o político, nem qualquer outra espécie de homem possuindo um saber que se aplica à ação.<sup>157</sup>

A justa medida em Platão tem uma referência matemática, portanto quantitativa, e uma referência qualitativa, portanto ética. Qualquer obra realizada terá, necessariamente, essas duas dimensões. Para se realizar uma obra é necessário, antes, ter um modelo e depois medir as partes que vão compô-lo para lhe dar as devidas proporções. A analogia entre o tecelão e o rei torna-se clara. A relação entre o filósofo-rei e a cidade ideal explicita-se. Cabe ao filósofo-rei, depois de ter saído do mundo da caverna, contemplar a idéia de Uno-Bem e também o movimento da ordem cósmica de *Kronos* para dar à cidade a melhor forma de constituição, isto é, a mais justa, a mais verdadeira e a mais bela.

A obra de Platão é certamente uma das principais referências para a compreensão da Grécia antiga. Precisamos, todavia, saber avaliar o grau de generalizações que ela permite. No que diz respeito às questões que aqui nos preocupam, isto é, o caráter do trabalho e as relações que mantém com a natureza, o fundamento da divisão social do trabalho, o caráter da ação, especificamente a ação política, Platão oferece a possibilidade de generalizações com certa amplitude. As constatações de Vernant e Naquet a respeito da relação entre natureza e trabalho, do lugar e do papel da divisão social do trabalho, do caráter da ação na Grécia antiga, coincidem com as posições de Platão. De modo geral, afirmam Vernant e Naquet, o trabalho permanece inscrito na ordem da natureza e não aparece como uma atividade cuja função seria transformá-la para criar uma ordem humana. Pelo contrário, afirmam nossos autores, ao trabalhar o artesão vê sua própria atividade “naturalizar-se”<sup>158</sup>. O trabalho do artesão não assume o valor de uma virtude ativa, não só não tem o sentimento de transformar a natureza, mas, pelo contrário, de se adequar a ela. O trabalho tem o caráter de uma submissão, a feição da obrigação e da servidão. Platão expressou, sem equívoco, como o trabalho na sua república é destituído do sentimento de criar com seu esforço um valor social. Às diversas profissões, como observam Vernant e Naquet, correspondem

---

<sup>157</sup> Platão. *Le politique*. *Op. cit.*, 284b/c.

<sup>158</sup> Vernant, Jean-Pierre e Naquet, Vidal-Pierre. *Op. cit.*, p. 28 e 29.

qualidades humanas (naturais) diferentes que colocam cada um num lugar bem determinado da hierarquia constitutiva da ordem social. Naquet e Vernant aprenderam com precisão o ponto crítico em que o trabalho na Antiguidade clássica perde a possibilidade de constituir-se como ação, sendo com isso relegado à esfera da ???????? considerada como esfera do privado e da privação. O trabalho do artesão e seu produto, constatam Naquet e Vernant, são rigorosamente submetidos à necessidade do usuário, o produto define-se pelos serviços que presta àquele que dele se serve<sup>159</sup>. Nessa concepção do trabalho, o produto não é aprendido como resultado do trabalho humano que o criou; ao inverso: o trabalho é percebido em razão do produto com a finalidade de satisfazer a necessidade de quem o utiliza. A relação que o trabalho estabelece, por intermédio do produto, é, afirmam Vernant e Naquet, uma relação de servidão econômica, uma relação irreversível de meio e fim, entre o artesão e o usuário. Nessa concepção do trabalho, é possível entender por que a atividade do artesão é considerada apenas atividade penosa e que, como tal, opõe-se à ??????, isto é, à ação propriamente dita. A **práxis**, a ação propriamente dita, contém em si mesma a própria finalidade. O caráter do trabalho, seu sentido, na Grécia antiga, a definição da **práxis** como ação propriamente dita, permitem entender de forma mais adequada não só a formação das relações de classe, a institucionalização de determinada divisão social do trabalho, mas, sobretudo, os fundamentos constitutivos da ordem política por onde transita o movimento da história, ou reproduzindo as estruturas da vida cotidiana, ou provocando fraturas, pois nelas já não cabem as contradições geradas nos vários níveis da organização social. Vernant e Naquet fizeram uma boa síntese das relações entre o caráter do trabalho, a economia, a política e a cultura ao nível das representações (ideologia), dando os principais fatores que permitem entender a categoria de **ordem** que rege a sociedade grega na Antiguidade. Cito esses autores:

Compreendemos que, nesse sistema social e mental, o homem “age” quando utiliza as coisas, não quando as fabrica. O ideal do homem livre, do homem ativo, é ser universalmente usuário, nunca produtor. E o **verdadeiro problema da ação** (grifo nosso), pelo menos para as relações do homem com a natureza, é o do “bom emprego” das coisas e não o de sua transformação pelo trabalho.

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 37.



Dessa forma, parece haver uma mesma estrutura em diferentes níveis da sociedade e da cultura grega: no plano econômico, o valor de uso predomina sobre o valor econômico comercial, o produto é considerado em função do serviço que presta e não do trabalho colocado nele; no plano filosófico, a causa final, esse “em vista do que” cada coisa é feita, predomina sobre a causa eficiente, esse “pelo que” a coisa é fabricada, no plano psicológico, o produto realizado, acabado e pronto para servir predomina do ponto de vista do ato da ????????, sobre o esforço laborioso do produtor, a ????????, que confere diretamente ao agente o uso de sua ação, predomina, como tipo e nível de atividade, sobre a ????????, operação fabricadora que coloca o produtor, por intermédio do objeto produzido, sob a dependência e a serviço pessoal do usuário.<sup>160</sup>

O caráter que a Grécia antiga atribui ao trabalho, função operativa, paradoxalmente destituído da qualidade de ação e opondo-se à **práxis**, permite entender de modo mais adequado não só a estrutura das relações de classe e seus antagonismos, como também a relação entre política e história. Faltam-nos condições, nesse estudo, quanto à possibilidade de desenvolver, com certa propriedade, a formação das relações de classe e o desdobramento da luta de classe na Grécia antiga; seria necessário abrir um amplo campo de pesquisa. Com o intuito, todavia, de esclarecer a relação entre política e história, e particularmente o papel desempenhado pela **paidéia**, enquanto força cultural e ideológica, na articulação e condução dessa relação, achamos conveniente estabelecer alguns pontos de referência considerados importantes para traçar um esboço das relações e antagonismos de classe na Grécia antiga. No prefácio ao livro *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*, Vidal Naquet caracteriza de forma sintética o teor da relação entre trabalho, classe social e política na Grécia antiga: para ser cidadão de Florença, afirma Naquet, era suficiente pertencer a uma “arte”, a um ofício qualquer que fosse; para ser cidadão de Atenas, era necessário ser filho de um cidadão ou cidadã<sup>161</sup>. O *status* político, portanto, é atribuído por um pertencer natural e de origem. É um registro importante, pois fornece a matriz da ordem política na Grécia antiga, ou seja, indica a fronteira que separa a esfera social da vida privada, da esfera política da vida pública, ou seja, a margem da necessidade e da contingência, da margem da liberdade como direito à **práxis**. Tanto Vernant e Naquet quanto

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 8.

Hannah Arendt no seu livro *A condição humana*<sup>162</sup> consideram a fronteira que divide a vida privada da esfera da vida pública como sendo a matriz do princípio de ordem do político. Hannah Arendt salienta essa característica de um dos principais fundamentos da concepção de ordem do político na Grécia antiga. Cito Arendt:

A divisão decisiva entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *polis* e a esfera da família, e finalmente entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida, divisão esta na qual se baseava tanto o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma.<sup>163</sup>

Só os cidadãos, os únicos considerados verdadeiramente homens, podiam transitar pela fronteira entre a esfera privada e a esfera pública. Instalar-se, pertencer à esfera pública, exigia desvincular-se das contingências das necessidades de reprodução da vida material pelo próprio trabalho. Entende-se por que a ordem do político tinha que garantir, para fundamentar-se e perpetuar-se, duas instituições básicas: primeiro, a escravidão, isto é, a propriedade privada do grande contingente da força de trabalho; segundo, a propriedade privada do principal meio de produção, isto é, a terra.

A análise que Vernant e Naquet fazem dos antagonismos de classe e da luta de classe<sup>164</sup> na Grécia antiga é interessante. Segundo eles, o principal antagonismo não opõe os artesãos à classe dominante dos cidadãos. Quanto ao antagonismo e à luta de classe entre senhores e escravos, a questão é bastante complexa, pois varia com a origem do processo de escravização. É o que explicaria a diferença da luta de classes entre senhores e escravos, como ocorreu em Esparta, e praticamente sua inexistência em Atenas. Enquanto em Esparta os *hilotas*, antes de serem escravizados, eram originariamente gregos, homens livres e proprietários de terra, o grande contingente dos escravos em Atenas ou eram bárbaros capturados em guerra, ou eram homens comprados como escravos; tinham, portanto, o caráter de mercadoria. Era possível aos *hilotas* constituírem uma classe, a partir de uma identidade de origem, e terem uma consciência no sentido de resgatar sua condição

---

<sup>162</sup> Arendt, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense-Universitária. Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>164</sup> Vernant, Jean-Pierre e Naquet, Vidal-Pierre. *Op. cit.*, p. 66-124.

de homens livres. Foi o que aconteceu, motivo pelo qual a luta dos *hilotas* foi uma página importante no desdobramento político e na história de Esparta. Vernant e Naquet explicam as condições que impediam os escravos em Atenas de constituírem-se numa classe social capaz de realizar uma ação de classe que afetasse a ordem política e participasse com sua ação no movimento da história.

Em Atenas, especificamente, os antagonismos de classe articular-se-iam ao redor da propriedade fundiária. Vernant e Naquet retornam à tese desenvolvida por Marx. Cito Vernant e Naquet:

Marx deu algumas indicações referentes às contradições que lhe pareciam fundamentais para o período mais antigo, aquele que assiste à fundação da *polis*. Trata-se, segundo ele, do antagonismo entre duas formas de posse do solo cuja coexistência constitui a originalidade do sistema greco-romano da cidade: uma propriedade fundiária do Estado, no princípio comum, e uma propriedade fundiária privada, obtida, originalmente, por intermédio da primeira. (...) A ruptura de equilíbrio entre duas formas de apropriação do solo em proveito da segunda – ou seja, a consolidação da propriedade privada da terra no contexto das instituições da cidade – aparece como condição preliminar para o desenvolvimento da escravidão e de uma economia monetária.<sup>165</sup>

De modo geral, dizem Vernant e Naquet, a cidade na Grécia antiga surge como um sistema de instituições que confere a uma minoria de cidadãos o privilégio da propriedade fundiária. É, portanto, uma determinada forma jurídica de apropriação da terra que constitui o fundamento econômico da *polis*. Em Atenas, por exemplo, os eupátridas que controlam os cargos políticos e militares, e portanto detêm o monopólio das principais funções do Estado, são também os grandes proprietários fundiários. Não é surpreendente, afirmam ambos os autores, que a grande contradição da sociedade da Grécia antiga, especialmente até meados do século V, desenvolva-se no seio das estruturas fundiárias. O antagonismo de classe desdobra-se opondo uma classe de proprietários fundiários, do tipo dos eupátridas, vivendo na cidade e controlando o Estado, a uma classe de cultivadores aldeões que constituem o *demos* rural. As análises de Vernant e Naquet coincidem com as pesquisas realizadas por Gustave Glotz<sup>166</sup>. Todos apontam as profundas mudanças

---

<sup>165</sup> Marx, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlim, 1953, p. 383. *Apud* Vernant e Naquet. *Op. cit.*, p.69-70.

<sup>166</sup> Glotz, Gustave. *A cidade grega*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Difel, 1988.

que ocorrem no nível econômico e social a partir da segunda metade do século V. Fundamental foi a mudança ocorrida no estatuto da propriedade rural, a qual, de inalienável, passa a adquirir o caráter de mercadoria; podendo ser negociada e vendida, a terra entra no circuito monetário e incrementa uma economia de caráter *crematístico*. A riqueza mobiliária adquire importância crescente e compete com a imobiliária. Não há como não considerar que isso irá afetar as antigas relações de classes e deslocará contradições e conflitos, surgindo inclusive novos antagonismos. Glotz observa que para o pequeno camponês a situação piora. Cito Glotz:

A agricultura a tal ponto se comercializa que a grande propriedade se reconstitui, pela progressiva evicção dos pequenos camponeses e pela concentração das parcelas de terra entre as mesmas mãos.<sup>167</sup>

Todavia, observa Glotz, até em Atenas não é apenas a situação campesina que se deteriora; a percentagem dos despossuídos que se alimentam da miséria é, por volta de 431 a.C., de cerca de 45% dos cidadãos. Essa massa humana representava não só em Atenas mas em toda a Grécia um perigo iminente de revoltas. A guerra e a imigração eram soluções para controlar politicamente esses contingentes populacionais de cidadãos marginalizados. A prática “imperialista” de Atenas, a necessidade da formação de novas colônias e a luta para manter as antigas, podem encontrar, na necessidade de controlar a massa de cidadãos marginalizados, os motivos que a ideologia, sob a forma de historiografia, esconde. A questão não escapou nem a Vernant nem a Naquet. Cito esses autores:

Também seria interessante descobrir em que medida a conquista helenística não foi em parte triunfo desses mesmos camponeses gregos liberados parcialmente pelas perturbações do século IV e também jogados para fora de seus contextos sociais tradicionais (basta dar uma olhada na prosopografia da tese de M. Launey, *Armeés hellénistiques*, para constatar a importância, nas zonas de recrutamento, das regiões rurais da velha Grécia).<sup>168</sup>

As análises que precedem solicitam retornar a Tucídides e pedem um questionamento das relações que esse autor estabeleceu entre história e política. É

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>168</sup> Vernant, Jean-Pierre e Naquet, Vital-Pierre. *Op. cit.*, p. 124.

também necessário perguntar a **Luciano de Samósata** se é suficiente saber como se deve escrever a história para garantir-lhe objetividade e verdade. Há, todavia, outra pergunta mais contundente que devemos dirigir a **Luciano de Samósata** e posteriormente a **Thomas More**: qual o impasse que não se consegue resolver ou a confissão que não se ousa fazer quando se opta por revestir a crítica social com os efeitos da sátira e da ironia, em vez de entregá-la à compreensão da história? A relação que procuramos estabelecer, ao longo destas páginas, entre política, **paidéia** e história deverá nos ajudar a encontrar uma resposta a essas questões. Não aceitamos o método estruturalista, sobretudo como concebido por Claude Lévi-Strauss, e iremos mais adiante criticar a recepção que certos expoentes de *L'École des Annales* fazem a esse método, pois no nosso entender ele torna incompreensível o movimento da história quando substitui a ação concreta do homem por uma capacidade inconsciente de formar estruturas sociais, na forma de redes de comunicação. Está posta nossa objeção à antropologia estruturalista, como também às concepções culturalistas de uma antropologia que apresenta o fenômeno cultural como explicação de outro fenômeno cultural, e assim por diante, até concluir que a cultura explica o fenômeno cultural pela função que exerce dentro do sistema cultural. Para superar essas antropologias, que, ao serem assumidas por uma corrente historiográfica que, ao se tornar hegemônica, banuiu em várias oportunidades o tempo da história e pôs o político no ostracismo<sup>169</sup>, tivemos que chamar a si o materialismo histórico que resolveu hibernar, por motivos ainda pouco explicados, na caverna de *L'École des Annales*.

Sobra pouco da história quando substituímos a ação concreta dos homens, isto é, o trabalho socialmente organizado na luta contra a necessidade e a natureza, por categorias culturais e sociais estáticas, tais como mentalidades que marcam longas durações, papéis sociais, cristalizados no sexo e na idade, e esquecemos que, se há um contínuo na história, ele é composto pelas contradições com que as relações de produção (sociais e técnicas) demarcam essa ação concreta.

Vernant e Naquet expressam, de modo sintético e com toda a adequação, o conceito de contradição como concebido pelo marxismo. Cito esses autores:

---

<sup>169</sup> Nota: Ver os comentários de François Dosse sobre o artigo de Le Roy Ladurie história imóvel, in *A história em migalha*. Campinas: Editora unicamp, 1994.

As contradições de um sistema social podem se situar num mesmo nível ou em níveis diferentes. A isto corresponde o bem conhecido esquema marxista: forças produtivas, relações econômicas de produção, regimes sociopolíticos, formas de pensamento e ideologias.<sup>170</sup>

Vernant e Naquet descartam todas as interpretações que pretendem conotar o materialismo histórico com a alcunha de economicismo e imputar-lhe uma concepção mecanicista, nas interações que estabelece entre a infra-estrutura da sociedade, isto é, o nível econômico, enquanto conjunto das relações de produção, e a superestrutura jurídico-política que inclui as ideologias. Vernant e Naquet lembram que Marx, ao desenvolver sua teoria do desenvolvimento histórico dos modos de produção, não deixou de constatar que cada modo de produção caracterizava-se pela força do condicionamento que um dos elementos de sua estrutura poderia exercer de forma dialética, sobre os outros elementos, ou todo o conjunto. Vernant e Naquet interpretam corretamente Marx quando afirmam:

Por um lado, Marx absolutamente não pretende negar que a política reinava sobre a existência social antiga; quer mostrar por que era assim, por que a luta de classe se constituiu e se desenvolveu no contexto da vida política, como foi no quadro da vida política que a civilização grega criou em filosofia, ciência e arte as formas de pensamento original que caracterizam.<sup>171</sup>

O materialismo histórico nos municia com um referencial teórico capaz de entender, com adequação e de modo concreto, a relação que se estabelece na Grécia antiga entre **política**, **paidéia** e **história**. É impossível aceitar a tese de Werner Jaeger que atribui à **paidéia** o caráter de uma idéia substantiva que persiste através das mudanças da história, e não obstante estas apresentada como uma entidade que recolhe o movimento da história, servindo-lhe de leito. Para o materialismo histórico o importante é compreender como a **paidéia**, ao mesmo tempo em que é produzida dentro de certas relações sociais de produção, reproduz ao nível das representações sociais e ideológicas essas mesmas relações. O movimento da história encontra nessas relações dialéticas, nas contradições que implicam e nas lutas sociais que possam advir, seu leito e seu curso.

---

<sup>170</sup> Vernant, Jean-Pierre et Naquet, Vital-Pierre. *Op. cit.*, p.68.

<sup>171</sup> *Ibidem.*, p. 175.

Tivemos oportunidade de constatar que na Grécia antiga as relações sociais de produção são organizadas e mantidas por uma ordem política que separa rigorosamente a esfera privada da sociedade da esfera pública. O desenvolvimento da historiografia, o caráter que assume, o como se escreve a história, o por quê e o para quem se escreve a história, a frequência de sua produção, são questões cujas respostas podem ser parcialmente obtidas, no caso específico da Grécia antiga, na formação de uma ordem política que estabelece rígida diferenciação de status e de função entre a reprodução da vida material, isto é, das atividades econômicas relegadas à esfera privada do social, e a esfera pública, onde se realiza o político como práxis e ideologia que instituem e justificam a ordem social.

## **2.4 Retórica e história: primeira abordagem da ideologia**

Dito de modo sintético, na Grécia antiga poder se desvincular da esfera da vida privada e ter acesso à esfera política, isto é, pública, significava, como insiste Hannah Arendt, transferir-se do lugar da necessidade para o espaço da liberdade<sup>172</sup>. O sentido desse movimento, todavia, só pode ser esclarecido com o significado que os gregos de então davam à liberdade. Não se trata, no momento, de considerar as várias concepções e recepções a que o conceito foi sujeito, nas diversas escolas filosóficas; nos ateremos ao seu sentido cultural, isto é, à sua representação, ao mesmo tempo difusa e dominante. A liberdade, para o cidadão grego, era alcançada pela ação, composta por dois momentos, aos nossos olhos hoje, paradoxais: o primeiro momento era constituído pelo direito de praticar a violência na esfera da vida privada, subjugando os componentes da *oíkia*; no segundo momento, estabelecia-se na esfera pública, isto é, política, uma relação entre cidadãos na qualidade de *homoioí*, isto é, de iguais, em que a subjugação e a violência eram banidas, como condição para a liberdade de todos. Para alcançar a liberdade que se situava na esfera pública, o cidadão tinha que vencer as condições pré-políticas,

---

<sup>172</sup> Nota: Como veremos mais adiante neste estudo, ao abordar certas questões vinculadas ao pensamento utópico de Thomas More e às relações entre socialismo utópico e socialismo científico, para Marx a passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade tem outro registro.

impostas pela reprodução biológica. Não poderia ficar na dependência das necessidades econômicas. A condição de cidadão justificava, para poder vencer a necessidade, subjugar e usar de violência contra quem não o era e vivia relegado à esfera da vida privada. Hannah Arendt, a quem cito, especifica bem a questão:

Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo.<sup>173</sup>

Qual o sentido dessa liberdade, alcançada pela prática de uma violência, que se justifica pelo indispensável abandono do constrangimento que a necessidade provoca? É possível manter essa violência, que deve ser constantemente reproduzida, pois é condição de uma ordem política, num campo da vida social, só pelo fato de considerá-lo privado, pré-político, ou não político? A sociedade, a cultura, mesmo quando as relações sociais estruturam-se na forma de estamentos<sup>174</sup>, é mais porosa e permeável do que aparenta sê-lo. A polêmica entre Platão e os sofistas, particularmente Trasímico e Glaucon, mediada por Sócrates, nos Livros I e II de *A república*, é reveladora do fato de que a violência não se mantém naturalmente reclusa na esfera da vida privada. Platão deve **persuadir** seus interlocutores de que o uso da força, justificada pela lei natural do mais forte, não pode invadir a ordem do político, pois a inviabilizaria. O que os sofistas, incluindo neles Antifo e Calicles, expressam, não obstante Platão, é que há, na Grécia antiga, uma realidade sociocultural que, na forma de ideologia ou mesmo no caso de mentalidade<sup>175</sup>, é um componente importante na organização social e da ordem política que permeia toda a sociedade. Hannah Arendt<sup>176</sup> aponta o espírito acirradamente **agonístico** como uma das características da *polis*. A esfera pública era o lugar onde o cidadão podia distinguir-se de todos os outros, afirmar sua individualidade, demonstrando sua superioridade, isto é, que era o melhor entre todos. Werner Jaeger já tinha apontado a *arete* como uma das características

---

<sup>173</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.*, p. 40.

<sup>174</sup> Nota: tomamos o termo como definido por Marx Weber na sua obra *Economia e sociedade*, terceira parte, cap. IV.

<sup>175</sup> Nota: especificaremos mais adiante os dois termos e seu uso, ao discutir o materialismo histórico e *L'Ecole des Annales*.

<sup>176</sup> Arendt, Hannha. *Op. cit.*, p. 51.



fundamentais da **paidéia**. Jaeger observa que o sentido original da *arete*, como concebida por Homero, isto é, designando as qualidades de força e destreza do guerreiro e lutador, a coragem do herói, permanece profundamente enraizado na cultura da Grécia antiga, mesmo quando o conceito adquire outras conotações. Cito Jaeger:

Dela herdou a ética posterior da cidade, como uma das mais altas virtudes, a exigência da coragem, cuja designação posterior – virilidade – recorda claramente a identificação homérica da coragem com a *arete* varonil.<sup>177</sup>

O conceito de *arete*, e sua incorporação como prática cultural na **paidéia**, permite compreender não só o sentido da liberdade na Grécia antiga, como também a relação entre liberdade e história.

A grande expressão da liberdade na Grécia antiga é o **herói**. Quem é ele? Dito de modo sintético, é o indivíduo que tem a coragem de sair do **anonimato**, disposto a começar uma **história** própria, e de quem se pode contar uma história. Originariamente, o herói tem um caráter mítico. É um indivíduo que pratica ou participa de **feitos extraordinários**, dignos de serem contados pelos poetas. O herói é, assim, aquele que pode marcar sua presença no mundo e permanecer, pela sua ação como homem livre, na memória de todos. O herói, ao realizar com sua ação um feito extraordinário, ou participando do mesmo, exercia sua coragem ao arriscar a própria vida enfrentando seu destino. Dessa forma, o herói afirmava sua identidade, revelava-se ao mundo. Pouco importa se a luta resultava em derrota, se o adversário ou a *moira* fossem os vencedores; o relevante é seu feito impor-se ao tempo, ficar gravado na memória dos homens, porque digno de uma história que pode ser cantada pelos poetas.

Tivemos oportunidade de sinalizar as profundas mudanças ocorridas entre o século VIII e o século V a.C. na Grécia antiga. Gustave Glotz<sup>178</sup> demonstrou como essas mudanças alteraram não só a composição e as relações entre as classes sociais, como também provocaram violentas lutas de classes e guerras civis, particularmente no século VI a.C. Nos capítulos oitenta e dois e oitenta e três da

---

<sup>177</sup> Werner, Jaeger. *Op. cit.*, p. 28.

<sup>178</sup> Glotz, Gustave. *Op. cit.* 1ª parte cap. IV e 2ª parte cap. I.

terceira parte da *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides trata, lamentavelmente de forma lacônica, das cruentas revoluções que convulsionam praticamente todo o mundo helênico. São aspectos do desdobramento histórico da Grécia antiga, que não podemos abordar neste estudo, pois exigiriam abrir uma ampla frente de investigação. Queremos, todavia, deixar expressa nossa convicção de que uma boa análise e compreensão do assunto tratado a seguir, isto é, o desenvolvimento da *polis* em Cidade-Estado com a formação, ampliação e consolidação de uma esfera pública, exigiria uma pesquisa a respeito das lutas de classe e dos movimentos sociais engendrados no período histórico considerado.

Ao falar do desenvolvimento da esfera pública na Grécia antiga, teremos como referência a Cidade-Estado de Atenas. A formação de uma esfera pública é resultado de um longo e conturbado processo histórico, que se estende do século VIII até o século V a.C. ou seja, de Homero a Péricles. A formação e consolidação da esfera pública caracteriza a mudança radical na estrutura da organização social e política e acusa o termo de um processo histórico, constituído pela transformação da sociedade gênica (o *genos* é a unidade familiar do clã patriarcal), até a *polis* transformar-se em Cidade-Estado. Gustave Glotz<sup>179</sup> descreve esse processo de mudança, apontando todas as correspondências entre o nível econômico, o social, o político e a evolução do pensamento filosófico.

Uma, entre as teses que Jürgen Habermas defende em seu livro *Mudança estrutural da esfera pública*<sup>180</sup>, é que a constituição e manutenção da esfera pública exige uma ordem social fundamentada na discursividade. Aproveita para lembrar que o *bios politikos*, a vida pública na Cidade-Estado grega, constituía-se na conversação (*lexis*). Hannah Arendt<sup>181</sup> realça que a segunda definição que Aristóteles dá para o homem, além de *zoon politikon*, é *zoon logon ekon* (um ser vivo dotado de fala). Não podemos esquecer que, para Aristóteles, o *bios politikos* é constituído por duas atividades, isto é, a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). Na esfera pública da Cidade-Estado, a ação e o discurso tornam-se coevos e coiguais. Com a formação e consolidação da esfera pública na Cidade-Estado, a *lexis*, especialmente na forma da **retórica**, adquire dimensão política e torna-se um meio privilegiado, que

---

<sup>179</sup> *Ibidem.* cap. I, II, III.

<sup>180</sup> Habermas, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1984. p. 15.

permite ao cidadão mostrar em público sua excelência e afirmar, diante seus pares, sua proeminência. A palavra, o discurso acolhem e dão um novo instrumento à *psiche* agonística.

Para justificar sua teoria da ação comunicativa, fundamentada numa suposta situação ideal de fala, Habermas<sup>182</sup> insiste na força ilocucionária da linguagem, isto é, na tendência para alcançar-se o entendimento, o consenso, entre interlocutores. O uso perlocucionário da linguagem, isto é, com objetivos estratégicos, é considerado um desvio de comunicação: é onde Habermas situa a questão da ideologia. Mencionamos Habermas, pois há, no nosso entender, certa mistificação quanto ao caráter ilocucionário que a discursividade assume na Cidade-Estado. Hannah Arendt, por exemplo, afirma:

O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência.<sup>183</sup>

Certamente, como nos ensina Glotz<sup>184</sup>, no auge da democracia ateniense, na época de Péricles, o direito de *isonomia* era apoiado pelo direito de *isegoria* (direito igual de falar); todavia, era a *isegoria* suficiente para garantir uma situação Ideal de fala, em que pudesse prevalecer a razão do melhor argumento e não a razão do mais forte pelo uso perlocucionário da palavra? Arendt lembra que, para Aristóteles, a retórica e a arte da persuasão, sim. E para o sofista Calicles? Podemos esclarecer nossas dúvidas relacionando a dimensão política assumida pela palavra e a discursividade na esfera pública com a transformação do caráter da lei no longo percurso de mudanças sociais que vai da sociedade *gênica* à Cidade-Estado.

Desejamos deixar claro que consideramos a evolução das estruturas jurídico-políticas, na Grécia antiga, como sendo o resultado de um processo histórico, constituído pelas intensas lutas de classe e guerras civis que marcam o período considerado. Queremos também apontar, todavia sem poder desenvolver o assunto, que há na Grécia antiga uma excepcional convergência entre a

---

<sup>181</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.*, p. 34 e 35.

<sup>182</sup> Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Editora Cátedra, 1989. p. 153.

<sup>183</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.*, p. 35.

transformação das estruturas jurídico-políticas e a evolução do pensamento filosófico, portanto entre a capacidade de reflexão do sistema cultural e a normatividade do social. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet<sup>185</sup> caracterizam o pensamento na Grécia antiga como sendo um gradual deslocamento do *mito ao logos*, o que não quer dizer o desaparecimento no mito do nível das representações culturais, particularmente como *significante*, mas também não raramente como *significado*. Mircea Eliade<sup>186</sup>, no seu livro *Mito e realidade*, afirma que as duas grandes tradições míticas da Grécia, isto é, a teoria (*sic*) das idades do mundo, que inclui o mito da perfeição dos primórdios, e a doutrina cíclica, exposta por Hesíodo, marcarão sua presença no pensamento filosófico, e dá como exemplo Heráclito e Empédocles. Para Eliade, não é só no pensamento filosófico que o mito marca presença; nós o encontraremos, também, no método psicanalítico freudiano<sup>187</sup> e na historiografia. Quanto à historiografia, Mircea Eliade merece ser citado:

Foi somente devido à descoberta da História – mais exatamente, ao despertar da consciência histórica no judeu – cristianismo e seu desenvolvimento em Hegel e seus sucessores – foi somente devido à assimilação radical desse novo modo de ser no Mundo que representa a existência humana, que o mito pôde ser ultrapassado. Hesitamos, contudo, em afirmar que o pensamento mítico – tenha sido abolido. Como veremos nas páginas seguintes, ele conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado (se não perfeitamente camuflado). E o mais surpreendente é que, mais do que em qualquer outra parte, ele sobrevive na historiografia!<sup>188</sup>

O que incomoda é o *parti pris* de Eliade, sem que confesse a religião à qual pertence. Antes de apontar a presença de um mito escatológico no comunismo marxista<sup>189</sup>, por que não admitir que o judeu-cristianismo transformou a história numa teodicéia? Não é, porém, ainda nossa hora de objetar Eliade. Nós o faremos em outro momento deste estudo, isto é, ao especificar a relação entre história e utopia no pensamento de Thomas More e Francis Bacon. Antes disso, faremos uma acareação entre o materialismo histórico e *L'École des Annales*, já que esta última, a

---

<sup>184</sup> Glotz, Gustave. *Op. cit.*, p. 108.

<sup>185</sup> Vernant, Jean-Pierre e Vidal, Naquet, Pierre. *As origens do pensamento*.

<sup>186</sup> Eliade, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. cap. IV, V e VI.

<sup>187</sup> *Ibidem.*, p. 72, 73, 74.

<sup>188</sup> *Ibidem.*, p. 102.

<sup>189</sup> *Ibidem.*, p. 158.

partir de Lucien Febvre e Marc Bloch, tomou conta da historiografia renascentista. Voltamos ao centro da questão tratada agora. Quanto à Grécia antiga, concordamos no essencial com a posição de Mircea Eliade<sup>190</sup>, quando declara: primeiro, que o mito continua a servir de inspiração e modelo para muitas atividades culturais, tais como o teatro e as artes plásticas; segundo, que, com a ascensão do racionalismo jônico, o mito é submetido a uma longa e corrosiva crítica, que desemboca num processo de “desmistificação” de amplos setores da vida social e cultural.

O caráter da lei e a prática jurídica são certamente um amplo setor da vida social da Grécia antiga, em que o mito perde seu direito de propriedade. A *themis* é uma lei consuetudinária, de origem divina, que regia o *genos*. São leis, em regra, não escritas, mas inscritas no próprio tecido social, na forma de hábitos e costumes. Sua justificação é dada pelo relato dos mitos que fornecem o sentido da estrutura e da ordem social. Seu único porta-voz é o sacerdote ou o patriarca, funções geralmente unificadas no *genos*. Enquanto a organização da sociedade gênica mantém-se unitária, a *themis* não é questionável nem questionada. Todavia, os profundos conflitos sociais que ocorrem, particularmente no século VI a.C., levam à discussão sobre os fundamentos da legitimidade das leis. As profundas mudanças na ordem econômica e no teor das relações sociais dissolvem as leis consuetudinárias, e a *themis* passa a ser questionada. É relevante perceber que, ao mesmo tempo em que a generalização dos litígios e dos conflitos sociais irá significar o golpe de graça nas antigas instituições sociais, fundamentadas nos costumes do patriarcado e, portanto, nas leis consuetudinárias da *themis*, as classes sociais emergentes ou as antigas, que perderam sua posição na estrutura social, clamam por reformas, ou seja, uma transformação do aparelho institucional, particularmente no nível jurídico-político, capaz de reordenar as relações sociais. É justamente nesse período que assistimos ao advento da lei escrita, ou seja, do *nómos*. Não é do nosso interesse expor aqui as leis promulgadas e as reformas políticas realizadas pelos grandes legisladores desse período, isto é, Dracon (621/0), Sólon (494/3), Clístenes (508/7), Péricles (495/429). Interessa constatar que o *nómos* significa uma laicização da lei. Por ser uma lei escrita, sua origem é conhecível e datável; por ser uma lei promulgada pelos homens, ela não é eterna.

---

<sup>190</sup> *Ibidem.*, p. 130.

Expressão da vontade humana, pode ser mudada. Gustave Glotz caracteriza o *nómos* da forma seguinte:

(...) o *nómos*, que nada tem de revelação. Nele tudo é humano. Trata-se de uma lei cuja feição é ser escrita. (...) de todos é conhecida, a todos pertence. (...) E ela não poderia ter-se incorporado à legislação, se o povo não a houvesse votado; não poderia ter recebido a anuência da maioria, se não tivesse visado o interesse comum. (...) O *nómos* é a organização da justiça distributiva (*némesis*), (...).<sup>191</sup>

O *nómos* representa sem equívoco um avanço considerável, não só no que diz respeito às idéias de lei e de justiça, como também referente à possibilidade de organização e de aplicação da lei e da justiça. Com certeza, é um marco importante na organização das relações sociais, no desdobramento dos conflitos e na formação de uma nova ordem política. Glotz fala, porém, do *nómos* com um entusiasmo redentor, que, em nossa opinião, não se justifica, sendo posto como um dos fatores que permitiram a construção da democracia ateniense; todavia, ele mesmo admite que essa democracia se parece mais com uma espécie de aristocracia<sup>192</sup>.

A instituição do *nómos* muda a Grécia antiga e modifica a relação entre a ação (práxis) e a palavra (lexis). Hannah Arendt afirma que a ênfase passou da ação para o discurso<sup>193</sup>. Quanto a esse aspecto, Vidal Naquet concorda com Arendt. Cito Naquet:

Na cidade, a palavra à persuasão (peitho) torna-se, portanto, o instrumento político fundamental. Essa palavra pode ser, é fato, astuta e mentirosa, todavia não é mais a palavra ritual.<sup>194</sup>

Das afirmações de Naquet, é possível deduzir algumas conclusões: primeiro, para Naquet, a palavra adquire a especificidade da ação; segundo, elas apontam para o caráter não só ilocucionário da palavra, mas também perlocucionário. É preciso esclarecer este último ponto, isto é, o que significa a palavra perder seu caráter ritualístico, portanto oracular, e adquirir um objetivo perlocucionário, isto é,

---

<sup>191</sup> Glotz, Gustave. *Op. cit.*, p. 113.

<sup>192</sup> *Ibidem.* p. 107.

<sup>193</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>194</sup> Naquet, Vidal, Pierre. *Il cacciatore Nero: forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*. Roma: Editori Riuniti, 1988. p. 226.

estratégico, onde cabem a astúcia e a mentira. A palavra oracular é, diz Naquet, ambígua; de fato ela o é, pois, na sua nebulosidade e indefinição, abre espaço para o engano da interpretação. Certamente é uma maneira de os sacerdotes, e quem sabe os deuses, eximirem-se da responsabilidade; todavia, seu objetivo é revelar uma verdade. A palavra e o discurso afastam-se de seus objetivos ilocucionários, isto é, alcançar o entendimento e o consenso com o interlocutor, aceitando o melhor argumento, ou seja, aquele que assim se apresentar à razão e que os próprios interlocutores descobrirão no decorrer da discursividade. Quando isso acontecer, e a palavra e o discurso forem usados estrategicamente para impor objetivos outros que não o entendimento e o consenso, então a palavra, no uso perlocucionário, se tornará porta-voz do poder. O sofista, declara Vidal Naquet<sup>195</sup>, ensina a seu aluno como um argumento fraco pode prevalecer, politicamente, sobre um argumento forte. Depois de lembrar que para Aristóteles a retórica, a arte de falar em público, visava à persuasão (enquanto a dialética era a arte do discurso filosófico), Arendt afirma:

Mesmo quando, relativamente tarde na antiguidade, as artes da guerra e do discurso (rethorike) emergiam como os dois principais tópicos da educação (...).<sup>196</sup>

A constatação de Arendt é interessante, especialmente quando cotejada com a obra de Tucídides. A **retórica** ocupa um lugar bastante importante no livro de Tucídides *História da Guerra do Peloponeso*. Podemos destacar três aspectos relevantes: primeiro, a retórica é usada, através da apresentação dos discursos antagônicos dos atores do conflito, como documento e prova testemunhal, não só capaz de atestar os fatos mas sobretudo como instrumento eficaz para revelar os motivos da guerra e estabelecer suas causas; o segundo aspecto refere-se ao valor, isto é, à eficácia da retórica diante da guerra; o terceiro diz de que forma a retórica pode servir a um governante. Carlo Ginzburg, no seu livro *Relações de força: história, retórica, prova*<sup>197</sup>, faz uma crítica à historiografia pós-moderna, isto é, de ter conjugado história e retórica descartando a necessidade da prova. Ora, ele lembra

---

<sup>195</sup> *Ibidem.*, p. 229.

<sup>196</sup> Arendt, Hannah. *Op cit.*, p. 35.

<sup>197</sup> Ginzburg, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2002.

que no passado a prova era parte integrante da retórica! Sabemos que, depois de Tucídides, Aristóteles, na sua obra *Arte retórica*<sup>198</sup>, considera que a retórica deve incluir a prova. Não analisaremos a questão da relação entre história, retórica e prova, pois isso nos obrigaria a entrar não só em certas questões mais específicas da metodologia historiográfica, sobre a qual não temos domínio, como também exigiria comentar o livro de Aristóteles, do qual temos um conhecimento precário. Iremos nos ater, portanto, ao segundo e terceiro aspectos da relação entre história e retórica, como posta por Tucídides em *História da Guerra do Peloponeso*. Para Tucídides, qual é o valor da retórica diante da guerra? O valor da retórica vai depender da correlação de forças entre os adversários. Já tivemos oportunidade de constatar que, sob a influência dos sofistas, particularmente de Antifon, Tucídides declara<sup>199</sup> que o princípio da lei natural do mais forte rege a política externa, sendo lícito o mais forte dominar o mais fraco, e é natural este submeter-se às leis do mais forte. Quando a correlação de força entre adversários é simétrica, a retórica é um instrumento útil de persuasão para fechar os termos de um acordo; quando a correlação de forças é assimétrica, isto é, desfavorável a uma das partes, a retórica tem como única serventia revestir a dominação com a razão do mais forte. O valor da retórica aparece com toda a clareza nos capítulos oitenta e seis e oitenta e nove do Livro V da *História da Guerra do Peloponeso*, isto é, no confronto verbal entre os *melios* e os *atenienses*. Cito Tucídides:

86. Os representantes dos *melios* responderam: (...) vemos, com efeito, que viestes para serdes vós mesmos os juizes do que devemos dizer, e o resultado do debate é evidente: se venceremos na discussão por ser justa a nossa causa, e então nos recusarmos a ceder, será a guerra para nós; se nos deixarmos convencer, será a servidão.

89. *Atenienses*: (...) deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> Aristóteles. *Art rhétorique et art poétique*. Paris: Librairie Garnier Frere, 1944.

<sup>199</sup> Tucídides. *Op. cit.* L.I. cap. 76 e 77.

<sup>200</sup> Tucídides. *Op. cit.*, p. 282.



O resultado dessa discussão a história o conhece. Todos os homens *melios* serão massacrados e as mulheres e crianças escravizadas. Carlos Ginzburg<sup>201</sup> afirma com toda a procedência que os argumentos propostos pelos atenienses, na discussão com os *melios*, não deixam nada a dever às posições do sofista Calicles. Os *melios*, afirma Ginzburg, denunciam a retórica como a arte da sedução pela palavra e rechaçam o discurso da retórica, feito para tentar conseguir o consenso popular. Seria possível objetar que a retórica desvirtua-se quando exercida entre Cidades-Estados, isto é, perde seu caráter quando usada como instrumento de uma política externa, pois ela é necessariamente praticada num campo de força composto por uma relação entre desiguais. A objeção, todavia, não teria muito fôlego. Werner Jaeger percebeu, com perspicácia, um dos pontos de Arquimedes da historiografia de Tucídides, isto é, que para Tucídides os princípios que regiam as relações entre as Cidades-Estado não se diferenciavam substancialmente daqueles que conduziam a vida política da *Polis*. Cito Jaeger:

Tucídides, porém, habituado a ver a dinâmica das relações entre Estados como uma luta de oposições naturais e necessárias, descobre com a mesma penetração que é pelo mesmo princípio que a estrutura da vida interna de Atenas se rege. (...) Embora em Atenas todos sejam iguais perante a lei, na vida política é a aristocracia da habilidade que governa.<sup>202</sup>

Para Tucídides, Péricles com sua retórica, sua perícia política e sua coragem militar era capaz de controlar e de conduzir as massas, por isso o considerava um expoente da aristocracia da habilidade. Péricles usa com mestria a retórica, tanto para levar os cidadãos à guerra (vide discurso L. I. cap. 140 a 146) quanto para justificar a morte de cidadãos durante a guerra (vide oração fúnebre L. II. cap. 35 a 45), ou então para eximir-se da derrota (L. II. Cap. 61 a 66). Péricles representa para Tucídides o arquétipo do homem de Estado que possui a essência do político, isto é, a capacidade de conduzir a *polis* na dura luta pela sobrevivência, num mundo dividido entre senhores e escravos; habilmente, com a retórica mantinha as rédeas da política interna da *polis*; com a guerra, o domínio externo. Péricles é o novo modelo de herói da Grécia antiga. Sem dúvida, traz consigo, junto à tradição

---

<sup>201</sup> Ginzburg, Carlos. *Op. cit.*, p. 18.

<sup>202</sup> Werner, Jaeger. *Op. cit.*, p. 468 e 469.

cultural, os arquétipos do herói mítico, todavia não se confunde com ele. O novo herói demonstra na *ágora* sua *arete* no uso da habilidade retórica de lidar com o *nómos* e com a *psyche* humana. Exerce sua *arete* tanto na política como na guerra, buscando com o *logos* a verdade dos fatos para evitar o erro e garantir a proeminência e grandiosidade de seus feitos. A ação memorável é aquela que mantém vivas as virtudes da **paidéia**, pois é exemplar para a geração futura, por isso é útil. Já mencionamos o gosto que a **paidéia** nutria pelo espetacular, o que era satisfeito tanto pelo teatro quanto pela política e a guerra. Hannah Arendt<sup>203</sup> considera que uma das funções da *polis* era oferecer ao cidadão as oportunidades de conquistar “fama imortal”, o que significava a possibilidade de distinguir-se, de revelar-se e afirmar pela palavra e pela ação a singularidade de sua identidade. O caráter da *polis* e da arte política foi, lembra Hannah Arendt, muito bem sintetizado por Demócrito. Cito Arendt:

A arte política ensina os homens a produzir o que é grande e luminoso – *ta megata kai lampra*, nas palavras de Demócrito; enquanto existir a *polis* a inspirar os homens a cruzarem o extraordinário, tudo estará seguro; se sucumbir, tudo estará perdido.<sup>204</sup>

O teor da cultura e o caráter do político conjugam-se na Grécia antiga para associar a retórica à história na prática do *coemio*. Nem Tucídides nem Luciano de Samósata condenam tal prática, apenas censuram sua vulgarização, ou seja, a inveracidade do feito apresentado como extraordinário quando na realidade é trivial. O casamento entre a retórica e a história e a prática do *coemio* terão na historiografia ocidental uma vida duradoura, seja através dos atos gloriosos dos grandes homens, generais, reis, heróis ou então por meio de qualquer outra entidade, Atenas, Roma, a Razão. A *École des Annales* arvora-se a honra de ter iniciado o combate contra uma historiografia centrada na personagem e no evento, de ter banido a história *événementielle*. A explicação que pediremos, em outra oportunidade, a *L'École des Annales* é por que, ao expulsar a última personagem e o evento da história, deu também ordem de despejo ao político<sup>205</sup>. A cobrança de

---

<sup>203</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.*, p. 209.

<sup>204</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.*, p. 219. *Apud* Demócrito, fragmento B 157, *In*: Diels, 1922.

<sup>205</sup> Nota: encontramos algumas exceções representadas, por exemplo, por Pierre Vilar e Michel Vovelle.

uma explicação é tanto mais necessária, pois uma das obras fundadoras de *L'École des Annales*, isto é, *Os reis taumaturgos*<sup>206</sup> de Marc Bloch, tenta demonstrar a relação entre a prática cultural da cura da escrofula, realizada pelos reis, e a reprodução do poder político, tanto monárquico quanto eclesiástico. Não é, todavia, ainda a hora de cobrar uma explicação a *L'École des Annales*; iremos fazê-lo em outro momento deste estudo.

Neste momento, o interesse de nossa reflexão dirige-se à problemática levantada por Carlo Ginzburg quanto às relações entre história, retórica e prova. No seu livro *Relações de força: história, retórica e prova*<sup>207</sup>, critica uma vertente da historiografia contemporânea que, ao associar a história à retórica, esqueceu a tradição aristotélica, para a qual a prova era parte integrante da retórica. Para Ginzburg, a subtração da prova, da retórica, teve para a historiografia conseqüências nocivas, entre elas não só reduzir a historiografia à dimensão de narrativa, mas, sobretudo, conduzi-la ao cepticismo; todavia, a questão mais grave é a distância que foi posta entre a **reflexão metodológica** e a **prática historiográfica**. Ginzburg, sem duvida, aponta para uma questão importante da historiografia, questão que não diz apenas respeito àqueles que reduzem a historiografia a narrativa, mas que toca num ponto crítico de *L'École des Annales*. A questão da prova não é, todavia, na nossa opinião, o que estabelece a maior distância entre a reflexão metodológica e a prática historiográfica. Ao problematizar a retórica, focalizando a subtração da prova, Ginzburg reduz a questão da distância entre reflexão e prática historiográfica a uma questão de metodologia, relegando a dimensão política a um plano quase marginal. Ginzburg não deixa de considerar o aspecto político da retórica, particularmente na obra historiográfica de Tucídides, apontando seu componente de poder e as relações de força que lhe são subjacentes; todavia, disso não extrai nenhuma conseqüência que possa alimentar a reflexão da prática historiográfica.

Tucídides introduz na historiografia elementos de uma reflexão crítica quando reconhece que a verdade, procurada pelo método, tem um sentido utilitário com objetivo político. O componente da crítica apresenta-se novamente no

---

<sup>206</sup> Bloch, Marc. *Os reis detaumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>207</sup> Ginzburg, Carlo. *Op. cit.*, p. 13.

desocultamento da “ideologia”<sup>208</sup>, ao demonstrar que os argumentos da retórica têm, como fundamento último, determinadas correlações de forças políticas. Ao considerar que a prática e a condução da política interna da *polis* não se regem por princípios muito diferentes daqueles que orientam a política externa, Tucídides revela mais uma vez sua capacidade de reflexão crítica. Não discutiremos aqui o alcance e os limites da reflexão crítica de Tucídides. Ele pertence ao círculo dos cidadãos da *aristos*. A *arete* que ele defende fundamenta-se, sobretudo, num princípio agonístico, fonte das virtudes morais que balizam e regem as relações sociais entre os homens. Balanço feito, já pudemos observar, em outro momento deste estudo, que as razões que Tucídides fornece para explicar as causas da Guerra do Peloponeso e a hegemonia conquistada por Atenas, articulando fatores econômicos e políticos, erguem a história a outro patamar de compreensão e abrem a possibilidade para a formação de uma “nova consciência historiográfica”, a qual, todavia, não se realiza. Por que razão? R.G.Collingwood<sup>209</sup> reconhece que os gregos do século V a.C., Tucídides e particularmente Heródoto, tiveram consciência de que a história é uma ciência que diz respeito às ações humanas. É, afirma Collingwood, a historiografia grega, como posteriormente a romana humanista, por ser uma narrativa da história de ações humanas, de objetivos humanos, de êxitos e fracassos humanos. Collingwood observa, porém, que a historiografia grega teve, com Heródoto e Tucídides, vida efêmera. A principal razão, alegada por Collingwood, é que o caráter da história, que consiste fundamentalmente em debruçar-se sobre um mundo em transformação e em perpétuo processo de mudança, era incompatível com a idéia de que o verdadeiro conhecimento (episteme) tinha de ser permanente e imutável. Segundo Collingwood, predominou na Grécia antiga uma forte tendência anti-histórica. Cito Collingwood:

A grandeza de Heródoto atinge o maior relevo, quando – como pai da história – é contraposto ao fundo formado pelas tendências gerais do pensamento grego. A tendência predominante, entre estas, era anti-histórica – como já demonstrei – porque implicava a posição de que somente o que é imutável pode ser conhecido.

---

<sup>208</sup> Nota: O termo *ideologia* aparece pela primeira vez em 1801 no livro de Destutt de Tracy, *Elements d'Idéologie*, como explica Marilena Chauí no seu livro *O que é ideologia*, editado pela Brasiliense em 2001. Podemos usá-lo sem anacroxismo.

<sup>209</sup> Collingwood, R.G., *A idéia de história*. 5. ed. Portugal: Editorial Presença, 1981. p. 28 e 31.

Por isso, a história é um empreendimento arriscado, uma tentativa de conhecer o que – sendo transitório é incognoscível.<sup>210</sup>

Collingwood tem razão num ponto, isto é, Heródoto e Tucídides não tiveram muitos epígonos. A historiografia não entusiasmou o pensamento da Grécia antiga. Os motivos alegados por Collingwood não são, porém, aceitáveis, pois pertencem a uma epistemologia idealista. Explicar, não só a escassez de trabalhos historiográficos, como também uma suposta tendência anti-historiográfica, fundamentando-se numa limitação gnosiológica e cultural, ao lidar com fenômenos que implicam processos de mudança, nos parece, isso sim, uma posição pouco condizente com a inteligência historiográfica. É interessante observar que as grandes obras da historiografia da Grécia antiga foram produzidas nos séculos VI e V a.C., períodos em que, como constatamos, verificou-se um processo de mudança social com importantes transformações no nível da infra-estrutura e superestrutura da sociedade. Esse processo de mudança não se expressa apenas na historiografia; nós o encontramos também, no mesmo período, exposto no teatro, particularmente na tragédia e na comédia. É interessante observar como a historiografia e a arte dramática floresceram e feneceram quase no mesmo período. Lamentamos não ter nem subsídios nem tempo para aprofundar a questão. Desejamos, todavia, aproveitar uma constatação realizada, com toda a procedência, por Pierre Vidal-Naquet e Jean-Pierre Vernant em *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Cito ambos os autores:

A tragédia grega aparece como um momento histórico delimitado e datado com muita precisão. Vemo-la nascer em Atenas, aí florescer e degenerar quase no espaço de um século. Por quê? Não basta notar que o trágico traduz uma consciência dilacerada, o sentimento das contradições que dividem o homem contra si mesmo; é preciso procurar descobrir em que plano se situam, na Grécia, as oposições trágicas, qual é seu conteúdo, em que condições vieram à luz. (...) Ele pode mostrar assim que a verdadeira matéria da tragédia é o **pensamento social próprio da cidade, especialmente o pensamento jurídico em pleno trabalho de elaboração** (grifo nosso).<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> *Ibidem*. p. 41.

<sup>211</sup> Vernant, Jean-Pierre e Naquet-Vidal, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977. p.12 e 13.

<sup>212</sup> Não ignoramos a advertência que J.P. Vernant e P.V. Naquet fizeram ao materialismo histórico; quando este

Não há nenhuma tendência anti-histórica no pensamento da Grécia antiga, ainda menos que possa ser explicada por uma atitude gnosiológica que sente atração pelo imutável, pois nele estaria hospedada a **episteme**. Há, sim, um processo histórico, tramado por uma luta de classe, cuja ideologia consiste em controlar os conflitos no nível jurídico-político, sem que sejam mudados o fundamento e o sentido da estrutura social classista. Collingwood tematiza mal a história na Grécia antiga, não distinguindo o fundamento e o caráter da questão social e política da expressão epistemológica que ela assume. Já tivemos oportunidade de verificar como esses níveis se distinguem e se articulam na *República* de Platão, para justificar uma divisão social do trabalho, fundamento basilar de uma ordem política, sustentada pela dissociação entre trabalho e poder, e escorada por uma noção de harmonia que procura, no princípio matemático da justa medida, o fundamento epistemológico da idéia de justiça. Portanto, insistimos em perguntar a Collingwood: é, no pensamento grego, a questão da imutabilidade, e conseqüentemente da anti-historicidade, uma questão epistemológica? Colocada de forma idealista, como o faz Collingwood, formula-se um falso problema. Não estenderemos mais a discussão com Collingwood. Sua tese a respeito de uma posição anti-historicista na Grécia antiga não é aceitável. A análise que fizemos do estruturalismo, em outro momento deste estudo, justifica suficientemente nossa postura.

## ***2.5 A reprodução do social e o movimento da história***

Seria impossível, no âmbito deste estudo, expor em toda a sua dimensão o movimento dialético que marca o sentido da história na Grécia antiga. Salientamos apenas alguns pontos significativos em que se deve ancorar a análise, de maneira a imprimir-lhe uma boa orientação. O caráter assumido pela história na Grécia antiga (até a aparência de certa negação da história), e a especificidade de seu movimento, são dados pelas possibilidades das condições concretas da produção e reprodução social, responsáveis pelos possíveis rumos e sentidos do processo de mudança

social<sup>212</sup>. No nível da reprodução material da sociedade, já expressamos o caráter do trabalho na Grécia antiga, sua relação com a natureza, com os outros homens e a que tipo de ação ele pertence. No caso específico do trabalho do artesão, podemos observar que ele não possui uma virtude ativa, não é uma atividade que transforma a natureza; pelo contrário, a ela deve se adequar. Em síntese, o trabalho na Grécia antiga tem a feição da servidão, é considerado *poesis*, isto é, atividade penosa. Ele se opõe à ação propriamente dita, isto é, à *praxis*. Voltaremos, logo a seguir, a falar da *praxis* e das relações que mantém com a história. Antes disso, é necessário considerar o sentido da *techne* e o papel que desempenha na reprodução da vida material e cultural. Pontuar bem a questão da técnica na Grécia antiga tem para nosso estudo importância especial, visto que teremos de estabelecer algumas comparações, no decorrer deste trabalho, com o novo teor e sentido que Francis Bacon dará a essa prática. É importante salientar alguns pontos, muito bem expostos por J.P. Vernant e Vital Naquet<sup>213</sup>, que caracterizam a *techne* na Grécia antiga. Ambos os autores constataam que, não obstante a tendência dos sofistas em promover o útil e o eficaz, a sociedade grega permaneceu fechada ao progresso técnico. Vernant e Naquet avalizam as teses de A. Espinas<sup>214</sup>, segundo as quais a civilização material dos gregos não foi além das técnicas do organon e da eteotécnica, isto é, da técnica da simples adaptação às coisas. Não há na Grécia antiga, afirmam Vernant e Naquet, um pensamento técnico caracterizado por uma tendência constante a um dinamismo para o progresso. Ambos consideram como uma das principais causas dos limites impostos ao desenvolvimento tecnológico a própria estrutura econômica e social da Grécia antiga, fundamentalmente a existência de uma mão-de-obra servil abundante e a ausência de um mercado interno para o escoamento da produção comercial. Para Vernant e Naquet, não se forma na Grécia antiga a idéia de que por intermédio da tecnologia, da construção de máquinas, o homem pode transformar a natureza e, ao comandar suas forças, tornar-se seu senhor. Naquet e Vernant constataam que a *techne* assume, tanto em Aristóteles quanto nos sofistas, certas características da retórica. Cito Vernant e Naquet:

---

<sup>213</sup> Vernant, J. P.; Vidal, P. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. *Op.cit.* p. 42 a 65.

<sup>214</sup> Espinas, A. *Les origines de la technologie*, Paris, 1987.

Esse combate da *techne* contra a *phusis* e os processos que garantem a vitória da primeira sobre a segunda são concebidos à imagem da discussão oratória em que o sofista se esforça por vencer seu adversário em uma causa difícil. (...) A *techne* do sofista consiste no domínio do processo graças aos quais os argumentos mais fracos podem, nessa luta, equilibrar os mais fortes, vencê-los, *kratein* (força, potência, poder). Em *Rhétorique*, Aristóteles define-a como a arte de transformar o mais fraco dos dois argumentos no mais forte.<sup>215</sup>

A técnica e seus engenhos, observam Vernant e Naquet, tem o caráter de uma *metis*, um recurso, uma estratégia esperta, com a qual o homem enfrenta um problema, uma situação embaraçosa, em que ele se encontra em desvantagem diante da natureza, e tenta inverter, com seu auxílio, a correlação de forças desfavorável. Insistimos, todavia, como já observamos: não há na técnica nenhuma intenção de constituí-la numa prática constante que atua sobre a natureza para domesticá-la e transformá-la, assenhorando-se de suas forças. Naquet, Vernant e Hannah Arendt concordam entre si num ponto, isto é, na Grécia antiga a *techne* diferencia-se da *práxis*, pois a ação não se confunde com a *poiesis* do artesão. Para os gregos do século V a.C., afirmam Vernant e Naquet, agir não se confunde com a fabricação de artefatos, ou a atuação sobre a natureza para transformá-la. A ação, enquanto *práxis*, dizem Vernant e Naquet:

(...) é ter influência sobre os homens, vencê-los, dominá-los. No contexto da cidade, o instrumento necessário da ação, aquele cujo domínio lhe dá poder sobre outrem, é a palavra. A reflexão dos sofistas sobre a *techne* humana, sobre os meios de estender seu poder, de aperfeiçoar seus instrumentos não levou a um pensamento, nem a uma filosofia técnica; resultou na **retórica** (grifo nosso); constituiu a dialética e a lógica.<sup>216</sup>

Vernant e Naquet puseram em relevo a influência que a retórica exerceu na física aristotélica, sendo o assunto de primeira relevância para o desenvolvimento das questões de que estamos tratando. Permito-me citar de novo ambos os autores:

Concebeu (Aristóteles) a ação sobre a natureza nas formas e no modelo da ação sobre os homens. Viu nos instrumentos técnicos os meios de um domínio sobre as coisas análogo àquele que o

---

<sup>215</sup> Vernant, Jean-Pierre e Naquet-Vidal, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Op. cit., p. 52.

<sup>216</sup> *Ibidem*. p. 65.



mestre em retórica exerce sobre os ouvintes graças ao domínio da linguagem. É a *dunamis* da palavra e a força dos argumentos que ele devolve ou duplica pelos seus processos de demonstração e que faz triunfar no *agon judiciário* (grifo nosso). É ainda uma *dunamis* que o mecânico multiplica pelo artifício de seus engenhos para dominar uma força mais poderosa.<sup>217</sup>

A reflexão desenvolvida conduz, longe da tese de Collingwood, que localiza na Grécia antiga a tendência de um pensamento anti-histórico, um tipo de desistência em conhecer o transitório, o mutável. A análise das condições da historicidade na Grécia antiga deparou-se com a especificidade assumida por certos fatores sociais, tais como as relações técnicas e as relações sociais de produção. A forma como essas relações de produção se articulam não só delinea o caráter da divisão social do trabalho como também demarca, conforme as contradições que gera, um campo de ação social. As características das relações técnicas de produção, que acabamos de especificar, mantêm a reprodução material da sociedade dentro de um processo em que a inovação da técnica não se transforma em potencialização das forças produtivas; estas exercem, conseqüentemente, pouca pressão sobre as relações sociais de produção, no sentido de abrir um campo em que as ações sociais fossem capazes de introduzir mudanças na divisão social do trabalho e nas relações de classe. Nessa linha de reflexão é possível entender tanto a dimensão quanto a autonomia que dentro do conjunto da estrutura social, o nível jurídico-político, constituído na forma de esfera pública, detém. Nessa esfera pública as classes dominantes ocupam lugar confortável, não só para apropriarem-se do excedente econômico como também para manter a hegemonia controlando os conflitos sociais com reordenamentos jurídicos que não afetam as relações de classes e a divisão social do trabalho que lhes dá sustentáculo. Há um *lapsus* de cunho ideológico na posição de Collingwood, ao afirmar a existência de uma tendência anti-histórica na Grécia antiga. A questão é saber se Collingwood não confunde a defesa que as classes hegemônicas fazem do *status-quo*, com a suposição de uma tendência anti-histórica de toda uma sociedade e civilização. Se para as classes hegemônicas só o imutável merece a consideração do ato reflexivo, por considerá-lo o único campo da realidade conhecível, o motivo pode ser que o imutável representa o lugar de permanência desejado por essas classes.

---

<sup>217</sup> *Ibidem.* p. 54 e 55.

O desenvolvimento da estrutura jurídico-política (particularmente ateniense) e a posição que ocupa no conjunto da formação social da Grécia antiga permitem entender não só o registro da definição aristotélica do homem como sendo um *zoon politikon* e mais especificamente um *zoon logon ekhon*, mas sobretudo a relação que se estabelecerá entre **retórica, política e história**. O percurso realizado pela nossa reflexão permite estabelecer entre esses três termos uma relação dialética capaz de resgatar a materialidade da realidade social e da história, dando voz de despejo a qualquer idealismo. Pierre Vidal Naquet<sup>218</sup> divide o consenso com muitos historiadores da Grécia antiga de que essa foi uma civilização da palavra, e particularmente a partir do século V a.C. esta se torna pública e o principal instrumento político, princípio de unidade na defesa dos interesses gerais da *polis*. Cito Naquet:

A cidade cria espaço social totalmente novo, um espaço público, centrado num ponto de referência comum, a *ágora*, a praça pública, onde são debatidos os problemas de interesse geral: (...) o orador toma seu lugar para falar, acreditamos, no interesse de todos.<sup>219</sup>

Na mesma linha de interpretação, Hannah Arendt escreve em *A condição humana*:

O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e **persuasão** (grifo nosso), e não através de força ou violência.<sup>220</sup>

Essas citações já foram objeto de referência, em outro momento deste texto; são retomadas aqui com o intuito de aprofundar-lhes a tematização. Fizemos, oportunamente, a crítica às concepções idealistas que viam no uso público da palavra o marco de uma prática que instituía a ordem política, buscando o consenso, dando à palavra valor de *isegoria*. Mostramos como a palavra, instrumentalizada pela retórica, na esfera pública incorpora a tradição da cultura agonística da **paidéia**. Tucídides e os sofistas nos disseram claramente que a palavra e a arte com que se

---

<sup>218</sup> Naquet, Vidal, Pierre. *Il cacciatore Nero. Op. cit.*, p. 225.

<sup>219</sup> *Ibidem.* p. 226.

<sup>220</sup> Arendt, Hannah. *A condição humana. Op. cit.*, p. 35.

reveste, isto é, a retórica, valem pela correlação de forças políticas que expressam. Agora perguntamos a Vidal Naquet de onde a palavra detém esse outro poder, quase mágico, de instituir a mais segura, a mais sólida de todas as unidades sociais, isto é, o interesse geral; e não é qualquer interesse geral, trata-se do interesse de todos, numa sociedade dividida em classes sociais. O poder mágico da palavra é precisamente sua capacidade de dar forma à ideologia, revesti-la de um discurso cujo resultado é a elaboração de representações sociais, dissociadas da realidade social<sup>221</sup>.

Robert Cohen<sup>222</sup> observou que, em Atenas, na época de Péricles, do total de quatrocentos mil habitantes, apenas dez por cento, ou seja, quarenta mil, usufruíram com plenitude os direitos civis. Dos cidadãos, o grande contingente excluído que não tinha voz na *ágora* não pertencia à esfera pública, portanto não possuía identidade política: eram as mulheres. Afirmar que a palavra, nessas condições, agrega interesses tornando-se fator de unidade e de inclusão social, significa ideologizá-la. Dita a verdade, a palavra, sobretudo quando elaborada pela arte retórica, com objetivos políticos, torna-se o instrumento de demarcação da exclusão sociopolítica. De fato, na Grécia antiga, a palavra no seu caráter público é o instrumento ideológico que baliza e reproduz na Cidade-Estado as relações de classes. Jean Pierre Vernant percebe com toda a lucidez de que maneira a Grécia antiga reproduz as relações de classes, quando afirma: "(...) a unidade da Polis deve se basear num plano exterior à atividade profissional"<sup>223</sup>. Já salientamos, em outro momento deste estudo, a oposição entre trabalho e política na Grécia antiga. É importante entender que essa oposição e divisão é a matriz que reproduz e configura as relações sociais classistas da Cidade-Estado. Mais relevante é entender que para sustentar essa oposição é necessário não atribuir ao trabalho nenhuma característica de ação. O trabalho não possui nenhum valor de virtude ativa, é ponos (sofrimento, dor). É esforço penoso, obrigação e servidão. O valor do seu produto não é intrínseco, pois é dado pelo usuário e a ele pertence. Uma vez que o trabalho foi descaracterizado como ação, mais exatamente enquanto **práxis**, é possível dissociá-lo da política. A

---

<sup>221</sup> Nota: Retomamos um dos aspectos da concepção de ideologia apresentada por Karl Marx na *Ideologia alemã*. Quando Marx classifica Feuerbach, Bruno Bauer e particularmente Max Stirner de ideólogos, é porque, segundo Marx, todos eles têm suas idéias dissociadas da realidade.

<sup>222</sup> Cohen, Robert. *La Grece et l'hellenisation du monde antique*. Paris: Presse Universitaire de France, 1939. p. 214.

**práxis**, que atribui diretamente ao agente o uso e o domínio da própria ação, será reservada a uma elite de cidadãos que, ao ter acesso à esfera pública, poderão orientar a reprodução dos fundamentos da ordem jurídico-política, conforme as exigências econômicas de interesses classistas. J.P. Vernant lembrou-se, oportunamente, da análise marxista quanto à posição da política no conjunto da sociedade da Grécia antiga. Cito Vernant:

Por um lado, Marx absolutamente não pretende negar que a política reinava sobre a existência social antiga; quer mostrar por que era assim, por que a luta de classe se constitui e se desenvolveu no contexto da vida política, como foi no quadro da vida política que a civilização grega criou em filosofia, ciência e artes as formas de pensamento original que a caracterizam.<sup>224</sup>

Já estabelecemos no decorrer deste estudo a relação entre **práxis** e **lexis**. Constatamos como o discurso, elaborado pela arte retórica, torna-se o principal instrumento da **práxis**; conjugam-se de tal forma que a distinção freqüentemente torna-se desnecessária. Hannah Arendt percebeu com toda a propriedade que a restrição ao uso da palavra pública era a condição de sobrevivência da Cidade-Estado. Cito Arendt: "(...) tinham (os gregos) plena consciência do fato de que a **polis**, com sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanece restrito"<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> Vernant, Jean-Pierre e Naquet, Vidal, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Op. cit., p. 23.

<sup>224</sup> *Ibidem.*, p. 75.

<sup>225</sup> Arendt, Hannah. *A condição humana*. Op. cit., p. 52.

### 3. REFLEXÃO FILOSÓFICA E HISTÓRIA

Carlo Ginzburg<sup>226</sup> lamenta que, nos últimos decênios, a redução da historiografia à dimensão de narrativa ou retórica tenha conduzido ao cepticismo. Queixa-se da distância estabelecida entre a reflexão metodológica e a prática historiográfica. A questão do cepticismo na historiografia contemporânea deve-se principalmente, segundo Ginzburg, ao fato de a retórica ter abandonado a necessidade da prova, conforme a exigência aristotélica. A questão do cepticismo na historiografia contemporânea, e sua vinculação com a redução da história a uma dimensão apenas de narrativa ou de retórica, é procedente. As dúvidas dirigem-se contra dois pontos: primeiro, é correto estabelecer na questão metodológica a matriz do cepticismo? Segundo, restabelecer a relação entre retórica e prova é suficiente para garantir a possibilidade de uma prevalência da verdade na historiografia? Ginzburg tem razão quando afirma que a relação entre narrativa e retórica, verdade, metodologia e cepticismo é antiga na historiografia. De fato, podemos encontrá-la, de certa forma, em Luciano de Samósata. Ao comentar a obra de Luciano de Samósata, vimos que este reconhece a existência de quatro gêneros literários: a poética, a filosofia, a retórica e a história. Dos quatro gêneros, só a poética não tinha um compromisso com a verdade, razão pela qual não poderia compor com a história, que está engajada tanto com a verdade quanto com a utilidade. O livro de Luciano de Samósata *Como se deve escrever a história*<sup>227</sup> impõe a seguinte questão: é compreensível Luciano ter considerado a poética incompatível com a história, pois mentira e verdade as separam; todavia, por que ter subtraído a filosofia da história? Ambas não têm um compromisso com a verdade? Para Luciano de Samósata, o único gênero literário, dentro de certas condições, compatível com a história é a retórica, pois esta dá-lhe as regras de composição da narrativa. É necessário, todavia, observar que a história e a retórica têm objetivos diferentes.

---

<sup>226</sup> Ginzburg, Carlo. *Relações de força*. *Op. cit.*, p. 13 e 14.

<sup>227</sup> Samósata, Luciano. *Op. cit.*

Retornamos a uma questão relevante para esse estudo, completando-a: por que Luciano de Samósata mantém a filosofia, mais exatamente a reflexão filosófica, distante da historiografia, e quais as conseqüências dessa dissociação? Algumas das respostas que encontraremos poderão ser úteis, inclusive, para responder à pergunta que fizemos a Carlos Ginzburg, quanto à relação entre metodologia e cepticismo na historiografia. A primeira hipótese que levantamos é que, para Luciano de Samósata, como há uma relação entre verdade e utilidade na historiografia, é possível acontecer que, em determinadas circunstâncias históricas, a utilidade possa ter uma prevalência sobre a verdade, justificando-se a mentira; enquanto na filosofia a prevalência da verdade é absoluta e a mentira injustificável<sup>228</sup>. A hipótese, todavia, não teria como se sustentar; é débil, se considerarmos as relações que Luciano de Samósata manteve com a filosofia. Como constata Jacyntho Lins Brandão<sup>229</sup>, Luciano de Samósata não pertence a nenhuma doutrina filosófica, não é filósofo, nutre apenas alguma simpatia pelos epicuristas e pelos cínicos, pois de todas as correntes filosóficas são os únicos a manterem certa coerência entre as suas doutrinas e a prática. Para Fulvio Barberis<sup>230</sup>, não existe, nas obras de Luciano, um autêntico interesse teórico especulativo pela filosofia. Uma das características da obra de Luciano de Samósata consiste, precisamente, em não abraçar nenhum credo filosófico. Jacyntho L. Brandão concorda com Fulvio Barberis. Cito Brandão: “(...) nem que em alguma época o *corpus lucianeum* denuncie uma sincera ligação com qualquer escola filosófica”.<sup>231</sup>

A posição de Luciano de Samósata, em relação à filosofia, é de crítica. Devem-se, todavia, avaliar corretamente o teor e o sentido dessa crítica; Luciano faz uma crítica geral à filosofia, enquanto modalidade de pensamento, como constatou Brandão:

O que ocorre, todavia, é que todas as escolas costumam partir de postulados indemonstráveis, dos quais deduzem tudo mais logo, baseiam-se em fantasias e têm como única prova de sua verdade a conseqüência (a *akolouthia*). Essa constatação radical

---

<sup>228</sup> Nota: Não discutiremos aqui as ocasiões em que a mentira foi justificada na história da filosofia, inclusive por Kant. O opúsculo de Fernando Rey Puente (org.) *Os filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 é ilustrativo quanto às razões e à forma dessa relação ocasional.

<sup>229</sup> Brandão, Lins, Jacyntho. *Op. cit.*, p. 124.

<sup>230</sup> Samósata, Luciano. *Racconti fantastici*. Introduzione di Fulvio Barberis. Editora Garzanti. P. XXXVII.

<sup>231</sup> Brandão, Lins, Jacyntho. *Op. cit.*, p. 74.

é desconcertante de todas as filosofias. Seria contudo falso dizer de condenação sumária.<sup>232</sup>

Luciano de Samósata não realiza, porém, uma crítica específica aos sistemas filosóficos, não é do seu interesse. A crítica que ele dirige à filosofia é uma crítica externa, isto é, como parte da crítica lançada contra o sistema cultural de uma **paidéia**, desvirtuada pela inautenticidade. Isso explica por que a crítica de Luciano de Samósata é desferida, particularmente, mais contra os filósofos que desvirtuam a filosofia, do que contra a filosofia em si. Seus escritos *Philosophes a vendre*<sup>233</sup> e *Le pêcheur ou les ressuscités*<sup>234</sup> demonstram sem equívoco o alvo da crítica. A citação que extraímos do texto *Le pêcheur*, ou *Les ressuscités* é ilustrativa:

**A Filosofia:** reparem bem se os discursos satíricos dirijam-se à filosofia ou apenas aos impostores que usurpam seu nome com atos infames.<sup>235</sup>

Para Brandão, a crítica de Luciano de Samósata dirige-se sobretudo aos **skhemata philosophon**, isto é, aos filósofos pela metade, aos pseudofilósofos. Estes apresentam-se sob três aspectos: os charlatães, que fundamentam a filosofia em nada, a não ser em quimeras; os que lidam com a filosofia como se fosse o tonel de Diógenes, isto é, fingindo uma ocupação, e, finalmente, aqueles cujo comportamento e prática opõem-se e desmentem as doutrinas que professam. É importante, porém, salientar um ponto e insistir nele. Brandão observou, com toda a procedência, que não cabe esperar de Luciano de Samósata uma postura de filósofo; ele não é um crítico de filosofia, Luciano de Samósata é crítico da cultura, entendida como **paidéia**. É por essa razão que ele julga a filosofia principalmente a partir do comportamento dos filósofos. Para Luciano, o verdadeiro caráter da filosofia encontra-se na coerência entre a doutrina e a vida de um filósofo. Podemos, portanto, entender um certo *penchant* que ele nutre pela filosofia dos cínicos. A atração que a filosofia dos cínicos exerce sobre Luciano de Samósata explica-se pela coerência que esta estabelece entre prática e doutrina e até, como constatou Brandão, pela prevalência da prática sobre a doutrina. O importante, todavia, para a

---

<sup>232</sup> *Ibidem.*, p. 57.

<sup>233</sup> Samósata, Luciano. *Philosophes á vendre et autres écrits*. Paris: Editions Rivages, 1992.

<sup>234</sup> *Ibidem.*

tese que defendemos, é constatar, junto com Brandão, que a filosofia dos cínicos oferece a Luciano de Samósata alguns princípios capazes de edificar e orientar a crítica sociocultural contra os desvirtuamentos da **paidéia** durante a segunda sofística. Para Luciano de Samósata, a filosofia dos cínicos dá as condições para que possa se realizar o verdadeiro filósofo, pois, ao fundamentar a **arkhé** da filosofia na prática desta, os cínicos ressaltam princípios tais como a **autarkeia** (autarquia), a **eleutheria** (liberdade) e a **parresia** (franqueza), os quais são indispensáveis para o exercício da crítica e da denúncia. De forma conseqüente, Brandão afirma: se a filosofia para os cínicos é uma prática de vida, essa prática vem a ser no plano social; cabe, portanto, ao filósofo abrir os olhos dos demais homens apontando desvios e contradições socioculturais. Antes de prosseguir é preciso, para que não haja equívoco, afirmar de novo que Luciano de Samósata não assume nenhuma corrente filosófica, do cinismo não extrai nenhum modelo de crítica, apenas reconhece a validade de alguns princípios que o norteiam e os quais toma de empréstimo. Se quisermos entender o teor e o alcance da crítica realizada por Luciano de Samósata, é necessário situá-la, como veremos a seguir, no contexto do novo gênero literário que ele cria, precisamente como instrumento dessa crítica; trata-se da **ficção em prosa**, da qual a sátira será um dos principais componentes.

Os comentaristas de Luciano de Samósata estão divididos quando se trata de avaliar o caráter crítico da sua obra. Alguns, como explica Brandão, salientam a contundência da crítica social, cultural e até política, outros apontam a ausência desse aspecto. Cito Brandão:

A questão do interesse de Luciano pelos problemas não só políticos, como também sociais de seu tempo tem marcado a cisão entre vários estudiosos, desde a publicação do artigo de Balduvin *Lucian as socialist satirist* (...) cuja obra se prestaria bem a uma análise marxista, (...). Apresenta-se assim a figura de um escritor envolvido com as questões sociais e inteirado de sua importância, (...) Jones, em *Culture and society in Lucian*, (...) descarta a existência de qualquer interesse social ou político da parte de Luciano (...).<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> *Ibidem.*, p. 48.

<sup>236</sup> Brandão, Lins, Jacyntho. *Op. cit.*, p. 22 e 23.



Acreditamos serem ambas posições equivocadas. Ver nas obras de Luciano uma sátira com cunho crítico socialista é, no nosso entender, uma interpretação totalmente abusiva. É possível concordar que seja submetida a uma análise marxista, se forem, todavia, respeitadas certas condições históricas dadas; não reconhecer nas obras de Luciano a existência de uma crítica social é mais do que abusivo, é descabido. Pensamos que Fulvio Barberis focaliza bem a questão da crítica em Luciano de Samósata, quando afirma que, nesse autor, a sátira social substitui a teorização filosófica; estranhamente, Fulvio Barberis não percebeu a abertura teórica e o alcance analítico da sua proposição. Ela é de fato um ponto de Arquimedes para que se possa entender os limites dos horizontes da crítica, na obra de Luciano de Samósata. Veremos a seguir que a substituição da teorização filosófica, portanto da reflexão filosófica, pela sátira, dificulta a via de uma **reflexão crítica da história** e de uma **crítica social com o instrumental analítico da história**.

## 4. LUCIANO DE SAMÓSATA: A IRONIA, A SÁTIRA E A HISTÓRIA AUSENTE

A sátira tem vínculos com a comédia grega, porém não é de origem grega. Foi desenvolvida pelos latinos, especificamente pelos romanos. Entre outros representantes notórios da sátira latina, tais como Lucílio (180 a 102 a.C.), Horácio (65 a 8 a.C.), Petronio (I d.C.), escolhemos Décimo Júnio Juvenal (55? a 128? a.C.) para destacar as principais características da sátira em sua origem<sup>237</sup>. A sátira é uma espécie do gênero da ironia. É uma variante dessa *porá*. Caracterizar a sátira com procedência implica, portanto, uma definição da ironia. Deixamos, todavia, a análise e a definição da ironia para outro momento deste estudo, isto é, ao realizar a interpretação do texto de *A Utopia* de Thomas More, pois, como veremos, é um elemento basilar da sua composição. Por hora, salientamos apenas alguns traços da ironia que nos permitem ter acesso à compreensão da sátira, de modo que possamos esclarecer o papel que essa espécie da ironia desempenha na obra de Luciano de Samósata. Henri Lefebvre<sup>238</sup>, no primeiro capítulo, sobre a ironia, a maiêutica e a história do seu livro *Introdução à modernidade*, pergunta: o que tiveram de comum a ironia de Sócrates, a de Musset ou a de Heine? Lefebvre observa que as épocas, as coisas, os homens eram totalmente diferentes e surpreende-se com uma característica da ironia, isto é, renovar-se ao longo da história, permanecendo, ao mesmo tempo, quase igual, não obstante a renovação. D.C. Muecke formula, em outros termos, a mesma questão que Lefebvre, ao perguntar se existe um traço comum isolado, ou talvez um conjunto de semelhanças familiares que aparecem em todas as formulações das expressões da ironia. Segundo Muecke, o traço básico de toda ironia é um contraste entre uma realidade e uma aparência. Cito Muecke:

---

<sup>237</sup> Nota: A sátira difunde-se no tempo e no espaço, adquirindo traços peculiares conforme a época e a região em que é produzida, o que é perfeitamente compreensível se for considerado que seu alvo preferido é a crítica social, particularmente dos costumes e da moral. Haverá, porém, sempre um denominador comum que podemos encontrar tanto em Francisco Quevedo, como em Bocage, em Gregórios de Matos, em Voltaire ou em Swift.

<sup>238</sup> Lefebvre, Henri. *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.

Consideramos fundamental a toda ironia um contraste entre “aparência” e “realidade”. (...) Os conceitos aristotélicos de reconhecimento e inversão foram empregados para caracterizar a qualidade dinâmica da ironia na forma de um movimento que vai de uma aparência a uma “realidade” contrastante.<sup>239</sup>

A esse traço basilar da ironia conjugam-se outros. A ironia caracteriza-se como sendo uma estratégia discursiva; procura, portanto, exercer sobre o receptor um efeito perlocucionário e obtém esse efeito, elaborando seus significados, no movimento entre uma aparência e uma realidade contrastante<sup>240</sup>. Linda Hutcheon, no seu livro *Teoria e política da ironia*<sup>241</sup>, defende a tese de que o significado da ironia constitui-se na relação que se estabelece entre um dito e um não-dito. É, talvez, por esse motivo, como observa Muecke<sup>242</sup>, que, desde a Grécia antiga, a ironia tem sido freqüentemente conotada como um discurso cujo caráter é a dissimulação. Meucke lembra que, para Teofrasto, a *eironeia* era praticada por pessoas evasivas e ambíguas que não davam uma resposta direta e passavam uma falsa impressão de seus atos. A ironia recebe também conotações positivas, particularmente quando referida a Sócrates e a seu método de gnosiologia. Segundo Meucke, encontramos na *República* de Platão o primeiro registro de *eironeia*, com uma apreciação positiva ao método socrático. Para Rodolfo Mondolfo<sup>243</sup>, a ironia socrática finge e dissimula, porém não mente, pois é um estímulo positivo à investigação da verdade. Em termos semelhantes a Rodolfo Mondolfo, Linda Hutcheon estabelece uma linha divisória entre a ironia e a mentira. Cito Hutcheon:

Uma das minhas razões para estender, em vez de jogar fora, a noção intencionista é que a intenção é uma das poucas maneiras que temos de distinguir mentira de ironia. (...) muitos têm relacionado à ironia a *dissimulatio* e fingimento – donde seu caráter moral suspeito. A diferença está na intenção da mentira de enganar, de segurar informação e na intenção temporária ou restrita da ironia de dissimular (...).<sup>244</sup>

---

<sup>239</sup> Muecke, D.C. *Ironia e o irônico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995. p. 63.

<sup>240</sup> Nota: Como veremos no decorrer deste estudo, é o procedimento utilizado por Thomas More para construir o discurso de *A Utopia*.

<sup>241</sup> Hutcheon, Linda. *Teoria e política da ironia*. *Op. cit.*, p. 97.

<sup>242</sup> Muecke, D.C.. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>243</sup> Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972. p. 57 a 61.

Se é a intencionalidade que distingue a ironia da mentira, então, afirma Linda Hutcheon, o ironista tem a responsabilidade de demarcar o discurso irônico com sinais capazes de guiar o intérprete a estabelecer as conexões entre o dito e o não-dito. Cito Hutcheon:

Do ponto de vista do ironista intencionado, então marcar um texto irônico significa estabelecer (...) alguma forma perceptível de contradição, disparidade, incongruência (...) que deve pôr o interpretador na trilha das conexões entre o dito e o não-dito (...).<sup>245</sup>

Podemos dar como exemplos de discursos irônicos tanto *A Utopia* de Thomas More quanto quase toda a obra de Luciano de Samósata. Ambos declaram que vão mentir e elaboram, expressamente, seus textos com contradições, disparidades e incongruências.

Precisamos, para prosseguir com nossa análise, salientar mais dois traços importantes da ironia: primeiro, seu caráter transideológico; segundo, seu caráter corretivo. Lílian Hutcheon identificou na ironia um caráter transideológico, que consiste no fato de ela ser capaz de aderir a ideologias de cunho conservador ou subversivo. Ela é capaz de funcionar taticamente a serviço de um grande leque de posições políticas, legitimando ou solapando uma grande variedade de interesses. O caráter corretivo da ironia foi afirmado tanto por Linda Hutcheon quanto por D.C. Meucke. A prática corretiva da ironia é, segundo Hutcheon, exercida especialmente pela sátira, que usa o recurso da ironia para zombar e ridicularizar, com intuito de apontar os vícios e as loucuras da humanidade, na esperança de retificá-los.

Georges Minois, no seu livro *História do riso e do escárnio*, estabelece uma continuidade, quase uma filiação, entre a ironia socrática e Luciano de Samósata, como podemos constatar na citação seguinte:

Levada a seus limites extremos, essa ironia socrática conduz a Luciano de Samósata, a besta-fera de todos os dogmáticos, de todos os possuidores da verdade, religiosos ou humanos (...).<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> Hutcheon, Linda. *Op. cit.*, p. 172.

<sup>245</sup> *Ibidem.*, p. 216.

<sup>246</sup> Minois, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 65.

Aceitamos as grandes teses da obra de George Minois; temos, porém, algumas divergências pontuais. Uma delas refere-se, exatamente, à continuidade entre a ironia socrática e a ironia de Luciano de Samósata. A ironia de Luciano distancia-se da socrática pelo menos em dois pontos importantes: primeiro, Luciano não faz dela um instrumento gnoseológico para o descobrimento de uma verdade filosófica (alétheia); a ironia é para ele um recurso para desmascarar a hipocrisia, portanto tem a ver com a parrésia, isto é, com o discurso franco; segundo, a ironia exerce-se através da **sátira** e adquire, portanto, o caráter essencial da derrisão, do sarcasmo. Na sua sátira *Diálogos dos mortos*, Luciano de Samósata não poupa Sócrates, como podemos observar no diálogo seguinte:

Sócrates – Como estão as coisas em Atenas?

Menipo – Muitos jovens fazem de conta que estão filosofando; e, se alguém olhasse para seus semelhantes e para seu modo de andar, diria que são excelsos, filósofos!

Sócrates – É, eu vi muitos assim!

(...)

Sócrates – E o que eles pensam a meu respeito?

Menipo – Tu és um homem feliz, Sócrates! Pelo menos no que diz respeito a isso. Com efeito, todos acham que tu foste um homem admirável e sabias tudo! E isso acho que é preciso que eu te diga, sem saberes nada...

Sócrates – Mas eu mesmo lhes dizia isso! Mas eles achavam que a coisa era ironia!<sup>247</sup>

Embora Georges Minois aproxime Luciano de Samósata da ironia socrática, não deixa de caracterizá-lo como sendo o homem que ri de tudo, o homem da gargalhada, e afirma que ninguém levou mais longe do que ele a derrisão. Vladimir Propp, no seu livro *Comicidade e riso*<sup>248</sup>, identifica a sátira com o riso de zombaria; comicidade e sátira estão vinculados como meio e fim, sendo a comicidade o meio e a sátira o fim. Segundo Propp, a comicidade pode subsistir fora da sátira, mas a sátira não pode existir fora da comicidade<sup>249</sup>. O riso provocado pela comicidade serve aos fins da sátira, entre os quais fundamentais são o desmascaramento, o desnudamento de comportamentos e práticas sociais desvirtuadas. A comicidade, e o riso que provoca, são produzidos, em regra, através do exagero, que torna ridícula

---

<sup>247</sup> Samósata, Luciano. *Diálogo dos mortos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1999. p. 75.

<sup>248</sup> Propp, Vladimir. *Comicidade e riso*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

<sup>249</sup> *Ibidem.*, p. 186.

uma personagem ou uma situação; os recursos para obtê-los, encontrados em abundância, por exemplo, tanto em Luciano de Samósata quanto em Rabelais, são a caricatura, a hipérbole e o grotesco. A função do exagero é desnudar, pondo em evidência, um defeito de caráter moral e da ordem do social. Propp insiste num ponto: o exagero só é cômico quando desnuda um defeito<sup>250</sup>. Ele formula duas condições para que haja comicidade e sátira:

(...) a primeira condição para a comicidade e para o riso que ela suscita consistirá no fato de que quem ri tem algumas concepções do que seria justo, moral, correto (...) A segunda condição para que surja o riso é observar que no mundo à nossa volta existe algo que contradiz esse sentido do certo que está dentro de nós e não lhe corresponde de alguns defeitos no mundo em que o homem vive e atua.<sup>251</sup>

Os estudos de Vladimir Propp sobre o riso e a comicidade, que implicam a sátira, são de grande valia para entender o teor e o caráter da crítica desta. O trabalho de Propp abre a compreensão do fundamento da crítica em obras tais como as de François Rabelais e de Luciano de Samósata.

Não sabemos se Luciano de Samósata conheceu as sátiras do romano Décimo Júnio Juvenal (±55 a 128 d.C.)<sup>252</sup>. Luciano de Samósata viveu um tempo em Roma; todavia, em suas obras não há uma referência ao autor satírico romano. Para nós, saber se Juvenal exerceu ou não qualquer influência sobre Luciano de Samósata não é de grande relevância; nosso interesse no autor romano consiste na contribuição que suas obras podem dar para uma melhor caracterização do teor e sentido da crítica expressa pela sátira.

Décimo Júnio Juvenal declara, desde o primeiro poema do seu livro<sup>253</sup>, a intenção e o objetivo da sátira, expressando, também, contra o que e quem esta dirige sua crítica. A intenção da sátira é denunciar, tornando visível, pelo desnudamento da hipocrisia, a injustiça e os crimes praticados por uma ordem moral e social pervertida. Cito Juvenal:

O fel conter da Sátira, não posso.

---

<sup>250</sup> *Ibidem.*, p. 89.

<sup>251</sup> *Ibidem.*, p. 173 e 174.

<sup>252</sup> Juvenal, Júnio, Décimo. *Sátiras*. São Paulo: Edições cultura, 1943.

<sup>253</sup> *Ibidem.*, p. 7.

Esta cidade criminosa vendo,  
(...)  
Quanto o sangue me ferve não se explica,  
Quando um ladrão da mísera orfandade,  
De perverso seguido oprime o Povo!<sup>254</sup>

O objeto da sátira é combater o desvirtuamento da moral, da ordem social e da injustiça, que acarreta:

Os vícios todos no Zênite tocaram.  
Á Sátira larguemos todo o pano, (...)  
Todas as vezes que Lucilo iroso  
Toa, o gládio da Sátira empunhando,  
Descora o criminoso, ira-se, e chora.<sup>255</sup>

A crítica contida na sátira é desferida contra uma ordem moral e social que, ao se corromper com o desvirtuamento de princípios e valores, entra em decadência. A sátira tem na decadência, em todas as formas que ela pode assumir, isto é, moral, social, cultural, e particularmente de uma missão nacional civilizatória, o objeto de sua crítica. Em Juvenal, o objeto primeiro e último de sua sátira é a decadência de Roma. Como observa corretamente José Pérez<sup>256</sup>, é a visão de Roma regurgitando de vícios que o leva a escrever suas sátiras ferinas. Devemos lembrar que Juvenal nasceu em um período contíguo ao império de Calígula. Contra quem a sátira lança sua crítica? São alvo, em regra, ou personagens que exercem papel social expoente<sup>257</sup>, ou categorias sociais, constituídas pelo sexo, pela profissão, pela posição social etc.

É importante entender que a sátira tende a (estamos propensos a dizer precisa) **personificar** o alvo de sua crítica, pelo motivo que exporemos a seguir. O motivo já foi abordado, quando estabelecemos um diferencial entre a ironia e a sátira. Vimos, na ocasião, que, para a sátira, a zombaria, que produz o riso, é fundamental para despertar e realizar a crítica. Constatamos, também, que o riso era provocado pela exposição de um defeito, percebido como desvio de uma expectativa situacional, de um valor cultural, mas sobretudo de um dever ser de cunho moral. A derrisão da sátira dirige-se, em regra, aos defeitos de caráter moral; ora, esses

---

<sup>254</sup> *Ibidem.*, p. 8.

<sup>255</sup> *Ibidem.*, p. 12 e 13.

<sup>256</sup> Pérez, José. Introdução: *Sátiras e filosofia da história*, In: Juvenal, *Sátiras*. *Op. cit.*, p. V.

defeitos são revelados principalmente por desvios de comportamento. Podemos entender, portanto, o porquê da importância da personificação, nessa espécie de ironia. Estabeleceremos, logo a seguir, a relação entre a personificação e o desvirtuamento da ordem social. Antes disso, para completar nossa análise e compreensão da sátira, com a ajuda de Décimo Júnio Juvenal, é conveniente mencionar a importância que este atribui à educação dos filhos pelos pais, particularmente pelo pai.

A décima quarta sátira do referido livro de Juvenal é dedicada ao desvirtuamento da educação que os pais deveriam dar aos filhos. Essa sátira é muito importante, pois indica um ponto relevante na concepção de como se reproduz a ordem social para Juvenal, e dela podemos inferir certos aspectos que caracterizam a noção de reprodução da ordem social na sátira em geral. Nas sátiras de Juvenal, a **exemplaridade** constitui o fundamento da educação dos filhos. A formação do caráter dos filhos depende, diretamente, do bom, ou do mau exemplo que recebem dos pais; para os rapazes, especialmente do pai, para as meninas, da mãe. A formação do caráter está vinculado à produção de cidadãos virtuosos ou viciosos que prestarão bons serviços à pátria (representante máxima da ordem social), ou lhes trarão difamação. Cito Juvenal:

A Pátria, e o Povo te agradece nosso,  
Quando em teu filho um Cidadão depara  
Que pela educação e bons costumes,  
Útil à Pátria, os campos ou cultiva  
Ou nas armas se emprega, ou gabinete:  
Na moral cuida pois, nos bons exemplos.<sup>258</sup>

As características da sátira que foram salientadas permitem avaliar seu alcance crítico. A crítica da sátira dirige-se contra pessoas ou entes personificados; o seu teor é de censura aos valores, aos costumes e comportamentos desvirtuados, que ferem o dever ser da ordem moral e da ética social. Essa modalidade de crítica não se dirige aos fundamentos da ordem social, não questiona os princípios e os processos que produzem e reproduzem essa ordem. A sátira crítica, por exemplo, os ricos, os nobres, zomba dos seus

---

<sup>257</sup> Nota: Pode ser uma entidade personificada; exemplo: Roma, a Paidéia.

<sup>258</sup> Juvenal, Júnio, Décimo. *Op. cit.*, p. 181.



vícios, acusa os primeiros de serem inescrupulosos e os segundos de serem parasitas inúteis, lança sobre ambos seu veredito de explorarem o povo; denuncia a injustiça social, porém **cala-se sobre os fundamentos de uma ordem social que produz a desigualdade**. À sátira não ocorre perguntar, como o fez Jean Jacques Rousseau, entre outros filósofos, qual é a origem e quais são os fundamentos da desigualdade entre os homens.

Algumas páginas atrás, considerando a observação de Fulvio Barberis de que a sátira social em Luciano de Samósata substitui a teorização filosófica, formulamos a seguinte tese: a substituição da reflexão filosófica pela sátira dificulta a constituição de uma reflexão crítica da história e de uma crítica social, com o instrumento analítico da história.

A análise que fizemos da ironia e da sátira permite não só desenvolver e fundamentar nossa tese, como também formular umas primeiras conclusões sobre o caráter ideológico dessas formas de discurso.

A história torna-se ausente na obra de Luciano de Samósata, por quê? Depois de ter afirmado que Luciano de Samósata é considerado um marco da historiografia e ter apontado a possibilidade de extrair de seu livro *Como se deve escrever a história* uma concepção da história, não é entrar em contradição? Ao responder não, temos a obrigação de apresentar um argumento; há vários, o principal deles apóia-se na afirmação de Luciano de Samósata, quando escreve que o historiador não deve preocupar-se **com o que dizer mas como dizê-lo**. A afirmação de Luciano significa uma redução da historiografia a narrativa. Foi analisado, em outro momento deste estudo, o procedimento que efetiva essa redução, ou seja, a adstrição do método à *techné* que estabelece, em nome da objetividade, uma relação de correspondência, de caráter mimético, entre fato e narração. Pudemos constatar que a historiografia, para Luciano de Samósata, restringe-se a ordenar os fatos históricos que possam servir de exemplo para as gerações futuras, numa narrativa bem-constituída. Para Luciano de Samósata, portanto, é na conformidade entre os fatos e a narração que se realiza a verdade da história, sua utilidade está na exemplaridade. Já observamos, também, como Luciano de Samósata vincula a história à **paidéia** de duas maneiras: primeiro, extraindo desta o material, isto é, as regras e as normas da *techné* historiográfica, particularmente na retórica; segundo, contribuindo, com a

exemplaridade, para a formação do homem grego, o que inclui a educação moral. A *techné* historiográfica deve dissociar o conhecimento da história, isto é, a *sophia* de qualquer pretensão a uma verdade com caráter epistêmico. A verdade da história obtém-se mediante uma postura ética de isenção, de imparcialidade, diante do fato histórico. Giovanni Piras<sup>259</sup> tem plena razão quando afirma que na concepção historiográfica de Luciano de Samósata não cabe nenhuma prática de análise histórica. Sua historiografia consiste apenas em estabelecer uma sucessão cronológica de fatos que se esclarecem mutuamente, ao revelarem suas relações de causa e efeito pela formação de unidades narrativas, cada vez mais amplas e articuladas entre si.

Fulvio Barberis aprendeu de forma correta a relação entre sátira e história em Luciano de Samósata e estabelece um nexos que se aproxima muito da tese que defendemos. Cito Barberis:

estes arrebatamentos de sátira social nunca têm solução, nem por sonho, de forma objetiva numa análise da **dinâmica da história** (grifo nosso) da sociedade. (...) falou-se freqüentemente que suas (de Luciano de Samósata) observações sobre a má ordem do real não passam do âmbito restrito daquele moralismo que logo aparece como principal componente.<sup>260</sup>

Chegamos ao ponto de fulcro de nossa tese: a crítica social veste a máscara da ironia e da sátira, quando os fundamentos da crise social (cultural, política) não podem ser entendidas como processos sociais e históricos, seja por uma questão ideológica, seja pela impossibilidade (devida a condições históricas dadas) de dispor de um referencial teórico adequado, ou, ainda, por não serem as condições concretas da superação possíveis. As características da sátira, em Juvenal e em Luciano de Samósata, revelam que a crítica não tem como motivo a **contradição social**, mas a **incongruência** de uma ordem social. Entende-se por que os desvios referentes a essa ordem podem ser considerados como simples desvirtuamentos de cunho moral. Não surpreende que, tanto a ironia como a sátira, procuram ter sobre a ordem social um efeito meramente corretivo. A superação da contradição social exige comprometer-se com uma **práxis** de

---

<sup>259</sup> Piras, Giovanni. *Op. cit.*, p.30.

<sup>260</sup> Barberis, Fulvio. *Op. cit.*, XXXIV.

mudança social que implica um exercício de reflexão filosófica, sobre o caráter da contradição, pois certos princípios que fundamentam a ordem social deverão ser repensados. Ao processo de mudança social, é inerente a temporalidade (seu caráter é diacrônico); isso obriga a pensá-lo nos termos da historicidade. A ironia e a sátira resultam do mal-estar gerado pela incongruência, em regra moral, da ordem social; a intenção de sua crítica (freqüentemente dirigida contra a hipocrisia) é obter um mero efeito de ortopedia social, prática que não solicita nem a reflexão filosófica sobre os princípios dessa ordem nem pensá-la historicamente.

A história que não deve se preocupar com o que dizer, mas, apenas, prestar atenção ao como dizer, essa história reduzida a narrativa, que se torna mero porta-voz do discurso do social, não abrindo a possibilidade de questionar o sentido do já adquirido, essa história dá a si mesma um aviso prévio.

## Capítulo IV

### História: mentalidade, ideologia

#### 1. L'ÉCOLE DES ANNALES: MENTALIDADE E HISTÓRIA

Prosseguimos com a temática desenvolvida no capítulo anterior, isto é, a necessidade de compreender a história como produção e reprodução da sociedade na dimensão diacrônica. A análise realizada das relações entre história e **paidéia** tentou demonstrar a inconveniência das teorias culturalistas, assim como do estruturalismo de Levi-Strauss, para que se possa entender a reprodução social na dimensão diacrônica, ou seja, como sendo constitutiva do movimento da história. O culturalismo, com sua tradição etnográfica, e o estruturalismo de Levi-Strauss, construído com os fundamentos do método lingüístico de Ferdinand de Saussure, tendem a uma compreensão sincrônica da cultura e da sociedade. Essas teorias antropológicas, quando não ignoram a história, concebem-na essencialmente como permanência e continuidade. Ao desconsiderarem na produção e reprodução do social a materialidade das relações sociais, isto é, das relações de produção (técnicas e sociais); ao ignorarem os ordenamentos jurídico-políticos que sustentam determinada divisão do trabalho social e legitimam as relações de classes das quais a organização econômica, sua produção, distribuição e consumo são tributários, essas teorias antropológicas, quando não despreza o movimento da história, a temporalidade como processo de mudança da sociedade, reduzem-nos a variações no sistema de representações socioculturais.

Ao tomar a **paidéia** como exemplo, tentamos demonstrar que ela não pode ser entendida como forma restrita de um fenômeno cultural. Sua permanência no tempo, sua longa duração, só pode ser compreendida quando analisada à luz do movimento histórico, constituído pela interação dialética entre as mudanças nos âmbitos econômico, jurídico, político e cultural. A título de exemplo, afirmamos que o papel desempenhado pela retórica, elemento cultural marcante na **paidéia**, não podia ser explicado pela permanência ao longo do tempo de um espírito agonístico

tenaz. Procuramos demonstrar que o caráter agonístico na sociedade grega, traço forte de sua cultura, inscreve-se na sua história, enquanto permanência, na medida em que os conflitos sociais, vinculados às mudanças no sistema econômico, forçam seu reordenamento jurídico-político, em que a retórica torna-se um instrumento importante da ação política, tanto para tentar mudar relações de classe quanto para mantê-las e legitimá-las.

Nesse mesmo capítulo III, salientamos outro ponto importante para nossas investigações; analisamos como Luciano de Samósata, ao subtrair da história a política e a reflexão filosófica, é conduzido a exercer a crítica social sem a participação da história, fora desta, isto é, na ficção em prosa (nova forma de poesis). Essa crítica, como podemos constatar, tem um caráter conservador, pois à margem da história não pode questionar o sentido do já adquirido, corrige apenas os desvios culturais (da **paidéia**) das incongruências entre valor moral e prática social.

Nossa intenção neste quarto capítulo é ampliar e atualizar a discussão do terceiro capítulo, realizando uma acareação entre as duas grandes correntes historiográficas que dividiram a compreensão da história durante o século XX, isto é, *L'École des Annales (Nouvelle Histoire)* e o materialismo histórico. Para atender aos propósitos da nossa tese escolhemos as categorias de mentalidade e de ideologia, a fim de conduzir o debate entre essas duas teorias e métodos historiográficos.

### **1.1 A Escola dos Annales e a tradição historiográfica**

Marc Bloch e Lucien Febvre são os primeiros a formular e a institucionalizar uma corrente historiográfica que, ao propor uma nova concepção e maneira de escrever a história, opõe-se à historiografia como praticada até o início do século XX. O interesse demonstrado por Lucien Febvre, desde 1911, pela obra de Henri Berr, e a colaboração com a *Revue de Synthèse Historique*, fundada por este; o cerco cultural com objetivos políticos, realizado pelo Estado francês, depois da Primeira Guerra Mundial, à universidade de Estrasburgo com um grupo de intelectuais franceses, entre eles Febvre e Bloch; a publicação, em 1924, do livro *Os reis taumaturgos*, de Bloch, são marcos dessa nova corrente historiográfica que se

institucionaliza em 15 de janeiro de 1929, com o lançamento da revista *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, dirigida por Febvre e Bloch.

Nosso propósito não é descobrir a origem do movimento historiográfico que se institucionaliza com essa revista, encontrando posteriormente seu *foyer* institucional, conforme a expressão de Marc Ferro<sup>261</sup>, quando criada, logo depois da Segunda Guerra Mundial, a VI seção da *Ecole Pratique des Hautes Études*, com recursos da fundação Rockefeller. Falar em origens no pensamento historiográfico annalista seria uma heresia. Marc Bloch, na *Apologie pour l'histoire* (traduzida em português como *Introdução à história*)<sup>262</sup> crítica, como já o tinha feito François Simiand em *Método histórico e ciência social*<sup>263</sup>, a busca das origens em história, considerada um dos ídolos (com o sentido dado por Francis Bacon) a ser quebrado. É, todavia, interessante constatar que algumas concepções da história e orientações metodológicas presentes na obra de Simiand, e que serão assumidas pela *École des Annales*, encontram-se esboçadas em alguns autores iluministas do século XVIII.

Simiand considera que três ídolos assombraram a história tradicional: o ídolo cronológico, o ídolo individual e o ídolo político. O ídolo cronológico reside no hábito de ater-se (e perder-se) no estudo das origens, de ficar-se na investigação dos fatos singulares, na diversidade do particular, em lugar de tentar compreender o que é regular e normal. A consequência é, diz Simiand, que no lugar de extrair das correlações necessárias entre os fenômenos históricos leis capazes de explicar a história e seus fatos, a história tradicional só consegue colecionar eventos, ordenados numa cronologia que nada expressa. Para Simiand, o ídolo individual não é menos prejudicial à história do que o cronológico. Consiste na prática de considerar a história como sendo a história de indivíduos, e não como o estudo dos fatos. É a história que se confunde com as biografias, quer sejam de famílias, quer sejam de grandes homens. Essa história, que se descaracteriza, adquire freqüentemente a feição do anedótico. O terceiro ídolo apontado por Simiand é particularmente importante para o desenvolvimento da reflexão de nossa tese; trata-se do ídolo político que transcrevemos na íntegra. Cito Simiand:

---

<sup>261</sup> Ferro, Marc. *L'Histoire sous surveillance*. Calmann-Levy, 1985. p. 8.

<sup>262</sup> Bloch, Marc. *Introdução à história*. Portugal: Editora Europa América. s/d. P. 31.

<sup>263</sup> Simiand, François. *Método histórico e ciência social*. Bauru: Editora Edusc. P. 113,

O “ídolo político” – o estudo predominante dos fatos políticos, ou, pelo menos, a preocupação permanente com a história política, das guerras, etc., a ponto de conferir a estes acontecimentos uma importância exagerada. Como o contingente tem, talvez, um peso relevante nesta categoria de fatos, a história política retarda a aceitação da atitude científica, dificultando a eliminação metódica das influências contingentes, o estabelecimento de regularidade e de leis. Os fatos políticos não devem ser ignorados, mas é fundamental que percam o lugar eminentemente injustificado que conservam, até mesmo, nos critérios ramos da história.<sup>264</sup>

O combate a esses ídolos será assumido pelos fundadores de *L'École des Annales*. Peter Burke<sup>265</sup> declara que entre as críticas que Lucien Febvre e Marc Bloch dirigem à antiga historiografia encontramos precisamente as objeções contra uma história construída com a narrativa de eventos políticos e militares como resultado dos feitos de chefes militares, reis, enfim “grandes homens”. Burke lembra que a crítica de Simiand, Bloch e Febvre está presente em vários escritores e intelectuais do século XVIII, entre eles Voltaire com seu famoso livro *Essai sur les mœurs*. Esses autores, afirma Burke, começam a conceber a história como sendo a história da sociedade, não se restringindo à política, à narração das guerras, mas preocupando-se com as leis, o comércio, a moral e os costumes. É preciso, todavia, tomar cuidado ao estabelecer afinidades e vínculos entre as tendências historiográficas do iluminismo e *L'École des Annales*; as divergências de fundo podem ser muito maiores do que certas semelhanças pontuais. A primeira consideração a ser feita diz respeito aos matizes e divergências existentes no bojo do iluminismo quanto à concepção e os sentidos da história. Maria das Graças de Souza, no seu livro *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*<sup>266</sup>, com argúcia crítica e sensibilidade política, demonstra não só as diferenças existentes, no conceber e dar um sentido à história, entre, por exemplo, J.J. Rousseau e Condorcet, como também as conseqüências para a prática política. É, alias, ao finalizar seu livro com um apêndice intitulado “A história

---

<sup>264</sup> Simiand, François. *Op. cit.* p. 111.

Observação: o presente texto de Simiand vem acompanhado de uma nota crítica interessante feita pelo tradutor José Leonardo do Nascimento. Como seria prematuro comentá-lo neste momento, o faremos mais adiante.

<sup>265</sup> Burke, Peter. *A Escola dos Annales, 1929-1989, a Revolução Francesa da historiografia*. 3. ed. São Paulo: UNESP, 1991. p. 17 e 18.

<sup>266</sup> Souza, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

iluminista e a colonização” (apêndice que consideramos o fulcro da reflexão da autora), que trata das relações entre a concepção da história de Voltaire e a colonização. Ali analisa também a adesão de Diderot às críticas que Raynal faz à colonização no seu livro *História filosófica e política dos estabelecimentos dos europeus nas duas Índias*. Maria das Graças de Souza aponta com clareza não só a distância que o iluminismo toma em relação à historiografia que o precede, como também suas divergências internas. Sua reflexão sobre as relações entre filosofia (cultura)<sup>267</sup> e política no iluminismo nos obrigam a um olhar mais preciso e, sobretudo mais crítico quanto ao caráter de certos pontos de convergência entre a historiografia do iluminismo e a concepção da história de *L'École des Annales*.

Peter Burke afirma que tanto os *Annales* quanto o iluminismo relacionam história, sociedade e cultura, isto é, que a relação posta entre política e história na historiografia annalista e iluminista tem caráter muito diferente. O iluminismo, ao mesmo tempo em que rejeita o caráter que a historiografia anterior a ele deu à política e a maneira como associou a história e a política, procura na crítica à sociedade uma nova forma de conceber a relação entre história e política. *L'École des Annales*, ao rejeitar o caráter atribuído à política pela historiografia tradicional, tende a dissociar a história da política, ou pelo menos a pôr esta última numa área periférica ao social; alguns integrantes dos *Annales*, ao assumirem a posição de François Simiand, a radicalizam.

É importante, para o desenvolvimento da tese que defendemos, entender por que e como a dimensão política dos fenômenos e processos sociais é relegada, em geral, na historiografia annalista<sup>268</sup>, à categoria de um componente social secundário, quando não reduzida a inexpressividade do evento. A redução da dimensão política, e mesmo em muitos historiadores annalistas sua exclusão dos processos sociais<sup>269</sup>, não é um procedimento desconhecido pela historiografia.

---

<sup>267</sup> Nota: Com exceção de Rousseau, na filosofia iluminista, particularmente Voltaire e Condorcet, a filosofia da história está vinculada à idéia de progresso cultural, de avanço civilizatório. Dantas, Pedro da Silva. Para conhecer Wallon: uma psicologia dialética. 1983.

<sup>268</sup> Nota: Há grandes exceções dentro de *L'École des Annales*. Alguns autores, particularmente os de tendência marxista que se dedicaram não apenas ao estudo do *Ancien Regime* mas também da Revolução Francesa, como o fizeram Michel Vovelle e Albert Soboul, mantiveram toda a dimensão política dos processos sociais. Podemos mencionar também Guy Duby, que analisa o que ele denominou as três ordens durante a Idade Média.

<sup>269</sup> Nota: François Dosse em seu livro *A história em migalhas*, (Editora Ensaio, 1994), na página 58 aponta como a história política representa somente 2,8% dos artigos dos *Annales* entre 1929 e 1945, 5,4% entre 1946 e 1956, 4,1% entre 1957 e 1969 e 2,1% entre 1969 e 1976.



Tivemos a oportunidade de analisar, no capítulo III deste estudo, como Luciano de Samósata, ao mesmo tempo em que faz a defesa do método historiográfico de Tucídides, deixa escapar o componente político de a *História da Guerra do Peloponeso*. Constatamos também que, em nome do método historiográfico considerado como *theçne*, já que Luciano de Samósata insiste que a história não deve preocupar-se com o que dizer, mas com o como dizer é excluída a filosofia tida como incompatível com a objetividade que a história deve ter. Encontramos em *L'École des Annales* um componente característico do livro de Luciano de Samósata *Como se deve escrever a história*: uma ofensiva contra a presença da filosofia e da política na historiografia. Quanto a Luciano de Samósata, procuramos demonstrar como a evicção da reflexão filosófica (constituída numa epistemologia) do método historiográfico e a despolitização da idéia de **paidéia** desembocaram numa ideologia de tendência conservadora. A pergunta que dirigimos a *L'École des Annales* é por que e como, depois de a historiografia ter conjugado de forma promissora, durante o iluminismo, a reflexão filosófica com uma indagação sociocultural que tentava entender os processos sociais com objetividade, incluindo a dimensão política, essa Escola dispensa a filosofia, e parte expressiva de seus integrantes atribui à política uma função marginal, tanto à formação histórica quanto à reprodução dos sistemas sociais.<sup>269 e 270</sup>

Maria das Graças de Souza<sup>271</sup>, ao referir-se à *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, aponta como esses autores consideram o positivismo uma usurpação da herança enciclopedista, opondo-se a tudo quanto tinha sido a luta dos filósofos das Luzes. A análise comparativa que Maria das Graças de Souza realiza entre a filosofia das Luzes, mais particularmente Condorcet, e a filosofia positivista de Auguste Comte é elucidativa para quem quer entender não só o que significou o positivismo para a teoria social e política, mas particularmente para a concepção da

---

<sup>270</sup> Nota: Justificaremos, ainda neste capítulo, as oposições entre as categorias de mentalidade e de ideologia e as razões que nos permitem afirmar que a política é relegada a uma função periférica, quando não excluída dos processos sociais, em parte significativa da historiografia annalista. Tomamos como exemplo uma obra pioneira dos *Annales*, isto é, *Os reis taumaturgos*, de Bloch, que certamente expressa uma questão política ao relacionar religião, poder monárquico e crença cultural. Constatamos, porém, que a linha de força que sustenta as relações sociais e as reproduzem não é analisada por Bloch como sendo política mas cultural, isto é, uma mentalidade coletiva.

<sup>271</sup> Nota: É preciso observar, como constatou P. Burke (*Op. cit.* p.79), que a partir de 1468, durante a chamada terceira geração dos *Annales*, há um movimento de retorno à história política.

história. O positivismo chega a *L'École des Annales* não diretamente através de Auguste Comte, mas via Emile Durkheim. A presença de Durkheim na obra de Simiand é patente. As *regras de método sociológico*<sup>272</sup> são a referência paradigmática do método historiográfico proposto por Simiand no seu livro *Método histórico e ciência social*<sup>273</sup>, livro esse que dará a *L'École des Annales* alguns dos principais paradigmas que irão orientar sua historiografia. No que diz respeito a Marc Bloch, e particularmente ao seu livro *Os reis taumaturgos*, Peter Burke menciona a forte presença da sociologia de Durkheim na obra desse historiador. Cito Peter Burke:

Em verdade sua maneira de abordar o tema deve muito a Durkheim e a sua escola. Sob um aspecto, pelo menos pode ser criticado, talvez tardiamente, por ter sido durkheimiano um pouco demais.<sup>274</sup>

Uma parte expressiva dos comentaristas da historiografia annalista admite não só a influência exercida por Durkheim sobre a obra de Marc Bloch como também sobre parte significativa de *L'École des Annales*. É preciso, todavia, não só avaliar a extensão e a importância dessa influência, mas, sobretudo determinar os princípios metodológicos e as categorias da teoria historiográfica que recebem o selo da sociologia durkheimiana. O que autoriza Peter Burke a criticar Marc Bloch por ter sido durkheimiano além da conta? É fato Bloch ter reconhecido em sua obra *Introdução à história* (título original: *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*)<sup>275</sup> tanto sua dívida pessoal quanto a da historiografia annalista em relação à sociologia de Durkheim. O reconhecimento dessa dívida não impede, todavia, Bloch de dirigir críticas contra o positivismo de Auguste Comte e mesmo contra o de Emile Durkheim<sup>276</sup>. As críticas que Bloch formula contra o positivismo de Durkheim são dirigidas também a alguns princípios da teoria da ciência positivista e contra alguns procedimentos metodológicos desta. Apresentamos, de forma sintética, os principais pontos da crítica de Bloch ao positivismo de Durkheim.

---

<sup>272</sup> Souza, Maria das Graças de. *Op. cit.* p. 171 e 172 e 199 a 201.

<sup>273</sup> Durkheim, Emile. *As regras do método sociológico*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

<sup>274</sup> Simiand, François. *Op. cit.*

<sup>275</sup> Burke, Peter. *Op. cit.* p. 30.

<sup>276</sup> Bloch, Marc. *Op. cit.* p. 20.

Segundo Bloch, Durkheim e sua escola sociológica estão ainda vinculados a uma concepção naturalista da ciência, e particularmente à física, como concebida no final do século XIX. Para a ciência positivista daquele final de século, lembra Bloch, o conhecimento verdadeiro tinha que conduzir, necessariamente, a demonstrações logo irrefutáveis, certezas formuladas na forma de leis imperiosamente universais. Bloch opõe-se a alguns princípios da ciência positivista pelos motivos que vamos expor. Depois de objetar, junto com Lucien Febvre e Henri Berr, a escola metódica, de caráter factual e empirista, à qual pertencia Seignobos<sup>277</sup>, Bloch e seus colegas pretendem dar à história um *status* de ciência<sup>278</sup>. A atribuição de uma cientificidade à história realiza-se para Marc Bloch e Lucien Febvre no campo de uma concepção para ambos semelhante e de tematizações muito próximas. Isso não exclui entre esses historiadores divergências significativas que irão inclusive tomar, no desenvolvimento de *L'École des Annales*, a feição de correntes historiográficas em oposição<sup>279</sup>. Não podemos perder de vista que, se Febvre foi leitor e colaborador da *Revue de Synthèses Historiques*, dirigida por Henri Berr, Bloch esteve muito mais próximo da revista *L'Année Sociologique*, fundada em 1897 por Emile Durkheim.

É na representação do tempo concebido como relação entre mudança e duração que encontraremos tanto a distância que Marc Bloch toma do positivismo de Durkheim quanto à proximidade que mantém com este. No seu livro *Introdução à história*, Marc Bloch comenta o fato de as ciências físicas (da natureza) terem superado certas categorias e conceitos do método positivista que orientavam suas investigações dos fenômenos da natureza. Formou-se nas ciências modernas, afirma Bloch, outra mentalidade. Cito Bloch:

Ora a nossa atmosfera mental já não é a mesma (...) substituíram, em muitos pontos, o certo pelo infinitamente provável; o rigorosamente mensurável pela noção da eterna relatividade da medida.<sup>280</sup>

---

<sup>277</sup> *Ibidem*. p. 16, 19, 20 e 24.

<sup>278</sup> Nota: Na sua obra *L'évolution de l'humanité: la synthèse en histoire*. Editiox Albin Michel, 1953, p. 70, Henri Berr classifica a historiografia de Seignobos de história historizante; expressão que será utilizada pela *École des Annales* com sentido pejorativo.

<sup>279</sup> Nota: Há divergências a serem consideradas, tanto entre Henri Berr e os fundadores de *L'École des Annales* (Febvre e Bloch) quanto entre os próprios fundadores, no que diz respeito ao teor e caráter da cientificidade da história. Especificaremos essas diferenças oportunamente.

<sup>280</sup> Bloch, Marc. *Op. cit.* p. 22.

Ao flexibilizarem-se certas categorias das ciências físicas (da natureza), afastando-se da rigidez dos paradigmas positivistas, Marc Bloch pode atribuir à história cientificidade, sem que seja desvirtuado o registro onde se inscreve o caráter do tempo da história que anima e molda a especificidade da sua investigação.

Bloch considera insuficiente, para definir a história e atribuir-lhe cientificidade, considerá-la apenas como a investigação e o estudo da mudança na duração. Essa definição não lhe confere nenhuma especificidade, já que as ciências físicas (da natureza) também concebem a história dessa forma. Cito Bloch:

É verdade que a linguagem, basicamente tradicional, conserva naturalmente o nome 'história' para todo estudo de uma mudança na duração (...). Há, neste sentido, uma história do sistema solar, (...). Há uma história das erupções vulcânicas (...).<sup>281</sup>

Essa história, declara Bloch: **“não pertence à história dos historiadores”** (grifo nosso)<sup>282</sup>, e Bloch explica por que essa história não tem nenhum parentesco com o *métier* de historiador; a história dos historiadores estuda as **transformações no tempo da duração como sendo o resultado de atos humanos nascidos de necessidades coletivas e que só uma determinada estrutura social tornam possível.**<sup>283</sup>

Ao definir a história, Marc Bloch explicita também uma concepção de sociedade e demarca o teor da relação entre indivíduo e sociedade. Nosso principal interesse na concepção de sociedade de Marc Bloch é observar como, depois de tomar uma respeitável distância das categorias do método e da ciência positivista, **ele retorna ao positivismo assumindo alguns grandes paradigmas que fundamentam a teoria do social em Durkheim.** José Carlos Reis<sup>284</sup> aponta a ambigüidade da posição blochiana diante do positivismo de Durkheim e declara que, se há uma tendência de alguns comentaristas da obra de Bloch em torná-lo um discípulo de Durkheim, ele, J.C. Reis, acredita que não houve uma adesão total ao positivismo durkeimiano. Concordamos com Reis quando acusa a ambigüidade de

---

<sup>281</sup> Bloch, Marc. *Op. cit.* p. 26.

<sup>282</sup> *Ibidem.* p. 26.

<sup>283</sup> *Ibidem.* p. 27.

<sup>284</sup> Reis, José Carlos. *Nouvelle histoire e tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel.* São Paulo: Editora Ática, 1994. p. 51.

Bloch<sup>285</sup>. Entendemos, todavia, que a ambigüidade em Bloch, e em muitos historiadores da *École des Annales*, não reside apenas no ato de dissociar os fundamentos do método positivista da teoria social durkheimiana, mas no fato de eles assumirem de modo parcial a teoria sociológica de Durkheim. Nossa afirmação é importante, pois, como analisaremos no último item deste capítulo, a ideologia do conceito de mentalidade tem no quadro da ambigüidade apontada um dos seus principais pontos de partida. Explicitaremos e definiremos o conceito de mentalidade oportunamente; antes de fazer isso, desejamos fornecer ao leitor alguns esclarecimentos a respeito da teoria social de Durkheim; operando assim, poderemos entender de forma mais apropriada os princípios que fundamentam um dos conceitos que orientaram parte significativa da historiografia da *École des Annales*.

A teoria social de Durkheim estabelece que as sociedades organizam-se na forma de dois tipos de solidariedade: a **solidariedade mecânica** e a **solidariedade orgânica**<sup>286</sup>. A solidariedade mecânica rege as sociedades primitivas e inferiores (os termos são de Durkheim); essas sociedades caracterizam-se por terem uma estrutura social composta por segmentos homogêneos e parecidos entre si; por exemplo: a consangüinidade, o parentesco, o clã. A solidariedade mecânica constitui-se por um fator de semelhança entre os indivíduos de uma sociedade e fundamenta-se em uma **consciência coletiva ou comum**, ou seja, pela participação e pela adesão a um corpo comum de valores e de crenças. Devido à importância que a categoria de consciência coletiva exerce na elaboração de um dos principais componentes da teoria historiográfica de *L'École des Annales*, isto é, a categoria de mentalidade, damos a seguir a definição durkheimiana de consciência coletiva. Cito Durkheim:

O conjunto das crenças e dos sentimentos comuns a media dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem sua própria vida; podemos chamá-lo a *consciência coletiva ou comum*. Sem dúvida, ela não tem como substrato um órgão único; e por definição, difusa em toda a

---

<sup>285</sup> Nota: essa ambigüidade não caracteriza apenas a obra de Bloch e sua concepção da história, particularmente do tempo histórico, mas grande parte dos historiadores annalistas que adotam a categoria de mentalidade como fundamento da análise historiográfica.

<sup>286</sup> Durkheim, Emile. *De la division du travail social*. Huitieme Edition. Paris: Presse Universitaire de France, 1967. p. 100 e 101.

extensão da sociedade; porém, possui características específicas em suficiência para torná-la uma realidade distinta. De fato, é independente das condições particulares em que os indivíduos estão postos; eles vão, e ela permanece (...) não muda a cada geração, pelo contrário, liga sucessivamente uma geração a outra. É diferente das consciências particulares, mesmo se realizar somente nos indivíduos. Representa o tipo psíquico da sociedade, (...).<sup>287</sup>

Para Durkheim, a consciência coletiva constitui-se em dois níveis: primeiro, no nível das representações de grupo social, contidas nas imagens do mundo que assumem originalmente a feição do sacro (na expressão de Durkheim, do santo), dando ao grupo um princípio de unidade simbólica; segundo, no nível dos ritos que incorporam a unidade simbólica em padrões de comportamento coletivo que darão origem à formação da norma.<sup>288</sup> É importante entender que para Durkheim a consciência coletiva, pelo modo de sustentar e expressar uma forma de coesão e de unidade social, é em si religiosa. Na quinta seção do quinto capítulo da sua obra *De la division du travail social*, Durkheim especifica seu conceito de religião ao declarar que a religião não implica necessariamente nem a idéia de Deus nem uma forma de comércio com o divino. Para Durkheim, qualquer convicção forte e compartilhada pelo conjunto de uma comunidade assume o caráter religioso. As sociedades que Durkheim denomina de primitivas ou inferiores são, em sua concepção, eminentemente religiosas, não por terem um conjunto de crenças relativas a seres superiores e divinos, mas por esse conjunto de crenças incorporar uma consciência coletiva que dá e garante a essas sociedades o fundamento de sua coesão e unidade.

Jacques Le Goff, no prefácio que ele escreve para o livro de Marc Bloch *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*<sup>289</sup>, aponta **o uso que Bloch faz do conceito de consciência coletiva como conceito global** que conduz à compreensão da permanência (numa longa duração que vai do século VII até o século XVIII) de uma crença e ritual popular que consistia em curar as escrófulas com um toque do rei.

---

<sup>287</sup> *Ibidem*. p. 46.

<sup>288</sup> Nota: A influência de Durkheim no livro de Bloch *Os reis taumaturgos* fica patente e será por nós comentada no último item deste capítulo.

<sup>289</sup> Goff, Jacques Lê. In: Bloch, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, na França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 29.

Afirmamos, algumas páginas atrás, que a recepção blochiana do positivismo de Durkheim é ambígua, por ser parcial; essa parcialidade se expressa na forma como Marc Bloch e um contingente significativo da historiografia annalista que opera com a categoria de mentalidade se apropriaram dos princípios do conceito de consciência coletiva; fizeram isso, expropriando-o da função que Durkheim lhe atribui na teoria social. Se a categoria de consciência coletiva é utilizada por Durkheim para explicar uma forma de solidariedade, isto é, mecânica, e um tipo de coesão social, ela serve também para construir sua teoria da mudança social<sup>290</sup>. O livro de Durkheim *De la division du travail social* empenha-se em explicar como se realiza o necessário processo de mudança social e a reorganização da ordem social quando uma sociedade é constrangida, por fatores demográficos, isto é, pelo crescimento do volume e da densidade populacional, que tem por conseqüência a intensificação da densidade moral, a reelaborar os fundamentos da solidariedade social para garantir a unidade e coesão social. Constatamos que a solidariedade mecânica, fundamentada na consciência coletiva, garante, segundo Durkheim, o consenso e, portanto, a coesão e a unidade das sociedades, cujo processo de diferenciação interna, tanto entre indivíduos como institucional, é pouco expressiva. O crescimento do volume e da densidade populacional, assim como da densidade moral, introduz na sociedade um processo significativo de diferenciação tanto entre os indivíduos como no nível institucional. Nesse processo de diferenciação, a coesão, a integração e a unidade interna da sociedade se vêem ameaçadas por uma situação anômica. A coesão social deve ser restabelecida por uma nova forma de solidariedade que integre indivíduos que se diferenciaram. A **divisão do trabalho social** é, para Durkheim, o instrumento que tem a função de restabelecer um princípio de solidariedade social capaz de reintegrar os indivíduos à sociedade, restituindo a ela a coesão e a unidade. A solidariedade que se institui através da divisão do trabalho social, Durkheim a denominou de **solidariedade orgânica**.

Escaparia do interesse imediato desta pesquisa explicitar todas as mudanças que, conforme a teoria social de Durkheim, são produzidas na formação

---

<sup>290</sup> Nota: Analisaremos no último item deste capítulo como um dos processos que transformam o conceito de mentalidade numa ideologia na historiografia annalista é fazer a evicção do processo de mudança social transformando o conceito de mentalidade numa categoria capaz de explicar a permanência de certas estruturas sociais no tempo histórico da longa duração.

da ordem social, orientando-a quando a sociedade evolui<sup>292</sup> de uma forma de solidariedade mecânica, regida por uma consciência coletiva, para uma forma de solidariedade orgânica, regida pela divisão social do trabalho. Acreditamos, todavia, ser conveniente, com o intuito de termos presente a extensão e dimensão das transformações da ordem social que essa evolução implica, apontar alguns pontos significativos das mudanças que ocorrem. Desde que a sociedade passa a ser regida por uma forma de solidariedade, isto é, a orgânica, fundamentada na divisão social do trabalho, a coesão e a unidade social não são mais alcançadas pela identificação de cada indivíduo com o conjunto de crenças coletivas, ou seja, pelo pertencer a uma consciência coletiva. A coesão e a unidade social constituem-se, na solidariedade orgânica, através de uma teia de relações interpessoais organizadas principalmente por meio do trabalho, o que para Durkheim corresponde à atividade profissional. Segundo Durkheim, uma sociedade cujo componente da ordem social é a rede de relações interpessoais, tendo por núcleo as relações profissionais, é conduzida a **instituir a prática do contrato social**<sup>293</sup>. A compreensão da dimensão do processo de mudança social, que ocorre com o advento da solidariedade orgânica, exige que se tornem mais precisos os termos da nossa análise. Quando afirmamos que o corpo social constitui-se por uma rede de relações interpessoais é necessário ter presente que a sociedade, particularmente na forma de solidariedade orgânica, é composta de funções sociais; a função social é sua realidade primeira; e os indivíduos são apenas portadores e expressão de uma ou várias funções sociais.

Para Durkheim, com a divisão do trabalho social, a vida da sociedade passa a depender do trabalho social e atrela-se, crescentemente, a um conjunto de relações interfuncionais. Antes de estabelecer relações entre indivíduos, a divisão do trabalho social põe em relação um conjunto de funções sociais. Considerando que a subsistência da sociedade passa a depender da dinâmica de um conjunto de interações funcionais, a regulamentação dessas relações funcionais torna-se vital. Na terceira seção da conclusão de *De la division du travail social*, Durkheim explica

---

<sup>292</sup> Nota: para Durkheim, trata-se de fato de uma evolução e o progresso são, todavia, determinados pelas necessidades do sistema social não implicam nenhum ato consciente e intencional.

<sup>293</sup> Nota: Não se deve confundir o sentido e o papel da prática do contrato, como desenvolvida na teoria sociológica, de Durkheim, com as teorias do contrato social ou do pacto social, como conceituadas respectivamente pela filosofia política de Rousseau e de Hobbes. A prática do contrato na teoria sociológica de Durkheim não representa nenhum ato de fundação da sociedade. Na quarta seção do quinto capítulo de *As regras do método sociológico*, Durkheim faz a crítica a Rousseau e a Hobbes.



que a regulamentação das relações funcionais do sistema social exige não só uma ampliação do sistema de normas, mas sobretudo do direito, o qual muda de teor e de sentido. Cito Durkheim:

Mas se a divisão do trabalho produz a solidariedade, (...) é que cria entre os homens todo um sistema de direitos e de deveres. Da mesma maneira que as semelhanças sociais dão nascimento a um direito e a uma moral que os protege, a divisão do trabalho dá nascimento a regras que garantem o concurso pacífico e regular das funções divididas.

Essa mudança no caráter do direito, quando uma sociedade passa de uma forma de solidariedade mecânica para uma forma de solidariedade orgânica, é, para Durkheim, muito importante, pois representa para a sociedade um ganho de racionalidade e um progresso. De fato, constata Durkheim: o direito nas sociedades regidas pela solidariedade mecânica em que impera a consciência coletiva é de caráter fundamentalmente **penal coativo e repressivo**, enquanto que nas sociedades de solidariedade orgânica, regidas pela divisão social do trabalho, o direito adquire um caráter principalmente **restitutivo e cooperativo**. Para termos uma noção do sentido e da dimensão do processo de mudança que se opera na passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica, é preciso salientar mais uma transformação que ocorre no nível do universo simbólico da sociedade. À medida que as sociedades aumentam seu volume e densidade e sofrem um processo de diversificação e diferenciação, que as conduzem a uma crescente divisão social do trabalho, essas sociedades são obrigadas também a generalizar suas representações do mundo e do universo social, tornando-se mais universais e mais abstratas.

Algumas páginas atrás, afirmamos que a recepção feita do positivismo de Durkheim, por Marc Bloch e por parte expressiva da historiografia annalista que opera com a categoria de mentalidade, era ambígua, por ser parcial. A exposição da teoria da mudança social de Durkheim nos permite entender a procedência de nossa asserção, a qual tem para nossa tese uma importância específica, já que permitirá discutir, no último item deste capítulo, a relação entre mentalidade e ideologia na historiografia da *École des Annales*. A ambigüidade da recepção que a historiografia annalista faz do positivismo de Durkheim é tanto mais suspeita por ela se apropriar,

para sua teoria da história, de uma categoria de análise da teoria social durkheimiana; isto é, a de consciência coletiva, cuja utilidade é explicar sociedades que o próprio Durkheim classificou de inferiores, razão pela qual essa categoria de análise ocupa um momento muito específico na teoria da mudança social de Durkheim. Seu destino não é só ser substituída por outra categoria analítica, isto é, de divisão do trabalho social, mas também desaparecer enquanto componente da realidade social, no decorrer de sua evolução. É o que iremos explicitar a seguir.

Já apontamos como, na passagem de uma forma de solidariedade à outra, as representações sociais tornam-se mais gerais, mais universais, mais abstratas; essas transformações no caráter das representações sociais modificam duas prerrogativas essenciais da consciência coletiva: primeiro, a capacidade de formar uma identidade coletiva através de um processo de identificação por parte de cada um de seus membros; segundo, a capacidade coercitiva sobre os membros do grupo social. Pelo declínio dessas prerrogativas, a consciência coletiva é levada a não poder mais exercer sua função de atender às necessidades de integração e de coesão social; não tendo mais nenhuma função no corpo social, ela se torna, diz Durkheim, obsoleta. Ele afirma também que a sobrevivência de um órgão dentro de um corpo, biológico ou social, sem que este preencha uma função, ou seja, atenda a uma necessidade, torna-se patológica; deve, portanto, extinguir-se. Se considerarmos que, para Durkheim, o desdobramento da evolução em direção a uma estrutura social, fundamentada na divisão do trabalho social, portanto, em um princípio de coesão e de unidade social baseado na solidariedade orgânica, é **uma lei da história**, o destino da consciência coletiva está selado. Cito Durkheim:

É, portanto, **uma lei da história** (grifo nosso) que a solidariedade mecânica, que antes se encontra mais ou menos só, perde progressivamente terreno, e que a solidariedade orgânica torna-se aos poucos preponderante.<sup>295</sup>

É importante insistir num ponto frisado anteriormente: para Durkheim, a transição de uma solidariedade mecânica, fundada na consciência coletiva, para uma forma de solidariedade orgânica, regida por uma divisão social do trabalho, representa uma evolução enquanto desenvolvimento da racionalidade. De fato, para

---

<sup>295</sup> Ibidem. p. 141.

Durkheim, a solidariedade orgânica permite manter a coesão e a unidade social no interior de uma sociedade cuja composição dos membros caracteriza-se por um processo de diferenciação. Uma sociedade torna-se mais racional à medida que, ao diferenciarem-se seus membros, eles adquirem maior individualidade e, ao mesmo tempo, a sociedade consolida sua coesão e unidade. Voltaremos a comentar o teor e o sentido da racionalidade no positivismo de Durkheim no último item deste capítulo; veremos que, tanto pelo caráter da idéia de progresso<sup>296</sup> nela embutido quanto pela ausência de qualquer finalismo, intencionalismo e teleologia, é uma racionalidade que se distancia da razão iluminista e rompe com ela. A historiografia annalista será seguidora de várias características da racionalidade positivista de Durkheim; como a sociologia durkheiminiana, a história para a *École des Annales*, não realiza nenhum valor transcendental, e, sendo até mais radical que o sociólogo positivista, ela declina, conforme constatou José Carlos Rodrigues<sup>297</sup>, da idéia de progresso. A historiografia annalista, acentua J.C. Rodrigues<sup>298</sup>, desenvolve uma concepção de tempo histórico que realça a continuidade estrutural contra a mudança.

O historiador que levou mais longe essa tendência a considerar o tempo histórico na sua fixidez estrutural, até negar que o processo de mudança tivesse efetividade, foi Le Roy Ladurie. É o que ele expressou com algumas palavras de impacto em sua aula inaugural do *College de France* (publicada na revista *Annales ESC*, n. 3. Paris: A Colin, Maio/Junho, 1974), ao intitular sua aula de *L'Histoire Immobile* e ao declarar, no decorrer de sua exposição, que entre 1300 e 1720, enquanto mais a demografia e a economia francesa pareciam mudar, tanto mais eram as mesmas (*Plus ça bouge, plus c'est la même chose*). Le Roy Ladurie conduziu até o extremo um dos componentes da concepção da história dos fundadores da *École des Annales*. Lucien Febvre e Marc Bloch acentuaram o tempo da duração em história; posteriormente, Fernand Braudel insistirá no tempo da longa duração, porém, nenhum deles, chegou a formular o paradoxo de um tempo

---

<sup>296</sup> Nota: A idéia de progresso em Durkheim é destituída de qualquer intencionalidade; está vinculada a um processo inteiramente mecânico do sistema social como resposta a uma situação de anomia ou de qualquer disfunção que ameace a coesão e a unidade social.

<sup>297</sup> Reis, José Carlos. *Escola des Annales: a inovação em história*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000. p. 27.

<sup>298</sup> *Ibidem*. p. 35.

estático. Marc Bloch, em *Introdução à história*<sup>299</sup> (*Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*), afirma, sem hesitar, que o tempo da história é, por natureza, contínuo e também em perpétua mudança. Declara também, tomando como exemplo a história da cidade de Bruges, que a história estuda as transformações no tempo da duração como resultado da ação dos homens, nascida de necessidades coletivas. No caso de Bruges, conclui Bloch, o fato eminentemente histórico é a ação social que transforma o meio ambiente<sup>300</sup>. Depois dessas assertivas, que colocam em evidência os efeitos da ação humana coletiva, que introduzem mudanças no tempo da duração histórica, Bloch pronuncia-se sobre a imensa dificuldade que têm os homens de mudar as estruturas sociais em que vivem. Cito Bloch:

É esquecermo-nos da força da inércia própria de tantas criações sociais. O homem passa o tempo a montar mecanismos de que se torna depois prisioneiro mais ou menos voluntário.<sup>301</sup>

Nossos comentários, a respeito da recepção ambígua que Bloch (e parte significativa da historiografia annalista) faz da teoria sociológica de Durkheim, permitem entender a contradição blochiana relativa ao tempo da história. Bloch afirma que o tempo da história é, por natureza, ao mesmo tempo contínuo e em perpétua mudança. Concebe, portanto, o tempo da história de modo antitético; todavia, o pêndulo da antítese, posto entre a permanência e a mudança, acaba fixando-se no tempo da duração. Conhecemos o porquê desse movimento e do seu ponto de repouso no tempo histórico da longa duração: é a **hipóstase**, da categoria analítica durkheimiana de **consciência coletiva**. Essa categoria analítica, da maneira como é assumida por Bloch, é facilmente transformada pela historiografia da *École des Annales* num **inconsciente coletivo** que irá tomar a forma cultural de uma difusa **mentalidade** com um teor conceitual opaco, precariamente definido. Segundo J.C. Reis<sup>302</sup>, André Burguiere e Guy Duby consideram Bloch o verdadeiro criador da história das mentalidades. Concordamos, não só pelo fato de Bloch, ao escrever em 1924 *Os reis taumaturgos*, ser o primeiro a realizar a história de uma

---

<sup>299</sup> Bloch, Marc. *Op. cit.* p. 27 e 30.

<sup>300</sup> Nota: alguns autores, tomando como referência declarações com esse teor, tentaram estabelecer uma aproximação entre Bloch e o marxismo. Veremos no último item deste capítulo que a aproximação não procede.

<sup>301</sup> *Ibidem.* p. 39.

<sup>302</sup> Reis, Carlos, José. *Nouvelle histoire: e tempo histórico.* *Op. cit.* p. 55.

mentalidade, mas particularmente por ter exercido uma influência significativa sobre uma corrente historiográfica expressiva dentro da *École des Annales*, isto é, da antropologia histórica que utilizara o conceito de mentalidade como uma das suas principais categorias analíticas.

No último capítulo do seu livro *Introdução à história*, Marc Bloch, ao mesmo tempo em que discorre sobre o caráter da causalidade em história, formula o conceito de mentalidade. Essa coincidência não é obra de um acaso; de fato, o autor estabelece uma correlação importante que merece esclarecimento. Bloch declara indispensável o conceito de causa nas ciências, portanto também na história, e censura seu abandono pelo positivismo. Diz ser necessário resgatar o conceito de causa, todavia isso tem que ser realizado de modo crítico. Bloch rejeita as concepções monistas de causa e insiste em demonstrar a complexidade das relações de causalidade. Para demonstrar essa complexibilidade, ele diferencia as **condições**, que tornam os fenômenos possíveis, das **causas** que são condições, tendo características especiais responsáveis pelo advento e existência de determinado fenômeno. Não é do nosso interesse aprofundar o conceito de causalidade blochiano. Nossa intenção é indicar a via pela qual Marc Bloch elabora uma das principais categorias analíticas da sua historiografia, isto é, o conceito de **mentalidade**. Para Bloch, a verdadeira especificidade das condições responsáveis pela formação dos fatos e universo da história são na essência psicológicos; a causalidade em história assume, portanto, para ele, um caráter psicológico, esse fundamento psicológico da história é claramente expresso, com todas as letras e sem equívocos, no último capítulo de *Introdução à história* que estamos analisando. Cito Bloch:

Os fatos históricos são, por essência, fatos psicológicos. É, portanto, noutros fatos psicológicos que encontramos normalmente os seus antecedentes. Não há dúvida de que os destinos humanos se inserem no mundo físico e lhe suportam o peso. Contudo, exatamente onde a intrusão destas forças exteriores se afigura mais brutal, a sua ação só se exerce orientada pelo homem e pelo seu espírito. O vírus da peste negra foi à causa primeira do despovoamento da Europa. Mas a epidemia não se propagou tão rapidamente senão devido a determinadas condições sociais – portanto, na sua **natureza profunda, mentais** (grifo nosso) – e os seus efeitos morais explicam-se apenas pela predisposição particular da sensibilidade coletiva. (...) quem

acredita que a pesada atmosfera moral em que estamos neste momento mergulhados marque em nós apenas o homem das decisões refletidas?<sup>303</sup>

Os fundamentos utilizados por Bloch para construir o conceito de causalidade e o teor que lhe é atribuído em história indicam o caminho percorrido para adequar o conceito de consciência coletiva à definição que ele dá à história; lembramos que Bloch define a história como sendo a ciência do homem no tempo<sup>304</sup>. O conceito de consciência coletiva é, como formulado pelo positivismo de Durkheim, eminentemente sociológico; suas características, como podemos constatar, são: ser considerado como um fato (como uma coisa), pertencer a uma temporalidade sincrônica. As características de externalidade e de sincronidade da consciência coletiva são inadequadas para uma ciência da história, como concebida por Bloch. Não é, todavia, intenção dele declinar do conceito de consciência coletiva, pois os processos de coesão social, de unidade social e particularmente de identidade social, que essa consciência produz, são úteis para explicar o tempo da permanência em história. Para manter-se coerente com sua definição de história, Bloch precisa construir uma categoria analítica que lhe permita estabelecer uma mediação entre a sociedade e o indivíduo; essa categoria é a de **inconsciente coletivo**. Se quisermos entender o conceito de **mentalidade**<sup>305</sup>, elaborado a partir do conceito de inconsciente coletivo, é preciso considerar a maneira como a consciência coletiva interioriza-se no indivíduo para transformar-se em inconsciente coletivo. Foi possível constatar que para Durkheim a consciência coletiva tem um caráter particularmente coercitivo, impõe-se como uma força externa aos indivíduos, e isso é garantido pelo direito penal, ou seja, pela sanção da lei. Não é possível afirmar que para Bloch a consciência coletiva e a sociedade perdem o caráter coercitivo, todavia pode-se dizer que a coerção é significativamente afrouxada, pois ela torna-se muito menos necessária à manutenção da coesão e da unidade social. Em seu livro *Introdução à história*<sup>306</sup>, Bloch apresenta a noção de endosmose<sup>307</sup>; é

---

<sup>303</sup> Bloch, Marc. *Introdução à história*. Op. cit. p. 167 e 168.

<sup>304</sup> Ibidem. p. 29.

<sup>305</sup> Nota: daremos uma definição de mentalidade ao final deste item, depois da análise que faremos das características que ela assume na obra de Lucien Febvre.

<sup>306</sup> Ibidem. p. 101.

<sup>307</sup> Nota: o conceito é utilizado por Bloch para explicar a similitude nas atestações de testemunhas geograficamente afastadas e que não tiveram contatos entre si.

um conceito que Bloch toma emprestado à física. A endosmose descreve uma corrente que se estabelece de fora para dentro entre duas soluções de concentrações diferentes, separadas por uma parede membranosa muito delgada. É de modo análogo que a consciência coletiva permeia o indivíduo transformando-se em inconsciente coletivo. A característica do inconsciente coletivo enquanto categoria psicológica é, para Bloch, ser um processo mental destituído de reflexividade; o inconsciente coletivo é irreflexivo.

José Carlos Reis entendeu com muita clareza, pelo tipo de recepção feita por Bloch da sociologia de Durkheim, os marcos postos<sup>308</sup> e a orientação dada à historiografia blochiana. O caráter que o tempo adquire na historiografia blochiana é um dos principais componentes do sentido que Bloch atribui à história. Reis constatou<sup>309</sup> que o tempo da história é para Bloch o tempo das estruturas e das práticas sociais vividas por uma consciência irrefletida. O tempo da história não é para Bloch o tempo da consciência, o tempo de indivíduos capazes de reflexão, mas é o tempo inconsciente de coletividades que repetem os mesmos hábitos, os mesmos gestos, as mesmas técnicas, as mesmas palavras, os mesmos rituais, e isso sem tematização ou problematização. O tempo da consciência irrefletida toma o caráter da permanência, torna-se regular e homogêneo; esses atributos serão utilizados para compor duas categorias que servirão como fundamento historiográfico para uma ampla corrente de *L'École des Annales*; o conceito de **mentalidade** e a noção do **tempo da longa duração**.

Os historiadores que constituem *L'École des Annales* não formam um grupo monolítico; as divergências que podem ser substanciais aparecem já entre os fundadores, Marc Bloch e Lucien Febvre. Se há uma presença de Durkheim no pensamento de Lucien Febvre, certamente não ocupa o lugar de centralidade que tem na construção da teoria da história de Marc Bloch; a sociologia durkheimiana transita no máximo na periferia da concepção e da metodologia historiográfica de Febvre. Ambos os historiadores foram leitores e mantiveram vínculos com a revista de Durkheim *Année Sociologique*, todavia o compromisso e o engajamento intelectual de Lucien Febvre deram-se com a *Revue de Synthèse Historique*, dirigida

---

<sup>308</sup> Nota: pela influência que Bloch exerce na *École des Annales*, especialmente na corrente da antropologia histórica que atua com a categoria de mentalidade, esses marcos e essa orientação tornar-se-ão presenças fortes na historiografia annalista.

por Henri Berr. Foram longos anos de colaboração entre Febvre e Berr, cerca de vinte anos até o momento em que Febvre cria com Bloch a revista *Annales d'histoire économique et sociale*<sup>310</sup>, cujo primeiro número sai em 15 de janeiro de 1929. O rompimento entre Febvre e Berr dar-se-á não muito tempo depois dessa data. A alegação que Febvre deu para o rompimento foi que a concepção da história de Berr estava ainda demasiadamente presa à filosofia da história; argumento estranho, pois o próprio Berr recomenda, no seu livro *La synthese em histoire*<sup>311 312</sup>: a história, se quiser constituir-se como ciência, deve opor-se a qualquer filosofia da história. Deve-se também observar que, se de fato Lucien Febvre rejeita uma historiografia concebida a partir de uma filosofia da história, isso não significa, para ele, não aceitar manter relações interdisciplinares com a história da filosofia. Depois de criticar a história da filosofia, por ser desencarnada<sup>313</sup>, isto é, por não considerar os contextos históricos nos quais é elaborada, reconhece a necessidade de colaboração<sup>314</sup>; a apreciação que Febvre faz de Ernst Cassirer e de Etienne Gilson<sup>315</sup> é um elogio à colaboração positiva de ambos. O rompimento com Berr<sup>316</sup> nunca levou Febvre a renegar a dívida intelectual contraída com ele; é significativo o fato de Febvre dedicar, na sua coletânea de textos resumidos no seu livro *Combats pour l'histoire*<sup>317</sup>, um artigo escrito em homenagem ao aniversário dos oitenta anos de Berr. Na mesma coletânea de textos, no artigo *Marc Bloch et Strasbourg*, onde Febvre descreve o percurso da formação de *L'École des Annales*, ele declara a importância tanto da *Revue de synthese historique* quanto de Berr para a formação do seu pensamento e da corrente annalista; é assim que Febvre se manifesta: nosso

---

<sup>309</sup> Reis, José Carlos. *Nouvelle histoire*. *Op. cit.* p. 47 a 50.

<sup>310</sup> Nota: A revista muda várias vezes de título: *Annales d'histoire économique et sociales* (1929-39); *Annales d'histoire sociale* (1939-42,45); *Melanges d'histoire sociale* (1942-4). *Annales: économiques, sociétés, civilisations* (1946-)

<sup>311</sup> Berr, Henri. *La synthese en histoire: sans rapport avec la synthese generale*. 2. ed. Paris: Edition Albin Michel, 1953. p. 3 e 21.

<sup>312</sup> Nota: a primeira edição de *La synthese en histoire* data de 1911. Nos *avant-propos* da edição de 1953 Berr afirma que sua concepção da história, isto é, da síntese em história, não sofreu modificações relevantes.

<sup>313</sup> Febvre, Lucien. *Leur histoire et la notre*. In: *Combats pour l'histoire*. *Op. cit.* p. 278.

<sup>314</sup> *Ibidem*. p. 283.

<sup>315</sup> *Idem*. Etienne Gilson et la philosophie du XIV em siècle. In: *Combats pour l'histoire*. *Op. cit.* p. 284.

<sup>316</sup> Nota: o rompimento com Berr foi, em nossa opinião, uma estratégia de luta pela conquista do poder institucional dentro da universidade e de afirmação de uma hegemonia da história nas ciências humanas.

<sup>317</sup> *Idem*. *Hommage a Henri Berr*. In: *Combats pour l'histoire*. *Op. cit.* p. 339.



amigo Henri Berr lançou por volta de 1900 a *Revue de synthèses historique*, que foi nosso cavalo de Tróia<sup>318</sup>.

Henri Berr formula uma problematização da história, concebida como ciência, que irá constituir um campo de reflexão em que Lucien Febvre encontrará fundamentos teóricos que lhe permitirão pensar sua própria concepção da história. Na introdução à segunda parte, intitulada “A causalidade em história”, do seu livro *La synthèse en Histoire*, Berr, ao mesmo tempo em que caracteriza e define o que ele denomina de a verdadeira ciência em história, apresenta também o que constitui o principal problema dessa história científica. Cito Berr:

Aí está o caráter próprio da verdadeira ciência, em história, - de comportar, para a explicação integral, a busca de causalidades diversas e da relação que essas causalidades manchem entre si. Do discernimento dessas diversas causalidades resulta histórica. Na relação dessas causalidades consiste o problema capital da síntese histórica.<sup>319</sup>

Para Berr, portanto, a busca das causas em história e a formulação de explicações são as tarefas do trabalho de síntese, ao qual deve dedicar-se o historiador; todavia, esclarece Berr, o que o historiador deve fazer para formular uma síntese que dê uma explicação integral é relacionar causas diversas, isto é, que tenham caráter diferente. Berr está se referindo a dois tipos de causas: as causas que têm o caráter da **contingência** e as que têm o caráter da **necessidade**. Por que a história deve, segundo Berr, correlacionar e conjugar a causalidade da contingência e a causalidade da necessidade? A resposta de Berr é: para o historiador, a mudança só interessa na medida em que esteja vinculada à continuidade, ou mesclada, de qualquer modo, à permanência. Com esse teor a mudança adquire a especificidade do desenvolvimento, que Berr definiu como sendo a mudança na duração<sup>320</sup>. A noção do desenvolvimento, isto é, de mudança na duração, permite a Berr introduzir a idéia de lei em história com um caráter diferenciado da lei da natureza. Não é, porém, nossa intenção aprofundar o conceito de lei que Berr formula para a história; seria percorrer um longo périplo sem utilidade para o intuito agora pretendido. Mais importante para nossa investigação é entender

---

<sup>318</sup> Idem. Marc Bloch a Strasbourg. In: *Combats pour l'histoire*. p. 317.

<sup>319</sup> Berr, Henri. *Op. cit.* p. 53.

como a noção de causalidade contingente e de causalidade necessária articulam-se na teoria da história (da história como síntese) de Berr. Um dos fundamentos dessa teoria é a relação estabelecida entre a individualidade e o social; é nessa articulação que se apóia a idéia de desenvolvimento da história, isto é, da mudança no tempo da duração.

Com a intenção de tornar mais compreensível nossa explanação, iremos, a seguir, apresentar de forma mais precisa os conceitos de causalidade contingente e de causalidade necessária. Berr entende por causalidade contingente aquela que se distingue do puro acaso, isto é, do evento fortuito, imprevisível, e que não tem eficiência suficiente para provocar sobre determinada ordem (material ou social) mudanças regulares no tempo da duração. A causalidade contingente que Berr chama de **individualidade** é um acaso que adquiriu um grau de regularidade, uma certa estabilidade e eficiência num grupo de fenômenos já regidos por leis. Cito Berr:

Existe uma forma de contingência que é preciso, já dissemos, distinguir do acaso. A individualidade é algo intermediário entre o puro acaso e a necessidade. Nela, um acaso inicial afeta um grupo de fenômenos, mais ou menos duráveis, e submetidos a leis: a consequência parece ser que essas leis misturam-se de contingência e que os efeitos do acaso participam a estabilidade dessas leis.<sup>321</sup>

Berr especifica vários tipos de individualidades (causalidades contingentes). São basicamente três: a individualidade singular, a individualidade coletiva e a individualidade geográfica. Os limites de nossa pesquisa não permitem explicar com a extensão merecida cada uma dessas individualidades; daremos, todavia, um breve esclarecimento. É preciso prestar atenção à afirmação de Berr, por nós mencionada na última citação: a individualidade (causalidade contingente) é algo intermediário entre o puro acaso e a necessidade. Basta correlatar essa asserção com outras formuladas por Berr, tais como: a história é um problema psicológico<sup>322</sup>; são os motivos humanos, os motivos permanentes, que explicam eventos e instituições<sup>323</sup><sup>324</sup>, e teremos a chave para compreender o papel das individualidades (causalidades

---

<sup>320</sup> Berr, Henri. *Op. cit.* p. 26.

<sup>321</sup> Berr, Henri. *Op. cit.* p. 26.

<sup>322</sup> *Ibidem.* p. 71.

<sup>323</sup> *Ibidem.* p. 231.

<sup>324</sup> Nota: como veremos mais adiante, Lucien Febvre resgata essa idéia.

contingentes) no desenvolvimento da história, ou seja, da mudança no tempo da duração.

A individualidade singular (ou pessoal, como às vezes a nomeia Berr)<sup>325</sup> compõe com a individualidade coletiva a ordem subjetiva, isto é, psicológica, todavia uma distingue-se da outra. A individualidade singular (pessoal) diz respeito a certas idiossincrasias, biográficas, genéticas, psíquicas, de ordem subjetiva, quer dizer, psicológica de um indivíduo. O que caracteriza a individualidade singular é que podemos encontrar nela certas regularidades e uma continuidade que lhe darão um teor de contingência, diferenciando-a do acaso. Todavia, como para Berr a individualidade é avaliada, do ponto de vista histórico, pela sua capacidade de manter ou mudar uma ordem (social), ele hesita em auferir à individualidade singular o status de causalidade histórica, considerando que não tem eficiência sobre a ordem (social). A individualidade singular é, segundo Berr, em regra, sem relevância para a história, todavia; em casos excepcionais, quando alguma individualidade singular desenvolve sobremaneira uma idiossincrasia, que seja por exemplo genética ou psíquica, como a genialidade, sua ação pode adquirir eficiência sobre a ordem (social) e a individualidade singular torna-se personagem histórica<sup>326</sup>, tendo portanto um papel no desenvolvimento da história.

Enquanto a individualidade singular só excepcionalmente pode tornar-se uma causalidade capaz de participar da síntese em história, a individualidade coletiva não poderia deixar de constituí-la. Nosso interesse imediato não é, porém, expor como a individualidade coletiva participa da síntese em história; o que pretendemos é mostrar de que forma a noção de individualidade coletiva serve de fundamento para elaborar a categoria de **psicologia coletiva**, isto é, uma das principais categorias analíticas, não só da teoria da história de Henri Berr, mas também, ao ser resgatada e modificada por Lucien Febvre<sup>327</sup>, da *École des Annales*. Uma das diferenças importantes entre a individualidade singular e a individualidade coletiva é que esta última agrega contingências com um cunho de generalizações que impõe maiores limites às manifestações do acaso. A individualidade, para

---

<sup>325</sup> Ibidem. p. 72, 77.

<sup>326</sup> Nota: Berr recupera aqui um traço da história historizante, da noção de grande homem. Veremos mais adiante que L. Febvre, ao tratar de Martin Lutero e da Reforma, não fica imune, mesmo criticando, a esse traço da história historizante.

merecer o predicado de coletiva, deve preencher no mínimo dois requisitos: primeiro, ter um princípio de continuidade e de unidade espaço-temporal; segundo, ter um princípio de unidade interpessoal. Veremos mais adiante como esses princípios são complementares na construção de uma teoria da psicologia coletiva. Berr estabelece o princípio de unidade e de continuidade espaço-temporal da individualidade coletiva na noção de **raça**; é preciso, no entanto, para evitar equívocos, esclarecer a conotação que lhe é atribuída. Berr tenta, com toda a argumentação possível, desvincular o conceito de raça dos componentes biológicos, particularmente da hereditariedade genética. Antes de ter um fundamento biológico, a raça é o resultado da influência etológica do meio ambiente<sup>328</sup>. Cito Berr:

Já falamos da influência etológica do *milieu*: é, podemos constatá-la, toda poderosa nas origens, e confunde-se com a formação da raça (...) – acrescentamos: o modo de agir desses *milieux*. O climat, o terreno, a alimentação exerceu uma ação físico-psicológica direta. Talvez também a paisagem (...). Indiretamente, a maneira de viver que o *milieu* acarreta age sobre a **formação do caráter** (grifo nosso). Todavia, o *milieu* não emprega toda sua ação nos efeitos etológicos. Desde a origem, ele age historicamente e socialmente; (...) O *milieu* age historicamente, (...).<sup>329</sup>

Não é preciso estender-nos a respeito do terceiro tipo de individualidade, a geografia; sua relação com a individualidade coletiva está implícita no anteriormente exposto, uma vez que Berr considera a raça como sendo a expressão de uma lei da hereditariedade produzida pela ação permanente e estável do *milieu*<sup>330</sup>.

O que não pode passar despercebido é como Berr sutilmente migra da noção de **raça** para a noção de **caráter**. A operação é relevante, pois com ela Berr transfere a questão da continuidade e da unidade espaço-temporal para o plano psicológico, iniciando dessa maneira a elaboração de uma psicologia coletiva e da

---

<sup>327</sup> Nota: Lucien Febvre irá lançar, na psicologia coletiva de Charles Blondel e na psicologia aplicada de Henri Walton, particularmente na sua teoria das emoções, subsídio para construir sua psicologia coletiva.

<sup>328</sup> Nota: Henri Berr fala de *milieu*. Em francês a expressão tem um sentido ao mesmo tempo mais preciso e mais amplo que a palavra portuguesa “meio”, por isso traduzimos por “meio ambiente”, todavia *milieu* refere-se também ao componente social.

<sup>329</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>330</sup> Ibidem. p. 77.

história. É significativo quando ele declara que as raças modificaram-se muito menos do ponto de vista físico do que no aspecto psicológico<sup>331</sup>.

Ao considerar o caráter (categoria psicológica) como sendo o princípio da unidade espaço-temporal da individualidade coletiva, Berr elege a etologia coletiva para seu estudo. Para ele a etologia coletiva estuda o **caráter** de agrupamentos historicamente determinados e tangíveis; podem ser povos antigos ou nações modernas vinculadas a um território e organizadas em sociedades políticas<sup>332</sup>. Pedimos ao leitor que não deixe escapar o fato de que o conceito de **caráter**, uma vez formulado, como sendo os princípios de unidade e de continuidade da individualidade coletiva, vem logo a seguir acompanhado da idéia de **nacionalidade**<sup>333</sup>. O vínculo entre caráter e nacionalidade é claramente formulado por Berr, e será posteriormente resgatado por Lucien Febvre e parte expressiva da *École des Annales*. Cito Berr:

(...), na sociedade como no indivíduo, o caráter é o núcleo central e permanente que liga uns aos outros os diversos momentos da existência e que constitui a seqüência e a continuidade da vida (...) um agrupamento **nacional** (grifo nosso), uma vez constituído (...) age – como um indivíduo (...). É preciso para cada povo ou nação, estudar indivíduos, de uma determinada época, certa região, em situações diferentes e registrar as semelhanças (...). É preciso considerar os produtos da coletividade, as instituições, - para chegar até as causas psíquicas que lhes dão o tom individual; (...). É preciso considerar os atos de grupo enquanto grupo, onde se manifesta uma **sensibilidade** (grifo nosso) (...) uma vontade mais ou menos refletida ou tenaz – Eis – em resumo – como é possível determinar a psicologia de uma individualidade coletiva.<sup>334</sup>

Afirmamos, algumas páginas atrás, que a individualidade coletiva precisava de um princípio de unidade e continuidade espaço-temporal; a etologia o encontrou no caráter. Dissemos também que ela necessitava de um princípio de unidade interpessoal, ou seja, social. Declaramos, além do mais, que esses princípios são complementares na construção de uma teoria da psicologia coletiva. Henri Berr tenta

---

<sup>331</sup> Ibidem. p. 79.

<sup>332</sup> Ibidem. p. 80.

<sup>333</sup> Nota: Para a reflexão que estamos desenvolvendo nesta tese a questão é importante, pois, como veremos no último item deste capítulo, atrás das categorias de psicologia coletiva ou de mentalidade, particularmente do modo como foram formuladas pela *École des Annales*, há um forte componente de ideologia nacionalista.

<sup>334</sup> Ibidem. p. 85 e 86.

encontrar em Durkheim, no princípio de solidariedade mecânica, isto é, na similitude, o fundamento da unidade interpessoal, ou seja, do social, porém, crítica a categoria de consciência coletiva por anular a individualidade no ser coletivo da sociedade. Procura, então, na teoria da sociabilidade de Tarde, fundamentada na tendência que têm os homens a imitarem-se uns aos outros, uma nova via para a construção do social. Berr, porém, constata que Tarde, ao radicalizar o princípio da imitação, desemboca na mesma problemática de Durkheim, pois a homogeneização de todas as diversidades resulta na absorção do indivíduo pelo social. Mesmo exagerando o papel da imitação na formação do social, a teoria de Tarde apresenta, segundo Berr, um componente positivo: apresenta uma concepção e compreensão da formação da sociedade à parte das relações interindividuais; o social em Tarde, observa Berr, fundamenta-se em uma psicologia intermental (ou interpsicologia). Berr, não obstante as críticas contra Tarde, incorpora a psicologia intermental deste à sua própria psicologia coletiva (ou psicologia da história); realiza a operação procurando subsídios na teoria da psicologia das multidões (massa)<sup>335</sup>, desenvolvida pelos italianos, particularmente Pasquale Rossi. Muitos componentes que caracterizam a psicologia das multidões tornam-se parte significativa da psicologia coletiva de Berr e irão contribuir para a construção da psicologia da história de Lucien Febvre, que por sua vez exercera sobre aqueles historiadores da *École des Annales* adeptos da história das mentalidades uma influência significativa. Os italianos, constata Berr, entenderam os processos basilares que explicam a reação e o movimento das multidões, descobriram até uma “lei” que rege suas reações e movimentos. Cito Berr:

O que caracteriza essencialmente uma multidão, o que a diferencia de qualquer outro agrupamento, é de sentir e de traduzir uma **emoção** (grifo nosso), uma “exaltação passional” coletiva. (...). Os Italianos formularam essa “lei”, que, na multidão, “o pensamento elide-se e o sentimento adicionar-se” (...). Esse fenômeno liga-se, em certa medida, à psicologia intermental e a esclarece (...). Todavia, o papel da imitação é aqui secundário: o que é essencial, no fenômeno da multidão, é um fundo de

---

<sup>335</sup> Nota: Berr utiliza a expressão *psychologie des foules*; traduzimos *foule* por “multidão”: primeiro por ser de fato a tradução literal, segundo por ter adquirido a palavra “massa” (sociedade de massa) uma conotação política e ideológica que não é atribuída ao termo *foule*.

sensibilidade idêntica de onde nasce, sob uma excitação comum, a identidade de reação.<sup>336</sup>

Veremos, a seguir, como Lucien Febvre resgata as características essenciais dessa psicologia das multidões; o componente **emoção** será repensado, particularmente através da psicologia de Henri Wallon e da sua teoria das emoções, e junto com a noção de **sensibilidade** formaram um dos principais fundamentos da sua psicologia da história.

A filiação teórica do médico, filósofo e psicólogo Henri Wallon nunca apresentou equívocos; em 1931 aderiu ao marxismo, participando do Círculo da Rússia nova, o que não o impediu de dedicar fraternalmente (*sic*) o seu livro *Principes de psychologie appliquée*<sup>261</sup> a Lucien Febvre, cujo interesse pelo materialismo histórico foi sempre no sentido de não lhe poupar críticas. Febvre, porém, não deixa de elogiar Wallon em *Combats pour l'histoire*<sup>262</sup>, e toma-lhe emprestada uma parte significativa da sua teoria psicológica, a teoria da emoção<sup>263</sup>.

Regina Taam<sup>264</sup> descreve o longo processo de amadurecimento ao qual é submetida à teoria da emoção de Henri Wallon. É ao participar da Primeira Guerra Mundial que Wallon, como neurologista, depara-se com a repercussão dos efeitos dos “estados emotivos” sobre a sintomatologia dos feridos; o importante é que sua sensibilidade e acuidade lhe permite observar a existência de uma relação entre a situação social (de classe, a patente), “o estado emotivo”, o sofrimento e a cura. Ao voltar da guerra, como nos informa Taam, Wallon reescreve sua tese de doutorado e inclui um capítulo intitulado “O estágio emotivo”. Quando em 1934 Lucien Febvre, com o incentivo do ministro da Educação, assume a direção dos trabalhos de elaboração da *Enciclopédia Francesa*, ele convida Henri Wallon para dirigir o tomo VIII desta, cujo assunto diz respeito à vida mental, onde se encontra, na psicologia walloniana, a teoria da emoção devidamente formulada. No tomo VIII da *Enciclopédia Francesa*, intitulado *La vie mentale*<sup>265</sup>, que Wallon acaba de redigir em

---

<sup>336</sup> Ibidem. p. 105.

<sup>261</sup> Wallon, Henri. *Principes de psychologie appliquée*. Paris: Armand Colin, 1930.

<sup>262</sup> Febvre, Lucien. *Op. cit.* p. 206.

<sup>263</sup> Nota: veremos, especificamente, no último item deste capítulo, as relações complexas, e nem sempre por motivos teóricos bem definidos, que se estabelecem entre *L'École des Annales* e o marxismo.

<sup>264</sup> Taam, Regina. *Pelas trilhas da emoção: a educação no espaço da saúde*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2004. p. 35-36.

<sup>265</sup> Wallon, Henri. *La vie mentale*, 1938, edição consultada, 1982. Paris: Messidor/Édition Sociale.

1938, é do nosso particular interesse a terceira secção: *Les débuts de la socialite; rapport affectifs; les émotions*.

Antes de iniciar a análise das relações entre as emoções e a sociabilidade na teoria de Wallon, é preciso considerar que a relação entre a formação da personalidade do indivíduo e a sociedade ocupou, sempre, um lugar relevante na psicologia walloniana. A análise dessa relação, porém, torna-se mais concreta e amplia sua compreensão à medida que Wallon aprofunda sua reflexão do materialismo dialético e o incorpora às suas análises. O livro de Wallon *As origens do caráter na criança*<sup>266</sup>, publicado em 1934, é o resultado de cursos proferidos na Sorbonne entre os anos de 1929 e 1932; podemos encontrar nele, já formulados, os fundamentos da sua teoria da emoção. O quinto capítulo, intitulado “A expressão das emoções e seus fins sociais”, nos é de particular interesse.

Wallon contesta as teorias que concebem a emoção como sendo uma forma de perturbação orgânica ou psicológica que pode atingir níveis patológicos, e defende uma teoria da emoção que atribui a esta uma função de primeiro plano na formação não só da ontogênese como também da sociabilidade humana. Pedro da Silva Dantas assim se refere à teoria da emoção de Wallon. Cito Dantas:

A teoria da emoção ocupa um lugar importante na obra de Wallon, sendo por ele mesmo considerada como a pedra angular da Psicologia, na medida em que se relaciona com o comportamento emocional o despertar da consciência e o prelúdio da sociedade.<sup>267</sup>

Pedro Dantas sintetiza e situa bem a teoria da emoção de Wallon no conjunto da teoria psicológica desse autor, tomando inclusive o cuidado de não reduzi-la a um fenômeno especificamente psicológico e não esquecendo que seus fundamentos estão vinculados a processos orgânicos<sup>268</sup>. A emoção para Wallon é uma atividade do organismo humano sobre si mesmo, conseqüência do efeito da

---

<sup>266</sup> Wallon, Henri. *As origens do caráter na criança*: os prelúdios do sentimento de personalidade. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

<sup>267</sup> Dantas, da Silva, Pedro. *Para conhecer Wallon*: uma psicologia dialética. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. p. 148.

<sup>268</sup> Nota: a questão é particularmente importante, como veremos a seguir, pois ao desconsiderar-se os fundamentos orgânicos da teoria da emoção e ao assumi-la apenas como uma categoria psicológica perdem-se não só seu fundamento material, mas também o movimento dialético de uma ontogênese constituída biopsicossocialmente. Idealiza-se a teoria da emoção quando é subtraída a sua base orgânica e é transformada numa categoria psicológica para dar sustentação a um conceito de mentalidade que assume um caráter abstrato.



variação do *tônus* nesse organismo (no nível da musculatura esquelética, isto é, proprioceptiva, ou no nível visceral, isto é, interoceptiva), que provoca uma reação postural, ou seja, que modifica a musculatura ou as vísceras na forma de contrações, de relaxamentos ou de espasmos, dando origem a uma atitude que pode se expressar sob várias formas, tais como o choro, o riso, a cólera, o medo, a alegria, etc<sup>269</sup>.

A teoria da emoção ocupa uma parte significativa da psicologia walloniana; é extensa e complexa, e seu desenvolvimento não cabe neste estudo. Nela há, todavia, dois processos (salientados por Dantas) que são relevantes para entendermos em que solo Lucien Febvre colhe elementos para elaborar sua psicologia coletiva ou da história; trata-se da constituição da consciência e da formação da sociabilidade. Na psicologia walloniana a afetividade, da qual fazem parte as emoções, caracteriza a vida humana e torna possível uma forma de organização que não seja diretamente vinculada ao mundo físico, através de automatismos orgânicos. As emoções e sua sensibilidade *protopática* (que é produzida pela atividade interna do organismo), sua forma de expressão em atitudes, permitem na psicologia walloniana realizar um estágio de desenvolvimento que, ao incluir atividades relacionais, isto é, exteroceptivas (com o *milieu*), não automatizadas, abre para o homem o caminho da sociabilidade e a possibilidade de constituição da vida mental<sup>270</sup>. Como se origina a consciência nesse processo e que papel ela irá desempenhar na psicologia walloniana?

Philippe Malrieux<sup>271</sup> não se engana quando afirma que um dos objetivos de Wallon é expurgar da psicologia qualquer concepção substancialista da consciência. Ao opor as atividades dos automatismos orgânicos com o meio físico às atividades afetivas oriundas das emoções, Wallon estabelece duas formas de atividades de relação: a primeira, baseada nos automatismos, realiza-se à margem da consciência; a segunda, oriunda das emoções, abre possibilidade para a formação da consciência. É no caráter da atitude resultante da emoção que encontramos em Wallon as origens da consciência e a possibilidade do seu desenvolvimento. A atitude oriunda da emoção tem a característica da *expressividade*, o que a coloca

---

<sup>269</sup> Wallon, Henri. *La vie mentale*. *Op. cit.* p. 207, 208, 209.

<sup>270</sup> Wallon, Henri. *As origens do caráter na criança*. *Op. cit.* cap. IV e V.

num plano diferente enquanto atividade relacional, pois lhe é conferida a capacidade de **comunicação**. É essa capacidade de comunicação que introduz o homem (especificamente a criança) numa das mais importantes dimensões da realidade da vida humana, as relações de sociabilidade. A origem da sociabilidade humana, seu teor inicial, mantém estreita correspondência com o caráter da comunicação estabelecida pela expressividade das atitudes, conseqüentemente com a afetividade. A comunicação da expressividade das atitudes estabelece relações interindividuais, pois é capaz de modificar o tônus do outro social, suscitando emoções e expressões de atitude similares; é o que permite a Wallon<sup>272</sup> afirmar que as emoções, a expressividade de suas atitudes, são contagiosas. Em *La vie mentale*, Henri Wallon explica como a comunicação contagiosa das emoções acaba constituindo entre os indivíduos uma uniformidade de atitudes e uma unidade da consciência que servirão de fundamento para os primórdios das sociedades humanas. Cito Wallon:

Associando assim vários participantes, revezando-se mutuamente como iniciadores e seguidores, chegaram logo a constituir um sistema de incitações interindividuais, que pode diversificar-se conforme as situações e as circunstâncias, diversificando ao mesmo tempo as reações e a sensibilidade de cada um. A maior segurança ou o maior poder dado ao grupo pelo acordo e a simultaneidade das reações individuais atribui ao fator utilidade um papel cada vez mais decisivo nesta evolução das emoções. Tornaram-se como uma instituição. Muitas cerimônias nos primitivos são conjuntos de simulações cujo objetivo claro é suscitar em todos, pelas mesmas atitudes e os mesmos gestos, a mesma emotividade, de soldá-los a todos num tipo de individualidade superior, de prepará-los para uma mesma ação. (...) A coesão de reação, de atitudes, de sentimentos que as emoções são capazes de realizar num grupo explica o papel que desempenharam nos primeiros tempos das sociedades humanas.<sup>273</sup>

É importante salientar que em Wallon a teoria da emoção indica apenas um momento da construção de uma concepção dialética da sociedade. O antagonismo posto por ele, entre representação mental e as emoções, constitui fator importante da dialética entre indivíduo e sociedade. As emoções são um sistema de expressão, porém não são um sistema de atividade simbólica, e estão longe de formar uma

---

<sup>271</sup> Malrieux, Philippe, *et al.* Philosophie et psychologie. In: *Hommage a Henri Wallon*. Toulouse: Presse universitaire du Mirail, 1987. p. 15.

<sup>272</sup> Wallon, Henri. *As origens do caráter da criança*. Op. cit. p. 91.

linguagem. Como lembra Pierre Tap<sup>274</sup>, a palavra para Wallon é em todos os níveis uma realidade social; contém em si todos os recursos e as aquisições de uma cultura e civilização. É instrumento e verifica a atividade de cada indivíduo com a experiência e o saber coletivo. A linguagem é um ponto de Arquimedes na dialética entre o biológico e o social; sem ela a concepção da evolução em Wallon seria inconcebível no que ela tem de mais específico, isto é, a transformação do quantitativo em qualitativo; a emergência e a formação da consciência são algumas das características dessa transformação. Como já frisamos, Wallon procurava na teoria da emoção os primeiros fundamentos materiais da consciência, todavia ele não é organicista e seu materialismo descarta o mecanicismo. René Zazzo, que colaborou durante vinte e cinco anos com Henri Wallon, afirmou que ele é marxista em todos os meandros e detalhes do seu pensamento. A psicologia walloniana não pode, portanto, ser interpretada, e menos ainda compreendida, à margem do materialismo dialético. É este que permite entender: primeiro, por que Wallon rejeitava uma ciência da psicologia que não incluía a noção de consciência; segundo, por que ele criticava a concepção ideológica de consciência; terceiro por que objetava o positivismo por ter rejeitado a consciência enquanto realidade psicológica. Zazzo soube ver com precisão o lugar e o papel desempenhado pela consciência na psicologia walloniana. Cito Zazzo:

No decorrer de sua obra (...) ele (Wallon) empenhou-se em mostrar como emergia a consciência, quais eram suas condições materiais, através de que contradições e de que flutuações ela se desenvolvia tanto na criança, quanto na história das civilizações, e através das lutas sociais.<sup>275</sup>

Lucien Febvre<sup>276</sup> declara o livro de Wallon *Principes de psychologie appliquée* um marco da psicologia enquanto ciência, pois, entre outros, tem os seguintes méritos: romper com a psicologia tradicional dirigida para um sujeito abstrato, sempre idêntico a si mesmo através do tempo, portanto a histórico; estabelecer relações concretas entre o indivíduo e o *milieu*; ter apreendido o indivíduo enquanto personalidade total; conceber a ciência como pensamento e

---

<sup>273</sup> Wallon, Henri. *La vie mentale*. Op. cit. p. 219.

<sup>274</sup> Tap, Pierre. La socialization de l'enfant. In: *hommage a Henri Wallon*. Op. cit. p. 89.

<sup>275</sup> Zazzo, René. *Psychologie et marxisme: la vie et l'oeuvre d'Henri Vallon*. 2<sup>em</sup> édition. Édition Denoël/Gonthier, 1975. p. 134.

ação; estar aberto para a interdisciplinaridade. Lucien Febvre vê, nas características apontadas nos *Principes de psychologie appliquée*, uma referência capaz de indicar uma nova abordagem da história e sobretudo um novo caminho para fazer história; descobre nesse livro e na obra de Wallon a possibilidade de aplicar a psicologia à história e de constituir uma psicologia da história. A teoria da emoção de Wallon é o ponto de partida e serve de fundamento para Lucien Febvre elaborar uma psicologia aplicada à história. Considerando que Lucien Febvre se declarou contrário ao materialismo dialético e histórico, impõe-se uma pergunta: que feição tomarão essas categorias quando marginalizadas do método e da concepção da história em que foram produzidas? Manterão elas sua autenticidade e legitimidade conceitual?

Centramos nossa investigação na interpretação e utilização que Febvre faz da teoria da emoção de Wallon. Nossa proposição é: Lucien Febvre idealiza e faz um uso ideológico da teoria da emoção de Wallon. O que nos autoriza a fazer essa afirmação? A teoria da emoção, como já foi anunciado, desempenha na obra de Wallon um papel basilar pelo menos em dois pontos: é o fundamento de uma ontologia constituída pela relação dialética entre o biológico e o social; é ela que permite elaborar uma psicologia que exclui o mecanicismo e é capaz de conceber a consciência de forma não-idealista. Ao desconsiderar a relação entre os processos orgânicos que produzem a emoção e a total dependência do *milieu* social, ao qual está submetido o homem nos meses iniciais da sua vida, Lucien Febvre ignora o caráter material, concreto, das emoções; a emoção e as atitudes que expressa, como forma da afetividade, passam a ser concebidas como manifestação de uma psicologia humana que adquire caráter de entidade. Esse desvio que a teoria da emoção walloniana sofre, na interpretação de Febvre, explica a apropriação desvirtuada que esse historiador annalista faz das relações postas por Wallon entre a emoção, suas expressões da afetividade e a sociabilidade. É conveniente lembrar a Lucien Febvre não só o lugar metodológico que a teoria da emoção ocupa na psicologia walloniana, mas também seu sentido filosófico e objetivo político.

Liliane Maury lembra que Wallon se formou antes em filosofia e depois em medicina e afirma, sem hesitar, que ele fez medicina para completar seus estudos

---

<sup>276</sup> Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. op. cit. P. 201 a 205.

de filosofia; de fato, muitas questões que Wallon dirige à medicina e à psicologia são de caráter filosófico. Cito Maury:

Ele (Wallon) faz a medicina – e a psicologia – uma questão filosófica: a da união do corpo e do espírito. Eis por que ele se refere tão freqüentemente a Descartes. Para ele, o *Tratado das paixões da alma* é a primeira obra de psicologia. (...) Entre 1920 e 1921, isto é, logo depois da guerra, Wallon ataca de frente o objeto de estudo da psicologia, ou seja, a **consciência** (grifo nosso). Publica sobre este assunto três artigos importantes.<sup>277</sup>

Um desses artigos, menciona Liliâne Maury, intitula-se *O problema biológico da consciência*. São observações importantes, pois nos permitem situar corretamente o lugar que a teoria da emoção ocupa e a função que exerce na psicologia e na ontologia (ontogênese) de Wallon.

Analisamos a interessante tese defendida por Liliâne Maury sobre a origem e o desenvolvimento da teoria da emoção em Wallon; lembra essa autora como o próprio Wallon relata que sua experiência como médico durante a guerra de 1914 – 1918 lhe permitiu observar, pela primeira vez, a importância das emoções nas reações dos combatentes feridos. Wallon constatou que os mesmos ferimentos suscitaram nos soldados rasos e nos oficiais intensidades diferentes, e que isso tinha influência na recuperação dos feridos. As observações de Wallon situam a emoção numa relação que se estabelece entre o social (situação social, de classe, do ferido), o psicológico (atitude e comportamento diante dos ferimentos) e o biológico (recuperação física). Wallon observa a expressão da emoção durante a guerra não só em situações traumáticas, mas também como fenômeno social; constata que as emoções têm uma grande capacidade de comunicação, transmitem-se com facilidade de um indivíduo a outro; são, diz Wallon, contagiosas. Emoções tais como o medo, a tristeza, a coragem, etc. são contagiosas<sup>278</sup>, razão pela qual produzem um efeito de agregação social, na forma das sociedades ditas primitivas, onde predomina uma “mentalidade primitiva”<sup>279</sup>.

A tese defendida por Liliâne Maury<sup>280</sup> é de que existe uma correlação significativa na obra de Wallon entre sua participação, como médico, durante a

---

<sup>277</sup> Maury, Liliâne. *Wallon, autoportrait d' une époque*. Paris: Presse Universitaire de France, 1995. p. 18.

<sup>278</sup> Nota: por contágio, Wallon expressa o fato de as emoções transmitirem-se de um indivíduo a outro por modificarem o tônus muscular (emoções proprioceptivas) ou visceral (emoções interoceptivas).

<sup>279</sup> Nota: a expressão pertence propriamente a Levy-Bruhl, que publica, em 1922, um livro com esse título.

guerra de 1914-1918, em que ocorrem as primeiras observações e conclusões sobre o fenômeno da emoção, e o desenvolvimento da teoria da emoção que ele elabora estudando o desenvolvimento biopsicossocial da criança. Essa correlação mostra quais são exatamente o teor, o sentido e a função da teoria da emoção na obra de Wallon. Depois de ter observado as emoções no contexto negativo da guerra, portanto durante um momento de crise da civilização, período que Wallon classifica de regressivo, ele decide estudá-las percorrendo um caminho inverso, isto é, que aponta uma direção evolutiva. Através do processo de desenvolvimento da criança, Wallon procura situar as emoções na ontogênese, e descobre que desempenham uma função necessária e positiva na evolução do indivíduo, ou seja, para a constituição da sua personalidade. A evolução, para Wallon, realiza-se no movimento dialético que a superação das contradições da realidade exige e, como a realidade humana desdobra-se em três dimensões, biológica, psicológica, social, é entre esses termos que se efetiva o movimento dialético.

O que torna suspeita a recepção que Lucien Febvre faz da teoria da emoção de Wallon e o que torna ilegítima sua apropriação? São três subtrações: a primeira consiste em ter isolado essa teoria de seu método, a dialética; a segunda foi desvincular essa teoria do seu principal objeto de estudo: a consciência; a terceira, não ter considerado essa teoria na perspectiva evolutiva que lhe é dada por Wallon. Lucien Febvre, ao fazer essas três subtrações, transforma a teoria da emoção numa ideologia<sup>281</sup>. Por quê? Como? É o que explicaremos a seguir.

Tivemos oportunidade de constatar, neste mesmo capítulo, como Henri Berr, fundamentando-se na etologia coletiva, constrói uma psicologia coletiva capaz de servir de referencial teórico-metodológico para a história. Respaldo-se na etologia coletiva, ele resgata o conceito de raça, retirando-lhe, todavia, seu teor genético. Berr consegue dessa maneira transformá-lo, para o uso da sua psicologia coletiva, num conceito de caráter e, ao transferir os princípios de unidade e de continuidade desse conceito para o plano coletivo, encarna-o na idéia de **nacionalidade**, esta entendida como manifestação de uma sensibilidade coletiva. A

---

<sup>280</sup> Maury, Liliane. *Op. cit.* p. 28 a 31.

<sup>281</sup> Nota: tomamos aqui o conceito de ideologia na concepção dada por Marx e Engels na *Ideologia alemã*, ou seja, como um conjunto de idéias dissociadas da realidade, hipostasiadas (por isso Marx e Engels dizem que Fenerback, Bauer e Stiner formam uma sagrada família), não só incapazes de conhecer a realidade mas, pelo contrário, ocultando-a. Apresentaremos uma concepção mais ampla de ideologia no último item deste capítulo.

psicologia coletiva de Berr torna-se mastro de bandeira de uma ideologia nacionalista que vai permear sua concepção de história.

Ao subtrair da teoria da emoção e da personalidade o materialismo dialético, método em que foram desenvolvidas por Henri Wallon, Lucien Febvre abre-lhes o caminho que conduz ao mesmo lugar: a estreita terra da ideologia nacionalista. Veremos ainda, neste capítulo, como o livro de Lucien Febvre *Michelet e a Renascença*, resultado de um curso ministrado no *Collège de France* (entre 1942 e 1944) e publicado depois da morte do autor, é um apelo para o despertar do caráter nacional francês.

É interessante observar na coletânea de artigos reunidos em *Combats pour l'histoire* a seqüência dos artigos dedicados à relação entre psicologia e história. Vamos mencioná-la, pois com ela entenderemos melhor como é montada a ideologia nacionalista de Febvre. É esta a seqüência: primeiro artigo, Método e soluções práticas – Henri Wallon e a psicologia aplicada; segundo, Um olhar de conjunto – História e psicologia; terceiro, como reconstituir a vida afetiva de outrora? A sensibilidade e a história; quarto, Psicologia e fisiologia nacionais – Os franceses vistos por André Siegfried ou por Sieburg?

Iniciamos a análise pelo último capítulo; ele é uma discussão a respeito daquilo que fundamenta e constitui, de um lado, o caráter da nacionalidade alemã e, de outro, a nacionalidade francesa. A conclusão é que a nacionalidade alemã constitui-se e caracteriza-se pela cultura e pela especificidade do sangue (raça), enquanto à francesa por ser portadora do espírito de uma civilização. Cito Febvre:

(...) – é um fato “ser francês, não é pertencer a uma raça”, mas adquirir uma fé: a fé na França, esta comunidade que não é fundamentada no sangue, mas no **espírito** (grifo nosso). De tal forma que atualmente “muitos Negros, Árabes, Indochineses são Franceses autênticos – que se sentem **depositários da idéia francesa de civilização**”. (grifo nosso). Tanto que na França não há nenhuma hostilidade contra o estrangeiro, apenas, talvez, só se depois de ter chegado com seu país ele o leva de volta, depois de sua estadia, tal qual ele o trouxe.<sup>282</sup>

É preciso comentar a citação? Para nós, o que foi dito é suficiente.

---

<sup>282</sup> Febvre, Lucien. *Psychologie et physiologie nationales, Les Français vus par André Siegfried ou par Sieburg?* In: *Combats pour l'histoire. Op. cit.* p. 242 e 243.

Menos explícito, todavia não menos significativo como expressão da ideologia (nacionalista) de Febvre, é a maneira de apropriar-se (expropriando-a) da teoria da emoção de Wallon para transformá-la numa nebulosa noção de sensibilidade coletiva, que é um marco da idéia de mentalidade. É no terceiro artigo, intitulado *Como reconstituir a vida afetiva de outrora? A sensibilidade e a história*<sup>283</sup> que Febvre, servindo-se da teoria da emoção de Wallon, constrói uma das principais categorias que constituem sua psicologia da história: o conceito de sensibilidade. Febvre define a **sensibilidade como sendo a vida afetiva e suas manifestações**<sup>284</sup>. Há, no artigo que estamos analisando, um momento muito preciso em que Febvre esvazia a teoria da emoção de Wallon do seu método – o materialismo dialético; é quando ele faz referência à obra do historiador holandês Johan Huizinga. Febvre elogia a obra de Huizinga, particularmente seu livro *O Outono da Idade Média*; o mérito desse autor é ter entendido a força que as emoções e os sentimentos exerciam na formação e condução das relações sociais: a justiça, o amor, os conflitos eram regidos pelas emoções, estavam sob seu domínio. Elogio feito, segue-se à crítica: Febvre pede ao livro de Huizinga o reparo seguinte: Huizinga esqueceu de considerar que os sentimentos humanos são ambivalentes, isto é, constituem-se em pólos opostos; não observou o fato de ser todo sentimento humano, ao mesmo tempo, ele mesmo e seu contrário (amor e ódio, piedade e crueldade, etc.). A não-compreensão dessa composição em pólos contrários do sentimento humano permitiu que Huizinga deixasse escapar um dos principais fatores que explicam o movimento da história.

O elogio dirigido a Huizinga serve a Febvre para indicar o que ele mesmo acredita dever ser um dos principais objetos da pesquisa historiográfica: os sentimentos humanos e suas mudanças nas formas da representação e da sensibilidade. É preciso, proclama Febvre, realizar uma história da piedade, da crueldade, da alegria, da morte<sup>285286</sup>. A crítica a Huizinga indica como o próprio Febvre concebe o movimento da história, isto é, a relação entre permanência e

---

<sup>283</sup> Idem. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et L'histoire. In: *Combats pour l'histoire. Op. cit.* p. 221.

<sup>284</sup> Ibidem. p. 222.

<sup>285</sup> Ibidem. p. 236.

<sup>286</sup> Nota: o apelo de Febvre será levado tão a sério que seus epígonos tais como, por exemplo, Philippe Ories (*O homem diante da morte*), Jean Delumeau (*História do medo*), Natalie Zemon Davis (*História de perdão*)



mudança. É importante prestar atenção a essa concepção do movimento da história, pois não só é o ponto exato em que Febvre apropria-se da teoria da emoção de Wallon, expropriando-a do materialismo dialético, mas também o momento em que ele demarca sua própria ideologia. Cito Febvre:

Posto este fato **universal** (grifo nosso), este fato “humano”, a ambivalência dos sentimentos – cabe distinguir épocas, na história das sociedades humanas, em que os reversos de correntes operar-se-iam com maior frequência e também com maior violência? Cabe pensar que, nesta mesma história, em certas épocas, tendências de uma certa ordem impõem-se em frequência e em violência sobre as tendências da ordem oposta: mais crueldade do que piedade; mais ódio do que amor? – De modo mais geral, cabe pensar que há na história períodos em que ao predomínio da vida intelectual sucedem períodos de vida afetiva particularmente desenvolvidos? Eis as verdadeiras questões postas. Aquelas que Huizinga não fez (...).<sup>287</sup>

O que temos a comentar é que o problema não está nas questões que Huizinga não formulou, mas no como e com que intenção Febvre elabora as suas. Uma leitura atenta do texto citado revela de que maneira Febvre, logo de início, circunscreve o tempo da história num pressuposto psicológico de cunho universal, isto é, o caráter polar e ambivalente dos sentimentos humanos. O tempo da história, preso num movimento binário e pendular, é esvaziado dos processos de mudança, passando a ser concebido como retorno, permanência, duração. Por que fixar-se no tempo da permanência e da duração? Respondemos: é esse o caminho mais simples e mais curto para realizar o desejo de **unidade**, princípio esse que em Febvre vincula-se mais à categoria de espaço<sup>288</sup> do que à de tempo, assim como a uma percepção sincrética da realidade. Não pretendemos realizar nenhuma psicanálise do texto ou da obra de Febvre, porém é impossível não nos atermos à forma como ele expressa seu desejo de pertencer e de unir-se a terra-mãe. Cito Febvre:

---

produziram uma história que François Dosse caracterizou como sendo uma história em migalhas. Esta característica é, como veremos, um dos contornos da ideologia da *École des Annales*.

<sup>287</sup> Ibidem. p. 229.

<sup>288</sup> Nota: Febvre manifestou seu interesse e adesão à geografia de Vidal de la Blache e a necessidade de incorporar sua concepção de espaço a história. A influência de Vidal de la Blache sobre a “*École des Annales*” será muito forte, particularmente sobre a obra de Braudel.

Resumindo, a que tende toda esta psicologia? “(...) ela tende à história. A mais antiga assim como a mais recente das histórias. Aquela dos sentimentos primitivos postos, *in situ*, assim como aquela dos sentimentos ressuscitados. Também, a nossa história de perpétuas ressurgências e de ressurreição sentimentais. (...) Ressurreição compensadora de um tipo de *culto a Terra Mãe* (grifo nosso) sobre o seio de quem é tão bom, de espriar-se filialmente os membros doloridos.<sup>289</sup>

Uma primeira constatação é que a concepção da história, presente na citação, aponta claramente a influência exercida pelo misticismo e romantismo do historiador Jules Michelet sobre Febvre. Voltaremos, ainda neste capítulo, à relação entre a obra de Michelet e a ideologia nacionalista de Febvre. Nosso interesse imediato nessa citação é que permite ampliar a compreensão do por que a teoria da emoção de Wallon transforma-se na base ideológica da concepção da história de Febvre. Emile Jalley realizou um primoroso estudo sobre o materialismo dialético de Wallon, intitulado *Une dialectique entre la nature et l’histoire une psychologie conflictuelle de la personne, la spirale et le miroir*<sup>290 291</sup>. Seria percorrer um périplo longo demais expor, com a extensão que merece, a recepção e a aplicação que Wallon faz do materialismo dialético no campo da psicologia. Vamos nos ater a uma questão pontual: o lugar atribuído à identidade do indivíduo, a sua **unidade** e integridade; é o que Wallon define como personalidade. O desenvolvimento da personalidade representa o grande eixo (seria mais preciso usar a metáfora da espiral, já que esse desenvolvimento realiza-se de uma maneira dialética) da psicogênese walloniana. A personalidade representa, afirmou Émile Jalley<sup>292</sup>, a integração de um componente afetivo, o caráter, e de um componente cognitivo, a inteligência. O desenvolvimento da personalidade, sua formação progressiva, na psicogênese walloniana, realiza-se por estágios sucessivos em que predomina ora a afetividade, ora a inteligência. O que não pode ser ignorado, e é exatamente o que ignorou Febvre, é que a alternância dos predomínios da afetividade sobre a inteligência, e vice-versa, realiza-se através de *conflitos* e *crises*, portanto de *contradições*, que exigem de cada estágio ao mesmo tempo a superação e a

---

<sup>289</sup> Ibidem. p. 238.

<sup>290</sup> Jalley, Emile. *Une dialectique entre la nature et l’histoire... une psychologie conflictuelle de la personne, la spirale et le miroir*. In: *Henri Wallon, écrits de 1926 a 1961, psychologie et dialectique*. Paris: Messidor édition sociales, 1990.

<sup>291</sup> Nota: colocamos em anexo (Anexo nº 01) o resumo que Émile Jalley fez do materialismo dialético de Henri Wallon.

<sup>292</sup> Ibidem. p. 215.

integração do estágio anterior. Émile Jalley interpretou, com clareza e precisão, a relação dialética entre os estágios de desenvolvimento da personalidade. Cito Émile Jalley:

O processo de alternância entre estágios sucessivos apresenta “um aspecto descontínuo”, sob a forma de “crise”, de “conflito”. Entretanto, a descontinuidade dos processos de passagem não exclui o amadurecimento progressivo dessas “revoluções”, e em definitivo “a unidade solidária”, ao mesmo tempo interna e seqüencial, dos estágios da psicogênese. (...) Mas de modo mais geral, os estágios de predominância afetiva comportam, a título subordinado uma evolução ininterrupta das condutas intelectuais, e vice-versa. A integração da função subordinada pela função dominante no novo estágio é acompanhado antes de tudo de um processo de remanejamento, de diferenciação retroativa, que lhe confere um novo papel. A unidade solidária da psicogênese resulta, como se vê de um mecanismo complexo (...). Wallon **nunca utilizou a palavra continuidade** (grifo nosso).<sup>293294</sup>

Émile Jalley observa que, para Wallon, o materialismo dialético não é um método apenas aplicado à psicogênese, mas constitui sua concepção da vida, da história, de toda a realidade. No pensamento de Wallon, a vida evolui de modo dialético, pelo confronto de forças contrárias que entram em conflito e pela superação dos antagonismos e das contradições; nele vigora o princípio da negação da negação. Jalley<sup>295</sup> mostra como, para Wallon, as contradições, os antagonismos, os conflitos são resolvidos, pela integração de forças, conforme um processo de negação que não anula mas realiza, num nível superior, um novo equilíbrio.

O conceito de **unidade** de Wallon é corolário do materialismo dialético e isso o coloca a uma distância significativa da forma como Febvre concebe a unidade. Em Wallon a unidade é resultado de um movimento, de um processo de mudanças constituído pela superação dialética de contradições, de conflitos, de crises. A unidade é o movimento para a mudança, é síntese do movimento na mudança, uma mudança que se caracteriza, na sua mais forte expressão, por uma passagem do quantitativo ao qualitativo; essa é a razão pela qual Jalley salientou: Wallon nunca usou a palavra continuidade. Tivemos oportunidade de afirmar que uma das características do conceito de unidade em Febvre era vincular-se a uma percepção

---

<sup>293</sup> Ibidem. p. 216.

<sup>294</sup> Nota: colocamos em anexo (Anexo nº 2) os estágios de desenvolvimento da personalidade na psicogênese walloniana.

<sup>295</sup> Ibidem. p. 218.

sincrética da realidade; isso revela-se na redução que ele faz em duas teorias basilares da obra de Wallon, na teoria das emoções e na do desenvolvimento da personalidade. Febvre diz tomar como fundamento a teoria da emoção de Wallon para elaborar uma psicologia da história, porém de fato ele toma como referência, principalmente, o primeiro estágio, chamado por Wallon de impulsivo e emocional, que abrange o primeiro ano de vida; há nesse período um predomínio das emoções, cuja característica sincrética da afetividade possibilita apenas que se estabeleça (a partir do nono mês), através da comunicação contagiosa das emoções, uma forma de sociabilidade de cunho também sincrética. Febvre reduz a teoria da emoção de Wallon fixando-se, intencionalmente, no primeiro estágio do desenvolvimento da personalidade; isso é claramente expresso em *Combats pour l'histoire*, no artigo “*Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire*”<sup>296</sup>. Para Wallon, a sociabilidade sincrética caracteriza não só os primeiros anos de vida da criança (mais acentuadamente até os três anos), mas também as formas mais **arcaicas** da vida social. A especificidade da sociabilidade sincrética é a mais fraca diferenciação entre o *ego* e o *alter ego*, razão pela qual as relações de sociabilidade realizam-se através de processos de identificação que podem se efetivar de várias formas (por exemplo, a imitação, o conformismo), mas tendo sempre como teor a similitude.

É no processo de diferenciação do Eu que Wallon situa o nascimento da **consciência**, sua formação e desenvolvimento. O primeiro processo de diferenciação realiza-se no nível biológico; consiste na autopercepção da sensibilidade das emoções interoceptiva (viscerais) e proprioceptivas (musculares). A sociabilidade sincrética, a partir dos nove meses, já é uma atividade de relação e implica, como vimos, certo grau de diferenciação entre o *ego* e o *alter ego*. Momento importante desse processo de diferenciação, entre o *ego* e o *alter ego*, manifesta-se ao redor dos três anos, idade em que a criança realiza dupla atividade de relação: uma atividade de oposição com o *ego* e o *alter ego*, o que significa uma saída da sociabilidade sincrética, e a possibilidade de estabelecer nova relação de sociabilidade, agora com o caráter de uma sociabilidade diferenciada. Essa evolução é caracterizada por uma mudança significativa no teor da identificação: é fusional,

---

<sup>296</sup> Febvre, Lucien. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire. In: *Combats pour l'histoire*. Op. cit. p. 236 e 237.

simbiótica, unificativa, participativa, subjetiva; na sociabilidade diferenciada a identificação torna-se dual (do *ego* e do *alter ego*) solidária, distintiva, correlativa, objetiva.<sup>297</sup> Não vamos prosseguir com a análise das relações entre a sociabilidade e o processo de diferenciação do *ego* e o *alter ego*, o que foi dito é suficiente para nossos propósitos: primeiro, mostrar como nasce e se desenvolve a **consciência** na psicogênese walloniana; segundo, apontar como a redução que Febvre opera na teoria da emoção significa ignorá-la, excluindo um dos principais componentes e limitando a dimensão do pensamento de Wallon; para este, seria impossível conceber a constituição e evolução da vida mental à margem do desenvolvimento da consciência.

A especificidade que a consciência confere à vida foi claramente expressa por Henri Wallon no capítulo intitulado “Psychologie e technique”, que escreveu para o livro *A la lumière du marxisme*. Cito Wallon:

Quando a clorofila apareceu sobre a terra realizando a síntese orgânica do carbono e fornecendo ao ar respirável seu oxigênio, permitiu a vida de se manifestar através de realizações de que não saberia certamente dar conta, mas das quais permanece a última condição. Quando mais tarde, a evolução dos seres organizados fez aparecer à consciência no universo é um poder totalmente novo de síntese que pode começar a desenvolver seus efeitos.<sup>298</sup>

Em Wallon a ontogênese fundamentada no estudo do desenvolvimento da criança, isto é, a formação da personalidade, permitiu apreender as origens biológicas da consciência, o movimento de sua materialidade constituído pela dialética entre a vida biológica, a vida mental e a vida social. Émile Jalley, no livro *Wallon lecteur de Freud et Piaget*<sup>299</sup>, lembra oportunamente que, para o materialismo dialético ao qual Wallon adere, não há matéria sem movimento, sendo o movimento o modo de existência da matéria; cada espécie de matéria caracteriza-se por uma forma específica de movimento que expressa seu processo de mudança. A consciência, que é constitutiva da vida mental, é para Wallon um produto específico do movimento da matéria biológica, em um estágio avançado de organização, resultado do processo de mudança que se realiza, no caso humano, na

---

<sup>297</sup> Jalley, Émile. *Op. cit.* p. 234.

<sup>298</sup> Wallon, Henri, et al. *Psychologie et technique*. In: *A la lumière du marxisme*. Paris: Éditions Sociales Internationales, 1937. p. 133 e 134.

interação entre seu organismo e a formação social, isto é, as relações sociais historicamente dadas.

Ao subtrair a formação da consciência da concepção walloniana da vida mental, Febvre adultera essa concepção para transformá-la numa noção abstrata de mentalidade capaz de servir aos objetivos de uma historiografia de cunho culturalista.

## **2. LUCIEN FEBVRE E A RENASCENÇA – POLÍTICA E RELIGIÃO**

### **2.1. A política: Michelet, a Renascença e o caráter nacional francês**

O livro de Lucien Febvre *Michelet e a Renascença* é a transcrição de um curso ministrado entre os anos de 1942 e 1943, e que será compilado, depois da morte deste, pela esposa Suzanne Febvre e editado por Fernand Braudel. Ao analisar o curso que Febvre ministrou e, logo a seguir, no próximo item deste nosso estudo, os escritos desse autor sobre o caráter da religião durante a Renascença, temos os seguintes propósitos: primeiro, completar nossa compreensão, através da periodização histórica que Febvre faz da Renascença, das principais categorias que regem sua concepção da história: a de continuidade, a de mudança, a de unidade; segundo, mostrar onde reside a política para um dos fundadores da *École des Annales* (e para muitos dos seus epígonos) e demonstrar que a marginalização da política na corrente annalista, que tem na psicologia coletiva e da história, expressa em mentalidade, seus fundamentos teóricos, oculta de fato uma ideologia; terceiro insistir, desde já, na questão de que, durante a Renascença, política e religião são indissociáveis<sup>300</sup>; as utopias de Thomas More e de Tommaso Campanella são bons exemplos.

---

<sup>299</sup> Jalley, Émile. *Wallon lecteur de Freud et Piaget*. Paris: Éditions Sociales. p. 296 a 299. 1981.

<sup>300</sup> Nota: é precisamente por estarem tão intrinsecamente vinculados que Maquiavel pede sua dissociação como condição para constituir um Estado nacional italiano. A formação dos Estados modernos dar-se-á, entre outros processos, com a laicização da política.

Ao iniciar seu curso, Lucien Febvre já formulou e consolidou sua teoria da psicologia da história; seu livro *Le probleme de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle, la religion de Rabelais*, está sendo editado; esse livro é um marco dessa teoria historiográfica. O curso ministrado por Febvre compõe-se de três partes: a primeira parte é uma exposição da gênese da Renascença; visa explicar como e por que a Renascença, como fenômeno da história, viu a luz na Itália; depois apresenta o porquê de a Renascença ter-se difundido na França e, finalmente, estabelece uma relação entre a biografia de Jules Michelet, mais exatamente sua *psique*, e a criação por ele do conceito de Renascimento; a segunda parte faz um paralelo entre o perfil psicológico de Stendhal (pseudônimo de Henri Beyle), o de um homem movido pela paixão, e seu interesse pela história da Renascença italiana, cujo advento encontra sua gênese na passionalidade desse povo; a terceira parte, baseada em Etienne Décluse, segue o mesmo esquema que as anteriores; salienta a afinidade de termos que aproxima Stendhal e Décluse, assim como o fato de este ter elaborado uma teoria da Renascença que continua e aperfeiçoa a de Michelet.

Na vigésima sétima aula, Febvre crítica os historiadores que pensam a história dando relevância ao político; ele declara que a história não pode praticar o positivismo, não pode ater-se ao refrão do fato político, e recomenda que se coloque o político num lugar discreto do edifício social<sup>301</sup>. Esse pedido de comedimento em relação ao político destoa do conjunto do curso ministrado por Febvre aos seus alunos do *Collège de France*. De fato, uma leitura atenta das três partes que compõem o curso revela um denominador comum que aponta para a grande temática que perpassa e conduz as aulas; trata-se da restauração do caráter nacional francês. Febvre utilizou de forma emblemática as figuras de Décluse, Stendhal e, particularmente, Michelet, como daqueles que, ao fazerem a história, souberam lançar um apelo aos franceses para reconquistarem seu caráter, sua energia, sua paixão, pondo-os a serviço do renascimento do espírito nacional francês e da nação que o abriga. O curso de Febvre é portanto uma convocação política; seu motivo e sua finalidade são políticos; é ideológico, pois oculta seu tema: a relação entre história e política. A nacionalidade expressa, em várias oportunidades, a relação entre história e política; há, porém, dois momentos em que

---

<sup>301</sup> Febvre, Lucien. *Michelet e a Renascença*. São Paulo: Editora Página Aberta, 1995. p. 386, 387.

é posta de forma peremptória, com todo o peso do seu significado ideológico: na sexta e na nona aula. Na sexta aula, ao fazer um balanço das relações entre a história e a Revolução Francesa, descobre, entre os resultados negativos, um fator positivo: com a Revolução a **nação** toma o poder na França para tornar-se o **novo sujeito histórico**; a nona aula é ainda mais significativa quanto à ideologia: nela a história revela seu papel político, pois deve ser posta a serviço do sistema educacional para despertar e formar o sentimento da nacionalidade. Cito Febvre:

(...) em termos de educação instruir parecia-lhe (a Michelet) um aspecto secundário, sendo importante, aos seus olhos, emocionar o coração e formar o caráter, e o estudo e o ensino da história eram para ele um meio de perpetuar, de renovar, de tornar mais intensa a vida nacional (...).<sup>302</sup>

Veremos, mais adiante, como o ensino, particularmente de história, será utilizado pelo governo francês para servir de instrumento aos aparelhos ideológicos do Estado, na forma como foram analisados por Althusser. A reforma do currículo de história, para o ensino médio e fundamental, proposta por Febvre e a *École des Annales*, fez parte de uma ampla estratégia de conquista da hegemonia político-institucional.

O próprio conceito de Renascença, como concebido por Febvre a partir de Jules Michelet, responde à necessidade de um desejo de nacionalismo, razão pela qual é construído de maneira idealista, inclusive com uma forte influência do romantismo francês e, paradoxalmente, do idealismo alemão. É importante acompanhar a construção da concepção de Renascença em Febvre, expondo as principais categorias que a compõem, pois ela nos conduzirá ao substrato ideológico da corrente historiográfica annalista que acredita poder encontrar nas manifestações da psicologia coletiva, isto é, nas formas da sensibilidade e da representação culturalmente expressas em mentalidades, a realidade da história. É no teor e na forma de conceber o processo de mudança da história, que resulta no Renascimento, que encontraremos um dos principais focos da ideologia de Febvre.

É com quatro grandes questões que Febvre conduz a investigação sobre a formação da Renascença: primeiro, faz uma acareação entre as posições que defendem a tese da ruptura entre a Idade Média e a Renascença e aqueles que

---

<sup>302</sup> Ibidem. p. 141.



defendem a continuidade; segundo, pergunta por que foi a Itália o cadinho da Renascença; terceiro, como e por que foi um francês, Michelet, que elaborou o conceito de Renascença; quarto, por que a França acolheu a Renascença e a difundiu pela Europa. Para os objetivos de nossa investigação, a terceira questão é a mais importante; a ela podemos incorporar a quarta; não podemos, todavia, deixar de realizar alguns comentários a respeito das duas primeiras.

Em referência à primeira questão, a posição de Febvre é a seguinte: o processo que a modernidade, cujo início coincide com a Renascença, promoveu contra a Idade Média é incorreto e injusto. Cada período da história<sup>303</sup>, argumenta Febvre, deve ser interpretado a partir dele mesmo, dentro do universo de representações ao qual pertence, considerando os princípios que configuram sua idéia de ordem, a qual fundamenta as estruturas sociais que moldam as relações entre os homens, dando-lhes a orientação e o significado. Não proceder dessa maneira, declara Febvre, é incorreto, é cometer o pior erro no fazer história, isto é, praticar o pecado capital do anacronismo. São injustas as acusações que a modernidade dirige à Idade Média, pois não procedem; esta não foi imobilista, não desconheceu a individualidade<sup>304</sup> e não ignorou a Antiguidade clássica, pleiteia Febvre ao declarar: não se pode opor a Idade Média à Renascença como momentos históricos antitéticos. Na segunda aula do seu curso sobre Michelet e a Renascença, Febvre afirma que a oposição entre a Idade Média e a Renascença é um falso problema, mera discussão escolástica, que deve ser descartada, e que seu curso pretende tratar de um verdadeiro problema: a questão da **continuidade na história**<sup>305</sup>. Ao concluir seu curso, Febvre é ainda mais explícito. Cito Febvre:

A Renascença é a continuação de um movimento começando desde a queda do mundo antigo, e pela Igreja, em grande parte. De um movimento longamente preparado por toda uma série de movimentos anteriores, e que só foi possível graças a tais movimentos.<sup>306</sup>

---

<sup>303</sup> Nota: Lucien Febvre reluta muito em utilizar periodizações em história; pronuncia-se sobre a dificuldade em fazê-lo devido à arbitrariedade que isso implica, pois os critérios são de difícil escolha.

<sup>304</sup> Nota: no que diz respeito a essa questão da individualidade, Febvre polemiza particularmente com Jacob Burckhardt, que defendeu no seu livro *O Renascimento italiano* a tese de que a individualidade nasceu durante a Renascença e na Itália.

<sup>305</sup> Ibidem. p. 34.

<sup>306</sup> Ibidem. p. 431.

Se alguém objetar que Febvre não apontou apenas o processo de continuidade na história, que em várias ocasiões ele caracterizou a história como sendo a ciência do homem, e das perpétuas mudanças das sociedades humanas<sup>307</sup>, só podemos concordar. O problema é que não há em Febvre (e nos annalistas que tomam como referencial teórico da história uma psicologia coletiva) uma teoria sociológica da mudança social; existe uma idéia de mudança, porém ela é deficitária para poder explicar como as sociedades se produzem e reproduzem no tempo da história. O modo como Febvre concebe a formação da Renascença na França, e a maneira como assume o conceito desta, forjado por Michelet, ajudarão a entender o déficit teórico da concepção de mudança social que ele aplica à história.

É esclarecedor observar o contraste, a disparidade, entre os procedimentos de análise que Febvre utiliza para explicar a formação da Renascença italiana, mais exatamente a florentina, e a formação da Renascença francesa. À indagação do por que Florença ter se tornado o berço da Renascença, Febvre responde com uma análise que poderia ser confundida, no primeiro momento, com o materialismo histórico; a conclusão a que chega desfaz, todavia, a possibilidade de qualquer grau de parentesco. Desde o século XIII, constata Febvre (ao acompanhar as análises de Michelet), desenvolve-se em Florença um capitalismo mercantil<sup>308</sup>; o comércio e as indústrias (sic), em que dominam as corporações de ofício, com o predomínio de um espírito comunitário, transformam-se; o desenvolvimento da grande indústria (sic) lanífera, que começa a produzir para a exportação, desmantela as relações de trabalho vigentes nas corporações; o capital fica nas mãos dos grandes negociantes e o trabalhador das corporações é posto a serviço dos grandes negociantes que lhe fornecem as matérias-primas e ferramentas, tornando-se dependente de um patrão.

Pedimos ao leitor a benevolência de dar atenção especial à constatação que faremos; esta é relevante para a condução de nossa análise. No caso específico de Florença, Febvre apresenta um enfoque analítico correto quando entende que as novas relações de produção e os novos ordenamentos políticos que implicam

---

<sup>307</sup> Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. *Op. cit.* p. 31.

<sup>308</sup> Nota: raramente Febvre refere-se ao capitalismo, e quando o faz situa-o quase ao nível de um epifenômeno social. No presente caso da análise do Renascimento florentino, talvez sob a influência de Michelet, o capitalismo é visto na materialidade de certas relações de produção (mesmo que Febvre em nenhum momento cite a expressão) constitutivas de e constituídas por uma ordem política.

constituem um processo de mudança que dissolve a Idade Média por dentro e conduz à formação da Renascença. Cito Febvre:

Assim a sociedade regrada da Idade Média se **dissolve por dentro** (grifo nosso). (...) os grandes negociadores de tecidos de lã, que traficam no mundo inteiro, que se apoderam do governo, como se apoderam de toda a atividade industrial e mercantil como se apoderam do dinheiro. E eis que, ao mesmo tempo, Florença se transforma numa sociedade financeira, (...) Os capitais para lá afluem. O dinheiro e os banqueiros de Florença conquistaram a Europa (...) Florença, desde então, é uma cidade de dinheiro, a **cidade avara que tem a paixão pelo ouro** (grifo nosso). (...) Cidade que, pela primeira vez no mundo, levou ao cume do poder, não uma dinastia de soldados mas de banqueiros.<sup>309</sup>

O que surpreende na análise de Febvre<sup>310</sup> é o descompasso, é a abrupta mudança de teor e de percurso; a análise do processo de mudança da história, interpretado inicialmente como sendo um movimento político, que encontra sua materialidade nas transformações das relações de produção, na formação de uma nova estrutura de poder entre as relações sociais de produção que permite não só uma nova obtenção e composição do excedente econômico, mas principalmente a apropriação por um nova classe social, toda essa análise de repente é desviada, desvirtuada, reificada na característica da psicologia coletiva de uma cidade, Florença, a avara, com seus banqueiros obcecados pelo ouro. É uma mentalidade com seu móbil, o ouro, que toma conta da história. Dizer que Florença foi uma cidade avara, mesmo que fosse verdade, já que seu fausto o desmente, é, do ponto de vista histórico, não expressar nada.

Alberto Tenenti<sup>311</sup> especificou bem o lugar que Florença ocupou na história; foi à primeira cidade a desenvolver, depois de enfrentar, dentro do sistema de produção fabril, longas e acirradas **lutas de classes**, uma nova forma de acumulação fundamentada no capital financeiro. A análise de Alberto Tenenti é de boa textura, pois o advento de uma nova formação social, a Renascença, é apresentada como o resultado de um longo processo histórico que desde os meados do século XIV põe em conflito forças sociais organizadas nas estruturas do setor produtivo fabril; trata-se dos artesãos vinculados ainda a uma divisão social do

---

<sup>309</sup> Febvre, Lucien. *Michelet e a Renascença. Op. cit.* p. 169 e 170.

<sup>310</sup> Nota: Febvre avaliza e assume a interpretação de Michelet de como Florença tornou-se o berço da Renascença.

trabalho caracterizada pela corporação de ofício e uma classe de mercadores empresários que constitui uma burguesia que exerce várias formas de pressão para dominar os principais meios da atividade econômica: fornecimento da matéria-prima, comando das tarefas produtivas intermediárias, comercialização da produção. Esses mercadores empresários, que conquistam paulatinamente o domínio dos setores-chave da economia da cidade de Florença, enganam-se para obter seu controle político. O mérito da análise de Alberto Tenenti é entender a luta de classe em toda a sua dimensão sóciopolítica e, de forma dialética, inclui não apenas a compreensão dos conflitos interclassistas daqueles que ocupam posições antagônicas (açambarcador / expropriado, dominante / dominado) nas estruturas produtivas do sistema econômico, mas também das relações intraclassistas, isto é, entre as classes dominantes, lutas essas que assumem freqüentemente a feição de alianças para garantir a hegemonia. A luta pela conquista da hegemonia sóciopolítica pelo empresário mercador, como Alberto Tenenti nomeia essa burguesia que logo se tornará, pelo domínio do capital financeiro, parte expressiva da classe senhorial de Florença, constitui a partir do século XIV o aspecto maior da história de Florença, até o fim do século seguinte<sup>312</sup>.

Não especularemos aqui sobre as razões que impedem Jean Delumeau de falar em lutas de classe; o fato é que ele as menciona sem nomeá-las. Em *A civilização do renascimento*<sup>313</sup>, ele constata que o século XIV é marcado pelos conflitos sociais, os quais denunciam o processo de desagregação que atinge a sociedade feudal. Um dos principais focos dos conflitos é localizado por Delumeau no confronto entre as corporações de ofício, que se tornaram uma força política, abrindo-se inclusive a extratos sociais mais baixos da população, e que clamam por ampliar sua participação nos conselhos dos governos urbanos. Delumeau observa que os movimentos sociais das corporações para a conquista política assumem duas formas: a primeira caracteriza-se por uma “aliança” interclassistas na qual a burguesia abastada instrumentaliza politicamente, com o apoio popular, as corporações para forçar a nobreza a ceder-lhe assentos nos conselhos deliberativos e postos executivos das cidades; a segunda tem um caráter nitidamente classista:

---

<sup>311</sup> Tenenti, Alberto. *Florença na época dos Médici*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

<sup>312</sup> Ibidem. p. 22.

<sup>313</sup> Delumeau, Jean. *Op. cit.* cap. VI.

realiza-se, através de insurreições populares independentes, com o intuito de quebrar a tirania econômica e política dos nobres e da burguesia. Das Flandres à Itália, passando pela França, o século XIV, observa Delumeau, vê o mundo do trabalho sublevar-se; as revoltas, as insurreições, são as manifestações de uma sociedade feudal que se dissolve, tanto no nível de suas estruturas econômicas quanto das suas estruturas políticas. Delumeau menciona algumas dessas revoltas: na região da atual Bélgica, em 1302, houve na cidade de Gand uma revolta contra os almotacés (ofício que cuida dos pesos e medidas) que tomou ampla envergadura, pois expandiu-se pela província do Brabant e atingiu ao sul a cidade de Liege; no mesmo ano, os operários de Gand vencem o exército do rei da França (Filipe IV), enviado para subjugar-los; em 1358, em Paris, três mil homens, conduzidos por um preboste dos mercadores, invadem o palácio real de João II e o quarto do delfim Carlos V; com a morte de Carlos V, em 1380, a nova política tributária e as novas exigências fiscais do seu sucessor Carlos VI deflagram uma insurreição dos artesãos e operários conhecida como o movimento dos *maillotins* de Paris.

As revoltas que ocorreram em Florença no verão de 1378, conhecidas como sendo dos *Ciampi*<sup>314</sup>, não são um fenômeno isolado; os poucos exemplos que demos nos parecem ser suficientes para indicar que esses tipos de movimentos sociais conturbaram toda a sociedade feudal da baixa Idade Média. É descabido, portanto, dar-lhes um caráter meramente *événementielle*, com a conotação depreciativa que foi atribuída ao evento por historiadores expoentes da *École des Annales*, entre eles Lucien Febvre. Esses movimentos sociais são manifestações da luta de classes como expressão das contradições sociais que o modo de produção feudal não podia mais conter. Ignorar esses movimentos sociais ou minorá-los seria vetar parte significativa da compreensão de um dos mais importantes processos de mudança da história, a transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Robert Brenner<sup>315</sup> levantou uma polêmica que mobilizou a historiografia durante quase uma década (de 1974 a 1982), quando estabeleceu a especificidade assumida pela **luta de classes** como sendo o **fator primordial** para entender a **formação do capital** agrário na sociedade feudal, e sustentou a tese de

---

<sup>314</sup> Nota: operários cardadores que não pertenciam a nenhuma corporação.

que a diferença de caráter assumida pela luta de classes na Inglaterra e na França explica o porquê de o capitalismo ter-se desenvolvido antes no país anglo-saxão; voltaremos à tese de Brenner, inclusive ao comentar no próximo capítulo a Utopia de Thomas More. Guy Bois<sup>316</sup>, declaradamente marxista como Brenner, não atenuou suas críticas contra a tese de Brenner, pronunciando-se contra a orientação metodológica deste, porém reconheceu-lhe dois méritos importantes: primeiro, ter atacado de forma contundente o modelo malthusiano (ou neomalthusiano) em história, particularmente o de Le Roi Ladurie; segundo, ter destacado o papel decisivo da luta de classes na evolução econômica, especialmente na fase pré-industrial da história européia.

George Novack<sup>317</sup> descreve alguns poucos êxitos das lutas de classes dos artesãos e trabalhadores urbanos durante os séculos XIII e XIV. O movimento social mais bem-sucedido, com um resultado efetivo, ocorreu nos Países Baixos (Holanda e Bélgica), na cidade de Liege; teve início, nos meados do século XIII, um movimento de luta contra os poderes municipais e do principado, cuja duração estendeu-se por quase um século e que terminou com a vitória dos artesãos e dos extratos sociais mais baixos da população citadina. Estes estabeleceram um conselho municipal composto por representantes escolhidos na massa dos trabalhadores eleitos, com direitos iguais, nos trinta e dois ofícios existentes. Henri Pirenne, afirma Novack, qualificou o governo da cidade de Liege como sendo o mais democrático que os Países Baixos já conheceram; este teve uma duração que se prolongou até o século XVII. Na Itália, em Florença, lembra Novack, o movimento de revolta dos trabalhadores conhece, com os *ciompi*, um êxito, porém efêmero; esses trabalhadores ordinários, que nunca se organizaram em corporações, conseguiram tomar o poder municipal em 1378, constituir uma democracia de tipo plebéia, até serem derrotados em 1382. Cito Novack:

Esta aristocracia república (Florença) tinha sido perturbada cronicamente pela agitação existente entre seus artesãos, que tomarão finalmente o poder em 1378 arrancando-o dos patrícios por meio da revolta dos *ciompi*,

---

<sup>315</sup> Brenner, Robert. Estructura de clases agrarias y desarrollo económico en la Europa preindustrial. In: T.H. Aston y C.H.E. Philin, eds. *El debate Brenner*. Estructura de clases agrarias y desarrollo económico en la Europa preindustrial. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

<sup>316</sup> Bois, Guy. Contra la ordoxia neomalthusiana. In: *El debate Brenner*. Op. cit. p. 131.

<sup>317</sup> Novack, George. *Democracia y revolución*. Barcelona: Editorial Fontana, 1977. cap. 3.

os trabalhadores ordinários. Seu partido estava chefiado pelos trabalhadores de panos, que nunca tinham se organizado em corporações. Esta mudança revolucionária para uma democracia de tipo plebéia sobreviveu quatro anos, até que a aristocracia conseguiu restaurar seu regime e executou 161 dirigentes dos *ciompi*.<sup>318</sup>

Maurice Dobb<sup>319</sup> lembra que, além de Florença, no mesmo período, em 1371, em Siena, houve também um levante vitorioso de artesãos que ocuparam a magistratura da cidade e, como em Florença, esse governo de caráter democrático terá fôlego curto. Se subtrairmos as poucas exceções, poderemos afirmar que os movimentos sociais rurais (campesinos) e urbanos (dos artesãos) durante os séculos XIII, XIV e XV foram insurreições e revoltas sufocadas. Ocorrem duas perguntas: a primeira é: por que esses movimentos foram derrotados? A segunda: mesmo tendo sido derrotados, eles não exerceram nenhum papel na transição da Idade Média para o Renascimento? Numa linguagem histórica mais concreta: não tiveram nenhuma função na transição do modo de produção feudal para um modo de produção que irá constituir-se nos séculos subseqüentes em capitalismo? Não podemos responder a essas perguntas no grau de generalização que elas implicam; cada movimento social teve sua especificidade e a transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista é complexa; não só varia conforme as formações sociais de um país para outro, como também podem coexistir durante muito tempo, numa mesma região, os dois modos de produção. Pierre Vilar<sup>320</sup> tem razão ao afirmar que a transição de um modo de produção para outro só se consuma quando as revoluções políticas sancionam juridicamente as mudanças de estruturas (das relações de produção) e quando novas classes sociais controlam o Estado. É por isso, diz Vilar, que a transição de um modo de produção pode durar séculos.

Karl Marx<sup>321</sup>, ao analisar a acumulação originária do capitalismo, crítica a teoria da *previous accumulation* formulada pela economia política de Adam Smith, a qual, diz Marx, explica a origem do capital da mesma forma que a teologia concebe o pecado original. Para Adam Smith, originalmente houve dois tipos de homens, um

---

<sup>318</sup> Ibidem. p. 51.

<sup>319</sup> Dobb, Maurice. *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1971. Cap. IV. p. 197.

<sup>320</sup> Vilar, Pierre et alii. La transition du féodalisme au capitalisme. In: *Sur le féodalisme*. Paris X<sup>e</sup>: Editions Sociales, centre d'études et de recherches Marxistes, 1971. p. 35 e 36.

<sup>321</sup> Marx, Karl. *Il capitale*. Op. cit. Libro I, t. III, cap. XXIV.

pertencente a uma elite diligente, inteligente e sobretudo poupadora, o outro desleixado e ocioso; o resultado foi que os primeiros acumularam riquezas e os segundos empobreceram, tendo que vender a si mesmos (força de trabalho) para sobreviver. Max Weber, em *A ética protestante*<sup>322</sup>, retoma nos seus fundamentos a lógica da teoria da *previous accumulation* de Adam Smith. A doutrina do trabalho como vocação e o ascetismo secular do protestantismo, que produzem poupança, constituem, para Weber, o espírito do capitalismo e fornecem as principais coordenadas para explicar o processo de acumulação do capitalismo. O ponto de aproximação entre Weber e Smith é, portanto, colocar um fator de caráter psicológico, uma mentalidade, para explicar o início do processo de acumulação capitalista. Para Marx, a *previous accumulation* de Adam Smith é um mito da economia política e uma concepção ideológica do capitalismo, pois é incapaz de perceber que o capitalismo não pode ser reduzido a uma categoria meramente econômica; o dinheiro e a mercadoria só podem transformar-se em capital dentro de determinadas relações jurídico-políticas, que legalizam e garantem a propriedade sancionando-a para alguns e dão uma aparência de legitimidade à expropriação da maioria. Ao contrário da *previous accumulation*, a teoria da acumulação originária do capital em Marx tem um caráter histórico-político. Cito Marx:

Portanto a chamada *acumulação originária* não é outra coisa que o *processo histórico da separação do produtor dos meios de produção*. Este aparece "originário" por constituir a *pré-história do capital* e do modo de produção que lhe corresponde. (...) O produtor imediato, o operário, pode dispor da sua pessoa somente depois de deixar de ser preso à gleba e de ser servo de uma outra pessoa e sujeitado a esta. Para tornar-se um vendedor livre de força de trabalho (...) o operário precisou além disso subtrair-se ao domínio das corporações, e de suas ordenações sobre os aprendizes, os serventes e do obstáculo das prescrições para o trabalho. Deste modo o movimento histórico que transforma os produtores em operários assalariados apresenta-se, por um lado, como sendo uma libertação da servidão e da coerção corporativa; e para nossos *historiadores burgueses* (grifo nosso) só existe este lado. Mas por outro lado estes libertos tornam-se vendedores de si mesmos só depois de terem sido despojados de todos os seus meios de produção e de todas as garantias para sua existência oferecidas pelas antigas instituições feudais. A história dessa expropriação dos operários é escrita nos anais da humanidade com traços de sangue e de fogo.<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Pioneira, 1981. Cap. II e V.

<sup>323</sup> Marx, Karl. Idem. p. 172 e 173.



Marx toma como exemplo da acumulação originária do capital a Inglaterra, tendo inclusive entre suas fontes documentais *A utopia* de Thomas More e *A história de Henrique VII*, de Francis Bacon; trataremos do caso inglês no próximo capítulo. Marx considera que o primeiro esboço de uma produção de cunho capitalista apareceu nas cidades mediterrâneas, especialmente na Itália; é dela que falaremos agora, inclusive pelo fato de ser considerada por uns o berço do Renascimento e, por outros, o lugar onde o capitalismo dá seus primeiros sinais<sup>324</sup>.

Algumas páginas atrás formulamos duas perguntas: a primeira, por que, descartando poucas exceções, os movimentos sociais de insurreição e revolta dos trabalhadores rurais e urbanos, ocorridos entre os séculos XIII e XV, isto é, no período em que o modo de produção feudal se desagrega, foram derrotados; a segunda, se mesmo sendo derrotados, esses movimentos sociais não exerceram nenhuma função na transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. A extensão das nossas perguntas implica respostas com um grau de generalização que o âmbito de nossa investigação não pode fornecer; todavia, um estudo de caso expressivo pode ser útil para levantar algumas hipóteses capazes de estabelecer uma primeira compreensão das respostas que procuramos.

No segundo capítulo deste nosso estudo, o paralelo que estabelecemos entre Francis Bacon e Maquiavel, quanto à relação entre a formação de uma teoria da ação e a concepção da história em ambos autores, indica a crítica que Maquiavel dirige aos príncipes italianos, de não entenderem a necessidade de abandonar as *ordini antiquati* para que sejam instituídos *ordini nuovi*; portanto, de não compreenderem a necessidade de uma **atualização da história**. É importante constatar que as críticas encontradas em *Il príncipe*, contra o principado, têm o mesmo teor que as encontradas nos *Discorsi* contra a república. Para Maquiavel, portanto, não se trata de escolher entre formas de governo e de eleger, de modo ideal, qual é a melhor; optar por uma ou outra forma é para ele uma questão circunstancial. A que visa à crítica de Maquiavel?

Claude Lefort, na sexta parte de seu livro *Le travail de l'oeuvre Machiavel*<sup>325</sup>, ao tratar das relações entre obra, ideologia e interpretação, foi sagaz em perceber que o trabalho da obra de Maquiavel consiste em produzir um contra-discurso, cuja

---

<sup>324</sup> Marx, Karl. Idem, nota 189 p. 174.

<sup>325</sup> Lefort, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

finalidade é desocultar uma ideologia. A crítica de Maquiavel dirige-se contra o processo de ocultação ideológica das *ordini antiquati*, pouco importa que sejam principados ou repúblicas, que cria obstáculos à história para movimentar-se no sentido de *ordini nuovi*. Com o apoio de Claude Lefort, temos que esclarecer duas questões: primeiro, por que as *ordini nuovi* não projetam nem se encarnam, de antemão, em nenhuma forma de governo; segundo, o que a ideologia oculta.

Maquiavel, no terceiro livro da *História de Florença*<sup>326</sup>, trata das discórdias civis que conturbaram Florença entre os anos de 1353 e 1400. As discórdias das quais fala Maquiavel são verdadeiras lutas de classes, já que os antagonistas podem ser claramente definidos tanto dentro das relações de produção quanto diante do sistema jurídico-político. A comparação estabelecida por Maquiavel entre a forma como Roma conduziu e equacionou suas lutas de classes e o desdobramento que tiveram em Florença é importante para elucidar e responder às questões por nós levantadas. Cito Maquiavel:

As graves e naturais inimizades que existem entre as pessoas do povo e os nobres, causadas porque estes querem mandar e aqueles não querem obedecer, são os motivos de todos os males que surgem nas cidades, porque desta diversidade de humores nutrem-se todas as outras coisas que perturbam a república. Foi isso o que manteve Roma desunida; isso (...) manteve Florença dividida; diversos foram os efeitos resultantes numa e noutra cidade, convenha-se, porque as inimizades que no início surgiram em Roma entre o povo e os nobres definiram-se discutindo, e em Florença, combatendo; as de Roma com a lei, as de Florença, com a morte e com o exílio (...); as de Roma, sempre a virtude militar aumentaram, as de Florença, de todo apagaram-na; (...) e as leis que depois se criavam, não a utilidade pública, mas ao vencedor todas beneficiavam. Disto ainda procedia que, com a vitória do povo, a cidade de Roma mais virtuosa se tornava; (...).<sup>327</sup>

É interessante constatar que, no capítulo IX de *O príncipe*<sup>328</sup>, ao tratar do principado civil especulando as conveniências e as inconveniências de o príncipe apoiar seu governo nos grandes (nobres, poderosos) ou no povo, Maquiavel expressa exatamente a mesma concepção de uma sociedade dividida originariamente entre os que querem oprimir (os grandes) e os que não querem ser oprimidos (o povo). Maquiavel aconselha o príncipe a apoiar seu governo

---

<sup>326</sup> Maquiavel, Nicolau. *História de Florença*. 2. ed. São Paulo: Editora Musa, 1998.

<sup>327</sup> *Ibidem*. p. 143.

preferivelmente no povo, alegando que o sentimento de não querer ser oprimido é mais honesto que o de desejar oprimir. A interpretação tem como objetivo garantir ao príncipe uma base mais segura para a consolidação e manutenção do seu poder; a análise do político em Maquiavel, tendo como enfoque o poder, tem seu momento; todavia, sabemos que a dimensão política da sua obra é muito mais ampla. Claude Lefort<sup>329</sup> percebe com lucidez onde se situa a dimensão do político em Maquiavel quando declara: o príncipe não se encarna em nenhuma figura, ele é filho da palavra de Maquiavel; em seu nome condensam-se todos os traços do político, cuja vocação é sempre o novo; ele *dá a garantia do ser da história*. A condenação da tirania e da figura do tirano, como sendo o antipríncipe, e a corrupção da política, nos ajudarão a compreender o que Maquiavel considera constituir a garantia do ser da história. Os capítulos X, XVI, XL do primeiro livro dos *Discorsi sobre a primeira décadas de Tito Livio*<sup>330</sup> tratam especificamente das vantagens e tecem louvores aos principados e às repúblicas, cujos príncipes ou magistrados obtiveram a autoridade do governo outorgada pela lei e com o apoio da vontade popular; nestes, tanto os governantes quanto os governados podem usufruir da ordem política com segurança, paz, justiça e liberdade. Maquiavel menciona expressamente o reino da França<sup>331</sup>, cujo rei e cujo povo vivem com justiça e segurança devido às muitas leis a que devem obedecer. As tiranias, em sua maior parte, afirma Maquiavel nos *Discorsi*<sup>332</sup>, surgem quando o desejo do povo em ser livre é desmedido, tanto quanto é o desejo dos grandes (nobres) de comandar; surgem elas quando não há um acordo para legislar a favor da liberdade, e uma das partes apropria-se da lei em seu favor ou a ignora. A tirania é o desequilíbrio entre a autoridade e a liberdade; é a usurpação pelos grandes (nobres, magistrados) do limite à autoridade, posto pela lei; é o abuso pelo povo da liberdade, dos seus limites, pautados pela lei. O desequilíbrio entre a autoridade e a liberdade é um fator que gera a corrupção da ordem política, pois esta degenera ou na licenciosidade do povo, isto é, em desordem, ou no enrijecimento na mão do tirano que dela se apropria em benefício próprio. Para Maquiavel, em ambos os casos há corrupção, pois tanto a ordem política quanto o Estado perdem em virtude,

---

<sup>328</sup> Idem. *Il principe e discorsi*. Op. cit. p. 45 e 46.

<sup>329</sup> Lefort, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Op. cit. p. 731.

<sup>330</sup> Machiavelli, Niccoló. *Il principe e discorsi*. Op. cit. p. 156, 173, 224.

<sup>331</sup> Ibidem. p. 176.

<sup>332</sup> Ibidem. p. 227.

isto é, em força e poder, o que inclui a capacidade de atender às necessidades de mudanças internas do corpo social, cujas leis são um instrumento, ou, na política externa, de se oporem às agressões de seus inimigos.

A oposição à tirania, o papel atribuído à lei, como fator de equilíbrio entre o exercício da autoridade e a prática da liberdade, são posições que permitem esclarecer, na obra de Maquiavel, a concepção de um corpo social dividido entre uma classe que deseja dominar e outra que não quer ser oprimida. Para Maquiavel, todas as sociedades são divididas por estes dois humores: o desejo de uns (os grandes) de dominarem e o desejo do povo de não ser oprimido. Porém essa característica, como bem observou Claude Lefort, não pode ser considerada o fundamento do corpo social; a condenação à tirania e a insistência sobre a necessidade do povo de ser livre não permitem uma interpretação que dê ao corpo social tal alicerce; o que, em outras palavras, estamos afirmando é que, mesmo tomando o desejo como fator da divisão da sociedade em classes, não há em Maquiavel uma naturalização dos fundamentos do corpo social. No discurso de incitação à revolta dos *ciompi*, relatado por Maquiavel na sua *História de Florença*, podemos observar que a divisão de classes não é posta em nenhuma diferença natural entre os homens; muito pelo contrário, esta é veementemente negada. Cito Maquiavel:

(...) Que não vos desconcerte aquela antigüidade do sangue de que nos cobram a falta, porque todos os homens, tendo tido a mesma origem, são igualmente antigos e pela natureza foram criados de um só modo. Fiquemos todos nus, e nos vereis semelhantes; vistamo-nos com as roupas deles e eles com as nossas: nós sem dúvida nobres e eles não nobres pareceremos; porque só a pobreza e as riquezas nos desigualam. (...) Mas se notardes a maneira de proceder dos homens, vereis, que todos os que chegam a possuir grandes riquezas e grande potência aí chegaram com a fraude ou com a força: e depois, as coisas que usurparam com engano ou com a violência, para cobrir a sujeira da aquisição, as coonestam com o falso nome de lucro.<sup>333</sup>

Nesse relato, de um discurso de incitação à insurgência, realizado por um membro do *popolo minuto*<sup>334</sup>, é claramente expressa não só a idéia de que a divisão

---

<sup>333</sup> Maquiavel, Nicolau. *História de Florença*. *Op. cit.* p. 160.

<sup>334</sup> Nota: Maquiavel designa com essa expressão os mais baixos extratos da população, que incluem tanto as camadas inferiores dos trabalhadores quanto, às vezes, também a plebe. De forma analógica e imprecisa, podemos compará-la àquilo que Gunter Frank chamou de *lupem*.

do corpo social em classes não tem um fundamento natural, como também efetua-se o desmascaramento da ideologia que sustenta o contrário; a divisão do corpo social em uma classe dominante e em outra dominada é concebida como um *processo social*, em que pelo uso da força e prática da violência ou do engano é realizado, sob o nome de lucro, o roubo.

É esclarecedora e significativa a posição de Maquiavel diante da insurreição dos *ciompi* e do *popolo minuto*; a análise que faz da causa da rebelião diz muito, não só sobre os fundamentos e a origem do corpo social dividido em classes, mas também sobre o caráter dos conflitos e a forma como ele os julga. Uma leitura atenta do terceiro capítulo da *História de Florença*<sup>335</sup> revela que para Maquiavel a causa da rebelião está na inadequação que se estabeleceu em Florença entre a forma como o sistema produtivo, organizado nas Artes (corporações de ofício), foi originalmente criado e seu desdobramento posterior, que entra em contradição com o sistema jurídico-político que ancora sua estrutura nas Artes e nelas tem o suporte. Maquiavel relata que, inicialmente, nos tempos de Carlos I<sup>336</sup>, a cidade de Florença foi dividida em doze Artes, recebendo cada uma um chefe e governo próprio; os membros das Artes, nas questões civis, eram julgados por estas. Junto à multiplicação das Artes, estabeleceu-se entre elas uma hierarquia; as dozes acrescentaram-se mais nove. Desse total de vinte e uma, sete foram consideradas Artes Maiores e quatorze receberam a classificação de Artes Menores; estas submetidas politicamente e juridicamente às primeiras. As Artes Menores ficaram sem representação política nos conselhos municipais e nas magistraturas, o que permitiu freqüentes perseguições políticas; do ponto de vista jurídico, suas questões civis eram julgadas pelas Artes Maiores. Isso gerava freqüentemente, pelas arbitrariedades e injustiças sofridas, um sentimento de revolta. Além dos operários das Artes Menores, que pertenciam oficialmente aos quadros da corporação, existia, lembra Maquiavel, um contingente muito grande de trabalhadores que exerciam atividades nas Artes sem pertencer oficialmente aos seus quadros; estes, que Maquiavel chama de ínfima plebe, também eram julgados pelas Artes Maiores. As condições desses trabalhadores e a causa da revolta são expressas por Maquiavel nos termos seguintes:

---

<sup>335</sup> Maquiavel, Nicolau. *História de Florença*. *Op. cit.* p. 158 e 159.

<sup>336</sup> Nota: acreditamos tratar-se de Carlos Magno (Novack 742 - 814).

(...) e acontecia que quando estavam satisfeitos ou não com suas fadigas, ou de algum modo oprimidos pelo patrão, não tinham outro lugar aonde dirigir-se se não ao magistrado da Arte que os governava, e do qual não lhes parecia que tivesse sido dada a justiça que julgavam conveniente dar.<sup>337</sup>

Como Maquiavel avalia a insurreição da plebe e do *popolo minuto* iniciada em 1378 e logo apoiada pelos *ciompi*? No que diz respeito à plebe, mesmo não lhe tirando a razão dos motivos da revolta, Maquiavel lança contra ela um julgamento de dura reprovação: não é melhor do que seus senhores; pratica a violência por ressentimento, age sob o domínio do medo, sua ambição é a cobiça da riqueza e do poder, sonha com a vingança, isto é, ocupar o lugar do opressor; dela não se pode esperar *nuovi ordini*, mas apenas uma **repetição** das *ordini antiquati*, ou seja, da **história**. Na adesão dos *ciompi*, a revolta é analisada e avaliada por Maquiavel em dois momentos: o primeiro, quando os *ciompi* misturam-se à insurreição junto à plebe; o segundo, quando o cardador Miguel de Lando assume a liderança do movimento. No primeiro momento, os *ciompi* recebem a mesma avaliação negativa que a plebe; no segundo, quando Miguel de Lando assume o comando, a opinião de Maquiavel modifica-se num sentido favorável. A mudança no julgamento de Maquiavel é significativa, pois esclarece sua concepção do caráter da divisão de classes no corpo social e indica a importância das lutas sociais para a abertura desse corpo social à história. Segundo Maquiavel, ao assumir o comando da revolta Miguel de Lando vence a plebe e impede que Florença seja submetida à tirania. Cito Maquiavel:

Com a batalha vencida, os tumultos se acalmaram só pela virtude do gonfaloneiro (Miguel de Lando)<sup>338</sup>, que superou em ânimo, prudência e bondade qualquer cidadão nesses acontecimentos, e merece ser citado entre os poucos que tenham beneficiado sua pátria; porque se nele houvesse a disposição maligna ou benigna, a república em seu todo perderia a **liberdade** (grifo nosso) e numa **tiranía** (grifo nosso) maior do que a do Duque de Atenas cairia. Mas sua bondade não deixou jamais virem o seu ânimo idéias que fossem contrárias ao **bem comum** (grifo nosso).<sup>339</sup>

---

<sup>337</sup> Maquiavel, Nicolau. *História de Florença*. *Op. cit.* p. 159.

<sup>338</sup> Nota: tendo conseguido a vitória sobre as forças do governo municipal, Miguel de Lando foi nomeado pelos insurretos gonfaloneiro, isto é, o magistrado supremo do governo.

<sup>339</sup> Maquiavel, Nicolau. *História de Florença*. *Op. cit.* p. 167.

Depois da vitória dos *ciompi*, institui-se entre os anos de 1378 e 1381 um governo que manteve uma paz e uma democracia relativas<sup>340</sup>. Maquiavel<sup>341</sup> considera que houve um avanço e um ganho da participação popular, pois as Artes Menores e os artífices de menor qualidade tornaram-se mais potentes e dividem o poder com as Artes Maiores. A projeção elogiosa da figura política de Miguel de Lando realizada por Maquiavel não surpreende, pois ela se aproxima das qualidades políticas apontadas no povo romano e no francês. Para Maquiavel, Miguel de Lando mostra que um corpo social, mesmo se dividido pelos desejos de mandar, de oprimir e de não obedecer, de não ser oprimido, não está recluso numa condição natural, mas o desejo de oprimir pode ser controlado se o desejo de não ser oprimido for transformado em lei e organizado em *nuovi ordini* do corpo social.

Claude Lefort<sup>342</sup> chama a atenção para que não sejam cometidos alguns equívocos nas relações que podem ser estabelecidas, na obra de Maquiavel, entre a divisão do corpo social em classes e a oposição do desejo de dominação e do desejo de não-opressão, entre a instituição da lei e a luta de classes; é importante não cometer equívocos entre as relações desses termos, se quisermos de fato entender o vínculo existente no pensamento de Maquiavel entre **política e história**. Para Lefort, é preciso considerar que em Maquiavel a divisão do corpo social em classes é irreduzível; a sociedade é necessariamente cindida entre os desejos de comandar e oprimir e os desejos de não obedecer e de não ser oprimido; não há entre esses dois desejos a possibilidade de conciliação, portanto também não existe a expectativa de que a divisão de classe possa ser extinta; a condição do corpo social é ser marcada pelo antagonismo de uma dualidade originária desses desejos. Em Maquiavel, salienta Claude Lefort<sup>343</sup>, não encontramos a idéia que existe entre os homens uma luta natural, que antecede a formação do social, a qual poria fim a esta luta<sup>344</sup>. A forma como Maquiavel concebe a relação entre o desejo de classe e a divisão de classe torna-se indispensável para esclarecer o fundamento e o caráter

---

<sup>340</sup> Nota: falamos em paz relativa por dois motivos: primeiro a luta entre as grandes famílias divididas, principalmente entre os partidos guelfo e gibelinos, continua acirrada; segundo, a plebe sendo excluída do governo, a democracia torna-se parcial.

<sup>341</sup> Ibidem. p. 168.

<sup>342</sup> Lefort, Claude. *Lê travail de l'ouvrier*, Machiavel. *Op. cit.* sexta parte.

<sup>343</sup> Ibidem. p. 725.

que ele atribui à lei, assim como o papel que esta exerce nas relações entre sociedade e história. É importante entender que o fundamento do social para Maquiavel não é a divisão de classes, mas o **antagonismo do desejo de classe**, mais precisamente a forma que esse antagonismo assume em lutas de classes; a lei é a forma de ordenamento social que esse antagonismo assume depois de uma luta de classes. Relevante é constatar a correlação que Maquiavel estabelece entre os termos seguintes: luta de classes, lei, liberdade; é essa correlação que abre o corpo social à **história**.

Em vários capítulos do primeiro ao terceiro livro dos *Discorsi*, Maquiavel insiste sobre a necessidade de se manter a liberdade no seio do corpo social e da república; chama a atenção Maquiavel considerar, no capítulo IV do livro I, que foram benéficas para a república romana às lutas sociais que ocorreram entre a plebe e os nobres; esses conflitos, diz ele, resultaram em leis e numa ordem social que beneficiaram a liberdade pública. A luta entre a nobreza romana e a plebe, tendo como objeto de contenda a lei agrária<sup>345</sup>, relatada por Maquiavel<sup>346</sup>, torna mais explícita a relação que ele estabelece entre a luta de classes, a lei e a liberdade. Maquiavel expõe como durante três séculos o povo romano conseguiu, com a legislação agrária, frear as ambições da nobreza e conter seus apetites de expansão sobre os domínios rurais e dessa maneira manter sua liberdade durante esse período, retardando sua redução à condição de servo.

O repúdio à tirania, à censura, à classe dominante, pela apropriação e uso da lei em causa própria, indica o caráter e a função que Maquiavel atribui à lei; certamente considera-a importante para a formação e manutenção da ordem social. Todavia, sua função não é fixar essa ordem, mas permitir a liberdade necessária dentro de um corpo social dividido em classes antagônicas, de modo a evitar que a polarização do campo de forças entre essas classes impeça uma renovação da ordem (*nuovi ordini*), quando se apresenta a exigência de uma atualização sócio-histórica do corpo social. Sem esquecer que, para Maquiavel, a lei é resultado de uma tensão e luta entre classes antagônicas, podemos dizer, usando uma metáfora,

---

<sup>344</sup> Nota: não encontramos nada que possa se assemelhar à idéia de uma passagem de um estado de natureza a um estado social como nas teorias do contrato social ou do pacto social.

<sup>345</sup> Nota: sobre a lei agrária em Roma v. Tito Livio. Livro II, 4, 1, 3.

<sup>346</sup> Machiavelli, Niccolò. *Il principe e discorsi*. Op. cit. Cap. XXXVII. P. 218.



que a lei é a corda que liga os pontos opostos de uma sociedade concebida como sendo formada por um arco de tensão entre classes antagônicas.

A correlação posta por Maquiavel entre a luta de classes, a lei, a liberdade e a história foi apreendida com propriedade e exposta com clareza por Claude Lefort.

Cito Lefort:

Mas há onde a lei permanece viva, quer dizer, enquanto ela dá aos homens o poder de ampliar o campo de sua ação, ela transita por novas instituições em favor da liberdade, e essa passagem lhe é aberta pelo conflito de classes. Longe, portanto, de imaginar que a luta “natural” dos homens deva acabar no estado de sociedade (...) é preciso encarregá-la de toda a criação histórica. Ou, dito com mais rigor, devemos abandonar a idéia de uma luta natural em si, ler a natureza do homem na relação social, articular a questão do fundamento da divisão de classes, aquela do acontecimento histórico.<sup>347</sup>

Se a natureza do homem deve ser lida na relação social, e o fundamento da divisão de classes articulado ao acontecimento histórico, é preciso, então, considerar a dimensão ideológica implicada na luta de classes, a qual é responsável pela criação histórica que, ao tomar corpo na forma da lei, permite ampliar o campo de ação e a liberdade humana; deve-se levar em conta a influência que essa ideologia exerce sobre o teor da lei, como ela orienta seu campo de ação e delinea o caráter da história posta em marcha pela luta de classes.

Na *História de Florença*<sup>348</sup>, Maquiavel relata como, em 1381, o partido dos notáveis do povo e dos guelfos<sup>349</sup> reapodera-se do Estado, que tinha sido conquistado pelo movimento dos *ciompi* em 1378; desaprova o confinamento de Miguel de Lando, que ele considera injusto, pois este, diz Maquiavel, tinha prestado bons serviços à pátria. Alberto Tenenti<sup>350</sup> avalia a revolta dos *ciompi* como sendo a única vez em que se alcança, em Florença, uma verdadeira revolta popular; Lefort<sup>351</sup> classifica de contra-revolucionária a reação do poder oligárquico contra o governo instituído com a participação dos *ciompi*. Caracterizar de contra-revolução a reação oligárquica que derrubou o breve governo de cunho popular, que manejou a política de Florença durante quatro anos, significa conferir-lhe um cunho revolucionário;

---

<sup>347</sup> Lefort, Claude. *Le travail de l'ouvrier, Machiavel. Op. cit.* p. 725.

<sup>348</sup> Maquiavel, Nicolau. *História de Florença. Op. cit.* p. 173.

<sup>349</sup> Nota: o partido dos guelfos reunia especialmente a antiga nobreza e apoiava o papocesarismo.

<sup>350</sup> Tenenti, Alberto. *Op. cit.* p. 31.

podemos entender o entusiasmo de Claude Lefort e gostaríamos de compartilhá-lo, como faz George Novack<sup>352</sup>, porém não encontramos nenhuma mudança, nem proposta, ao nível das relações de produção; as reformas na distribuição dos cargos administrativos e políticos não justificam, para nós, falar em revolução: a estrutura jurídica-política não se altera e mantém as antigas relações do poder classista da divisão de classes e das formas de apropriação do excedente econômico. Não reconhecer um caráter revolucionário ao movimento social que culminou com a instauração de um governo em que houve a ampliação da participação dos estratos mais baixos do operariado (*popolo minuto*) não significa privá-lo do papel que desempenhou no processo de mudança da história; mesmo derrotado, por razões que exporemos sumariamente ainda neste capítulo, o movimento dos *ciompi* teve conseqüências que repercutiram com efeitos nada desprezíveis na formação histórica, não só florentina como, também, européia.

Para muitos dos historiadores de *L'École des Annales*, o movimento dos *ciompi* seria classificado na categoria de mero evento da história; faria parte daquela história *événementielle* (dos acontecimentos) e política com a qual a história não deve perder tempo. Fernand Braudel<sup>353</sup> afirma que existe entre os historiadores (annalistas) uma forte desconfiança em relação à chamada história *événementielle*; reconhece, todavia, que a história política não é necessariamente episódica. No artigo escrito para *La Revue Economique* e publicado em maio de 1950<sup>354</sup>, Braudel expõe sua concepção do tempo histórico, o qual se expressa sob três formas: *événementielle* (do evento, do acontecimento), *conjuncturelle*, *structurelle*; cada uma dessas expressões do tempo caracteriza-se por ter um ritmo, uma velocidade e uma duração específicos. O tempo *événementielle* é um tempo rápido e de curta duração; episódico, ele é evanescente, tem aspecto de epifenômeno; Braudel o compara à espuma das ondas do mar, à luz do vaga-lume numa noite de verão; é incapaz de constituir a matéria da história, isto é, os fundamentos da estrutura social, e raramente pode manifestá-las; o evento no máximo pode sinalizar um movimento do nível conjectural da história. O tempo conjectural é um tempo que Braudel classifica como sendo de duração média; sua concepção como tempo histórico é derivada da

---

<sup>351</sup> Lefort, Claude. *idem*. P. 774.

<sup>352</sup> Novack, George. *Op. cit.* p. 51.

<sup>353</sup> Braudel, Fernand. *História e ciências sociais. Op. cit.* p. 14 e 15.

ciência econômica, particularmente das suas teorias cíclicas (preços, inflação, etc.); para Braudel, é o tempo dos fenômenos demográficos, econômicos, geográficos, articulados às estruturas da sociedade, e que podem variar quanto ao tempo de sua reprodução, mas é uma variação probabilística, que conforme o fenômeno, pode ser estabelecida dentro de um tempo médio (de 10 a 100 anos). A relação que os fenômenos conjunturais e o tempo das conjecturas mantém com os componentes estruturais da sociedade oferece a possibilidade de mudança na história. Todavia, para Braudel, o tempo forte da história é o tempo estrutural, isto é, o tempo da longa duração; é o tempo inscrito nas estruturas sociais de maior fixidez que ancora nas suas permanências. Para Braudel, a matéria, a realidade da história, é constituída basilarmente pelo tempo da longa duração, esse tempo que está inscrito na sucessão dos séculos e se compraz na permanência. José Carlos Rodrigues<sup>355</sup> fez uma síntese clara e precisa das relações que os *Annales* mantiveram com o *événementielle* da história: o evento será, por alguns, absolutamente rejeitado, optando estes por uma análise estritamente estrutural; outros defenderão uma dialética do evento e da estrutura em que o evento só existe porque estruturado. De qualquer maneira, observa J.C. Rodrigues, o evento só é explicado se inserido numa análise estrutural, o que significa que a mudança histórica acaba sempre sendo enquadrada pela permanência. Um ponto que reúne Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel e os representantes da terceira geração dos *Annales* é, afirma J.C. Rodrigues, a tentativa de superar o evento na perspectiva da longa duração<sup>356</sup>. Veremos, logo a seguir, qual é a ideologia que fomenta a negação do evento, as razões de querer excluí-lo da composição do movimento da história.

## 2.2. A ideologia da categoria da mentalidade

O tempo da longa duração encontra na categoria de mentalidade, da corrente culturalista de *L'École des Annales*, o leito onde repousam as águas da história. É preciso constatar, para compreender com propriedade como essa

---

<sup>354</sup> Idem. Para uma economia da história. In: *História e ciências sociais*. Op. cit. p. 71.

<sup>355</sup> Reis, José Carlos. *Nouvelle histoire e tempo histórico*. Op. cit. p. 27.

<sup>356</sup> Idem. *Escola dos Annales: a inovação em história*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000. p. 20.

categoria se transforma em ideologia, o fato paradoxal de ter sido elaborada originalmente com o caráter de uma contra-ideologia. A categoria de mentalidade, oriunda da etnologia de Lucien Lévy-Bruhl, foi sistematizada na historiografia e aplicada pela primeira vez a análise histórica por Marc Bloch, na sua obra *Os Reis taumaturgos*, cuja primeira edição data de 1924; é obra pioneira no sentido que ela inclui já todas as críticas à escola historiográfica tradicional, denominada por Marc Bloch e Lucien Febvre de história historicizante. Já expusemos essas críticas em outra ocasião; lembramos apenas três pontos importantes que balizam a relação entre ideologia e mentalidade: crítica a uma história que se atém ao evento (*événementielle*), que está centrada no feito político, que se esqueceu da vida cotidiana da população. Este último ponto da crítica é, para nosso propósito no momento, o mais relevante, pois não só nos permitirá entender por que a categoria de mentalidade se torna basilar na *École des Annales*, como também servirá de referência na acareação entre as categorias de mentalidade e de ideologia. Michele Vovelle<sup>357</sup> salienta que, embora coexistindo num mesmo campo (das representações) e apresentando uma área de superposição, os conceitos de mentalidade e de ideologia não são uma única e mesma coisa; pelo contrário, são herdeiros de correntes de pensamento diferentes e conceitos rivais que dificilmente podem ajustar-se um ao outro. Tentaremos demonstrar que a avaliação de Michele Vovelle é correta, e o faremos discutindo precisamente o terceiro ponto da crítica que a *École des Annales* dirige à história historicizante; essa crítica, aliás, surpreendentemente, é dirigida, em moldes semelhantes, contra a teoria marxista da história que também teria esquecido, particularmente ao nível da crítica ideológica, a vida cotidiana. Demonstraremos a seguir, ao apresentar a concepção marxista de ideologia, que a objeção não procede, todavia não é arbitrária.

Florestan Fernandes, exemplo de dignidade e de coerência, soube, com a própria **práxis**, dar à obra de Marx e de Engels toda a dimensão intelectual e sócio-histórico que lhe é de direito; na introdução que ele escreve<sup>358</sup> para a coletânea de textos de Marx e Engels, salienta que a primeira grande obra escrita por Engels, aos 24 anos, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*<sup>359</sup>, é uma obra de história

---

<sup>357</sup> Vovelle, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed., São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991. p. 10.

<sup>358</sup> Fernandes, Florestan, (Org.). Marx, Engels: *introdução*. São Paulo: Ed. Ática, 1984. p. 70.

<sup>359</sup> Engels, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*. Porto: Ed. Afrontamento, 1975.

social que soube unir o passado e o presente, a pesquisa histórica com a pesquisa de campo. A originalidade e a qualidade da análise que Engels faz das condições de vida da classe trabalhadora inglesa podem ser resumidas em três pontos: primeiro, Engels não reduz as condições de trabalho às relações de produção; segundo, demonstra que o trabalho e a vida cotidiana estão, em todos os seus aspectos, enredados e implicados de tal forma que as condições de trabalho permeiam todos os aspectos da vida cotidiana; terceiro, não dissocia o processo de trabalho da formação do capitalismo industrial.

Nosso interesse específico nessa obra de Engels é constatar de que forma o processo de trabalho é um dos principais instrumentos com os quais a burguesia impõe sua ideologia à vida cotidiana da classe trabalhadora; não surpreende, portanto, que seja na acareação entre trabalho e vida cotidiana do operariado que Engels expõe e revela o caráter da ideologia da burguesia industrial. Engels analisa as relações entre as condições (físicas, econômicas, jurídicas e morais) de trabalho e a vida cotidiana da classe operária (proletariado) em vários ramos da indústria; a temática recorrente é, todavia, a desocultação da principal contradição do capitalismo, isto é, o desprezo pela reprodução da força de trabalho e sua total submissão às necessidades de reprodução do capital. Não podemos nos ater às análises do processo de pauperização, de adoecimento e de degradação moral de que é vítima o proletariado; em muitos pontos, o livro de Engels é um tratado de medicina do trabalho, que, além de expor as doenças somáticas, inclui as questões de saúde mental que atingem o operariado.

É necessário considerar que, ao apontar as contradições do capitalismo industrial e sua ideologia, Engels não tem, ainda, uma teoria da formação e da reprodução do capital, que será elaborada posteriormente por Marx; todavia, mesmo sem ter ainda o conceito de composição orgânica do capital, processo econômico regido pelas variações nas relações entre o capital constantes e o capital variável, Engels percebe de forma empírica, mas correta, como as inovações tecnológicas, introduzidas pelo capitalismo industrial, incidem sobre a força de trabalho, não só produzindo uma massa de trabalhadores desempregados, mas também modificando-lhe a estrutura ao empregar preferivelmente mão-de-obra feminina e infantil. Se levarmos em conta que o capitalismo industrial está, ainda, em formação e que, na composição orgânica do capital, a transferência da mais valia absoluta

para a mais valia relativa está nos seus inícios, é possível entender a luta jurídico-política desse capitalismo para manter a extensão máxima da jornada de trabalho. O relatório Horner e Saunders, de dezembro de 1843, aponta Engels<sup>360</sup>, indica um grande número de indústrias em que o trabalho infantil variava entre 14 e 16 horas por dia. Em 22 de março de 1844, a Câmara dos Comuns rejeita uma proposta de lei que tenta fixar a jornada de trabalho para toda a classe trabalhadora em 10 ou 12 horas; os argumentos apresentados pela burguesia industrial expõem sua ideologia; eles alegam que uma lei instauradora de uma jornada de 10 horas aumentaria os custos da produção, tornaria a indústria inglesa não-competitiva contra a concorrência estrangeira e faria baixar os salários. Ora, diz Engels, isso corresponde apenas à metade da verdade<sup>361</sup>; como acreditar que a capacidade da indústria inglesa só pode ser mantida submetendo o operariado a um tratamento bárbaro, que destrói a saúde de gerações inteiras e as deixa numa miserável situação social, física e moral.

A comparação que Engels<sup>362</sup> estabelece entre o servo da Idade Média e o proletariado do capitalismo tem como intuito expor a ideologia que oculta o teor das relações de classes. É um crime, exclama Engels<sup>363</sup>, não denunciar a luta da burguesia contra um operariado, que, por ser indefeso, é lançado numa vida cotidiana degradante e da qual lhe foi tirada toda e qualquer esperança de vida. Ao comparar a situação do servo saxão, que vivia sob o chicote do barão normando de 1145, e o supostamente livre proletário de 1845, Engels constata que a situação do proletário não só não é melhor, como em algumas condições de vida piorou. E Engels cita alguns exemplos: se o servo estava a *glebae adscriptus*, o operário está preso ao sistema *de cottage*<sup>364</sup>; o servo devia ao seu senhor o *jus primae noctis*, o operário está sujeito a devê-lo para qualquer noite; o servo tem a existência garantida na ordem social feudal, onde cada um tem o seu lugar, o operário não tem nenhuma garantia, porque não tem nenhum lugar na sociedade; o servo sacrifica-se ao senhor em tempo de guerra, o operário em tempo de paz; o dono do servo era um bárbaro, considerava o seu criado como um animal, o dono do operário é

---

<sup>360</sup> Ibidem. p. 221.

<sup>361</sup> Ibidem. p. 224.

<sup>362</sup> Ibidem. p. 233 e 234.

<sup>363</sup> Ibidem. p. 233.

civilizado e considera-o como uma máquina. Engels conclui que tanto o servo quanto o operário vivem num estado de escravidão, porém com uma diferença do ponto de vista ideológico: enquanto a do servo é publicamente reconhecida, a do operariado é oculta, disfarçada. Cito Engels:

Ambos são escravos; enquanto a escravidão de um é confessa, pública, honesta, a do outro é disfarçada, fingida, dissimulada, a seus olhos e aos de outrem, servidão hipócrita, pior que a antiga. (...) Mas a servidão hipócrita, que não ousa dizer o seu nome, reconhece, pelo menos na aparência, o direito à liberdade; ela submete-se à opinião pública apaixonada pela liberdade, o progresso histórico realizado sobre a antiga escravatura reside precisamente no fato de que pelo menos o *princípio* da liberdade impõe-se, e os *oprimidos farão de modo a que este princípio seja aplicado* (grifo nosso).<sup>365</sup>

Voltaremos à última asserção de Engels, pois em muitos aspectos ela nos remete à posição, por nós já analisada, de Maquiavel.

Engels, quando escreveu *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, não tinha, ainda, redigido com Marx uma teoria da ideologia; porém podemos encontrar na obra escrita aos 24 anos as principais noções que irão constituir os fundamentos da concepção de ideologia que será formulada, em parceria com Marx, na *Ideologia alemã*. A ideologia, desde *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, é caracterizada, por Engels, como um processo de ocultação da realidade e um instrumento de dominação de classe; há, porém, algo mais importante a ser constatado, o vínculo, mesmo se ainda não bem definido, que Engels estabelece entre a **divisão social do trabalho** e a **ideologia**.

É importante ater-nos à relação entre divisão social do trabalho e ideologia, pois permite entender as relações dialéticas entre a ordem do cotidiano, a ordem política, o universo das representações socioculturais, e como essas relações se produzem e reproduzem. Isso significa interar-nos da dimensão da ordem econômica e compreendê-la. Em vários momentos deste estudo, sinalizamos a relação entre a divisão social do trabalho e a ideologia; na *República* de Platão podemos constatar de que forma a divisão social do trabalho associa-se à idéia de justiça, como justa medida, para constituir uma ordem política que prove aos

---

<sup>364</sup> Nota: o sistema *de cottage* consiste na construção de casas para os trabalhadores, de determinada indústria, nas quais deviam morar pagando um aluguel ao patrão.

<sup>365</sup> Engels, Friedrich. *idem* p. 234.

sofistas, Trasímaco, Glácon e Calicles, que a colaboração entre os homens é mais vantajosa para eles e para a *pólis* do que a luta (*polemos*). Em Durkheim, a divisão do trabalho social institui uma nova forma de solidariedade e de coesão social, fundamentada no direito restitutivo e cooperativo; mantém-se a ordem social evitando-se disfunções e conflitos dentro do sistema. Portanto, seja em Platão, seja em Durkheim (poderíamos citar outros autores), a divisão social do trabalho associada à idéia de direito e de justiça tem sido considerada garantia da ordem e da paz social.

Na *Ideologia alemã*, Engels e Marx dão à divisão social do trabalho outro registro; mudam-lhe o caráter, pondo-a em outro marco, isto é, o da história. É indispensável compreender esse novo registro em que se inscreve a divisão social do trabalho, pois conduz às relações entre ideologia e história. A marca de água de Marilena Chaui é inconfundível; é precisamente a filigrana que ela inscreve na tecitura de suas análises e críticas. Ao comentar a crítica de Marx à filosofia hegeliana, lembra como este conserva aspectos essenciais dessa filosofia. Estamos, no momento, particularmente interessados em alguns pontos da síntese que Marilena Chaui fez do conceito de história de Hegel, pois nos ajudarão a entender o teor da divisão social do trabalho na teoria marxista e o papel que desempenha na história. Dos três fatores apontados por Marilena Chaui, que revolucionaram o conceito de história em Hegel, salientamos dois: primeiro, o tempo da história para Hegel não é concebido nem como uma sucessão de instantes nem como um receptáculo que acolheria os acontecimentos; o tempo da história é **um movimento dotado de força interna, criador dos acontecimentos**, portanto **os acontecimentos não estão no tempo mas são o tempo**; segundo, Hegel pensa a história a partir de uma força dinâmica interna que produz os acontecimentos, é o princípio da **contradição dialética**<sup>366</sup>. Marx, ao mesmo tempo em que mantém o princípio da contradição dialética hegeliana, como motor interno de produção da realidade, afirma Chaui dá-lhe outro registro, o da materialidade da história, ao demonstrar que a contradição se produz nas relações que os homens estabelecem entre si em condições históricas reais<sup>367</sup>.

---

<sup>366</sup> Chaui, Marilena. *O que é ideologia*. 2. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2001. p. 37.

<sup>367</sup> *Ibidem*. p. 47.



Na *Ideologia alemã* Marx e Engels esboçam a noção de modo de produção<sup>368</sup> que Marx perfaz, dando-lhe um caráter de conceito, na *Contribuição para a crítica da economia política*, obra em que as relações entre a produção, a distribuição e o consumo recebem o tratamento de uma elaboração teórica. Nosso interesse específico é constatar como o conceito de modo de produção está associado à divisão do trabalho social. Nas primeiras linhas da *Introdução a crítica da economia política*, Marx define com dareza qual é o seu objeto de investigação: declara ser a produção material. O relevante é constatar que, logo a seguir, torna mais preciso o seu objetivo e acrescenta que se trata da produção material de **indivíduos produzindo em sociedade**. Significativo é Marx conotar a teoria econômica de Adam Smith e de David Ricardo de “robinsonadas”<sup>369</sup>; é uma crítica irônica à economia burguesa que pretende entender o sistema econômico a partir da ação de indivíduos isolados. Desde a *Ideologia alemã*, Marx e Engels mostram como a divisão social do trabalho é um dos principais fatores do processo de mudança e de transformação de um modo de produção; se quisermos entender esse processo de mudança e de transformação, inclusive a transição de um modo de produção a outro, e nisso consiste o grande movimento da história, é indispensável considerar o seguinte: primeiro, o modo de produção não se restringe à produção material (é preciso, portanto, desvinculá-lo de qualquer conotação economicista); segundo, a divisão social do trabalho não é em si um fator de mudança, o que provoca um processo de mudança no modo de produção são as **contradições** que a divisão social do trabalho engendra. Expor o desenvolvimento dessas contradições, como elas se produzem na **práxis** sócio-histórica, significa realizar um périplo que não encontraria espaço aqui; poderíamos cortar caminho, tomando como exemplo o modo de produção asiático, porém o conceito levantou tantas controvérsias entre os próprios marxistas que nos colocaria diante da mesma limitação. Contentamo-nos, portanto, em resumir as contradições produzidas pela ampliação da divisão social do trabalho. Apresentar essas contradições de forma positiva não seria nenhuma contribuição para a compreensão do processo histórico que as produziu; Marx faz uma síntese dessas contradições na *Ideologia alemã*, quando, ao concluir as críticas

---

<sup>368</sup> Marx, Karl; Engels, Frederico. *La ideología alemana*. *Op. cit.* p. 19.

<sup>369</sup> Marx, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. *Op. cit.* p. 211.

ao materialismo “puro” de Feuerbach (a expressão é de Marx)<sup>370</sup>, ele expõe sua concepção do comunismo e o apresenta como sendo a possibilidade na história de superar concretamente, isto é, pela **práxis** revolucionária, as contradições desenvolvidas pela divisão social do trabalho. Cito Marx e Engels:

Para nós, o comunismo não é um *estado* que deve implantar um ideal ao qual deve sujeitar-se a realidade. Nós chamamos comunismo o movimento real que anula e supera o estado atual das coisas. As condições deste movimento se desprendem da premissa atualmente existente.<sup>371</sup>

O comunismo opõe-se à ilusão tanto do idealismo contemplativo que acredita apreender a realidade, quando de fato só capta o reflexo das próprias representações, quanto aos idealistas voluntaristas que pensam poder mudar a realidade com algumas idéias, ignorando a materialidade da história que as produzia. Como bem observou Marilena Chaui<sup>372</sup>, para Marx e Engels a transformação histórica capaz de ultrapassar as contradições não depende, nem de uma teoria nem de uma transformação da consciência, mas de pressupostos, isto é, condições ou pré-condições práticas. Essas condições são expostas por Marx e Engels tanto em *A Ideologia alemã*, quanto no *Manifesto do Partido Comunista*<sup>373</sup>. No manifesto, declaram o papel eminentemente revolucionário da burguesia, particularmente durante o desenvolvimento do capital industrial: revolucionou os instrumentos de produção e as relações de produção, aumentou ao extremo a divisão social do trabalho ao universalizá-la; resumindo: desenvolveu, como nunca antes nenhum modo de produção e nenhuma classe o fez, **as forças produtivas**. É preciso esclarecer e entender duas questões fundamentais: primeiro, para Marx e Engels a possibilidade histórica de uma formação social comunista não seria possível sem o desenvolvimento prévio das forças produtivas desencadeadas pelo capitalismo burguês; segundo, as contradições geradas pelas formas de intercâmbio e de propriedade desse capitalismo e classe social tornam-se um empecilho para que prossiga o desenvolvimento das forças produtivas. É interessante observar que essas questões acompanham o pensamento de Marx e Engels no decorrer de toda

---

<sup>370</sup> Marx, Karl; Engels, Frederico. *La ideología alemana*. *Op. cit.* p. 48.

<sup>371</sup> *Ibidem.* p. 141.

<sup>372</sup> Chaui, Marilena. *Op. cit.* p. 67.

<sup>373</sup> Marx, Karl e Engels, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Ed. Escriba, 1968. p. 25.

A *Ideologia alemã*, porém há um momento em que elas são formuladas de forma precisa e sintética: é ao concluir a crítica ao idealismo de Max Stirner. Para Marx e Engels, Stirner é o mais santo da sagrada família, é o ideólogo por excelência, razão pela qual lhe é dedicada mais da metade da *Ideologia alemã*. As críticas de Engels e de Marx dirigem-se especificamente à concepção idealista do Eu em Stirner, ao modo de conceber a propriedade, e de querer abolir qualquer forma de direito e a religião, de maneira idealista e voluntarista.

O livro de Max Stirner *O único e sua propriedade*<sup>374</sup> insiste na necessidade da radical dessacralização do mundo, como condição *sine qua non* para possibilitar ao Eu a plena propriedade, inclusive a apropriação de si mesmo. Entre as primeiras palavras de ordem de Stirner, encontramos: é necessário consumir o processo de dessacralização e descristianização da vida – morte à religião –, especialmente nas suas formas leigas. As críticas que Stirner lança contra Bruno Bauer, e particularmente Feuerbach, têm o seguinte teor: Feuerbach agarra-se a todo conteúdo do cristianismo, arrancando-o do céu para guardá-lo, eternamente divinizado, no homem; a antropologia de Feuerbach é uma teologia disfarçada; o seu humanismo é a última encarnação dos velhos sentimentos cristãos. Mata-se Deus, diz Stirner, sem dessacralizar o mundo; no lugar do homem piedoso, idéia fixa do cristão (idéia fixa, para Stirner, é toda idéia à qual o homem está submisso) surge o homem moral, que conserva todos os dogmas do cristianismo; piedade e moralidade só diferem nisto: a primeira reconhece Deus como legislador, a segunda, uma nova divindade – a razão humana. Como posso ser um egoísta consciente e minha propriedade com esse legado cristão, exclama Stirner; como posso afirmar minha potência, permanecendo acorrentado a esses sentimentos e ao princípio de hierarquia! Pode ser o Eu soberano, se acredita em qualquer idéia absoluta, isto é, na filantropia, na virtude cívica, no direito, na lei do homem?

A necessidade de dessacralização, para Stirner, deve atingir especialmente o direito, pois é ele o espírito da sociedade; a sociedade só existe através do direito, tem e exerce sua vontade pelo direito<sup>375</sup>. Ora, é precisamente no exercício do direito que o indivíduo torna-se escravo da sociedade, pois só tem direitos se a sociedade lhe dá tais direitos; todo direito estabelecido é um direito estranho, um direito que me

---

<sup>374</sup> Stirner, Max. *L'unique et sa propriété*. Paris: Édition Stoch, 1979.

<sup>375</sup> Ibidem. p. 238.

foi dado e do qual me permitem gozar; e Stirner adverte: o indivíduo que vive conforme as leis da sociedade é um possuído, um escravo, um homem legal<sup>376</sup>. Em nome de quê me foi dado o direito, pergunta Stirner? Em nome de Deus, do amor, da humanidade, da razão ou da igualdade, todos sinônimos de cristianismo. A igualdade de direitos proclamada pela Revolução Francesa não é outra coisa senão a igualdade no sentido cristão; é a igualdade fraterna que reina entre os filhos de Deus; é, numa palavra, a fraternidade, idéia fixa da Revolução e do Ocidente cristão. Não quero que ninguém me dê direitos, proclama Stirner; não quero ter direitos em nome de nada; todo direito dado é sempre uma tutela, entrave à minha potência e apropriação; fora de mim, não há direito.

Para Marx e Engels, Stirner revela-se um perfeito ideólogo, pois faz do indivíduo uma substância pensada e pensante. Ao hipostasiar as formas da consciência e as produções do espírito, como todos os ideólogos neo-hegelianos, reduz suas críticas a um puro palavrório ilusório. Stirner luta apenas contra frases, ilusões, de forma quixotesca e alienada (motivo pelo qual Marx e Engels dão a Stirner a alcunha de Santo Sancho). Luta apenas contra seres imaginários – Deus, moral, verdade – que, para Stirner, são puros pensamentos, puros conceitos; razão pela qual a tentativa de apropriação do mundo por Stirner é ilusória, pois só consegue apropriar-se das próprias representações. A crítica stirneriana reduz-se, para Marx e Engels, a uma fanfarronada, pois Stirner quer destruir idéias sem mexer nas relações reais que expressam. O Eu stirneriano mantém com o mundo uma relação pura, despida de toda realidade, o que faz esse Eu oscilar entre a sacralidade e o niilismo. Stirner quer dessacralizar o mundo, todavia não entende que a realização é tão-somente a expressão fenomenal de determinada realidade, como Marx o expressa claramente na *Questão judaica*. Cito Marx:

A realização já não constitui, para nós, o *fundamento*; apenas e simplesmente, constitui o *fenômeno* da limitação secular. Explicamos, portanto, as cadeias religiosas dos cidadãos livres por suas cadeias seculares. Não afirmamos que devam acabar com a limitação religiosa para poder destruir suas seculares. Afirmamos que acabam com a limitação religiosa ao destruir suas barreiras temporais. Não convertemos problemas seculares em problemas teológicos. Depois de a história estar

---

<sup>376</sup> Ibidem. p. 240.

mergulhada na superstição durante séculos, dissolvemos a superstição na história.<sup>377</sup>

Isso significa que, para Marx, as representações, as formas da consciência, as idéias, a religião, o direito não têm substantividade própria, ou seja, não têm uma história, não têm um desenvolvimento dissociado dos homens e de suas condições de produção e intercâmbio material. Ao mudar a produção material e as formas de intercâmbio, o homem muda suas representações, sua forma de pensar. Contrariamente aos ideólogos, trata-se, insiste Marx, de partir da terra para o céu, isto é, não daquilo que os homens imaginam, mas do homem atuante no seu processo de vida real. O homem produz as próprias representações, mas o homem real atuante, isto é, condicionado por uma situação material concreta, expressa numa determinada divisão social do trabalho um certo intercâmbio e desenvolvimento das forças produtivas.

Marx insiste num ponto: a religião não pode ser criticada, como o fazem Stirner e todos os ideólogos, opondo uma idéia à outra, pois isso é esquecer o caráter da religião, que consiste no fato de os homens converterem o próprio mundo empírico em algo imaginário, estranho e dissociado deles. Dessa forma, Marx declara ser a religião uma alienação, visto que os homens se projetam em algo imaginário, que lhes é estranho. O lado mais importante da questão é, todavia, que a alienação religiosa é projeção, no imaginário, de uma alienação já existente nas condições empíricas – na vida real dos homens. Há alienação religiosa porque a vida real, material, dos homens é alienada. É isso que o idealismo não quer entender, não pode entender, pois o que ele nomeia como crítica é de fato uma ideologia. Marilena Chaui<sup>378</sup> observa a relação em Marx entre a alienação e a ideologia: constata que a ideologia torna-se possível a partir da alienação da consciência, pois assim as idéias se tornam anteriores à **práxis**, formuladas como sendo-lhe superiores e exteriores e adquirindo um poder espiritual autônomo que se impõe à ação material dos homens. É essa a razão que conduz Marx e Engels a afirmar que a divisão social do trabalho completa-se, e atinge seu ponto máximo de contradição, quando o trabalho material dissocia-se definitivamente do trabalho intelectual; é também o momento em que a ideologia constitui-se e pode impor-se

---

<sup>377</sup> Marx, Karl. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Editora Laemmert, 1969. p. 22.

em todos os níveis da vida social, inclusive o cotidiano. Não podemos ignorar que essa dissociação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual indica não só o ponto em que as contradições da divisão social do trabalho, particularmente as relações de propriedade (de apropriação/expropriação), chegaram no nível do intercâmbio, mas também a extensão do antagonismo das classes sociais; não é possível, portanto, conceber a ideologia à margem desse antagonismo, ou seja, da luta de classes.

Quando Marx e Engels afirmam, em *A ideologia alemã*, que as idéias da classe dominante são as idéias dominantes em cada época, dá-se mais um passo ao encontro da definição da ideologia. Cito Marx e Engels:

As idéias da classe dominante são as idéias dominantes em cada época; ou, dito em outros termos, a classe que exerce o poder *material* dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, seu poder *espiritual* dominante (...). As idéias dominantes não são outra coisa que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as mesmas relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, as relações que tornam uma determinada classe a classe dominante são também as que conferem o papel dominante a suas idéias.<sup>379</sup>

Marx e Engels dizem que é condição para as classes dominantes poderem alcançar seus fins e exercer seu domínio de classe, conseguirem apresentar suas idéias, isto é, concepção da ordem social, do direito, da moral etc., como sendo idéias fundamentadas em princípios naturais, ou oriundas de uma razão, cuja unicidade a torna inquestionável; esta classe precisa sobretudo, apresentar seus interesses privados, como se fossem gerais e comuns a todos os membros da sociedade. A classe dominante (burguesia industrial, por exemplo) fala em interesse geral, proclama a democracia, fala em nome da unidade nacional; enquanto a divisão social do trabalho favorece em escala crescente seus interesses, isto é, os da propriedade privada, provoca a exclusão cultural, expropria o trabalho, e a democracia que ela diz defender não passa de um engodo<sup>380</sup>. Desta maneira as

---

<sup>378</sup> Chauí, Marilena. *Op. cit.* p. 62.

<sup>379</sup> Marx, Karl e Engels, Friedrich. *La ideologia alemana. Op. cit.* p. 51 e 52.

<sup>380</sup> Nota: Marx afirma claramente em *A questão judaica* que a emancipação política não implica a emancipação humana (*Op. cit.* p. 37); a emancipação humana realiza-se precisamente quando o homem não separa mais de si mesmo a força social sob a forma de força política (*idem* p. 52). O comunismo é o fim do Estado, sua transformação numa simples administração pública da produção.

idéias das classes dominantes, suas representações, assumem o caráter de uma ideologia, que Marx e Engels assim definem. Cito Marx e Engels:

E se em toda ideologia os homens e suas relações aparecem invertidos como em uma câmara escura, este fenômeno não responde a seu processo histórico de vida, como a inversão dos objetos ao projetarem-se sobre a retina respondem a seu processo de vida diretamente físico.<sup>381</sup>

A ideologia pode tornar-se um instrumento da dominação de classe precisamente por ser uma representação invertida da realidade que permite ocultá-la através da ilusão de que a idéia invertida corresponde efetivamente à realidade. O que as classes dominantes devem principalmente ocultar para que possam manter sua dominação: primeiro, as contradições engendradas na divisão social do trabalho; segundo, a luta de classes como realidade sócio-histórica.

Os autores marxistas, em regra, mantêm-se rentes à concepção original de ideologia, como desenvolvida na obra de Marx. Ernst Mandel<sup>382</sup>, por exemplo, conserva o caráter fundamental que Marx e Engels deram à ideologia, ele a considera um instrumento de defesa dos interesses das classes dominantes; um discurso justificador e mistificador de certas relações de classes, de modo a manter uma dominação e exploração; um processo cujo sentido e intenção são mascarar e ocultar as contradições, a exploração e dominação de classe do modo de produção capitalista. Da mesma forma, Etienne Balibar, no terceiro capítulo do seu livro *Sobre a ditadura do proletariado*<sup>383</sup>, como Lênin, ao seguir os passos de Marx, aponta a ideologia jurídica do Estado burguês como sendo um dos principais instrumentos, ao mesmo tempo, do exercício e da ocultação da dominação de classe. Louis Althusser mantém as teses clássicas marxistas, quando afirma que nenhuma classe social pode deter, de forma duradoura, seu domínio, sem exercer sua hegemonia<sup>384</sup> sobre os aparelhos de Estado. Althusser, todavia, descarta uma concepção monolítica na

---

<sup>381</sup> Marx, Karl e Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. *Op. cit.* p. 26.

<sup>382</sup> Mandel, Ernst. *Teoria marxista do Estado*. Lisboa: Editora Antídoto, 1977.

<sup>383</sup> Balibar, Étienne. *Sobre la dictadura del proletariado*. México: Editora Siglo XXI. P. 40 a 70.

<sup>384</sup> Nota: o conceito de hegemonia foi formulado por Antonio Gramsci; Marilena Chaui (*Op. cit.* p. 98) o sintetizou assim: “Esse fenômeno da conservação da validade das idéias e valores dos dominantes, mesmo quando se percebe a dominação, mesmo quando se luta contra a classe dominante, mantendo sua ideologia, é que Gramsci denomina de hegemonia. Uma classe é hegemônica não só porque detém a propriedade dos meios de produção e o poder do Estado (isto é, o controle jurídico, político e policial da sociedade), mas ela é hegemônica sobretudo porque suas idéias e valores são dominantes, e mantidos pelos dominados até mesmo quando lutam contra essa dominação”.

instância do poder: o Estado é concebido como um conjunto de aparelhos ideológicos – sistema das igrejas, sistema de ensino, jurídico, político, sindical, família etc.; essas várias instâncias devem ser analisadas em sua complexidade, autonomia e contradições<sup>385</sup>.

Em muitos enfoques, a ideologia aparece como instância macrosociológica, tendo existência em superestruturas, aparelhos ideológicos de Estado, sistemas culturais, *Weltanschauung*, etc. Toma-se, assim, a ideologia no término de seu percurso, como obra acabada, atribuindo-se-lhe uma função qualquer. A ideologia acaba sendo lançada na esfera da superestrutura, de onde opera. Dessa forma, constitui-se numa instância que adquire vida própria, mesmo se determinada inicialmente por uma infra-estrutura econômica. A ideologia passa a existir num corpo de representações, numa ética, numa estética, num corpo de leis, enfim, no chamado nível jurídico-político apropriado e instrumentalizado por determinada classe, tornando-se ideologia dominante. Não negamos a existência da ideologia sob essa forma de expressão; a ideologia da segurança nacional, sustentada pela Escola Superior de Guerra e sancionada pelos tribunais militares depois do golpe de Estado de 1964 no Brasil, é um exemplo; a legislação sindical depois da Revolução de 1930 e durante o governo varguista é outro exemplo. Pensar, porém, que a ideologia pode sustentar-se e reproduzir-se através de algumas instâncias que exercem dominação de classe é, a nosso ver, problemático. Marilena Chaui pontua bem a questão quando adverte sobre o perigo de escamotear o caráter da ideologia se a consideramos como um reflexo superestrutural do que se passa no plano infra-estrutural. Cito Chaui:

Se nos obstinarmos em considerar a ideologia como reflexo superestrutural do que se passa efetivamente no plano da infra-estrutura, se nos obstinarmos em considerar o trabalho do pensamento como um “efeito” ou como uma “variável” de economia e da política teremos preparado terreno para explicações mecanicistas ou funcionalistas não só acerca da ideologia, mas acerca de toda e qualquer forma de pensar. Aliás, não será surpreendente, antes e pelo contrário, será necessário que em tal contexto explicativo a palavra ideologia vá perdendo seu sentido originário de lógica da ocultação do real para tornar-se sinônimo de

---

<sup>385</sup> Althusser, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.



conjunto de idéias, confundindo-se, portanto, com toda atividade de pensamento.<sup>386</sup>

O endereço da ideologia é a sociedade civil; é onde, apropriadamente, Marilena Chaui a localiza; é preciso, todavia, para não errar de porta, descartar a formulação ideológica burguesa de sociedade civil que a concebe como um grande indivíduo, como uma unidade coletiva, depois de tê-la fragmentado em múltiplas instâncias para, a seguir, recompô-la num conjunto de soma aritmética com o caráter de uma unidade funcional. Marilena Chaui segura a aldrava certa quando chama a atenção para que não seja confundida a sociedade civil com A sociedade<sup>387</sup>; enquanto resultado das contradições da divisão social do trabalho que engendra uma sociedade composta por classes antagônicas, a sociedade civil só pode se manifestar e realizar como luta de classes. Ora, a luta de classes, como observa Marilena Chaui<sup>388</sup>, não se restringe ao enfrentamento pelas armas; ela se realiza no **cotidiano** da sociedade civil, a encontramos, como mostrou Engels, na luta contra a expropriação não só econômica da classe trabalhadora, mas da dignidade que só certas condições de vida podem oferecer, tais como: preservação da saúde, acesso à educação, respeito moral; além disso, lembra Marilena Chaui, a luta de classes realiza-se também na propaganda e no consumo, expressa-se nas greves e nas eleições, nas relações entre pais e filhos, no embate entre policiais e povo, juízes e réus. Se a história é a história da luta de classes, então ela permeia toda a sociedade civil, ela ao mesmo tempo constitui e arrasta consigo o cotidiano no movimento da história.

A revolta dos *ciompi*, e todas aquelas mencionadas, ou não, neste capítulo são para muitos integrantes de *L'École des Annales* meros eventos; não mudaram a história e não criaram nenhuma permanência, então por que embaraçar a história com elas? Quase todas essas revoltas tiveram a duração dos natimortos, dos fogos-fátuos. Temos, todavia, uma pergunta a fazer a esses annalistas: o século XIV (sem mencionar os séculos XV e XVI) foi um tempo de revoltas; e mesmo se querem considerá-las natimortas (aliás, o natimorto não é um fantasma, é um fenômeno), foram tantas revoltas, insurreições, tantos movimentos sociais, por que ignorá-los, já

---

<sup>386</sup> Chaui, Marilena e Franco, Maria Sylvania Carvalho. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978. p. 14.

<sup>387</sup> Chaui, Marilena. *O que é ideologia*. *Op. cit.* p. 71.

que sua historiografia tem no método quantitativo um dos seus suportes metodológicos e acredita na capacidade de revelação da estatística? Por que não utilizar esse arsenal do método quantitativo para investigar todas essas revoltas? Quantidade não falta! Qual é a dificuldade? Se a resposta for: a análise serial trabalha com o princípio da homogeneidade, e não com o princípio da contradição, a resposta está dada. Sua questão é ideológica.

Em algum momento deste capítulo, no item anterior, tomamos o compromisso de dar uma explicação, que só poderá ser breve, sobre a derrota dos *ciompi* e demonstrar ao mesmo tempo a importância histórica do seu movimento social, mesmo sendo caracterizado por uma curta estada no poder comunal da cidade de Florença. O materialismo histórico foi criticado, inclusive por Jürgen Habermas<sup>389</sup>, por pensar o processo da história a partir de um macrossujeito, isto é, o proletariado; é um equívoco; para Marx e Engels, o sujeito da história são **as classes sociais**; uma classe só não poderia fazer a história. As classes sociais não nascem prontas como componentes a serem introduzidas na história, elas se constituem a partir de uma determinada divisão social do trabalho e das contradições que engendra, de um certo desenvolvimento das forças produtivas, e sobretudo fazem-se uma a outra durante a luta de classes; é a razão pela qual Marx e Engels declaram que a história é a história das lutas de classes<sup>390</sup>. Na luta que trava contra a burguesia, o proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento<sup>391</sup>; inicialmente a luta caracteriza-se pelos seguintes fatores: o operariado é constituído por uma massa disseminada e dispersa, tanto geograficamente como socialmente e politicamente; quando o operariado se une para agir, geralmente ainda o faz manipulado politicamente por facções da burguesia que lutam entre si pela conquista da hegemonia; portanto, como observam Marx e Engels<sup>392</sup>, temos um operariado que não combate ainda seus próprios inimigos, mas os inimigos de seus inimigos; finalmente, nesse estágio o operariado é dividido por muitas rivalidades e antagonismos internos (impostos pela própria divisão social do trabalho). Temos um referencial que nos permite ter uma

---

<sup>388</sup> Ibidem. p. 70 e 71.

<sup>389</sup> Habermas, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

<sup>390</sup> Marx, Kar e Engels, Freidrich. *Manifesto de Partido Comunista*. Op. cit. p. 22.

<sup>391</sup> Ibidem. p. 31.

<sup>392</sup> Ibidem. p. 32.

primeira compreensão da derrota não só dos *ciompi*, mas da grande maioria dos movimentos de revolta, particularmente dos trabalhadores urbanos durante os séculos XIV e XV.

Alberto Tenenti<sup>393</sup> comenta as conseqüências da derrota dos *ciompi* após ter participado do governo comunal de Florença por pouco mais de três anos: não foram apenas os *ciompi* e com eles o povo miúdo (*popolo minuto*), o qual perde as poucas conquistas alcançadas, que são derrotadas, mas é também uma facção da burguesia que tinha estabelecido com os *ciompi* uma aliança tática, com o intuito de manobrá-los para consolidar suas posições políticas nos conselhos municipais e ganhar supremacia sobre os rivais de outras facções da classe burguesa. Não podemos nos ater à luta intraclassista das classes dominantes; para nossos propósitos é suficiente mencionar quais foram as conseqüências para a organização e o exercício do poder e para a formação e desenvolvimento do capitalismo, com a vitória da facção da burguesia, que podemos caracterizar como sendo de mercadores-financistas, ou de mercadores-banqueiros. Há um consenso entre Alberto Tenenti<sup>394</sup>, Jean Delumeau<sup>395</sup> e Jacques Le Goff<sup>396</sup>: a derrota dos *ciompi* é um marco político, econômico, cultural, não só para a cidade de Florença, mas de uma nova época da história que já está em formação – o Renascimento.

A revolta dos *ciompi* é um evento entre outros eventos? Os passos de ataque e de fuga da plebe urbana não deixaram nenhuma marca nas duras pedras das cidades? E os passos bélicos dos pés desnudos dos camponeses, na terra expropriada e já não lavrada, a primeira chuva apagou? Alguém acredita que diante de todos esses movimentos sociais, desses turbilhões de braços em armas e de todo o sangue derramado, a história possa permanecer imóvel e dizer cinicamente “*plus ça bouge et plus c’est la même chose*”<sup>397</sup>? Não! O que se mexe, o que está em movimento é porque não pode ou não quer ficar no mesmo lugar; o evento é o que a história não pode deixar de ser, é expressão do seu movimento. No século XIV, constata Jacques Le Goff<sup>398</sup>, conclui-se o divórcio nos planos político e ideológico

---

<sup>393</sup> Tenenti, Alberti. *Op. cit.* p. 34 e 35.

<sup>394</sup> *Ibidem*

<sup>395</sup> Delumeau, Jean. *Op. cit.*

<sup>396</sup> Goff, Jacques Le. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. Lisboa: Editorial Gradiva s/d.

<sup>397</sup> Nota: a expressão é do historiador Lê Roi Ladurie, referindo-se à fixidez das estruturas sociais e à ilusão da mudança na história.

<sup>398</sup> Goff, Jacques Le. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. *Op. cit.* p. 52.

entre capital e trabalho; alguém poderia pensar que esse divórcio foi amigável e não litigioso? Le Goff salienta que na cidade de Never, desde 1312, os trabalhadores manuais (as chamadas pessoas mecânicas) são excluídas das funções municipais.

Alberto Tenenti está de acordo com Jacques Le Goff, e afirma que a época, freqüentemente idealizada, em que os artesãos usufruíam ao mesmo tempo de um domínio político e econômico praticamente não existia mais, nem em Florença, nem em muitas outras cidades. Antes do Renascimento, observa Le Goff<sup>399</sup>, o grande mercador medieval já tinha concentrado nas mãos de entidades privadas uma quantidade expressiva dos meios de produção, e o processo de alienação do trabalho dos operários e dos camponeses tinha avançado significativamente com o aparecimento de grandes contingentes de assalariados. A história de Florença é de fato, afirma Alberto Tenenti<sup>400</sup>, a ofensiva de uma elite social, cada vez mais bem sucedida em conseguir tornar ilusórias para as outras classes sociais, particularmente das artes menores, as conquistas políticas da constituição comunal. A oligarquia que toma o poder em Florença, depois de 1382, consolida-o sucessivamente: em 1387, reforma o procedimento eleitoral de modo que lhe seja garantido o monopólio das magistraturas; em 1393, com a desculpa de que o governo estava ameaçado por uma conspiração, instituem, apoiados pelo voto do povo, o conselho dos dez (*balia*); é um órgão ditatorial, cujos poderes permitem indicar quem pode e deve ocupar determinados cargos no governo. Em síntese, assiste-se em Florença, desde a derrota dos *ciompi*, a um processo de centralização do poder; a participação do povo torna-se cada vez menos importante para a definição do poder, pois, exauridos os partidos, cessa sua capacidade de oposição. E esse poder é substituído e constituído pela formação de uma clientela política (clientelismo). Dessa maneira, constata Alberto Tenenti<sup>401</sup>, a gestão partidária do poder transfere-se do regime oligárquico para um regime de caráter senhorial. Quem é essa “nova” classe dominante que irá exercer predomínio, não só em Florença, mas também em grande extensão do mundo ocidental, além dos meados do século XVI? Jacques Le Goff soube identificá-la e nomeá-la. Cito Le Goff:

---

<sup>399</sup> Ibidem. p. 32.

<sup>400</sup> Tenenti, Alberto. *Op. cit.* p. 19.

<sup>401</sup> Ibidem. p. 40.

Assim, ao longo da Idade Média, quer se trate de patriciados das cidades, no quadro urbano e comunal, quer de grandes capitalistas, a nível estatal, os *mercadores banqueiros* (grifo nosso) firmaram e coroaram o seu poderio econômico com um poder político em que se misturavam a procura do lucro e a busca do prestígio.<sup>402</sup>

O prestígio, essa elite de mercadores-banqueiros vai buscá-lo junto à antiga nobreza à qual, segundo Le Goff, eles procuram aliar-se. Alberto Tenenti<sup>403</sup> considera que a partir de 1400 a distinção entre a elite burguesa e a elite da nobreza é difícil de ser estabelecida; chega mesmo a afirmar a existência de uma simbiose entre as duas classes em Florença. Segundo Le Goff, a constituição de monarquias centralizadas facilita o caminho abrindo possibilidades à rica burguesia de mercadores-banqueiros para transformar-se em aristocracia senhorial<sup>404</sup>. Sem dúvida, os procedimentos utilizados pela burguesia para alcançar a ascensão social e atingir o status de nobreza, foram vários, como indica Jean Delumeau<sup>405</sup>; estamos particularmente interessados num: a prática dos empréstimos financeiros, que essa burguesia de mercadores-banqueiros exercia, a importância dos banqueiros italianos, que, ao financiar as campanhas inglesas da guerra dos Cem Anos, fortalecem sua posição econômica e política junto aos soberanos ingleses. Jean Delumeau também aponta como muitos banqueiros italianos, particularmente os florentinos: os Bardi, os Peruzzi, os Médicis, tornam-se os banqueiros dos príncipes; no século XVI os banqueiros de Florença serão credores de Carlo V, de Filipe II, de Francisco I e de Henrique II<sup>406</sup>. É fácil compreender o quanto são estreitos os laços que unem as monarquias aos banqueiros e ao capital financeiro; é muito mais que uma relação econômica, é política no sentido amplo, pois, se os monarcas precisam dos empréstimos dessa burguesia de mercadores-banqueiros, esta precisa da garantia da estabilidade política dos reinos, já que a queda do monarca pode significar imensas perdas de capitais a serem pagos com a falência, o que em várias ocasiões aconteceu. Podemos entender por que os grandes banqueiros manobravam politicamente para colocar homens de sua confiança nos círculos mais próximos dos monarcas, de preferência nos conselhos; dessa maneira as sedes dos

---

<sup>402</sup> Goff, Jacques Le. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. Op. cit. p. 50.

<sup>403</sup> Tenenti, Alberto. Op. cit. p. 35.

<sup>404</sup> Goff, Jacques Le. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. Op. cit. p. 37.

<sup>405</sup> Delumeau, Jean. *A civilização do Renascimento*. Op. cit. p. 281.

<sup>406</sup> Ibidem. p. 226.

grandes bancos eram informadas, pelos diretores das suas filiais, não só sobre o clima político das cortes, mas sobretudo a respeito de qualquer acontecimento que pelo seu teor e importância pudesse ter conseqüências para o mercado cambial. Jean Delumeau<sup>407</sup> realça a existência de uma rede de correios especiais que durante o século XV servia um mercado de câmbio regularmente organizado em muitas praças da Europa; portanto, diz ele, as necessidades do sistema bancário e do comércio foram tão importantes quanto as exigências da política para a criação de serviços postais regulares na aurora dos tempos modernos.

Chegou o momento de nossa reflexão fechar o cerco a uma questão basilar: trata-se da relação entre as determinações<sup>408</sup> da produção/reprodução material da sociedade (a qual lembramos está determinada pela forma da divisão social do trabalho e do intercâmbio) e as determinações da produção/reprodução cultural; essa relação é dialética e não deve, portanto, ser concebida, como nas teorias dos sistemas, na perspectiva de uma relação interfuncional entre esferas constitutivas de um todo social. Pierre Mesnard<sup>409</sup> salientou a importância do comércio epistolar entre os séculos XIV e XVI, o qual constitui um componente muito importante na formação do humanismo renascentista; considera-o uma das grandes expressões da emancipação cultural de uma nova classe social que irá constituir com os Erasmos, os Morus, os Budés, os Petrarcas e tantos outros o que se convencionou chamar de a República das Letras. Não vamos comentar o fato de que a classe da República das Letras representa o momento crucial em que a divisão social do trabalho torna-se completa, com todas as contradições que implica; sobre isso dissemos o suficiente. Pierre Mesnard não ignora que, mesmo se os homens de letras, os humanistas, procuram constituir para si uma dignidade, a maioria deles permanece a serviço de um príncipe e da sua política.

É impraticável, nos limites deste estudo, expor, com toda a sua complexidade, o movimento das determinações dialéticas entre prática da economia do capital mercantil financeiro e o âmbito da formação da realidade cultural; tomamos como amostra desse processo a instituição da letra de câmbio. Esta teve

---

<sup>407</sup> Ibidem. p. 211 e 212.

<sup>408</sup> Nota: Marilena Chauí lembrou oportunamente que a determinação é a característica intrínseca a uma realidade e que foi sendo produzida pelo processo que deu origem a essa realidade (O que é ideologia. *Op. cit.* p. 91).

uma importância considerável, não só como instrumento de realização das operações bancárias, mas também porque foi o cavalo de Tróia que permitiu ao capital financeiro vencer e impor-se às resistências culturais e políticas postas pela Igreja à cobrança de juros e à prática da usura. As sanções impostas pela Igreja contra os usuários eram pesadas; incluíam a excomunhão e a proibição de receber uma sepultura; uma bula de Pio V (Antonio Ghislieri) em 1571 condena os câmbios em seco<sup>410</sup>. Não comentaremos, agora, as alegações de ordem teológica e moral apresentadas pela Igreja para proibir não só a usura, mas também a simples cobrança de juros; faremos isso no quinto capítulo deste estudo ao tratar de *A Utopia moriana*, a qual não só proíbe os juros, mas abole o dinheiro.

A letra de câmbio expressa a ponta do iceberg da luta político-ideológica que se trava entre uma instituição, isto é, a Igreja, que tenta impor sua hegemonia, mantendo o domínio sobre a reprodução da ordem cultural, e uma classe burguesa, particularmente a dos mercadores-banqueiros, cujo domínio econômico não pode mais ser dissociado do poder político, e de uma recomposição da ordem cultural. Antes de entrar no cerne dessas questões desejamos fazer uma observação: a letra de câmbio e a estrutura empresarial que o capital do mercador-banqueiro implanta por toda a Europa coloca à disposição da República das Letras uma infra-estrutura de comunicação sem a qual o comércio epistolar não seria possível, ou, certamente, seria menos profícuo. Os mercadores-banqueiros florentinos desenvolveram um vasto comércio internacional; não há setor da economia em que não marcam presença; eles praticam as mais diversas atividades comerciais, bancárias e industriais. Podemos encontrá-los na França, em Flandres, na Inglaterra e em toda a Península Ibérica; suas atividades exercem-se até o mar Báltico. Alberto Tenenti acredita que o impulso dado pelos florentinos à economia espanhola e portuguesa durante o século XV foi um fator importante para esses países abrirem as rotas do Atlântico. Muito mais, todavia, do que a extensão territorial sobre a qual se implanta o domínio do empresário-bancário florentino, o que lhe atribui uma presença marcante na história, é a elaboração de novas técnicas de operação comercial e de organização empresarial. Jean Delumeau descreve a estrutura da empresa dos

---

<sup>409</sup> Mesnard, Pierre. *Le commerce épistolaire, comme expression sociale de l'individualisme humaniste*: in *individu et société a la Renaissance*. Bruxelles: Presse Universitaire de Bruxelles. p. 15.

Médicis como sendo uma verdadeira *holding*<sup>411</sup>, comparável à *Standard Oil*; em 1458, no apogeu do banco, sob o governo de Cosme o antigo, os Médicis eram acionistas majoritários de onze sociedades diferentes com filiais funcionando nos grandes centros da vida econômica da época. Utilizamos, neste estudo, em várias oportunidades, a expressão “capital financeiro”; não ignoramos que ela tem uma definição bem precisa dada por Lenin<sup>412</sup>; acreditamos que, no caso específico dos Médicis e posteriormente dos Fugger, na Alemanha, as grandes características que formam o perfil de capital financeiro são postas. Uma afirmação mais peremptória exigiria verificar a extensão do processo de monopolização da economia, a proporção do capital bancário aplicado no setor secundário, isto é, industrial. Não pretendemos aqui entrar em assuntos mais técnicos; o foco de nossa questão é outro: constatar que a derrota dos movimentos sociais das artes menores e do povo miúdo radicalizou a divisão social do trabalho, permitindo a uma classe, isto é, a dos mercadores-bancários, que realizasse um processo de concentração e de centralização do capital, que exige mudanças não só ao nível da organização da produção econômica como também ao dos padrões culturais que fornecem a essa organização os princípios de sua racionalidade, que lhe darão a orientação e a forma da sua prática. Alberto Tenenti pontuou e sintetizou bem as mudanças culturais que essa burguesia fomentou. Cito Tenenti:

É uma cultura que não somente inventa seus instrumentos, adapta-os às circunstâncias e aperfeiçoa-os, mas, sobretudo, não hesita em abandonar os esquemas consagrados e as formulas antigas, jurídicas ou financeiras, para edificar e consolidar seu próprio mundo: o dos negócios e do dinheiro.<sup>413</sup>

O aperfeiçoamento das técnicas contábeis e a invenção de outras sempre mais exatas possibilitaram manter, sobre o movimento do capital e o curso dos negócios, um controle mais eficiente, racionalizá-los, calculando riscos e lucros, e tendo previsões mais precisas sobre o tempo de retorno dos investimentos e seu

---

<sup>410</sup> Nota: o câmbio em seco era uma letra de câmbio fraudulenta, pois era fictícia na medida em que mencionava operações de câmbio que não foram efetivamente realizadas.

<sup>411</sup> Delumeau, Jean. *Op. cit.* p. 220.

<sup>412</sup> Nota: no cap. III do seu livro *Imperialismo fase superior do capitalismo*, Lenin concorda com Hilferding no sentido de que o capital financeiro é o capital bancário aplicado à indústria, todavia acrescenta que a aplicação realiza-se numa condição de monopólio.

<sup>413</sup> Tenenti, Alberto. *Op. cit.* p. 52.



giro. Tudo agora deve ser medido e calculado; Jacques Le Goff observa<sup>414</sup> como essa cultura da contabilidade atinge até a prática religiosa, pois essa burguesia mantinha ao lado do grande cofre-forte uma pequena caixa com dinheiro miúdo para as esmolas; até esse dinheiro era contabilizado e regularmente inscrito no registro. Jean Delumeau<sup>415</sup> não se engana quando constata que o Renascimento vê o emergir da modernidade na atitude dos homens de negócios que associaram o cálculo, a quantificação, com a racionalização; a quantidade, sua medição sempre com maior precisão, passa a ser uma nova dimensão do caráter da razão na civilização ocidental. Essa razão, que incorpora ao seu teor o cálculo, a medida, a quantificação, tende a laicizar a cultura; o tempo litúrgico não está mais sozinho a cadenciar a vida, chamando para a festa, exigindo penitência, ou consagrando; outro tempo apropria-se da existência: é o tempo laico dos negócios, dos anos contábeis, dos dias do débito e do crédito, do vencimento da letra de câmbio; é o tempo preciso, duro, a execução da dívida. É preciso um novo instrumento e um novo símbolo para dar veracidade, garantir e legitimar a face desse novo tempo, forjado nas necessidades dos interesses de uma classe social. É o que não escapou a Le Goff:

Mas o mercador precisava de um quadrante racional, dividido em doze ou vinte e quatro partes iguais. Foi ele que promoveu a descoberta e a adoção dos relógios de repique automático e regular. Florença teve-os desde 1325, Milão em 1335, Pádua em 1334 (...). Doravante já não será pelo relógio da Igreja, mas sim pelo relógio comunal, laico, que se regularia a vida das pessoas. À hora clerical sucedia a hora dos homens de negócios.<sup>416</sup>

Elabora-se, portanto, uma nova representação do tempo, que irá coexistir com a anterior, porém tomar-lhe-á paulatinamente o lugar na organização da vida cotidiana. É lícito afirmar, como faz *L'École des Annales*, que assistimos à emergência de uma nova sensibilidade e uma nova mentalidade, diante do tempo, consideradas como expressão de uma psicologia coletiva em que ancora a realidade da história? O relógio comunal laico, ao qual se refere Le Goff, é o marco de um tempo profano que, ao competir, se impõe ao tempo sacro das badaladas dos sinos;

---

<sup>414</sup> Goff, Jacques Le. *Mercadores e banqueiros da Idade Média. Op. cit.* p. 68.

<sup>415</sup> Delumeau, Jean. *Op. cit.* p. 236.

<sup>416</sup> Goff, Jacques Le. *Mercadores e banqueiros da Idade Média. Op. cit.* p. 82.

não é negar a esse tempo sua historicidade, se for reduzido à expressão de uma mentalidade e de uma sensibilidade resultantes de uma psicologia coletiva formada no meio urbano? É ideologizar o tempo ignorar que estamos diante de um tempo cindido e disputado por três poderes: o poder das corporações, o poder de uma burguesia e o poder da Igreja. Já mencionamos como a burguesia, particularmente, dos mercadores-banqueiros, subjuga as corporações; não as destrói, transfigura-as desmantelando sua base política para ter controle sobre o processo de trabalho, isto é para, poder apropriarem-se do tempo de trabalho. E da manufatura à indústria, a história será a da expropriação, camuflada pela pretensa racionalização do tempo do trabalho; é a divisão social do trabalho conduzida pelos departamentos de organização e método e de crono-análise ao paroxismo. O tempo de execução, o tempo de produção, eis os novos senhores invisíveis; na sirene da fábrica o tempo é preposto da nova classe dominante. A rivalidade com a Igreja assume outra feição: de um lado a burguesia precisa secularizar o tempo e racionalizá-lo, para atender às exigências das suas atividades e interesses econômicos; por outro lado a Igreja precisa, pela liturgia, manter o tempo atado aos mistérios. Porém, à medida que a Igreja precisa dos empréstimos da burguesia (especialmente depois da bancarrota da ordem dos Templários) e os Médicis se tornam os banqueiros da Santa-Sé, gerindo importante massa de dinheiro que da cristandade flui para a Cúria, a Igreja assume atitudes muito mais tolerantes em relação a certas questões seculares, inclusive a do tempo.

Se os argumentos que formulamos são de boa razão e nossa reflexão foi conduzida não ofendendo sua própria lógica, estamos autorizados a declarar que é descabida qualquer interpretação da categoria de ideologia, como concebida por Marx, que pretende, primeiro, locá-la a qualquer superestrutura da sociedade; segundo, reduzi-la a uma representação resultante de uma relação mecânica entre infra-estrutura e superestrutura. Se a luta de classes é o cotidiano da sociedade civil, como constatou Marilena Chauí, e esse cotidiano é composto pela política salarial, sanitária e educacional, sistema de propaganda, formas de consumo, relações entre juízes e réus, patrões e empregados etc., então a ideologia está nas práxis do cotidiano. Não faltaram os pensadores marxistas que refletiram sobre o cotidiano e que souberam estabelecer a dimensão da relação dialética entre o cotidiano, a

ideologia e a história. Agnes Heller<sup>417</sup> considera a vida cotidiana uma das principais formas de manifestação da história, sendo ela circunscrita pelos diferentes momentos socioeconômicos e políticos e por seus limites e condicionamentos.

Por sua vez, está sempre presente a possibilidade de superar esses limites, transformando o próprio cotidiano. É na vida cotidiana que o homem se depara com alternativas e escolhas, é onde se forma a consciência do “eu”, ou seja, do particular e do “nós”, isto é, do homem ser social e genérico. Assim, na concepção do cotidiano de Agnes Heller, aparece, de forma implícita, a idéia do cotidiano como um nível da existência entre o particular e o geral (e em que, todavia, confluem), e isso explica por que há sempre, no cotidiano, um caminho em dois sentidos, isto é, da alienação e da realização do indivíduo. Ainda contra aqueles que criticam o marxismo, por preferir a vida cotidiana e ter entronado a ideologia nos santuários das superestruturas, objetamos as críticas, com o testemunho da extensa e densa obra de Henri Lefebvre *Critique de la vie quotidienne*<sup>418</sup>, escrita em três volumes. Para Lefebvre<sup>419</sup>, o mundo humano não se define apenas pela história, pela cultura, pela sociedade global ou por qualquer superestrutura ideológica e política; é ao nível da vida cotidiana, considera, como mediação, que esse mundo humano se caracteriza. Ao nível das mediações, a vida cotidiana é um lugar dialético; repetitiva e criativa, nela tudo se conserva e se processa. A vida cotidiana não pode ser reduzida à banalidade dos gestos repetitivos nem pode ser considerada como uma justaposição de partes, isto é, o trabalho, o lazer, a vida familiar, etc.<sup>420</sup> Cada atividade, na vida cotidiana, é uma continuidade e uma descontinuidade, razão pela qual não se pode definir o cotidiano, ou compreendê-lo, como uma soma aritmética. Segundo Lefebvre, cada nível do cotidiano ou da sociedade existe sempre implicado em outro, o que faz de cada um deles um produto e um resíduo ao mesmo tempo, razão pela qual só a análise dialética pode discerni-los. Cito Lefebvre:

(...) a vida dessa mulher, sua biografia, sua profissão, sua família, sua classe, seu orçamento, seus hábitos alimentares, o uso que ela faz do dinheiro, suas opiniões e suas idéias, a situação do mercado, etc. (...) Finalmente, apreendo a sociedade capitalista no seu conjunto, a nação e

---

<sup>417</sup> Heller, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

<sup>418</sup> Lefebvre, Henri. *Critique de la vie quotidienne*. 3 vol. Paris: Éditeur L' Arché, 1958.

<sup>419</sup> Ibidem. vol 2. p. 50.

<sup>420</sup> Nota: é dessa forma que *L'École des Annales* faz a história do cotidiano.

sua história (...). O evento simplice da vida cotidiana me aparece, então sob um duplo aspecto: o pequeno fato individual e acidental – fato social infinitamente complexo, e mais rico que as *essências* múltiplas que ele contém e engloba (...). Trata-se das superestruturas? Trata-se apenas das superestruturas? Não: diz respeito às superestruturas enquanto elas nascem a cada instante da vida cotidiana e da prática social (...).<sup>421</sup>

As relações entre a ideologia e a vida cotidiana são, em Lefebvre, claramente estabelecidas e mantêm entre si inequívoca relação dialética.

Renato Janine Ribeiro escreveu um prefácio ao livro de Michele Vovelle *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. Nesse prefácio<sup>422</sup> Ribeiro menciona a posição conflituosa, portanto incomoda, em que se situa o pensamento de Vovelle, já que ele se declara um historiador das mentalidades, porém tendo formação marxista. Ora, como observa Janine Ribeiro: em regra os discípulos dos Annales não só se afastaram do marxismo, mas freqüentemente o repudiaram declaradamente. O próprio Michele Vovelle, na coletânea de artigos e de palestras reunidas no seu livro *Ideologias e mentalidades*<sup>423</sup>, declara não renegar ele ser um historiador formado nos métodos de abordagem marxista, todavia se classifica na categoria dos historiadores das mentalidades; e, letra por letra, afirma: não creio, com isso, estar sendo infiel aos meus pressupostos iniciais, mesmo que minha trajetória possa parecer paradoxal a outros. Já mencionamos que para Vovelle as categorias de mentalidade e de ideologia são oriundas de correntes de pensamentos não só diferentes como também rivais e que não podem coadunar-se. Não encontramos em Vovelle nenhum paradoxo; o que enxergamos é uma adesão ideológica não assumida, visto que consideramos a categoria de mentalidade uma das mais engenhosas ideologias produzidas por um grupo de intelectuais, que foi expressamente organizado pelo governo francês para ocupar, depois da primeira guerra mundial, a universidade de Estrasbourg, na Alsacia, com o intuito político de expulsar a formação cultural alemã e instituir de novo uma cultura francófona. Essa questão já foi tratada por nós, neste mesmo capítulo, e François Dosse<sup>424</sup>, em *A história em migalhas*, o fez com competência. O afastamento de Lucien Febvre, e de

---

<sup>421</sup> Ibidem. vol 1. p. 67.

<sup>422</sup> Ribeiro, Renato Janine. Prefácio a Vovelle. In: Michel Vovelle. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Editora Ática 1997. p. 8.

<sup>423</sup> Vovelle, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Op. cit. p. 9.

seus epígonos que irão adotar como linha de pesquisa a história das mentalidades, da proposta inicial de *L'École des Annales*, isto é, de ter como fundamento das linhas de investigação historiográficas a economia e a sociedade, e o distanciamento desse referencial teórico para assumir os paradigmas da psicologia social, da etnografia e da antropologia com caráter culturalista, são indicativos do cunho ideológico que será dado à categoria de mentalidade.

Tivemos oportunidade de constatar como Lucien Febvre procura fundamentos, a partir da obra de Wallon *La vie mental* e sua teoria da emoção, para uma psicologia coletiva (da história); averiguamos como Lucien Febvre desvirtua e ideologiza a idéia de vida mental e a teoria da emoção wallonianas, ao amputá-las do materialismo dialético; não há necessidade de retornar ao assunto. Desejamos concluir este capítulo fechando duas questões: primeiro, sinalizar que a ideologia de *L'École des Annales* não se restringe à categoria de mentalidade, mas abrange uma tendência ideológica; segundo, dizer, com toda a deferência, a Michele Vovelle (e a outros), que declarar-se ao mesmo tempo marxista e historiador das mentalidades não é um paradoxo, é uma incongruência.

Reduzir a história a um *métier*, à prática de um ofício, é o ponto de partida e de chegada da ideologia de *L'École des Annales*; determinar-se a **fazer a história** e negar-se a **fazer história**; se há uma “mentalidade” aqui, ela está definida por uma ideologia. Acreditar que com um método, e por uma questão de método, é possível e deve-se dissociar a política da história é um erro de graves conseqüências. Excluir a política da história, só porque ela foi reduzida à factualidade do grande feito da guerra e do herói, não é confessar nossa ignorância do que seja a política? Se a política estava mal concebida e sua relação com a história mal posta, por que não corrigir o que estava mal formulado e estabelecido? Marx, em *A ideologia alemã*<sup>425</sup>, já tinha feito a crítica à história factual tendo como objeto a ação dos grandes chefes e do Estado; ora, sua crítica tem como finalidade resgatar o verdadeiro teor e caráter da política, situando sua ação no bojo da sociedade civil, lugar em que se constitui o movimento da história. As conseqüências de reduzir a história a um *métier*, de contentar-se em fazer a história banindo a política, Lucien Febvre não as ignorou;

---

<sup>424</sup> Dosse, François. *A história em migalhas: dos Annales a Nova História*. *Op. cit.* cap. I.

<sup>425</sup> Karl, Marx e Engels, Frederico. *La ideología alemana*. *Op. cit.* p. 38.

menciona-as claramente em *Combats pour l'histoire* no texto cujo título é “Marc Bloch et Strasbourg”. Cito Febvre:

Bloch nunca tinha feito política. Eu me pergunto, sempre, como um verdadeiro historiador poderia fazer política. (...) A partir de 1936, começamos a nos inquietar seriamente a respeito dos acontecimentos públicos. Munique foi para ele, como para mim, a grande catástrofe que anunciava o **destino** (grifo nosso).<sup>426</sup>

Se fôssemos falar em destino entre historiadores, só poderíamos fazê-lo com certa ironia; todavia, a morte trágica de Marc Bloch, fuzilado pelos nazistas, a perda incalculável do homem e do historiador que foi, só nos permite o respeito do silêncio. A nós, todavia, provoca estranheza que historiadores do porte de Lucien Febvre e Marc Bloch, os quais estabeleceram, como um dos procedimentos de seu método historiográfico, entender o passado a partir de uma problematização do presente, tenham deixado escapar o que já estava inscrito nesse presente como história.

Na opção de circunscrever a história a um *métier*, que implica restringir-se a fazer a história, já encontramos implícitos, não só o caráter das problematizações que serão formuladas e o teor do método a ser aplicado, mas, sobretudo, a definição de uma posição política, pois é declarar, de forma inequívoca, o lugar que se quer ocupar na divisão social do trabalho. Nossa análise anterior a respeito da dissociação do trabalho intelectual dentro da divisão social do trabalho e a formação da ideologia permite afirmar que a história, como concebida pelos fundadores de *L'École des Annales*, nasce com a marca da ideologia, inclusive no exercício de suas principais funções, isto é, ocultar e dominar. Tivemos oportunidade de constatar que os historiadores de *métier* foram mobilizados pelo Estado francês e lhes foi designada, em Estrasburgo, na Alsácia, uma missão nacional: ocupar um importante aparelho ideológico do Estado, isto é, a universidade; logo após, os historiadores de *métier* que não querem imiscuir a ciência política à disciplina da história, articulam-se politicamente, utilizando a estratégia pedagógica da interdisciplinariedade para alcançar a hegemonia acadêmica da cadeira de história, ponta de lança da reconquista cultural e política de uma nacionalidade francesa para

---

<sup>426</sup> Febvre, Lucien. Marc Bloch et Strasbourg: in *Combats pour l'histoire*. Op. cit. p. 402.

a Alsácia. Essa missão determinada pelo Estado francês aos historiadores de *métier*, que irão fundar posteriormente *L'École des Annales*, deixará nessa corrente historiográfica características tanto do ponto de vista teórico quanto prático. A incorporação à história de uma geografia vinculada à teoria de Vidal de La Blache, da etnografia de Marcel Mauss, da antropologia de James Frazer e de Lévy-Bruhl, da sociologia de Emile Durkheim, todas essas teorias têm um denominador comum, isto é, pensar, nos seus respectivos campos, as relações homem-natureza e as relações sociais na perspectiva da integração e da unidade. O conflito está ausente nos horizontes de suas análises.

Os europeus, com mais ciência os franceses, aprenderam cedo que a anexação de um território alienígena começa pela força das armas, porém só se completa com a desintegração da cultura indígena do anexado e sua integração (de forma marginal) à cultura do conquistador. Frantz Fanon<sup>427</sup>, em seu livro *Sociologie d'une révolution*, explicou, com crueza, o processo, denunciando sua violência, particularmente na prática de arrancar o véu (haïk) do rosto da mulher árabe para poder integrá-la ao mercado de trabalho; ato bárbaro, já que é no rosto que a árabe resguarda seu pudor. Os colonizadores surpreenderam-se com o repúdio agressivo da mulher árabe, e concluíram que era uma questão de mentalidade arcaica, isto é, o lugar mais tenaz das resistências às mudanças culturais, lá onde a história encontra sua longa duração. Não ignoramos o papel que a etnografia, e particularmente a antropologia, desempenharam, às vezes com certa ingenuidade, como *intelligentsia* da política colonial; Gérard Leclerc<sup>428</sup> demonstrou como os estudos de antropologia, especialmente de Bronislaw Malinowski, serviram às administrações coloniais para instituir a prática administrativa do *indirect rule*, ou seja, como implantar a administração colonial por cima da organização (geralmente tribal) indígena cooptando-a e dominando-a, sem que sejam criados conflitos. Georges Balandier<sup>429</sup>, na segunda parte de seu livro *Sens et puissance*, avisa os antropólogos que sua ciência desenvolve-se nos quadros de uma *situation coloniale*, portanto de uma relação política de dominação e de subordinação (sub-ordenação), e conseqüentemente a antropologia que praticavam só poderia adquirir *status* de

---

<sup>427</sup> Fanon, Frantz. *Sociologie d'une révolution*. Paris: Librairie François Maspero, 1972. cap. I.

<sup>428</sup> Leclerc, Gérard. *Crítica da antropológia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

<sup>429</sup> Balandier, Georges. *Sens et puissance*. Paris: P.U.F., 1971. p. 178.

ciência à luz de uma **antropologia política**, capaz de desocultar a ideologia dominante; perceber, por exemplo, que a categoria de mentalidade primitiva desenvolvida por Levy-Bruhl, mais do que etnocêntrica, é europocêntrica, e serve à prática colonial. O importante é entender que, na prática pedagógico-política da interdisciplinaridade, os fundadores de *L'École des Annales* e, posteriormente, a própria Escola, ao apropriarem-se dos fundamentos de determinadas correntes de teorias antropológicas e sociológicas, carregam consigo as ideologias que estas sustentam; as opções teóricas que os annalistas fazem não são, certamente, ideologicamente ingênuas.

Estrasburgo foi para os historiadores de *métier* um estágio pedagógico-político profícuo para os fundadores de *L'École des Annales*; lá aprenderam como se constitui uma hegemonia e o que é necessário para mantê-la. Dar à história um *status* de ciência paradigmática não era suficiente para garantir-lhe uma posição hegemônica; precisava, ainda, calçá-la com um poder institucional. O fim da Segunda Guerra Mundial e a vitória dos Aliados oferecem aos annalistas historiadores de *métier* a oportunidade ao mesmo tempo de se afirmar como ciência paradigmática e de alcançar um poder institucional. O porquê será explicado a seguir: o fim da Segunda Guerra Mundial marca, ao mesmo tempo, o declínio do europocentrismo e do império colonial; e, como bem observou François Dosse, a reconstrução da Europa passa por Nova York com o plano *Marshall*, ou por Moscou. *L'École des Annales*, que não gosta da presença da política na história, é, todavia, muito talentosa quando se trata de fazer política; percebe o papel que a história poderia ocupar no discurso da reconstrução nacional francesa. Adere ao plano *Marshall* e, em 1947, com a influência de Charles de Gaulle, que depois de ter ocupado o governo de 1944 a 1946 organiza a Reunião do Povo Francês, é instituída sob a direção de Lucien Febvre, com recursos da Fundação Rockefeller, a VI Seção da *École Pratique des Hautes Études*. José Carlos Reis descreve o poder institucional adquirido pelos apolíticos historiadores de *métier* de *L'École des Annales*. Cito Reis:

Ampliou enormemente seu centro institucional: não está sediada mais em uma revista menor, mas em uma revista “maior” e em sólidos “corpos físicos” – prédios, laboratórios, bibliotecas, editoras, funcionários – e em Paris, e não mais na Província. Conquistou e ocupou a universidade



parisiense e criou uma área de influência considerável em todo o mundo. Como eles costumam dizer, “a partida estava ganha”.<sup>430</sup>

Não surpreende que *L'École des Annales* tenha-se alinhado ao *establishment*, o que espanta é seu grau de adesão. É significativo o ato de Lucien Febvre rebatizar os *Annales*, em 1946, com o subtítulo de *Économies, Sociétés, Civilisations*; nome que mantém até 1994. François Dosse realizou um estudo interessante<sup>431</sup> em que compara o percentual de publicações da revista durante quatro períodos (1929-45; 1946-56; 1957-69; 1969-76) e nas áreas seguintes: biografia, história política, história econômica, história social, história cultural, teoria. Analisaremos aqui apenas o período de 1946-56, momento em que *L'École des Annales* fortalece sua posição institucional e estreita sua relação com o *establishment*, inclusive do eixo internacional, que liga Paris a Nova York. Focalizamos as quatro áreas de nosso interesse, com o respectivo percentual de publicações, e observamos o seguinte: história política 5,4%, história econômica 40,4%, história social 25%, história cultural 19,4%. A inexpressividade percentual da história política, num período de pós-guerra, de forte densidade política, em que se assiste a uma nova configuração do mapa geopolítico e das relações de força internacionais que darão sua tônica ao desdobramento da história, é desconcertante; não é levar longe demais a dissociação entre *faire de l'histoire* e *faire l'histoire* acreditar que optar pelo *métier* não é um engajamento político que inclui *faire l'histoire*? Então, a questão que se põe é para quem estamos fazendo história. Dados estatísticos não são demonstrativos e menos ainda são explicativos, porém servem como indicadores. Os 40,4% das publicações realizadas na área econômica apontam além de um mero campo de interesse teórico, ao qual se dirige a investigação histórica, a classe social a quem serve<sup>432</sup>. José Carlos Reis<sup>433</sup> acredita que, nesse período especificamente, os historiadores annalistas seguem a orientação weberiana dada às ciências sociais, ou seja, assessorar uma determinada tecnocracia. Cito Reis:

---

<sup>430</sup> Reis, Carlos José. *A Escola dos Annales*. *Op. cit.* p. 102.

<sup>431</sup> Dosse, François. *A história em migalhas*. *Op. cit.* p. 52 e 53.

<sup>432</sup> Nota: estamos perfeitamente conscientes de que afirmações mais precisas e categóricas exigiriam, no caso, uma análise do conteúdo dessas publicações; a tarefa não é cabível no presente trabalho.

<sup>433</sup> Reis, José Carlos. *A Escola dos Annales*. *Op. cit.* p. 149.

A história não apoiaria mais o Estado-Nação, mas um novo poder: banqueiros, executivos, empresários e o Estado-Empresa, gerenciado por burocratas planejadores socioeconômicos. Seria esta também a tendência dos *Annales*: oferecer dados, informações e legitimidade à ação da tecnocracia? Muitos autores respondem afirmativamente.<sup>434</sup>

Entre esses autores encontramos André Burguière, nome de crítica insuspeita, já que pertence a *L'École des Annales*. Hervé Coutau-Bergarie formula críticas com o mesmo teor. François Dosse<sup>435</sup> constatou como, no período aqui contemplado, houve uma quantidade significativa de banqueiros e financistas que publicaram na revista dos *Annales*, reforçando sua tendência tecnocrática e a necessidade de conquista do poder, já que no pós-guerra esse poder não podia mais se contentar com a legitimação parlamentar, mas precisava fundamentar-se numa política em que a força do argumento é dada por uma realidade tecnicamente comprovada. José Carlos Reis critica, com plena razão, o disparate de Marc Ferro<sup>436</sup> que elogia a luta de Marc Bloch e Lucien Febvre para criar uma história autônoma e imune à ideologia, ao fundar *L'École des Annales*. Cito Reis:

Para ele (M.Ferro), *L'École des Annales* se quis independente de toda crença, de toda ideologia, de toda igreja espiritual ou política. Autônoma. Mas a orientação tecnocrática é uma escolha política (...). E realizam essa *operação política* ocultando-se atrás de um discurso apolítico, amoral, autônomo, racional, imparcial, neutro (...). Parece consensual entre os analistas que a tendência daquela nova Revista era o apoio aos novos donos do poder.<sup>437</sup>

Os dados apresentados por François Dosse, referentes às percentagens de publicações por áreas, indicam um crescimento sensível na área de história cultural, que aumenta o volume de suas publicações em quase 10% durante esse período (1946-56), atingindo o índice de 19,4% do total das publicações; a área de história social mantém-se no patamar de 25%; deve-se notar que a história cultural terá um crescimento constante, nos períodos subseqüentes, até chegar ao percentual de quase 39% entre (1969-76); é importante observar que neste último período as publicações na área da história política atingem o mais baixo índice desde a

---

<sup>434</sup> Ibidem. p. 149.

<sup>435</sup> Dosse, François. *Op. cit.* p. 69.

<sup>436</sup> Ferro, Marc. *L'histoire sous surveillance. Op. cit.* p. 156 e 159.

<sup>437</sup> Reis, José Carlos. *A Escola dos Annales. Op. cit.* p. 150.

fundação da revista, isto é, a percentagem de 2,1%. Não pretendemos aborrecer o leitor com dados, índices, percentagens; nossa intenção é apontar uma correlação que permitirá esclarecer a função ideológica que a história cultural, focalizada no conceito de mentalidade, irá ocupar na *L'École des Annales*. Há uma evidência, isto é, a história cultural tem como papel, na historiografia annalista, ocupar o lugar da história política, todavia o importante é não ignorar que essa substituição realiza-se, como tivemos oportunidade de constatar, numa estrutura tecnocrática de poder de Estado.

É tempo de formular nossa tese de maneira clara. Afirmamos que a substituição da história política pela história cultural, centrada na categoria de mentalidade, é a expressão de uma ideologia política, conhecida nas ciências políticas como **populismo**. O populismo não é de fácil definição, por ser uma ideologia e um movimento sóciopolítico que se manifestaram em vários períodos da história<sup>438</sup> e em muitos países; com certeza, porém, o populismo é uma ideologia e um movimento social característicos dos séculos XIX e XX, e seus exemplos típicos podem ser encontrados na história dos Estados Unidos e da Rússia; mesmo entre o populismo russo, conhecido como *narodnichestvo*, e o estadunidense existem diferenças expressivas. Pontuaremos, apenas, algumas disparidades, visto que nossa finalidade não é discorrer a respeito do populismo, mas indicar sua presença como ideologia, camuflada na categoria de mentalidade, na historiografia annalista. Peter Worsley<sup>439</sup> aponta como principal traço do populismo russo (*narodnichestvo*) o fato de ser um movimento intelectual anticzarista, anticapitalista, que preconizava uma sociedade fundamentada no *mir*, isto é, em comunidades aldeãs; Worsley considera que esse movimento tinha, nas suas facções extremistas da *Zemliá e Volia*, e particularmente da *Narodnay Volia*, um caráter revolucionário que desemboca no assassinato do czar Alexandre IV, em 1881. No que diz respeito ao populismo russo, Worsley insiste num ponto importante: trata-se de um movimento oriundo dos meios intelectuais que valoriza e se dedica às causas do povo, particularmente o campesinato, porém não é oriundo dos meios populares e sua

---

<sup>438</sup> Nota: Donald Mackae acha possível discernir um tipo de protopopulismo nas rebeliões dos camponeses ingleses, nas guerras campesinas da Reforma, e nas *jacquerie*, portanto, já entre o século XIV e XVI. Recebemos com reticências a afirmação de Mackae exposta no seu artigo “El populismo como ideologia”. In: *Populismo*. Tonescu, Ghita e Gellner, Ernest (Org.). Buenos Aires: Editores Amorrortu. 1969. p. 188.

ideologia é uma ideologia **sobre** o campesinato, isto é, que não está enraizada nem foi elaborada por ele. Peter Wiles<sup>440</sup> lembra que o movimento populista russo (*narodnik*) foi posterior tanto ao movimento cartista<sup>441</sup> inglês, que teve seu auge entre os anos de 1836 e de 1848, como ao movimento populista norte-americano. O que diferencia o *narodniki* do populismo norte-americano é ser um movimento popular de massas oriundo dos próprios agricultores; seus ideólogos, observa Worsley, eram originários da própria comunidade agrícola. O populismo estadunidense não se opunha ao capitalismo, defendia o *laissez-faire* e o *laissez-passer* como movimento de pequenos e médios agricultores, reivindicava um mercado mais livre e menos dominado pelos *trusts*, um acesso mais fácil aos financiamentos, opunham-se às companhias financeiras e às instituições modernas do capitalismo monopolizador, acreditava na ação do Estado como agente regulador para corrigir as distorções do capital monopolista, dos seus *trusts* e *cartéis*. Nessa breve comparação entre o populismo russo e o estadunidense, podemos ter uma idéia de quão distantes podem ser os paralelos em que se situam os populismos, todavia não faltam meridianos que os ligam a um campo ideológico cujo caráter é identificável.

Para sustentar a tese formulada, de que a categoria de mentalidade na *L'École des Annales* camufla uma ideologia de cunho populista, precisamos identificar onde se situa o campo ideológico do populismo e quais são seus componentes. Há um certo consenso em considerar a ideologia populista, em si, como um corpo de idéias e de representações bastante lábil e amorfo, razão pela qual os estudiosos preferem defini-lo a partir da situação sóciopolítica que ele expressa; é o procedimento usado, por exemplo, por Angus Stewart<sup>442</sup>, que acredita

---

<sup>439</sup> Worsley, Peter. El concepto de populismo. In: *Populismo*. Tonescu, Ghita e Gellner, Ernest (Org.). Buenos Aires: Editores Ammorortu. 1969. p. 267.

<sup>440</sup> Wiles, Peter. Un síndrome, no una doctrina: algunas tesis elementales sobre el populismo. In: *Populismo*. Op. cit. p. 211.

<sup>441</sup> Nota: François Bedarida observa que o cartismo é um movimento urbano e operário, diferentemente do *narodniki* e do populismo estadunidense, que são de origem rural. Há várias tendências no cartismo; numa delas, à qual pertence um dos principais chefes, O'Connor, há uma adesão ao capitalismo e ao mesmo tempo uma recusa de entrar na cadeia da nova era industrial que dizem esmagar suas tradições, dependências, e laços familiares. Bedarida afirma que esse cartismo opõe-se sobretudo às condições de trabalho. É um cartismo de base muito mais afetiva que doutrinal. Bedarida, François. O socialismo utópico nos primeiros tempos da era industrial. In: Droz, Jacques (direção) *História geral do socialismo*, v. 2. Lisboa: Editora Horizontes Universitárias, 1972. p. 427.

<sup>442</sup> Stewart, Angus. Las raíces sociales. In: *Populismo*. Op. cit. p. 221.

que a unidade conceitual do populismo fundamenta-se numa unidade de situações em que ele se manifesta. Cito Angus Stewart:

O populismo surge como resposta aos problemas postos pela modernização e suas conseqüências; entre estes problemas, os mais importantes são os do desenvolvimento econômico e da autoridade política. Neste contexto, Edward Shils sinalizou a possibilidade de conceber o populismo como *um fenômeno de tensão existente entre a metrópole e a província*. Esta tensão é o produto do desenvolvimento diferencial, um estado de atraso das províncias, tanto do ponto de vista objetivo (em termos de poder, influência cultural, etc.) como subjetivo (em termos de ameaças percebidas aos interesses, *status*, valores, etc.).<sup>443</sup>

Em resumo, Angus Stewart considera que as duas facetas da situação populista refletem-se na síntese ideológica de tradicionalismo e modernismo. Veremos logo a seguir que, se acrescentarmos aos componentes da situação populista a questão da nacionalidade na França, teremos algumas coordenadas para esclarecer o fundamento ideológico da categoria de mentalidade de *L'École des Annales*<sup>444</sup>.

Angus Stewart<sup>445</sup> admite que, em certas ocasiões, o populismo pode apresentar um traço internacionalista, porém seu caráter é ser uma ideologia nacionalista com a peculiaridade de equiparar a nação e o povo<sup>446</sup>. A psicologia da história aplicada à Revolução Francesa, a partir da interpretação que Lucien Febvre faz da obra de Jules Michelet, está no fundamento da ideologia populista da categoria de mentalidade, da historiografia annalista. Segundo Lucien Febvre, a Revolução Francesa agiu poderosamente sobre a história, tanto de uma forma positiva quanto negativa<sup>447</sup>; foi positiva por agir sobre a gênese da história, deslocando o sujeito da história dos grandes homens para a história dos **povos**, das **massas**, das **civilizações**; com a Revolução, a **nação** torna-se o novo **sujeito da**

---

<sup>443</sup> Ibidem. p. 222.

<sup>444</sup> Nota: é significativo que a maioria dos estudos sobre mentalidade desenvolveram-se no meio rural e no *Midi* (sul) da França.

<sup>445</sup> Ibidem. p. 224.

<sup>446</sup> Nota: avalisamos aqui a tese de Stewart, já que trataremos de uma das formas que assume o populismo na corrente historiográfica francesa dos Annales. Teríamos que reconsiderar o caráter da relação entre o povo e a nação, no caso, por exemplo, brasileiro. Octávio Ianni focaliza o populismo como uma estratégia de desenvolvimento econômico em que as idéias de nação e de povo são utilizadas estrategicamente para controlar conflitos de classes interclassistas (burguesia industrial/proletariado) e intraclassistas (entre as facções da burguesia industrial e a oligarquia agrária). Ianni, Octávio. *O colapso do populismo no Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 1 e cap. V e VI.

<sup>447</sup> Febvre, Lucien. *Michelet e a Renascença*. Op. cit. p. 85.

**história**, encarna a Revolução. Em alguns anos, afirma Febvre, os quadros materiais e espirituais do *Ancien Regime* são desmantelados e a velha ideologia é derrubada. Cito Febvre:

Isto feito, e feito depressa, em alguns anos todos os sustentáculos da velha ideologia caem por terra. Uma fé, um rei, uma lei? Não: a nação, o rei, a lei.<sup>448</sup>

É essa transmutação da fé em nação e a laicização da fé na idéia de nação que Febvre considera como sendo uma ruptura com a velha ideologia do *Ancien Regime*? Mudar de igreja ou de religião não significa perder a fé! É acreditar no seu ressurtir, no seu ressurgir; mas pode haver fé sem crente, nação sem povo? Para Jules Michelet, como para Lucien Febvre, se a Revolução Francesa teve o resultado positivo de instaurar a nação, ela produziu o efeito negativo de romper com toda a tradição, não só a do Antigo Regime, mas também com a do Novo; a derrota de 1815 foi a derrocada de uma geração que foi preparada para o recrutamento militar. Que utilidade teriam para ela a cultura, a educação? Qual o sentido e a finalidade de falar-se da Revolução àqueles que, nascidos sob o Império, em 1795, morreriam aos vinte anos pelo imperador? A derrota de Napoleão permite ao espírito dos franceses, do povo francês, orientar-se em outra direção, isto é, usando a expressão de Lucien Febvre, operar uma mudança de *front*<sup>449</sup>, deslocando-se das atividades bélicas para as atividades científicas, artísticas, políticas e sociais. Para Jules Michelet, declara Febvre, é o grande movimento histórico através do qual a França procura renascer de fato como nação na unidade do espírito de um povo. Essa possibilidade de unidade do espírito (da alma) do povo francês Michelet a encontra na revolução romântica, realizada por François René de Chateaubriand; é esse romantismo que, ao fazer refluir o sensualismo lógico e a razão racionante (*sic*), permite libertar a alma e suas paixões. O renascer da França, da nação francesa, exige uma nova alma; ora essa, só pode nascer e viver da paixão de um povo; renascer, a França precisa renascer, mas como? Sua burguesia é calculista e mesquinha, presa ao interesse imediato da especulação financeira, o povo perdeu seu caráter, tornou-se apático, recluso na sobrevivência do cotidiano. Renascimento onde? Como? Vejam

---

<sup>448</sup> Ibidem. p. 87.

<sup>449</sup> Ibidem. p. 104.

a Itália, olhem para aquele passado, o fervilhar, o fremir da vida daqueles séculos XV e XVI, a esplendorosa florescência de uma civilização que nasce do inverno de outra; sintam: é um renascimento, é a Renascença da história. Febvre constata o paradoxo de Jules Michelet, isto é, ter escrito uma História da França em que grande parte da obra fala da Itália, mais exatamente do Renascimento italiano; Febvre explica o momento em que o conceito de Renascimento é elaborado por Jules Michelet: ao redigir a História da França, ele se depara com a invasão da Itália por Carlo VIII, que fica deslumbrado com o esplendor, a riqueza, o vigor, a majestuosidade daquele país. E ao descrever o encantamento de Carlo VIII, uma palavra, uma idéia, irrompem no pensamento de Michelet, um sentimento sitia seu peito: é o de uma Renascença; a história como Renascença estava lá, atrás dos Alpes. Lucien Febvre insiste num ponto: a idéia da Renascença não surge, em Michelet, como resultado de uma contemplação – é o efeito produzido pelo choque entre duas civilizações; o choque que revela a Renascença não é apenas o choque entre duas nações, mas entre épocas históricas, dois mundos em estágios muito diferentes de desenvolvimento cultural: uma França ainda gótica, medieval e mergulhada na escolástica, e uma Itália moderna, aberta aos ventos de uma civilização renascente. O choque é, particularmente, o resultado do encontro, na contemporaneidade, de civilizações que estão em momentos cronológicos muito diferentes<sup>450</sup>. Lucien Febvre considera o conceito de choque entre civilizações uma das grandes leis da história formulada por Michelet; isto é, há um descompasso no ritmo evolutivo das sociedades, entre aquelas que amadurecem e aquelas que permanecem na infância; essa lei Febvre a batizou com o nome enfático de a “lei da dissonância”.

Lucien Febvre retoma a idéia de choque de civilizações de Michelet, e procura completar este autor referindo-se à teoria antropológica de Marcel Mauss fundamentada no difusionismo cultural. Cito Febvre:

Ora, que tenha sido isso a Renascença uma grande expansão, sobre toda a Europa, a começar da França, de fatos italianos a se tornarem em seguida, mais ou menos rapidamente, fatos franceses, fatos alemães, fatos flamengos, fatos ingleses, digamos, fatos europeus, aí está o que é certo.<sup>451</sup>

---

<sup>450</sup> Ibidem. p. 200 e 202.

<sup>451</sup> Ibidem. p. 213.

O difusionismo cultural é incapaz de entender as mudanças sociais como internas aos sistemas sociais; ideologicamente é uma teoria conveniente ao etnocentrismo eurocêntrico e ao colonialismo. A França, para Michelet, serve de cabeça-de-ponte para difundir a Renascença na Europa; Febvre reluta, um pouco, em aceitar a idéia, porém acaba avalizando-a. A teoria antropológica do difusionismo cultural tem uma contribuição relevante na constituição da ideologia nacional populista de Lucien Febvre e de todos os historiadores de *L'École des Annales* que elegeram a categoria de mentalidade como principal instrumento de análise. Se a França serviu de cabeça-de-ponte para a difusão do Renascimento na Europa, isso não só a projeta como nação, mas também lhe confere a condição favorável de ser herdeira privilegiada da Renascença; a França tem, portanto, onde resgatar uma tradição; não é por acaso, afirma Febvre, que o conceito de Renascença foi elaborado na França por Jules Michelet. A Renascença, todavia, para Michelet, não era apenas o rejuvenecimento da cultura, das artes; era do espírito, da alma, do coração<sup>452</sup>. Ora, o que a França precisa resgatar na tradição renascentista, proclama Febvre, é o que Stendhal (Henri-Marie Beyle) ainda encontrou na Itália: a energia do amor-paixão, cujo exemplo francês é projetado no caráter da personagem de Julien Sorel, em *Le rouge et le noir*.

Para Lucien Febvre, o que falta à França é a vitalidade de um caráter apaixonado que possa formar uma unidade entre o povo e a nação; essa união de cunho **sincretico**, como sabemos, é um dos traços marcantes do populismo. Podemos observar que o populismo expressa-se em configuração assaz diferente; o sincretismo entre povo e nação pode realizar-se sob aspectos tão diferentes que podemos ser induzidos ao erro de acreditar não estarmos, em algumas formas, na presença de um fenômeno político. O populismo de *L'École des Annales* recebe, através de Lucien Febvre, a influência do romantismo de Jules Michelet; François Dosse<sup>453</sup> vê, na forma como as correntes annalistas abordam a cultura da vida cotidiana dos estratos sociais mais baixos do povo, a expressão de um neo-romantismo. Não podemos deixar de concordar com François Dosse quando lemos, na vigésima sexta aula do seu curso sobre Michelet e a Renascença, os elogios que

---

<sup>452</sup> Ibidem. p. 263.

<sup>453</sup> Dosse, François. *Op. cit.* p. 168.



Lucien Febvre faz à forma como Étienne Delécluze aprende a “realidade” cultural italiana através dos seus **contrastes**; segundo Febvre, Delécluze soube pensar a história observando e vivendo os grandes contrastes que a cultura e a vida na Itália apresentavam. Delécluze experimentou a vida de mendigo e de senhor, conviveu com bandidos e artistas, cotejou as mais refinadas das artes e freqüentou os mais rudes dos homens. Ao apresentar a contribuição de Étienne Delécluze para a historiografia, é difícil não entrever o romantismo e a ideologia pequeno-burguesa (que nos desculpem o jargão) que permeia a historiografia de *L'École des Annales*, particularmente dos historiadores das mentalidades. É significativo o acento posto nos contrastes sócio-culturais que não são vistos como **oposições de classes**, mas especificados como diferenças contrastantes entre tipos psicológicos. Ora, se não há oposição com o Eu do historiador, o Eu romântico pode com um esforço de síntese estabelecer ou reencontrar a unidade subjacente ao contraste das diferenças. A herança do romantismo de Michelet dá o teor ideológico e forma ao nacionalismo populista de Febvre e da corrente annalista que abrange a história das mentalidades.

Há uma pergunta que se impõe pela lógica de nossa exposição e que não podemos deixar de formular: como pode uma ideologia nacional-populista, formada na tradição romântica, servir ao poder de uma tecnocracia de Estado? Em outros termos, como é possível coadunar um ideal político de raízes românticas com as necessidades de uma prática política cujas exigências são positivistas? Paradoxalmente, o ideal romântico e a prática positivista completam-se em *L'École des Annales*, particularmente em Lucien Febvre e seus epígonos. É possível entender o paradoxo se for considerado o seguinte: no ideal romântico, que se expressa pela fusão sincrética entre o povo e a nação, o povo é proscrito como **agente político**, sendo absorvido pela idéia hipostasiada de nação. Seria, todavia, enganoso pensar que o nacional-populismo tem entre seus principais objetivos fazer da nação um macrossujeito da história; seu caráter político consiste sobretudo em fundar uma ideologia da unidade sociopolítica capaz de encobrir as contradições sociais, particularmente de classe, e controlá-las, instaurando dispositivos e mecanismos institucionais que se revestem com o aspecto da modernização<sup>454</sup>.

---

<sup>454</sup> Nota: boas indicações que são traços bastante comuns aos nacionais-populismos. Bismarck cria na Alemanha o primeiro sistema previdenciário como estratégia para conter os avanços da social-democracia, como demonstrou Maria Cecília Donnangelo no seu livro *Saúde e sociedade*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

*L'École des Annales*, particularmente a corrente da história das mentalidades, apresenta, como um dos seus méritos pessoais, ter deslocado o foco e o objeto da história do factual, da biografia e dos feitos espetaculares do homem excepcional, para dirigir-se à história do cotidiano do homem comum; diz ter retirado o povo do anonimato, sobretudo os extratos sociais mais baixos. Não vamos questionar as intenções dessa escola historiográfica; o problema é que, para nós, os resultados apresentados não coincidem com a proposta; a discrepância é explicável. A redução da historiografia ao *métier* de historiador, isto é, ao fazer a história, a pretensão de despolitizar o historiador e de despolitizar a história, abrem caminho ao positivismo e à coisificação do fenômeno social, cultural, histórico, no sentido durkheimiano; é essa coisificação que permite a integração de todo e qualquer fenômeno numa rede funcional exigida pela manutenção da coesão social, isto é, do sistema e da sua unidade. José Carlos Reis<sup>455</sup> caracteriza os Annales de “neodurkheimianos” e pergunta se não teriam realizado a verdadeira história “positivista” que a Escola Metódica não teria realizado.

A tese, que François Dosse<sup>456</sup> toma emprestada de André Burquiére, estabelece uma correlação interessante entre os que praticam a história como *métier* e o método positivista (ou estruturalista); permite entender por que o povo é abordado e concebido nas formas da ideologia populista e apreendido como expressão de mentalidades. A colonização e o processo de descolonização deixaram marcas profundas no pensamento ocidental, particularmente nas ditas ciências humanas, tais como a sociologia e sobretudo a antropologia; dá-se à relação de dominação-subordinação um movimento demasiadamente descendente e unilateral: as marcas que o dominado deixa no dominante são, por razões óbvias, ignoradas. O que se desnuda ao retirar o véu (*haik*) da mulher árabe? É um rosto que resistiu a séculos de invasão, a todas as violências, e que ostenta, ainda, a ancestral dignidade; atrás do *haik* os lábios pinçados grudados aos dentes e ao mutismo! Quantas automutilações de línguas cortadas, sacrificadas ao silêncio! Chamarão isso de resistência cultural? Mas de onde nasceria, a não ser de uma

---

Octavio Ianni estabelece correlações semelhantes em *O colapso do populismo no Brasil (Op. cit)* mas com maior especificidade no seu livro *Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970)*; Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.

<sup>455</sup> Reis, José Carlos. *Escola dos Annales. Op. cit.* p. 148.

<sup>456</sup> Dosse, François. *Op. cit.* p. 167.

vontade política de não ceder? Dosse, em sua crítica bem dirigida, lembra como os etnólogos descobriram a força de resistência das sociedades que investigavam, a maioria colônias; surpreenderam-se ao ver como suas estruturas sociais e seus valores culturais mostravam-se freqüentemente irreduzíveis ao modelo ocidental. A descolonização obriga a maioria dos etnólogos e dos antropólogos a retornarem as suas respectivas metrópoles e, não sem surpresa, descobrem que o mundo ocidental tem suas colônias internas (o *midi* na França, o *meridione* na Itália) e que essas regiões são verdadeiros quebra-mares, lugares de resistência às mudanças, que se constituem em obstáculos a determinadas necessidades de integração, exigidas pelo processo de modernização: por exemplo, expansão e homogeneização de certos setores de mercado.

Então a historiografia annalista lança suas palavras de ordem: resgatem o objeto efetivo da história, isto é, o povo e sua vida cotidiana; só a interdisciplinaridade pode dar conta dessa complexidade, reparem nos instrumentos de análise dos etnólogos e dos antropólogos, constatem o imenso material sócio-cultural que eles extraíram de populações cuja história estava apenas inscrita na tradição oral dos mitos; tomem emprestado seu método. Vamos, historiadores, exerçam seu *métier*. Ao trabalho! Reconheçam e retifiquem seu erro de ter deixado o rosto desse povo, com a cumplicidade dos séculos, na sombra do anonimato! E com a ajuda da etnologia a historiografia annalista descobre que o povo compunha-se de relações de parentesco, tinha uma estrutura familiar, e o todo de sua vida, o nascer, o morrer, a reprodução biológica, tinha a forma dos grandes rituais: batismo, casamento, sepultamento. Vasculharam os hábitos à mesa e na cama; mas sobretudo descobriram desse povo sua sensibilidade e mentalidade; e, com o intuito de não deixar, dessa vez, nada da cultura popular na obscuridão, lançaram o olhar até o inominável, isto é, sobre as margens excluídas do corpo social, sobre os loucos, sobre os feiticeiros e os delinqüentes. Foi um belo trabalho, surpreendente pelo volume de documentos desarquivados, às vezes exumados e exibidos como testemunhas de que a cultura popular se apresenta à história com o duro rosto da resistência, com a teimosia de quem se agarra ao tempo da longa duração.

Damos razão à François Dosse quando afirma que a história annalista, particularmente a das mentalidades, é uma história sociocultural que tomou emprestada a vestimenta da etnologia, motivo que permitiu a Claude Lévi-Strauss

declarar ter a impressão de que ele e *L'École des Annales* estão fazendo a mesma coisa, sendo a história um ensaio etnográfico sobre as sociedades do passado<sup>457</sup>. O acento posto sobre a investigação historiográfica de cunho sociocultural e a respectiva despolitização da ação do povo, reduzida à prática cultural, indicam o caráter da ideologia populista que alimenta o fazer a história dos annalistas historiadores de *métier*. Essa ideologia é tanto mais significativa por estar em consonância com a política do Estado francês, e isso situa os historiadores de *métier* nos quadros dos aparelhos ideológicos de Estado. A relação e o vínculo foram apontados com inteligência por François Dosse. Cito Dosse:

Nesses anos 70 do pós-gaulismo, em que se confere a imagem da mudança sem a vontade de mudança, com George Pompidou, depois Valéry Giscard d'Estaing. A gestão e a preservação do sistema passam por algumas transformações concebidas pelo poder no plano da vida quotidiana, dos costumes, das relações matrimoniais... (...) O discurso do historiador responde à transformação concreta da sociedade e confere consistência temporal a essas medidas pontuais ao se interrogar sobre o funcionamento da família, sobre o lugar e a imagem da criança, sobre o papel da disciplina, sobre as práticas contraceptivas do tempo antigo. O povo, despojado enquanto força política potencial, inexistente enquanto força social capaz de submeter a ordem dominante em direção a uma outra sociedade, ressurgue neste discurso antropológico como material estético, em seus fatos e gestos quotidianos. (...) A influência da etnologia no discurso histórico apresenta-se como discurso de integração, na sociedade técnica.<sup>458</sup>

Somos conduzidos à conclusão de que a ideologia populista, cujas raízes românticas alimentavam-se da obra de Jules Michelet, resgatada por Lucien Febvre e levada adiante no sincretismo povo-nação, transforma-se, sobretudo quando a história das mentalidades, ao assumir os paradigmas da etnologia e da antropologia cultural, consome a despolitização da história, permitindo que seja instrumentalizada pelo interesse de uma tecnocracia de Estado. Se Febvre acreditava que não podia haver nação sem o caráter de um povo, agora o povo é dispensável, basta à nação a competência de uma elite dirigente. José Carlos Reis<sup>459</sup> apresentou de forma sintética e precisa o fundo da questão ideológica da historiografia annalista; ela atua como *métier* e se contenta em fazer a história numa sociedade industrial que planeja

---

<sup>457</sup> Dosse, François. *Op. cit.* p. 169.

<sup>458</sup> Dosse, François. *Op. cit.* p. 170.

<sup>459</sup> Reis, José Carlos. *Escola dos Annales. Op. cit.* p. 152.

racionalmente a produção em série e o consumo em massa; nessa sociedade o trabalho disciplina o comportamento dessa massa e os meios de comunicação controlam o consumo; não surpreende, portanto, que *L'École des Annales* tenha banido a política da história. Concordamos com José Carlos Reis quando afirma que o caráter ideológico de *L'École des Annales* é de tendência neoconservadora, que varia, e foi vivido de forma diferente, dependendo da fase de sua revista e do grupo que a dirigia, assim como das alianças estabelecidas com certas correntes das ciências, ou do perfil dos seus colaboradores.<sup>460</sup>

---

<sup>460</sup> Ibidem. p. 156.

## Capítulo V

### 1. UTOPIA E HISTÓRIA

#### **1.1 Como Thomas More e Francis Bacon escrevem a história: a história de Ricardo III e de Henrique VII**

Em 1513, Thomas More dá início à redação de uma história de Ricardo III; a composição do texto estende-se por 5 anos. Considerando que *A utopia* é esboçada em 1515, durante uma das várias missões diplomáticas em que Thomas More acompanha o embaixador C. Tustall, enviado às Flandres pelo rei Henrique VIII para renovar um tratado comercial com Carlos de Castilha (futuro Carlo V), podemos afirmar a existência de uma simultaneidade na elaboração das duas obras. Segundo Germain Marc' Hadour<sup>461</sup>, a primeira edição conhecida de *A história do rei Ricardo III* é de 1543, inclusa nas crônicas de Harding; todavia, a primeira edição crítica foi publicada em 1557, por William Rastell, filho da irmã de Thomas More, Elizabeth. A obra é importante, não só como documento historiográfico, mas também para a crítica historiográfica e a filosofia política, já que trata especificamente da figura do tirano, sem que seja esquecida sua influência na literatura, com presença marcada na obra de Shakespeare. Germain Marc' Hadour<sup>462</sup> afirma que *A história de Ricardo III* e *A utopia* não são apenas obras contemporâneas; mais do que isso, elas são complementares; nosso interesse fixa-se particularmente nessa complementaridade, mais exatamente na forma, no caráter que assume. A análise dessa complementaridade permitirá esclarecer os fundamentos do discurso justificativo de *A utopia*, a formação e o teor de sua ideologia, e particularmente a principal tese que

---

<sup>461</sup> Marc' Hadour, Germain. *Thomas More et la Bible, la place des livres saints dans son apologétique et sa spiritualité*. Paris: Librairie philosophique Vrin, 1969. p. 540.

<sup>462</sup> Marc' Hadour, Germain. *Thomas More, ou la sage folie*. Paris: Éditions Seghers, 1971. p. 42.

sustentamos, isto é, que a ironia do discurso de *A utopia* é a expressão do impasse imposto por contradições sociais incapazes de serem compreendidas por uma concepção da história que não vê nos antagonismos de classe, a realidade histórica a ser superada por uma práxis que inclui a luta de classes.

Jack H. Hexter<sup>463</sup> centra a análise de *A utopia* em duas grandes questões: a primeira diz respeito ao impasse posto pelo diálogo do conselho, que, como já tivemos oportunidade de salientar, questiona a viabilidade política da instituição do príncipe; a segunda questão refere-se ao impasse produzido pela extinção da propriedade privada. Nosso intuito é demonstrar que a abordagem e a concepção da história de Thomas More impedem a superação desses impasses por lhes dar um encaminhamento de caráter ideológico; *A história do rei Ricardo III*<sup>464</sup> é o ponto de partida para fundamentar nossa argumentação; nosso interesse não se dirige particularmente à narrativa dos acontecimentos históricos; o que nos importa é o como Thomas More escreve esse episódio da história inglesa, a interpretação e o significado dados por ele.

Thomas More inicia *A história de Ricardo III* com uma descrição da genealogia da casa real inglesa, os cruzamentos das linhagens e suas descendências; a narrativa termina com o coroamento de Ricardo, irmão do falecido rei Eduardo IV, depois de mandar assassinar seus sobrinhos, o príncipe Eduardo, de 13 anos, e o duque de York, Ricardo, de 11 anos, ambos filhos de seu irmão. Thomas More descreve de forma comovente o assassinato dos filhos do rei Eduardo IV, todavia dedica poucas linhas à narrativa do infanticídio; por quê? A explicação encontra-se nas longas páginas que Thomas More dedica à descrição de como Ricardo III arma a intriga da conspiração contra sua cunhada, a princesa Elisabeth, e seus filhos, legítimos herdeiros da coroa; se o crime é impactante ao demonstrar a dimensão do horror da figura do tirano, por si é incapaz de desenhar traço a traço a *psiché* do tirano, seu caráter, pondo a nu a extensão de sua perversão moral, esta revelada durante a trama de sua ação que conduz à **usurpação**. Tentaremos encontrar no teor da usurpação, na conotação que Thomas More lhe dá, não só a relação que ele estabelece entre história e política, mas também o significado e o papel atribuídos à história; feito isso, poderemos estabelecer a relação entre a

---

<sup>463</sup> Hexter, H. Jack. *L'utopia di Moro*, biografia di un' Idea. Napoli: editore Guida, 1975.

<sup>464</sup> More, Thomas. *Storia di re Ricardo III*. Torino: Editore G. Giappichelli, 1964.

história e a utopia na sua obra. A usurpação é a violação da ordem em todos os seus níveis e aspectos: político, jurídico, moral e natural; é a expressão cabal, para Thomas More, de que os princípios basilares de sustentação da ordem foram corrompidos; portanto usurpação e corrupção são, no pensamento moriano, termos correlatos.

Germain Marc' Hadour lembra que Thomas More, além de dar várias conferências em Saint-Lawrence sobre *A cidade de Deus*, traduziu para o inglês a obra de Santo Agostinho. Portanto, afirma Marc' Hadour, se os grandes modelos de More foram os Padres da igreja, entre eles Santo Agostinho ocupou lugar de destaque<sup>465</sup>. Essa presença marcante de Santo Agostinho permite entender com maior adequação e procedência a correlação que se estabelece no pensamento moriano entre usurpação e corrupção. Etienne Gilson<sup>466</sup> realizou um excelente estudo sobre a influência moduladora que *A cidade de Deus* exerceu sobre o pensamento ocidental, particularmente na filosofia política. Gilson cita, entre muitos outros, Roger Bacon, Tommaso Campanella, Saint-Simon, como sendo caudatários de *A cidade de Deus* de Santo Agostinho. Trataremos mais adiante da forma como *A cidade de Deus* se faz presente em *A utopia* de Thomas More; precisamos antes desenvolver a análise de alguns episódios nodais de *A história de Ricardo III*. Vittorio Gabrielli<sup>467</sup> observa que a estrutura anedótica de *A história de Ricardo III* organiza a narrativa ao redor de alguns episódios nodais; um deles é certamente o diálogo que ocorre na abadia de Westminster, onde a rainha Elisabeth e seu filho, o príncipe Eduardo, pediram asilo, entre a mãe de Eduardo e o cardeal Thomas Bourchier. No diálogo do asilo, que é como chamaremos, daqui por diante, a conversa entre a rainha Elisabeth e o cardeal T. Bourchier, Thomas More expõe os mais obscuros redutos da tirania, a dimensão de sua usurpação e a absoluta corrupção da ordem natural, ética e política que esta produz.

Thomas More conta que, diante de todas as tentativas de Ricardo III de apoderar-se da coroa, inclusive uma delas tentando convencer a nobreza e o povo de que o príncipe Eduardo e seu irmão não eram filhos naturais do rei Eduardo IV, mas bastardos nascidos de uma das três concubinas com que o rei manteve relação

---

<sup>465</sup> Marc' Hardour, Germain. *Thomas More et la Bible*. Op.cit. p. 18 e 531.

<sup>466</sup> Gilson, Etienne. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris: Librairie Vrin, 1952.

<sup>467</sup> Gabrielli, Vítório. *Introdução* in: Thomas More, *Storia di Ricardo III*, op.cit. p. X.



duradoura, a rainha Elisabeth, temendo pela vida do príncipe herdeiro da coroa, resolveu pedir asilo na abadia Westminster. No seu papel de tio, Ricardo se fez nomear, pelo conselho da cidade de Londres, o protetor dos seus sobrinhos; foi com respaldo nesse título que ele pediu ao cardeal T. Bouchier que afastasse o príncipe herdeiro Eduardo da rainha Elisabeth, sua mãe, retirando-o do asilo em que se encontrava, fosse pela força do convencimento, fosse pela força bruta.

O diálogo do asilo é um dos mais longos e tensos de *A história de Ricardo III*; estende-se quase por quinze páginas. Em nosso entender, ele centraliza a discussão sobre a tirania, e isso sem descrever a figura ou a ação do tirano, mas porque demonstra como a figura e a ação do tirano só podem existir quando são dissolvidos os princípios jurídicos, ético-políticos e naturais que legitimam e sustentam a ordem social; só então o tirano pode impor a figura do medo, do terror, como único meio de sustentação da ordem que se confunde com sua face e seu nome. Esse diálogo é precedido por dois preâmbulos: o primeiro lembra e enaltece o caráter espiritual e sacro da abadia, proclama sua inviolabilidade enquanto santuário, o que lhe confere legitimidade moral para o direito de asilo, seja de cunho político ou não. Da preleção, realizada pelo arcebispo de York, Thomas Rotheram, citamos um fragmento:

Aquele terreno sagrado (da abadia) foi durante mais de quinhentos anos noite e dia dedicado a Deus (...) de tal maneira que desde então até hoje não houve rei, por mais ímpio que fosse, que ousasse violar aquele lugar sacro, nem bispo, fosse ele santo (...). “Por isso”, disse o arcebispo de York, “Deus não queria quem quer que seja, e por qualquer razão que seja, se atreva a infringir a imunidade e a liberdade daquele santuário inviolável, que foi a salvação de tantos homens inocentes”.<sup>468</sup>

Ao citar o discurso do arcebispo de York, nossa intenção não é apenas acarear, mais adiante, o discurso do arcebispo e o do cardeal T. Bouchier<sup>469</sup>, que, a mando de Ricardo III, tem por missão violar o direito de asilo, mas indicar como, através da ambigüidade do discurso eclesiástico que expressa numa das partes a corrupção pela adesão à tirania, Thomas More percebe a necessidade de uma reformulação entre o poder político de Estado (do príncipe) e o poder espiritual da

---

<sup>468</sup> More, Thomas. *Storia di re Ricardo III*. Op.cit. p. 101.

<sup>469</sup> Nota: Thomas Bouchier originalmente é partidário da casa Lancaster (rosa vermelha); posteriormente adere à casa York (rosa branca), coroando Eduardo IV e Ricardo III.

Igreja; veremos, em outro momento deste texto, como *A utopia* tenta equacionar a questão.

O segundo preâmbulo ao diálogo do asilo é um discurso do duque Eduardo de Buckinghaan, que se torna braço direito de Ricardo III durante a conspiração. O discurso de Buckinghaan procura convencer tanto a Igreja quanto a nobreza e o povo de que o medo da rainha Elisabeth é infundado, irracional, e de que sua insensatez coteja a loucura. O discurso proferido merece toda a nossa atenção, pois indica a extensão da expropriação do direito da pessoa; à rainha Elisabeth não é reconhecido nem o sentimento natural inerente a uma mãe, isto é, de sentir apreensão e medo pela segurança de seus filhos diante de uma conjuntura concreta, no caso política, cuja realidade deixa pouca margem à fantasia. Buckinghaan, porta-voz do tirano, procura arrancar a vítima do seu último reduto – o sentimento de medo; só assim a conspiração poderá consumir-se, não caindo, antes da hora, a máscara da legitimidade do tirano.

Os argumentos do discurso do duque de Buckinghaan serão retomados pelo cardeal Thomas Bourchier, no diálogo do asilo; neste, Thomas More empresta sua voz à rainha Elisabeth e a polêmica torna-se mais densa e aguda, pois os argumentos da rainha adquirem, além do caráter ético, um fundamento jurídico. Francesca Loverici<sup>470</sup> fez uma análise penetrante, na perspectiva moriana, da questão jurídica implicada no escamotear o direito da inviolabilidade do asilo e da inviolabilidade do silêncio diante do opressor. Francesca Loverici analisa um dos últimos argumentos da rainha Elisabeth, antes de ceder à pressão do cardeal Bourchier e entregar-lhe seu filho, o príncipe herdeiro da coroa. A rainha alega<sup>471</sup> que a lei da natureza quer que a mãe mantenha junto de si seu filho e a lei de Deus torna inviolável o direito de asilo e esse direito não permite violar a segurança do príncipe herdeiro da coroa; depois disso, afirma ter medo de entregá-lo ao seu “legítimo protetor”, o cunhado Ricardo III, acrescentando que ninguém tem o direito de indagar os motivos e a causa de seu medo. Francesca Loverici faz uma boa análise deste último direito reivindicado pela rainha Elisabeth. Cito Loverici:

---

<sup>470</sup> Loverici, Francesca. *Il tema de la paura e della resistenza con le armi del diritto nella historia Ricardi Tertii de Thomas More*: in *clio*, a. XXXIV, 1998 n. 1. Napoli: Revista trimestal di studi storici.

<sup>471</sup> More, Thomas. *Storia re Ricardo III*. Op.cit. p. 111.

Emerge aqui, prestes na sua essencialidade, a afirmação dum ponto, do direito mais profundo daquele reservado à denúncia do tutor (Ricardo III) suspeito: o direito à inviolabilidade do próprio medo, a não ser obrigados; revelar e consignar ao exame ocelado e tendencioso dos próprios inquisidores a razão dos próprios temores, a causa da escolha do refúgio no silêncio. É evidente que esta segunda leitura da frase de More contém em si uma valência política potencialmente enorme, se posta diante do aparato inquisitório de um regime tirânico, aquele descrito na História do rei Ricardo III.

Dissenção e medo são eternos companheiros do homem ameaçado e oprimido pelo tirano: a afirmação do direito à abstenção, ao silêncio, a não ser amoestado aqui rapidamente apontado por More (...) é testemunho da sua profunda sensibilidade jurídica (...). O direito ao silêncio sobre as próprias opiniões, e portanto sobre as razões dos próprios receios em falar, é, de fato, um direito primário de liberdade, um instrumento essencial de defesa e de resistência à opressão.<sup>472</sup>

Não é sem razão que Vitório Gabrieli<sup>473</sup> coloca *A história de Ricardo III* num ponto central da produção humanística e literária de Thomas More. Nosso principal interesse, no momento, é o caráter da historiografia moriana; Gabrieli aponta uma tendência em considerarem a historiografia de Thomas More um modelo original de análise que terá influência significativa na concepção e na escrita da história. De fato, Thomas More teria superado uma forma de escrever a história que se restringia à mera colheita servil dos fatos e a seu ordenamento cronológico; procura escrever a história investigando a gênese dos fatos, seus motivos, no caráter dos atores e protagonistas desta. O humanista elisabetiano Roger Ascham é apontado<sup>474</sup> como quem fez a avaliação mais realista da historiografia moriana, aproximando-a de Tucídides, pois, como ele, soube perceber e mostrar as motivações psicológicas e morais que subjazem às ações dos homens. Concordamos que uma aproximação entre Tucídides e Thomas More pode ser feita, porém ela diz, especificamente, respeito à forma dialógica de construir a narrativa da história. Tivemos oportunidade de constatar, em outro momento deste estudo, que a história é para Tucídides um instrumento de conhecimento estratégico capaz de aumentar a eficiência da ação política e bélica; está, portanto, vinculada essencialmente ao poder.

A influência de Tucídides, como aliás a de Maquiavel, marca uma forte presença em Francis Bacon, entre seus escritos históricos<sup>475</sup>, que incluem uma

---

<sup>472</sup> Loverici, Francesca. Op.cit. p. 9, 10 e 11.

<sup>473</sup> Gabrieli, Vitório. Op.cit. p. XI.

<sup>474</sup> Ibidem. p. XXXI.

<sup>475</sup> Bacon, Francesco. *Scritti politici, giuridici e storici*. Torino: Editore Torinese, 1971.

brevíssima história do reino da Grã-Bretanha e do reinado de Henrique VIII, assim como da rainha Elisabeth; temos uma extensa história do reinado do rei Henrique VII, cuja narrativa é composta ao longo de mais de duzentas páginas. É interessante notar que a primeira frase da *História do reinado do rei Henrique VII* inicia-se com uma referência ao rei Ricardo III, a quem Francis Bacon qualifica de tirano. Cito Bacon:

Depois que Ricardo, terceiro desse nome, somente rei de fato, porém, tirano pelo título e pelo governo, e assim, até hoje, comumente denominado e reputado, por obra da vingança divina, que favorece os desígnios de um desterrado, foi vencido e morto na Batalha ocorrida perto do campo de Basuvorth (22 de agosto de 1485); aconteceu durante o reinado do Conde di Richmond, que desde então foi chamado de Henrique VII. Este rei, que tinha sido criado de uma mãe piedosa, e que por natureza era muito ligada aos rituais religiosos, logo depois da vitória desejou que fosse cantado um solene *Te Deum* na presença do exército e no campo de batalha mesmo (...).<sup>476</sup>

A citação nos conduz a efetuar algumas observações que serão importantes para o desdobramento da nossa reflexão e o desenvolvimento dos temas formulados. Há duas observações importantes a serem feitas: primeiro, a presença da questão da religião; Ricardo III, o tirano, foi atingido pela cólera da providência divina; segundo, a religiosidade de Henrique VII é exposta num gesto majestoso. A narrativa da história inicia-se contrapondo a figura de dois soberanos, cujo caráter e desfecho de suas histórias são apresentados pela forma como a religião, isto é, a presença de Deus, se expressa nas suas vidas. A constatação é intrigante, pois sinaliza, na obra de Bacon, no nível do seu sistema filosófico, uma diferenciação teórica-metodológica importante. Tivemos a oportunidade de constatar, em outro momento deste estudo, a diferença teórica-metodológica<sup>477</sup> posta por Bacon entre a teologia e a filosofia da natureza; as escrituras e o livro da natureza devem ser lidos cada qual em uma das mãos; pudemos na ocasião explicar como *A Nova Atlântida* resolve a questão das relações entre a teologia e a filosofia. Uma questão nos é imposta: por que a diferença teórica-metodológica entre teologia e filosofia não é mantida entre a história e a teologia, mais exatamente, entre a religião e a história?

---

<sup>476</sup> Ibidem, p. 275.

A resposta que daremos é importante, não só para esclarecer a concepção da história tanto em Francis Bacon quanto, posteriormente, em Thomas More, mas especialmente para entender por que a instituição do príncipe, a soberania do rei, não são para Bacon questões em si problemáticas e não apresentam nenhum impasse, enquanto para Thomas More elas têm essas características, como podemos constatar no diálogo do conselho encontrado em *A utopia*.

Francis Bacon inicia o livro primeiro de *The proficience and advancement of learning divine and humane*<sup>478</sup> dedicando-o ao rei Jaime I, como louvor às qualidades intelectuais desse soberano. Podemos considerar a diplomacia de Bacon pura “flatterie”, adulação interesseira, como apresentada na fábula *O corvo e a raposa* de Jean de la Fontaine<sup>479</sup>? Não! Os interesses de Bacon são mais nobres, pois acredita de fato que o rei encontra-se numa conjunção privilegiada entre o livro das escrituras e o livro da natureza. O rei Salomon é para Bacon uma figura arquetípica que ele incorporou na *Nova Atlântida* na casa de Salomon. O soberano, para Bacon, é capaz não só de segurar em cada mão um dos livros, como pode lê-los simultaneamente, sem mesclá-los; pode receber, portanto, das escrituras o poder da vontade divina, e da natureza o poder da criação.

Dois aforismos em *Novum organum*<sup>480</sup> apontam, de forma mais específica, a relação entre ciência, política e história em Francis Bacon; trata-se dos aforismos XCIII e CXXVII: no primeiro, Bacon declara que a Providência divina e o progresso da ciência coincidem no tempo; no segundo, afirma que seu método que procede por indução (não a indução vulgar dos antigos filósofos) aborda todas as ciências, não apenas a filosofia natural, mas, também, a lógica, a ética e a política. Para Bacon, a ciência, a política e a história nunca se conjugaram tão bem para incentivar o progresso na Inglaterra quanto durante o reinado de Elisabeth I, e isso devido às razões acima expostas. Cito Bacon:

Esta Dama (Elisabeth I) dotada de um saber singular (...), tanto pelo conhecimento dos idiomas quanto pelo das ciências (modernas ou antigas), como também pela teologia e as humanidades (...). No que diz

---

<sup>477</sup> Nota: a diferença ou a dissociação entre teologia e filosofia (da natureza) não podem deixar de considerar que, para Bacon, como ele expressa no *Novum organum*, cap. CXXVIII, seu método é válido para as demais ciências: a lógica, a ética, a política.

<sup>478</sup> Bacon, Francis. *Du progrès et de la promotion des savoirs*. Op.cit. p. 3.

<sup>479</sup> Fontaine, Jean de la. *Fábulas de La Fontaine*. vol. I. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1989. p. 76.

<sup>480</sup> Bacon, Francis. Op.cit. p. 62 e p. 85.

respeito ao seu governo, tenho certeza de não exagerar afirmando que nunca esta parte da nossa ilha conheceu quarenta e cinco anos melhores do que estes.<sup>481</sup>

Um dos primeiros aforismos (o terceiro) do *Novum organum* declara que a ciência e o poder coincidem; é preciso, todavia, como expresso no aforismo LXVI, para que o saber se efetive num poder, que a reflexão não se atenha apenas aos quiescentes das coisas, mas considere os princípios motores pelos quais as coisas são produzidas, pois são os princípios motores que servem à prática. Para Bacon, a ciência efetiva seu saber em poder quando produz coisas práticas, isto é, obras para o bem-estar do homem; motivo pelo qual no aforismo LXXI ele critica a sabedoria dos antigos, particularmente dos gregos, ironiza ao dizer que é um saber farto em palavras, porém estéril em obras. Já tivemos a oportunidade de observar, quando analisamos a *Nova Atlântida*, como nessa utopia a sociedade se organiza e se estrutura para favorecer um saber dirigido para a arte da invenção de obras capazes de promover o progresso e o bem-estar do homem. O aforismo CXXIX do *Novum organum* pode nos ajudar a entender por que a descrição das instituições sociais, inclusive a organização do Estado, ocupa pouco espaço na descrição da sociedade utópica da *Nova Atlântida*. Cito Bacon:

Pois, de fato, os benefícios dos inventos podem estender-se a *todo o gênero humano* (grifo nosso), e os benefícios civis alcançam apenas algumas comunidades e estes duram poucas idades, enquanto que aqueles podem durar para sempre. Por outro lado, a reforma de um Estado dificilmente se cumpre sem violência e perturbação, mas os inventos trazem venturas e os seus benefícios a ninguém prejudicam ou amarguram.<sup>482</sup>

Podemos constatar que a superioridade do progresso da ciência, dos seus benefícios sobre a reforma da sociedade civil e do Estado, são descritos por Bacon em três pontos: primeiro, a vantagem de trazer benefícios duráveis e permanentes; segundo, a possibilidade de serem instituídos pacificamente, isto é, sem conturbação e contrariedade; terceiro, a universalidade, isto é, a possibilidade de ser estendida a todo o gênero humano. A análise das contradições entre essas três características atribuídas à ciência, a correlação, ou não, que podem manter entre si, nos permitirá

---

<sup>481</sup> Bacon, Francis. *Du progrès et de la promotion des savoirs*. Op.cit. p. 62.

entender de que forma a ciência, a política e a história conjugam-se e dissociam-se ao mesmo tempo na obra de Francis Bacon. A *Nova Atlântida* nos coloca de imediato diante de uma questão: a universalidade do poder da ciência é escamoteada ao fechar-se no monopólio do segredo preservado pelos sábios da Casa de Salomon, o que transforma o poder da ciência em poder político. Os estrangeiros a deriva que chegam à ilha da Nova Atlântida são, com algumas precauções, bem acolhidos; o avanço do saber e o progresso científico da ilha, o segredo do seu desenvolvimento lhes será narrado, todavia nunca mostrado, **o como se faz** lhes é oculto; o acesso ao centro de produção do progresso científico da arte da invenção lhes é vetado, como também o é a sociedade civil da população nativa. O progresso da ciência constitui-se, portanto, não só num poder político, mas torna-se poder de Estado. A *Nova Atlântida* não é uma sociedade isolada, pois mantém com o mundo externo relações internacionais, com uma característica peculiar, isto é, essas relações são unilaterais, sobretudo no que diz respeito à ciência. A cada doze anos a ilha da Nova Atlântida envia doze representantes da casa de Salomon, os chamados Mercadores da Luz, para vários países; estes, quando no estrangeiro, mantêm sua identidade sob estrito sigilo; sua função consiste em colher informações, no mundo inteiro, sobre as artes, as técnicas, as descobertas e os avanços em todos os campos do saber e da produção científica, de modo a ampliar e enriquecer a ciência da Nova Atlântida. Essa forma de a ilha utópica proceder com a ciência nos coloca diante de uma nova relação entre ciência, política e história. A ciência assume não só o caráter de um poder político, mas adquire, além disso, a feição de um poder politicamente fechado num Estado cujo caráter revela-se protecionista e nacionalista; é em relação a esse Estado que a história é concebida por Francis Bacon.

A relação entre saber, ciência e virtude militar foi exposta por Bacon em *Da proficiência e do progresso do saber divino e humano*<sup>483</sup>, onde reconhece sua eficácia para ampliar as virtudes marciais e as façanhas militares; os exemplos de Alexandre o Grande e Julio César são amplamente utilizados para ilustrar e apoiar sua argumentação. É, todavia, em um dos aforismos dos Ensaios<sup>484</sup>, onde menciona

---

<sup>482</sup> Bacon, Francis. *Novum organum*. Op.cit. Aforismo CXXIX. P. 87.

<sup>483</sup> Bacon, Francis. *Du progrès et de la promotion des saivoirs*. Op.cit. p. 62 a 69.

<sup>484</sup> Idem. *Essais*. Paris: Éditions Dubier Montaigne, 1979.

seu livro *História do reinado de Henrique VII*, que Bacon faz a mais inequívoca defesa da necessidade de se manter uma boa relação entre saber, ciência e virtude militar, como condição para garantir a grandeza dos reinos e das repúblicas; nesse aforismo XXXIX, intitulado *Da verdadeira grandeza dos reinos e das repúblicas*, Bacon distingue os bons conselheiros e políticos dos ruins, isto é, dos incompetentes; os bons são aqueles que sabem, com a habilidade de uma boa ciência, ampliar o Estado em poder e prosperidade. Bacon revela-se um excelente conselheiro, pois apresenta alguns meios para o Estado alcançar os fins mencionados. Para Francis Bacon, a ciência está para o poder do homem sobre a natureza como a arte militar conduzida com sapiência está para o poder político dos Estados nacionais, quer sejam reinos ou repúblicas. E isso é declarado sem meias palavras no aforismo XXIX, que estamos analisando, extraído dos *Ensaio*s. Cito Bacon:

Mas para a grandeza e a **dominação** (grifo nosso), importa antes de tudo que uma nação faça da profissão das armas o essencial de sua honra, de seu estudo e ocupação (...). É suficiente mencionar que se ela não professa diretamente as artes da guerra, nenhuma nação deve esperar que a grandeza lhe seja posta sobre a cabeça.<sup>485</sup>

Para Bacon, todavia, a força militar de uma nação, sua capacidade bélica, não reside apenas na força das armas; é também constituída pelos homens que compõem seu exército, a qualidade da coragem; depende da organização territorial, da estrutura de classe (recomenda uma vigorosa classe média), da política tributária, da organização da propriedade rural; é necessário que haja uma política de imigração controlando a entrada de estrangeiros e sobretudo alocando-os a tarefas laboriosas que não são compatíveis com o desenvolvimento do espírito guerreiro dos ingleses; é preciso haver leis que justifiquem, por motivos poucos, a ação bélica, pois é necessário que a nação possa se exercitar, sempre que possível, na arte da guerra, de modo que não perca sua habilidade. Cito Bacon:

Um corpo físico ou político não poderia estar em boa saúde sem exercício; e para um reino ou república, uma guerra honrosa e justa é sem contra-indicações o exercício exigido.<sup>486</sup>

---

<sup>485</sup> Bacon. Francis. *Essais*. Op.cit. p. 161.

<sup>486</sup> *Ibidem*. p. 163.



É preciso salientar um dos aspectos relevantes que separam o pensamento político, e como veremos mais adiante, também historiográfico, de Thomas More e de Francis Bacon. Thomas More critica a libido dominante dos príncipes; lembramos a recusa de Rafael Hitlodeu, em *A utopia*, em tornar-se conselheiro de um príncipe, pois declara que estes foram educados para a caça e para a guerra; qualquer tentativa, portanto, de mudar sua índole, a forma e o objetivo de suas ações, seria fadada ao fracasso, e teria como único resultado compartilhar dos delírios e da loucura do soberano<sup>487</sup>.

Acabamos de expor como o poder sobre a natureza, na obra de Bacon, se estende ao poder político, encarnado na nação e representado pela virtude do soberano; já nos referimos à influência de Tucídides e de Maquiavel na obra de Bacon. Podemos constatar que para Tucídides a história é constituída por senhores ou escravos; quem quer permanecer nela como senhor e não tornar-se escravo deve conhecer seus inimigos para poder vencê-los; a política e a arte da guerra exigem o saber. Para Maquiavel, a virtude e o conhecimento da verdade efetiva das coisas são indispensáveis para que os homens de excelência, os *condotieri*, possam controlar 50% da roda da fortuna que estabelece a relação entre aqueles que querem comandar, isto é, dominar e aqueles que não querem obedecer, ou seja, serem dominados. A história constitui-se, tanto para Tucídides quanto para Maquiavel, como ação dentro de um campo de forças sociais, em que virtude e poder não podem ser dissociados.

Vittorio Gabrieli, na introdução que escreve para *A história do rei Ricardo III*<sup>488</sup>, faz uma análise arguta da historiografia moriana, porém discordamos, de forma pontual, quando afirma que Thomas More fornece um modelo de narrativa para a historiografia inglesa que marcou, inclusive, Francis Bacon; de fato, nossa análise revela duas formas diferentes de escrever a história, que apontam divergências conceituais em nada desprezíveis. É esclarecedor prestar atenção nas primeiras páginas de *A história do rei Ricardo III*; Thomas More inicia a narrativa realizando um retrato ético-político do rei Eduardo IV, salientando suas virtudes morais, e logo a seguir desenha o perfil psicológico e apresenta a constituição moral do rei Ricardo

---

<sup>487</sup> More, Thomas. *La meilleur forme de communauté politique et la nouvelle ele d'utopie*. Op.cit. p. 62.

<sup>488</sup> Gabrieli, Vittorio. Op.cit. p. LV.

III; é nessa contraposição de figuras que Ricardo III, o tirano, será exposto, com toda a dimensão do horror que a tirania suscita. Voltaremos logo a seguir à *História do rei Ricardo III* e à historiografia moriana; desejamos sinalizar quanto antes a forma como Francis Bacon dá início à narrativa da *História do reinado do rei Henrique VII*<sup>489</sup>. Francis Bacon começa sua narrativa descrevendo a derrota do tirano Ricardo III, morto no campo de batalha de Bosworth, pelo conde de Richmond, que com o feito se tornara, após ser coroado, Henrique VII, rei da Inglaterra. A narrativa da história começa, portanto, tendo como primeiro marco uma ação cuja característica é ser bélica e vitoriosa. Visto que nosso interesse neste estudo não é a história de Henrique VII, mas especificar o modo como Bacon escreve a história, com o intuito de inferir alguns pontos basilares da concepção historiográfica desse autor, só entraremos ocasionalmente e de forma genérica nos conteúdos da narrativa.

A estrutura do texto de *A história do rei Henrique VII* é construída de um corpo só; encontramos apenas no final um único capítulo, cujo título é “Caráter do rei Henrique VII”; chama a atenção a diferença com a estrutura da narrativa de *A história do rei Ricardo III* de Thomas More, que começa, como já mencionamos, com a descrição do caráter de Ricardo III. A diferença não é fortuita, muito pelo contrário, estabelece-se por motivos e razões bem demarcadas; para Thomas More, o caráter do príncipe traça e define sua ação; para Bacon, é na ação que o caráter do príncipe se define; em Thomas More há uma virtude ética que precede e cunha a ação, em Bacon virtude e ação compõem-se mutuamente. Nesse sentido, a ética vincula-se, mais especificamente, aos resultados da ação. Entende-se, por essa via de raciocínio, por que o caráter do rei Henrique VII aparece no final da narrativa historiográfica de Bacon.

A lógica do raciocínio que estamos construindo nos conduz a um ponto em que encontramos uma convergência entre o método que Bacon aplica à filosofia natural e o modo como ele escreve a história; já tivemos oportunidade de constatar que Bacon declara em *Novum organum* que seu método da indução é aplicável não apenas à filosofia natural mas abarca todas as ciências, inclusive a ética e a política; observamos também que, para Bacon, a ciência deve considerar e se ater aos princípios motores que produzem as coisas, especificamente as práticas, e que a

---

<sup>489</sup> Bacon, Francis. *Scriti politici, giuridici e storici*. Op.cit. p. 275.

ciência deve ser dirigida para a realização de obras úteis. Encontramos incorporados ao modo como Bacon escreve a história os princípios básicos de seu método que orienta a ciência; a historiografia de Bacon é subsumida ao método que elaborou para o conhecimento científico. É preciso, todavia, não esquecer que, por estar a história diretamente vinculada ao poder da vontade divina, portanto a providência, a dissociação metodológica entre filosofia natural e teologia não pode realizar-se com a mesma nitidez entre a história e a teologia; essa é uma das razões que explicam por que encontramos em Bacon, junto à categoria teológica da providência, a categoria profana da fortuna; esta deixa à virtude do príncipe um campo de responsabilidade pelo sucesso ou fracasso de suas ações e empreendimentos.

Bacon não poupa louvores a Henrique VII; proclama-o, junto com o rei Fernando da Espanha e Luís XI da França, como sendo um dos três magos entre os soberanos daquela época<sup>490</sup>. O que confere, segundo Bacon, essa dignidade ao rei inglês? Ele soube, como bom cristão, ter uma virtude moral de caráter piedoso, o que lhe permitiu caminhar junto a providencia divina; como rei, fez pender a fortuna do seu lado usando a espada com coragem e habilidade e promulgando boas leis exercidas com sabedoria; portanto, Deus, a espada e a lei são o tripé da ação do príncipe virtuoso que demarca reinos e abre o caminho da história. Em varias oportunidades Bacon realça o fato de Henrique VII não ter sofrido nenhuma derrota, nem nas guerras externas, nem nas internas, isto é, nas guerras civis e de sedição; fortaleceu a nação de duas formas: dando-lhe respeitabilidade ao demonstrar seu poder diante das outras nações, e garantindo a paz interna, reforçando dessa maneira a unidade nacional. Em um dos discursos que o chanceler Morton<sup>491</sup>, então arcebispo de Cantebury, pronunciou no parlamento em nome de Henrique VII, é possível perceber como esse monarca cruzava a espada e a lei para governar, exercendo seu poder sem despotismo. Cito Bacon:

Por isso sua Graça (Henrique VII) diz perceber com clareza (...) que a espada da guerra não será suficiente para manter a paz no reino; o

---

<sup>490</sup> Ibidem. p. 478.

<sup>491</sup> Nota: Morton tornar-se-á cardeal e Thomas More será um dos seus pagens, aparece como um dos principais personagens nos diálogos do primeiro livro de *A utopia*; exercerá papel importante no casamento entre Henrique VII e Elisabeth, filha do rei Eduardo IV, unindo dessa maneira a casa dos Lancaster e a casa de York e pondo fim à guerra das duas rosas.

verdadeiro caminho para pôr fim aos focos de rebelião na sua origem é estimular a formação de boas leis (...).<sup>492</sup>

O discurso do chanceler Morton, no parlamento, revela um monarca cuja capacidade política estende-se além da habilidade de saber conjugar a espada com a lei; apresenta um rei que não se deixa iludir por uma idéia quiescente da política, pois, se a paz é, em regra, obtida pela ponta da espada e mantida pela lei, só a prosperidade pode garantir sua realização. Dessa forma, não surpreende que o discurso do chanceler Morton prossiga com uma exortação de Henrique VII aos seus súditos para produzir riqueza, opulência e prosperidade através do comércio, da manufatura e do bom uso do dinheiro, isto é, evitando seu emprego estéril na prática da usura, nas trocas ilícitas e nos jogos de azar.<sup>493</sup>

Francis Bacon menciona as medidas concretas tomadas por Henrique VII para fortalecer o reino através do comércio marítimo e terrestre. Cito Bacon:

Durante aquele Parlamento o rei, que tinha cuidado de tornar seu reino poderoso por mar e por terra, ordenou que, para a melhor eficiência da sua frota, os vinhos ou os vãos que provinham da Gasconha e do Lanquedoc não poderiam ser importados, a não ser por navios ingleses; dando uma guinada na velha política do Estado, indo da consideração da riqueza à consideração da potência. De fato, quase todos os antigos estatutos incidem com todos os meios os mercadores estrangeiros a importar qualquer tipo de objeto útil, visto que têm como objetivo a riqueza do país, e não sua potência naval.<sup>494</sup>

A força do soberano é expressa e objetiva-se numa política que toma a forma de um poder nacional. Há, todavia, outro aspecto, salientado por Bacon, e que aproxima o poder político do rei do caráter assumido pelo poder da ciência na filosofia da natureza; trata-se da iniciativa de Henrique VII de equipar uma frota, sob o comando do veneziano Sebastiano Caboto<sup>495</sup>, que, saindo da cidade de Bristol, teria como missão descobrir novas terras em direção ao noroeste; a expedição chega em 1496 à região inexplorada de Terra Nova.

---

<sup>492</sup> Bacon, Francis. *Scritti politici, giuridici e storici*. Op.cit. p. 325.

<sup>493</sup> Nota: em *A utopia* de Thomas More a usura e os jogos de azar, particularmente o de dados, serão rigorosamente proibidos e sancionados.

<sup>494</sup> *Ibidem*. p. 341.

## 1.2 A utopia moriana: a história como figura

Em páginas anteriores constatamos, muito rapidamente, como Thomas More se atém à descrição das personagens que participam da trama de *A história do rei Ricardo III*; essa tendência retratista, que se exerce quase como se fosse uma vocação pictórica, é significativa quanto ao caráter da presença e do papel que a história desempenha no pensamento moriano. O enaltecimento da figura do rei Eduardo IV inicia-se com a descrição física que denota, pelos traços agradáveis do rosto e a estrutura corporal, o seu perfil psicológico e a sua personalidade; são salientadas sua coragem, sua forma jucunda de ser, sua determinação; essas qualidades estão na origem de suas virtudes morais, como, por exemplo, a prática da justiça e da piedade. O que fica em evidência nesse retratismo são as relações de correspondência e de adequação entre todos esses aspectos do indivíduo que o tornam uma unidade coerente. Para nossos objetivos, o mais importante é observar como todos esses aspectos retratados no indivíduo, nesse caso o rei Eduardo IV, correspondem e coadunam-se com a prática política, a qual assume uma posição subsumida às qualidades psicológicas e à virtude moral do soberano. As qualidades psicológicas e a virtude moral de Eduardo IV permitiram, observa Thomas More, que se estabeleça entre ele e o povo uma relação de afeto. Cito Thomas More:

Assim expirou esse nobre rei, no momento em que sua vida era mais desejada; e o afeto que ele teve para o povo e que o povo nutria sem reserva para ele (...).<sup>496</sup>

Essa correspondência entre o perfil psicológico do soberano, isto é, seu caráter e as virtudes morais, desemboca numa prática política de cunho paternalista. Como veremos mais adiante, em *A utopia* a instituição do príncipe não desaparece, porém a pessoa do príncipe não se apresenta mais de forma explícita; de fato é difundida num conjunto de relações sociais, cuja ordem hierárquica tem feição paternalista.

---

<sup>495</sup> Nota: Bacon comete um pequeno erro; o nome do navegador veneziano é de fato Giovanni Caboto.

<sup>496</sup> More, Thomas. *Storia di re Ricardo III*. Op.cit. p. 75.

Thomas More utiliza-se dos mesmos procedimentos para retratar a pessoa de Ricardo III; o primeiro traço descreve a deformidade física desse monarca, à qual corresponde o delineamento da perversão psicológica, e a sombra dada com carvão ao desvirtuamento moral, cuja conseqüência será o horror da prática política do tirano. Se os contornos do retrato de Eduardo IV têm um brilho áureo e a conjunção das linhas harmônicas, apolíneas de um quadro de Botticelli, é nas figuras de Bosch ou dos mendigos estropiados de Breugel o Velho que encontraremos a representação de Ricardo III.

Vitório Gabrielli<sup>497</sup> aponta a polêmica levantada a respeito de *A história do rei Ricardo III*. Alguns autores, entre eles Tommaso Fiori, que escreveu uma introdução à *A utopia* (Bari 1942), e A.F. Pollard (in: *Historical essays in honour of James Tait*, Manchester 1933), contestaram o valor historiográfico do livro de Thomas More; Fiori qualifica *A história do rei Ricardo III* como apenas um exercício literário de oratória, nos moldes clássicos, para expressar idéias éticas e políticas; A.F. Pollard, afirma Gabrielli, reconhece que Thomas More escreveu a primeira obra de história em inglês, todavia questiona se existe nela um verdadeiro interesse e disposição historiográficos. Vitório Gabrielli<sup>498</sup> faz uma constatação importante, isto é, que a narração de *A história do rei Ricardo III*, nos seus particulares cronológicos e topográficos, demonstra considerável escrupulo de exatidão; Gabrielli observa que muitas datas referentes aos acontecimentos, assim como o lugar em que transcorreram, quando suscitam dúvidas, foram deixados em branco por Thomas More; na narração, freqüentemente o leitor é avisado quando um fato é suscetível de confirmação e quando se restringe a um simples ouvir dizer. É preciso salientar um procedimento que revela o caráter da narrativa histórica de Thomas More: a objetividade perde seu direito de foro quando se trata de interpretar um acontecimento ou confrontar a ação de personagens, isto é, dos atores da história. Vittorio Gabrielli observa de forma lúcida que Thomas More interpreta as lutas políticas pela hegemonia entre facções da aristocracia inglesa como sendo um confronto de **caráter moral**. Cito Gabrielli:

---

<sup>497</sup> Gabrielli, Vitório. Op.cit. p. XXXVIII e LI.

<sup>498</sup> Ibidem. p. XLVI.

Chegou o momento de examinar até que ponto o quadro que More traça daquela crise histórica corresponde à verdade verificável ou presumível dos acontecimentos e em que aspectos deve ser como uma reconstrução dramática, de cunho fortemente imaginativo, de uma série de personagens históricos com seus conflitos.<sup>499</sup>

Para Vittorio Gabrielli, *A história do rei Ricardo III* é uma interpretação de mão única da passagem da dinastia York à dos Tudor; e censura Thomas More, que, levado por um intuito moralista, falsifica cores ao descrever Ricardo III, carregando no cinza escuro e no preto.

André Prévost<sup>500</sup>, ao analisar o movimento da composição do texto de *A história do rei Ricardo III*, conclui que este evolui da crônica para a história, até a história assumir a feição do drama; um drama que se desdobra em três atos: o primeiro diz respeito à conspiração e usurpação; o segundo mergulha no sangue do infanticídio; o terceiro expõe a tortura da alma dilacerada do tirano. Podemos dar a esses três atos os seguintes títulos: a ambição da soberba no vão orgulho de dominar, o crime de Caim contra a ordem natural, a expiação como justiça; estamos particularmente interessados no terceiro ato. Nas últimas páginas de *A história do rei Ricardo III*, Thomas More conta como, de uma forma ou de outra, todos aqueles que tomaram parte do assassinato dos filhos de Eduardo IV tiveram um triste fim; Ricardo III, antes de ser morto no campo de batalha por Henrique VII, sofreu as piores tribulações da alma e ficou à beira da loucura; tinha medo da própria sombra, seu comportamento oscilava entre uma desordenada agitação e um profundo torpor<sup>501</sup>. Em *O diálogo do conforto nas tribulações*<sup>502</sup>, Thomas More considera as tribulações do corpo, da alma, da existência, sinais da providência divina; veremos mais adiante como essa obra é aquela que evidencia, de maneira mais ostensiva, o selo deixado, no pensamento moriano, por Santo Agostinho, sobretudo com a presença de *A cidade de Deus*. Já mencionamos a familiaridade que Thomas More tinha com a obra de Santo Agostinho, principalmente com *A cidade de Deus*, da qual ministrou cursos e conferências. Vários autores, entre eles Vittorio Gabrielli, André Prévost, Germain Marc'Hadour, apontaram a influência que vários historiadores gregos e latinos exerceram sobre a historiografia moriana; Tucídides, Plutarco,

---

<sup>499</sup> Ibidem. p. XLV.

<sup>500</sup> Prévost, André. oXXIX.

<sup>501</sup> More, Thomas. *Storia di re Ricardo III*. P. 163 a 165.

Cícero, Tácito e Salústico são os mais citados. Considerando as questões por nós levantadas em *A história do rei Ricardo III*, nossa atenção fixa-se na historiografia de Caius Sallustius Crispus; incide também na nossa escolha o fato de ser não só um dos historiadores mais citados por Santo Agostinho em *A cidade de Deus*<sup>503</sup>, como também o autor pagão menos criticado e que recebe as melhores deferências. Salústio é uma fonte documental preciosa para Santo Agostinho, que pretende demonstrar como a acusação feita aos cristãos, culpando-os pela decadência, queda e dissolução de Roma, particularmente depois da invasão de Alarico, rei dos Visigotos, é improcedente, já que vários historiadores romanos vinham denunciando, fazia algum tempo, o declínio do Império Romano. O fato de Salústio atribuir boa parte da causa da ruína de Roma à desagregação social e moral dos seus cidadãos torna esse historiador, além de fonte documental, um arsenal de contra-argumentação para rebater a imputação de culpa que pesava sobre os cristãos. Santo Agostinho refere-se nestes termos a Salústio. Cito Santo Agostinho:

*Então, mudando pouco a pouco, para usar palavras do mesmo historiador (Salústio), de ótima e formosíssima se transformou em dissolutíssima e péssima. (...) o modo como Salústio refere abreviadamente esses tempos e os descreve a gente pode ver em sua História. Nela põe à mostra os inúmeros males que se originam da prosperidade, até chegar às guerras civis. Diz assim: Desde esse tempo, os costumes dos antepassados não iam despenhando-se lentamente, como antes, mas de modo torrencioso. Tanto assim que o luxo e a cobiça corromperam a mocidade (...). Conta Salústio, a seguir, muitas coisas dos vícios de Sila e outras vergonheiras da república.*<sup>504</sup>

Não podemos deixar de constatar que a leitura que Santo Agostinho faz de *A conjuração de Catilina de Salústio* nutre-se de intenções diferentes das do seu autor; enquanto Santo Agostinho vê na decadência e na queda do Império Romano a mão da providência divina, Salústio preocupa-se com o futuro de Roma, procurando na sua história o que fez sua glória e o que pode ameaçá-la.

Vittorio Gabrielli<sup>505</sup> menciona L.F. Dean, que publicou, na revista *Publications of the modern language association of América* (nº 58, 1943. p. 22-41), o artigo

---

<sup>502</sup> Idem. *Il dialogo del conforto nelle tribolazioni*. Roma: Editrice Studium. Livro I, cap. VIII.

<sup>503</sup> Nota: nos dez livros da primeira parte de *A cidade de Deus*, Santo Agostinho cita quatorze vezes Salústio e na segunda parte, três vezes.

<sup>504</sup> Santo Agostinho. *A cidade de Deus*. Op.cit. Vol. I. p. 86.

<sup>505</sup> Gabrielli, Vittorio. Op.cit. p. XXXVI.



*Literary problems in More's Richard III*, o qual é um estudo sobre a influência de Salústio na redação de *A história do rei Ricardo III*, de Thomas More. Tudo indica que a dívida de Thomas More em relação a Salústio é inquestionável; o problema que se apresenta é saber até que ponto a recepção feita por Thomas More desse historiador não vem com o selo de Santo Agostinho. Temos algumas razões para acreditar que a leitura que Thomas More faz da obra de Salústio tem forte presença agostiniana, que se revela particularmente na forma como Thomas More utiliza *A conjuração de Catilina* ao escrever *A história do rei Ricardo III*.

O fato de Thomas More pautear-se pelo modelo historiográfico de Salústio, que consiste em estabelecer um vínculo entre o caráter dos protagonistas da ação política e o desdobramento da história, não indica que ambos compartilham o mesmo sentido da história. Estabelecer entre *A história do rei Ricardo III* e *A conjuração de Catilina* uma identificação a partir de um componente ético-político que especifica o teor das duas obras é arriscar-se a conduzir a análise para uma armadilha, caso não seja muito bem definido o que é nomeado de ético-político em ambos os autores. Há em Salústio uma correlação entre o desvirtuamento moral e a decadência da *civilis* (civilitas); quais são os termos dessa correlação? O principal desses termos consiste na **coragem cívica**; a república e o cidadão pervertem-se quando perdem sua principal virtude, isto é, serem *bonus ad bellum*; a virtude por excelência é a coragem para defender a república, esta considerada bem comum. O tópico 53 de *A conjuração a Catilina*<sup>506</sup> expõe de forma sintética por que os romanos tornaram-se uma grande nação e a causa que ameaça essa grandeza e conduz à decadência. Cito Salústio:

Mas eu, que já li muito, que ouvi contar muitos feitos eminentes realizados pelo povo romano, na paz como na guerra, no mar como na terra, veio-me ao acaso o desejo de indagar que causas tornaram possíveis tão grandes façanhas. Sabia eu que muitas vezes um punhado de romanos tinha-se batido com numerosas legiões de inimigos; havia aprendido que com poucos recursos se fizeram guerras contra reis poderosos; (...). Depois de muita reflexão, uma coisa me pareceu palpável: *a coragem* (grifo nosso) extraordinária de uns poucos cidadãos tinha feito tudo (...). Mas quando o luxo e a ociosidade corromperam a cidade, a república à custa de sua grandeza sustentava os vícios de seus generais e magistrados; e, como

---

<sup>506</sup> Salústio, Caio Crispo. *A conjuração de Catilina. A guerra de Jurgurta*. Petrópolis: Editora Vozes, 1990. p. 129.

uma mãe cuja fecundidade se exauriu, por muito tempo em Roma realmente não houve nenhum homem de grande valor.<sup>507</sup>

Salústio não acusa apenas a aristocracia de ser devassa e decadente; a corrupção alastrou-se em Roma por toda a cidade e atingiu como a peste todas as classes sociais. É preciso entender, todavia, qual o foco da problemática ético-política, ou, para ser mais exato, da relação entre virtude e política para esse historiador. Se Salústio acusa a riqueza e a opulência, a ambição pelo dinheiro e o poder que confere, como estando na origem de todos os vícios, da luxúria, da concupiscência, da venalidade e da covardia, é porque elas enfraquecem o caráter e o espírito. Ora, afirma Salústio<sup>508</sup> no primeiro tópico de *A conjuração de Catilina*, toda a nossa força depende da alma e do corpo; a alma foi feita mais para mandar e o corpo para servir; portanto, conclui o historiador, verificou-se através da experiência e das campanhas que ao espírito cabia o principal papel na guerra.

Não podemos ignorar que nos princípios éticos encontrados em Salústio a virtude não tem o mesmo teor, nem o mesmo registro, nem a mesma finalidade que lhes dão Santo Agostinho e Thomas More. Para Salústio, a prática da virtude, e os valores que lhe são agregados, tais como a probidade, a parcimônia, a lealdade, a frugalidade, a modéstia, a determinação e a coragem fortalecem o caráter e o espírito, portanto a *civilitas* romana. O caráter e o espírito, conduzidos pela virtude, tomam corpo na *civilitas*; esta adquire, contra a corrupção e a decadência, duração no tempo, permanência histórica. Vários autores, alguns por nós já mencionados, salientaram a influência exercida por historiadores clássicos gregos e latinos na forma como Thomas More escreveu *A história do rei Ricardo III*. A marca deixada por esses historiadores é um fato; todavia, o que surpreende é que a presença de Santo Agostinho é pouco sinalizada. Ora, não podemos deixar escapar o que é sem dúvida uma referência irremovível, não só do sentido da história, mas também de toda a obra de Thomas More, isto é, *A cidade de Deus* de Santo Agostinho. Surpreendentemente, mesmo Étienne Gilson<sup>509</sup>, que escreveu *As metamorfoses da cidade de Deus*, livro que procura demonstrar como as duas cidades, isto é, a terrestre e a celeste, se articulam e tomam formas várias no pensamento filosófico

---

<sup>507</sup> Ibidem. p. 130.

<sup>508</sup> Ibidem. p. 97.

<sup>509</sup> Gilson, Étienne. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Op.cit.

de autores tais como Roger Bacon, Dante Alighieri, Nicolas de Cusa, Tommaso Campanella, Saint-Simon etc..., não menciona Thomas More. Não entedemos as razões que levaram Gilson a não incluir *A utopia* como uma das metamorfoses de *A cidade de Deus*; não temos dúvida, porém, de que a influência da concepção da história de Santo Agostinho tem-se mostrado atuante na obra moriana. Germain Marc' Hardour<sup>510</sup> declara que, nas conferências ministradas no púlpito<sup>511</sup> de Saint-Laurence, Thomas More concentra-se nos aspectos históricos e filosóficos da *Cidade de Deus*; todavia, na medida em que a teologia de Santo Agostinho, que abrange tudo com o olhar da fé, permite diferenciar esses aspectos de sua obra. André Prévost considera que *A utopia* de Thomas More recebe a influência seminal de três fontes: *As hierarquias celestes* de Dionísio o Areopagita, de Santo Agostinho e da Bíblia<sup>512</sup>. Dessas influências, Prévost considera que *A cidade de Deus* será aquela que irá se impor de forma mais marcante, por constituir ao mesmo tempo um dos principais eixos de *A utopia*, como também pelo empenho de Thomas More em tentar superar certas questões postas por Santo Agostinho. Cito Prévost:

A oposição traçada por Agostinho entre as Duas Cidades encontrar-se-ia no díptico *Distopia – Utopia*. O que More apreciava, sobretudo, era uma filosofia política que integrava as épocas e as civilizações sucessivas num desenvolvimento contínuo. Rompendo o círculo dos eternos reinícios, Agostinho descobria uma providência obrando por cima das vicissitudes da história. Desse progresso rumo à superação, More fará um dos eixos de sua *Utopia*. Indo mais longe ainda, altera os dados do problema tais como lhes apareceram em *A cidade de Deus*. Recusando a oposição sistemática indicada por Agostinho entre o mundo pagão e o Cristianismo, engenha-se a decifrar as predisposições dos utopianos em receber a herança judeu-cristã e esforça-se em reencontrar os sinais da *harmonia preestabelecida* subjacente.<sup>513</sup>

Não temos nenhuma restrição à recepção feita por André Prévost à concepção agostiniana da história; nosso questionamento dirige-se às conseqüências que Prévost extrai da tematização, da concepção agostiniana da história de *A utopia* de Thomas More. A tese de André Prévost é que a oposição agostiniana entre as duas cidades, isto é, a terrestre e a celeste, é representada, em

---

<sup>510</sup> Marc' Hardour, Germain. *Thomas More et la Bible*. Op.cit. p. 18.

<sup>511</sup> Nota: Marc' Hardour fala em *chaire*, o que em francês pode significar cátedra.

<sup>512</sup> Prévost, André. Op.cit. p. 45 a 49.

<sup>513</sup> *Ibidem*. p. 47.

A *utopia* moriana, na oposição distopia-utopia, com a peculiaridade de que essa oposição é posta na perspectiva de uma concepção linear da história, cujo desenvolvimento chegaria ao fim com a superação dessa oposição. André Prévost vai mais longe, na sua tese, afirmando que, em última instância, em *A utopia*, Thomas More anula a oposição agostiniana entre o mundo cristão e o mundo pagão, sinalizando com a possibilidade de os utopianos harmonizarem sua religião natural com a tradição judaico-cristã. Thomas More encontraria, dessa maneira, atrás e além da oposição, uma harmonia em que essas oposições seriam superadas.

Quais são nossas divergências com André Prévost? Antes de expô-las, queremos expressar nossa dívida com o trabalho desse autor, certamente um dos mais profícuos já realizados sobre *A utopia* de Thomas More. Discordamos de André Prévost num ponto basilar, cuja importância é de tal amplitude que muda o caráter da análise, da interpretação e do significado de *A utopia*, particularmente da relação que esta mantém com a história. André Prévost coloca como marco de *A utopia* uma posição; nossa primeira observação é que de fato não se trata de oposição, mas de contradição, porém deixaremos para discutir as implicações das definições conceituais mais adiante; a questão de fundo é que Prévost acredita ser *A utopia*, e a concepção da história que ela incorpora, uma forma de superação de determinadas oposições. Não acolhemos a tese de André Prévost, e formularemos outra tese, a qual é devedora, na sua constituição e posição geral, às pesquisas de Louis Marin<sup>514</sup>, que atingiram certamente os melhores níveis de interpretação e de compreensão da problemática de fundo de *A utopia* moriana. Nossa tese é que *A utopia* pratica com a história uma forma de *epoché*, que lhe permite **neutralizar** as contradições sócio-históricas com as quais se defronta. Insistimos em dois pontos: primeiro, *A utopia* não é a-histórica, nem elimina a história; segundo, não supera as contradições, neutraliza-as.

Nossa tese exige uma explanação; é o que faremos a seguir. Temos nas mãos *A utopia* de Thomas More<sup>515</sup>; abrimos o primeiro livro e constatamos que a narrativa tem início com um fato histórico, o qual é apresentado com toda a fidedignidade; Thomas More relata como foi enviado, junto com Cuthbert Tunstal,

---

<sup>514</sup> Marin, Louis. *Utópicas juegos de espacios*. Madrid: Editores Siglo Veintiuno. 1975.

<sup>515</sup> More, Thomas. *La meilleur forme de communauté politique et la nouvelle èle d'Utopie*. Bâle, 1518. In: André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris: Editions Mame, 1978. p. 358.

pelo rei Henrique VIII, à Flandra, para resolver questões de ordem comercial e diplomática, pendentes com o príncipe Carlos de Castilha. André Prévost<sup>516</sup>, em nota interessante, esclarece o teor da missão diplomática e comercial; comentamos aqui alguns pontos da nota de Prévost, pois é um ótimo indicador não só de como Thomas More estava inserido na realidade histórica de sua época, mas também de como a conhecia e do grau de comprometimento com ela mantido. A questão diplomática e política implica um complexo jogo de alianças que mantinha uma não menos complexa correlação de forças entre a Inglaterra, a França e a Flandra (Espanha); nesse jogo de alianças, a irmã de Henrique VIII, noiva de Carlos de Castilha, ocupava lugar central na articulação, quando o príncipe Carlos desmanchou o noivado e pediu em casamento Renée, a irmã de Francisco I, rei da França. Não são necessárias muitas inferências para compreender até que ponto as questões diplomática e política estavam entrelaçadas com a questão comercial, isto é, econômica; ora, a questão econômica e comercial entre a Inglaterra e a Flandra é bastante antiga; tivemos oportunidade de constatar como Francis Bacon<sup>517</sup> relata a política econômica adotada em relação à Flandra pelo rei Henrique VII. Thomas More, encarregado, no caso especificamente, de equacionar a questão comercial, de fato encontra-se na Flandra não como embaixador (cargo exercido por Cuthbert Tunstal), mas como adido comercial; conhece todos os meandros da problemática econômica que ligam a história da Flandra e da Inglaterra. Veremos, ainda neste capítulo, como Thomas More utiliza seu conhecimento da estrutura do Estado e sua experiência dos assuntos internos e externos do reino da Grã-Bretanha, inclusive não desconhecendo a origem histórica das questões de que trata, para construir partes essenciais da narrativa de *A utopia*, como, por exemplo, o conjunto de relações comerciais que a ilha da utopia mantém com outros Estados.

Há, todavia, outro momento em que a história marca presença em *A utopia* moriana e é paradoxalmente quando Thomas More exerce a *epoché* da mesma; é importante prestar toda a atenção a essa passagem, pois, além de esclarecer as relações que o texto moriano mantém entre a utopia e a história, indica um ponto crucial da construção da narrativa; de fato representa uma inserção do livro II de *A utopia* no livro I. Essa forma de construir a estrutura do texto e da narrativa não é

---

<sup>516</sup> Prévost, André. *L'Utopie de Thomas More*. Op.cit. p. 358. nota n. 2.

<sup>517</sup> Bacon, Francis. *Storia del regno di re Enrico VII*. Op.cit. p. 407.

fortuita, nem ingênua; é a escolha de um gênero literário. Thomas More opta pela *poética*; o que não podemos deixar escapar é que essa opção baliza o ponto de uma inflexão ideológica. O encontro entre Rafael Hitlodeu e Thomas More é sem dúvida um dos pontos-chave da narrativa de *A utopia*; tivemos a oportunidade, no primeiro capítulo deste nosso estudo, de apresentar alguns aspectos relevantes, tanto para o significado da obra quanto para sua estrutura narrativa, do modo com Pierre Gilles apresenta Rafael Hitlodeu a Thomas More; podemos observar que a dúvida de Thomas More sobre a identidade de Rafael Hitlodeu, isto é, se este era um marinheiro ou um filósofo, é uma demarcação e sinalização importante no texto de *A utopia*. Essa dúvida, como podemos constatar, é logo esclarecida e a identidade de Rafael Hitlodeu estabelecida: é um marinheiro que navega pelas águas da filosofia, portanto é mais filósofo do que marinheiro. Durante o entretendimento, Thomas More convida Rafael Hitlodeu para ir à sua casa e conversarem; lá Hitlodeu conta as viagens realizadas junto a Américo Vespucci, chegando ao Novo Mundo, na expedição de 1503-1504, quando teria pedido ao navegador florentino que fosse deixado na costa brasileira com mais vinte e quatro marinheiros. A partir do Brasil, Hitlodeu diz ter prosseguido viagem, conhecendo uma grande quantidade de países, inclusive a ilha de Ceylan e a cidade de Calicut (hoje a cidade de Kozhicode, situada na costa ocidental da Índia).

No relato de Hitlodeu, alguns pontos são para nós de fundamental importância para a conclusão da análise que estamos realizando: primeiro, devemos considerar que as narrativas de viagem de Rafael Hitlodeu têm uma apreciável precisão histórica, o que indica que Thomas More consultou o *Quatuor Navigationes* de Américo Vespucci; segundo, no seu relato Hitlodeu menciona ter conhecido a ilha da utopia, único lugar que não recebe nenhuma determinação, em termos de localização geográfica; essa lacuna tem para nossa análise uma importância relevante. De fato, essa lacuna é a verdadeira dúvida que surge entre Rafael Hitlodeu e Thomas More; é suscitada durante a conversa que tiveram, dúvida que jamais será dissipada; se alguém afirmar que não pode sê-lo, pois se fosse a utopia perderia a essencialidade de seu caráter, isto é, de ser utópica, teria toda a razão, todavia sua alegação seria insuficiente. Em nenhum momento Thomas More declara que a utopia não é geograficamente localizável; muito pelo contrário, a carta que escreve para Pierre Gilles em outubro de 1516, e que servirá de prefácio à primeira

edição de *A utopia*, só lamenta ter deixado escapar a informação. Cito Thomas More:

Tenho um pouco de vergonha, caríssimo Pierre Gilles, em lhe enviar, com o atraso de quase um ano, esse pequeno livro sobre a República Utopiana (...) só me sobrou algo a fazer: repetir aquilo que você e eu mesmo ouvimos da boca de Rafael. (... Devido a uma questão que surgiu será necessário que você pergunte a Rafael ou por carta ou de viva voz, para resolver a dificuldade que se apresentou, cuja culpa ignoro se é minha ou sua ou de Rafael, já que não tivemos a presença de espírito de perguntar, e Rafael não cogitou em dizê-lo, em que parte desse Novo Mundo se localiza a Utopia. Para que tal omissão não ocorresse e para poder resgatá-la eu pagaria uma boa quantidade de dinheiro. (...)<sup>518</sup>

No item um do terceiro capítulo expusemos de que forma Thomas More, ao expressar sua dúvida a respeito do comprimento da ponte sobre o rio Anidres da capital Amaurota da ilha da utopia, declara que prefere dizer uma mentira a cometer uma mentira; dessa maneira ele demarcava não só os limites entre a ficção e a realidade, como também dava à sua obra o cunho da ironia; na citação supracitada, sob o pretexto de uma falha de comunicação, Thomas More, dessa vez, não diz uma mentira, mas comete uma mentira; por quê? Ao declarar ignorar o lugar geográfico onde se situa a ilha da utopia, a intenção de Thomas More não é estabelecer um desconhecimento no âmbito geográfico; a questão não é geográfica; se fosse, a ilha u-tópica não poderia ter seu lugar cartográfico nem esquecido nem mencionado. Qual a verdadeira problemática que se oculta atrás desse pseudo-esquecimento das **três** personagens (Hitolodeu, Pierre Gilles e More) que participaram da narrativa da ilha da utopia? Nenhum lugar geográfico ficou vago, nada foi tirado do mapa; algo foi, pelo pseudo-esquecimento, subtraído intencionalmente à narrativa: trata-se da história; onde está a mentira? É dizer ao leitor que o lugar do não-conhecimento é u-tópico, é geográfico, quando na verdade é da u-cronia, suspende-se a história, realiza-se sua *époque* para que a utopia possa adquirir existência. Como assim? É o que vamos explicar logo a seguir.

Luís de Matos<sup>519</sup> realizou uma investigação, de estimável contribuição, sobre a presença e a influência da navegação e expansão portuguesa, mas também

---

<sup>518</sup> Prévost, André. *Op.cit.* p. 342. *Apud.* Thomas More, *carta a Pierre Gilles*, outubro de 1516.

<sup>519</sup> Matos, Luís de. *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1991.

italiana, sobre a literatura do Renascimento. Dedicava uma parte significativa de seus estudos às informações colhidas por Thomas More nos documentos dos relatos de viagem. Luís de Matos observa que, além de *A república* de Platão, *A cidade de Deus* de Santo Agostinho, entre outras obras clássicas, tiveram influência decisiva na composição de *A utopia* moriana: a carta *Mundus novus* de Amerigo Vespucci, dirigida por volta de 1503 a Lorenzo de Medicis e ao banqueiro Piero Soderini, que teve, até a morte do autor, treze edições latinas, dez alemãs e inúmeras outras na Itália<sup>520</sup>; o *Quatuor Americi Vespucci navigationes*, traduzido para o latim em 1507, que teve sete edições<sup>521</sup>. Foi, porém, o *Itinerarium portugallensium*, traduzido para o latim em 1508 da coleção de relatos das viagens, que os portugueses estavam realizando, e que Francanzano de Montallodo tinha publicado, com o título *Paese novamenti ritrovati*, na cidade de Vicenza<sup>522</sup>, que ofereceu a Thomas More a parte mais importante da documentação historiográfica que será utilizada como material para a elaboração da narrativa ficcional de *A utopia*.

Foram levantadas algumas dúvidas sobre se Hítilodeu era personagem verdadeira ou de ficção; atualmente há unanimidade em considerá-lo uma criação literária de Thomas More; todavia, a história relatada por essa personagem, contando como foi deixado junto com vinte e quatro marinheiros portugueses na costa do Brasil<sup>523</sup>, no forte do Castelo, na expedição de 1503-1504 realizada por Amerigo Vespucci, consta, como lembra Luís de Matos<sup>524</sup>, no *Navigatio quarta* do *quatuor navigationes* de Vespucci; Matos avalia que o forte mencionado situar-se-ia em Porto Seguro ou Cabo Frio, onde existia, já em 1511, um intercâmbio comercial bem florescente. No texto mesmo de *A utopia*, Thomas More admite conhecer os *Quatuor navigationes*<sup>525</sup>; todavia, como constata Luís de Matos, é sobretudo o *Itinerarium portugallensium* que fornecerá a Thomas More a matéria-prima para modelar, a partir da realidade histórica, a narrativa ficcional de *A utopia*. Cito Luís de Matos:

---

<sup>520</sup> Vespucci, Amerigo. *Mundus novus*. Disponível em <<http://www.americovespucio.com.br>> acesso em

<sup>521</sup> Idem. *Quatuor Americi Vespucci Navigationes*. Disponível em <http://www.unicamp.br/iel/memoria/basetemporal/historia/historia.htm> acesso em

<sup>522</sup> Disponível em <http://www.bnd.bn.pt/ed/viagem/brasil/14divulgacaodescoberta.html> acesso em

<sup>523</sup> More, Thomas. *A utopia*. *Op. cit.* p. 365.

<sup>524</sup> Matos, Luís de. *Op. cit.* p. 386.

<sup>525</sup> More, Thomas. *A utopia*. *Op. cit.* p. 365.



Não há dúvida que os empréstimos de Thomas More ao *Itinerarium Portugallensium* são numerosos, sobretudo no que diz respeito aos relatos de viagem de Cá da Mosto, Gama e Cabral, (...) Ele (More) extraiu abundantemente no que se refere, por um lado, aos aspectos geográficos das regiões percorridas por Rafael Hitlodeu no decorrer de seu périplo, e, por outro lado, a construção naval, o conhecimento da arte náutica por parte dos Utopianos, sua vida religiosa, econômica e social entre outras informações. (...) O périplo do marinheiro português esclarece-se à vista das relações de viagens e podemos dizer a partir daí que não é outro que aquele da armada de Cabral.<sup>526</sup>

A investigação de Luís de Matos traz uma contribuição valiosa para a compreensão tanto da composição quanto dos conteúdos da narrativa da utopia moriana; os paralelos estabelecidos entre os documentos dos relatos de viagem, do *Quatuor navigationes* e do *Itinerarium portugallensium*, dão informações preciosas, não só no que diz respeito à estrutura da narrativa como também sobre a temática de *A utopia*. Somos, todavia, obrigados a divergir de Luís de Matos num ponto da sua interpretação, isto é, a maneira como ele conota as relações entre realidade e ficção em *A utopia*. Cito Matos:

As muitas aproximações realizadas entre *A utopia* e as relações de viagens do fim do XV século e início do século seguinte trazem a convicção de que não é totalmente uma obra de ficção. Há nela um fundo de realidade que não poderíamos contestar.<sup>527</sup>

O que Luís de Matos chama de fundo de realidade na utopia moriana? Seria esse o resíduo da história, de uma história que Thomas More transformou em ficção? Ora, como veremos a seguir, a ficção substitui a história em *A utopia* com o intuito de neutralizar as contradições de uma realidade cuja superação se revela impossível diante de certos impasses ideológicos. A realidade é preterida no momento em que a **história é utilizada como figura** para construir a narrativa ficcional da *A utopia*. Um dos graus de complexidade do discurso da utopia moriana reside na relação, que Thomas More estabelece entre a realidade e a ficção, mais precisamente entre a história e a poética; é essa relação, seu teor ideológico, que constitui, como veremos, o nível do discurso justificativo de *A utopia*.

---

<sup>526</sup> Matos, Luís de. *Op. cit.* p. 396.

<sup>527</sup> Matos, Luís de. *Op. cit.* p. 421.

No item um do terceiro capítulo desta pesquisa, afirmamos que havia uma diferença fundamental entre a declaração de mentira de Luciano de Samósata e a confissão de dizer uma mentira de Thomas More; declaramos que ambas as mentiras construíam campos ficcionais de caráter e com objetivos diferentes. Agora, com os elementos de análise à nossa disposição, podemos esclarecer essa diferença e desocultar o discurso justificativo da utopia moriana, juntamente com seus fundamentos e o teor ideológico que o caracteriza.

Carlo Ginsburg<sup>528</sup> está certo quando afirma que, para compreender o significado de *A utopia*, é preciso inserir o livro de Thomas More na tradição literária que remonta a Luciano de Samósata, pois mais de uma vez Luciano e sua literatura formaram o contexto literal e metafórico de *A utopia* moriana. Para Ginsburg, o parentesco de identidade entre Luciano e More é sobretudo mantido por compartilharem determinados traços estilísticos; entre eles, salienta-se uma escrita que se caracteriza por ser *utilis*, *festivus* e *elegasis*; as qualidades de *festivus* e de *utilis* expressam-se na ironia, a qual aproxima Luciano de More, visto que ambos escondem atrás da jocosidade da ironia o fel da crítica. Carlo Ginsburg esquece-se, porém, de uma diferença, no nosso entender importante, entre Luciano e More, pois atinge tanto a estilística de ambos quanto o teor e o alcance crítico da própria ironia. No que diz respeito a Luciano, constatamos, no capítulo três deste estudo, que a ironia podia exercer-se amplamente quando praticada na poética em prosa (gênero criado por Luciano); ora, esse gênero literário, por não ter nenhum compromisso com a verdade, exige ser dissociado tanto da filosofia quanto da história; a poética pode mentir a condição de fazê-lo com *parrésia*. Se por um lado a poética, a ficção, facilitam a prática da ironia, como gênero literário, ao manterem-se separadas da filosofia e da história limitam seu alcance crítico; de fato verificamos que a crítica praticada pela ironia, tanto em Juvenal quanto em Luciano, não atinge os processos que produzem as contradições sociais, mas atém-se apenas à expressão das incongruências, o que reduz a crítica social a uma crítica de caráter moralista.

A argumentação desenvolvida até agora nos permite validar as hipóteses formuladas no terceiro capítulo e dar-lhes o caráter de tese. As hipóteses eram duas: primeiro, a ironia de *A utopia*, ao constituir-se numa promiscuidade de gêneros

---

<sup>528</sup> Ginsburg, Carlo. *Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004. p. 29 e 35.

literários, esconde certas contradições e impasses que o pensamento moriano não consegue superar; segundo, a ironia moriana indica os limites da crítica à realidade social, na medida em que é incapaz de constituir-se numa concepção da história que contém nos seus fundamentos uma teoria da *práxis*. Uma vez apresentadas nossas teses, podemos tornar mais pontual e preciso nosso foco de indagação sobre a ironia moriana e perguntar: qual é o papel **ideológico** que a ironia desempenha em *A utopia* de Thomas More? Antes de responder à questão, é preciso não esquecer algumas considerações preliminares: primeiro, a utopia moriana apresenta a si mesma como sendo uma obra de caráter político, mais exatamente de filosofia política; segundo, inicia-se com um relato datável, absolutamente fidedigno aos fatos e verdadeiro quanto ao processo histórico em curso do qual participa Thomas More; terceiro, Thomas More utiliza-se de uma documentação histórica, comprovadamente autêntica, para elaborar uma narrativa ficcional; finalmente, a crítica social não é exposta inicialmente pelo uso da ironia, mas é apresentada de forma discursiva, dentro de cânones que procuram sua argumentação na análise da realidade social, econômica e jurídico-política.

Tudo indica que a mudança de gênero literário, na transição do Livro I para o Livro II de *A utopia*, e a introdução da prática da ironia apontam o teor da problemática ideológica na utopia moriana. Nos itens um ponto cinco e dois do primeiro capítulo, afirmamos que a passagem do Livro I de *A utopia* para o Livro II representava um movimento dialético do pensamento moriano cuja finalidade era tentar superar as contradições e os absurdos da sociedade distópica descrita no decorrer do Livro I; nossa interpretação apresentava a cidade utópica do Livro II como tendo uma função heurística, no sentido de fornecer um espelho que através de um jogo de imagens invertidas acusaria as contradições e o não-senso da sociedade descrita no Livro I, isto é, a Inglaterra. Louis Marin, no livro *Utópicas: jogos de espaços*<sup>529</sup>, discorda da nossa interpretação, a qual, aliás tem nos estudiosos do pensamento moriano uma aceitação bastante difundida. Cito Louis Marin:

Não há nenhuma dialética no discurso utópico por não existir um discurso que progride diretamente através do trabalho do negativo, pela sua “lenta, paciente, dolorosa” mediação. Não há mediação neste discurso, pois a negação cumpre aí outra função. Está dada de pronto na ficção do texto e

---

<sup>529</sup> Marin, Louis. Op.cit.

a partir dela, em sua constante repetição, o objeto textual que é Utopia adquire sua força poética ativa: função de **neutralização** (grifo nosso) cujo relato fundador contém o signo figurativo no gesto inaugural de Utopo.<sup>530 531</sup>

Mais adiante, no seu livro, Louis Marin declara:

A utopia não reflete a sociedade real, nem a maneira de um espelho deformante, nem como uma imagem invertida.<sup>532</sup>

O livro de Louis Marin é um dos trabalhos de análise do pensamento utópico, particularmente de Thomas More, mais argutos a qual tivemos acesso; o fundo da questão ideológica de *A utopia*, o processo que lhe dá origem e a sustenta, o reduto que a abriga, raramente foram apreendidos de maneira tão procedente e expostos de forma tão lúcida. Aceitamos as objeções de Louis Marin, expostas na última citação, acolhemos seus argumentos e análise e declinamos sem constrangimento da hipótese que sustentamos a respeito da dialética do pensamento moriano; inclusive, como veremos mais adiante, a tese sustentada por Louis Marin, de que uma das principais funções da narrativa ficcional de *A utopia* não é superar certas contradições, mas **neutralizá-las**, é muito mais compatível com a tese por nós formulada e contribui para sua demonstração.

Considerando que assumimos a posição de Louis Marin, cabe, agora, apresentá-la, discutí-la e apontar suas conseqüências indicando, sobretudo, de que maneira ela apóia nossa tese. O fundamento e o teor da tese de Louis Marin é que a utopia moriana aponta determinadas contradições sociais que não são superadas de forma dialética (aliás nem de outra), isto é, pela realização de uma síntese, mas são mantidas por um processo de neutralização da negação em que as contradições são constantemente remetidas a um movimento que vai da diferenciação à identidade; esse movimento é possível, dando ao discurso utópico um caráter ficcional e virtual que lhe permite tornar-se auto-referente, ou seja, constituir-se e manter-se através

---

<sup>530</sup> Ibidem. p. 125.

<sup>531</sup> Nota: originalmente a ilha de Utopia era uma península cujo nome era Abraxa; ao conquistá-la Utopo corta o istmo que a liga ao continente e atribui-lhe seu nome; abraxa tem um teor simbólico muito forte, André Prévost, na sua obra já citada (p. 675), explica como o termo foi criado pelo gnóstico Basílio de Alexandria (morto em 130 d.C.), que elaborou uma metafísica em que o aristotelismo, o cristianismo e o estoicismo conciliavam-se; o termo adquire um caráter cabalístico: a soma do valor de suas letras é de 365.

<sup>532</sup> Ibidem. p. 181.

de um processo de remissões internas<sup>533</sup>; veremos em hora oportuna como esse processo vincula à utopia a ideologia. Logo nas primeiras linhas do prólogo de seu livro, Louis Marin conceitua o discurso utópico apontando suas principais características. Cito Louis Marin:

Em um primeiro nível, “categórico” ou conceitual, o discurso utópico ocupa o lugar vago - historicamente vago – da resolução histórica de uma contradição: é o “grau zero” da síntese dialética dos contrários. Institui-se na separação entre os contrários e, neste sentido, é a expressão discursiva do *neutro* (definido como “nem um nem o outro” dos contrários).<sup>534</sup>

Já tivemos oportunidade de comentar a relação entre o discurso utópico e a história; é possível constatar que a forma como a concebemos tem um grau de identificação com a concepção de Louis Marin, que as aproxima muito e as compatibiliza. Voltamos a discutir a relação entre a utopia e a história, mais adiante; antes disso precisamos esclarecer o que significa para o discurso da utopia “o grau zero” da síntese dialética dos contrários, ou seja, a neutralização dos contrários. Em várias ocasiões fizemos referência a Germain Marc’Hadour<sup>535</sup> e aos seus exaustivos estudos sobre a influência da Bíblia e o vocabulário bíblico em *A utopia* de Thomas More; a presença das sagradas escrituras na utopia moriana também não passou despercebida a Louis Marin<sup>536</sup>; a prova é que ele busca os fundamentos, por Thomas More, para o sentido da **negação** numa referência bíblica. Louis Marin<sup>537</sup> aponta como Deus frequentemente se expressa nas escrituras através de afirmações negativas; por exemplo, ao dirigir-se ao povo de Israel, profere desta forma as sanções seguintes: “não o chamarei mais meu Povo... eu já não sou mais vosso Deus”; há nessas expressões um lugar afirmativo contido na negação que se apresenta como seu outro; dessa maneira, declara-se, diz Marin, a afirmação do mesmo e do outro pelo outro do mesmo, portanto o mesmo. Encontramos-nos diante de uma fala que não é nem negação nem negatividade, mas **denegação**; é a manifestação do que é, segundo o modo de não sê-lo. Thomas More expressa a negação da mesma forma, pois não afirma que *A utopia* não está na realidade do

---

<sup>533</sup> Nota: esse processo de remissões internas é constituído, segundo Louis Marin, por jogos de espaços.

<sup>534</sup> Marin, Louis. Op.cit. p. 1.

<sup>535</sup> Marc’Hadour, Germain. *Thomas More et la bible*. Op.cit.

<sup>536</sup> Nota: consideramos que, mesmo assim, Louis Marin insistiu menos que o necessário sobre essa presença, inclusive a questão teológica.

espaço geográfico; não diz, ao chamá-la utopia, que ela é o não-espaço? Ora, o não-lugar é exatamente o espaço utópico.

A recepção moriana da negação (denegação), com seu caráter de origem teológica fornece uma primeira compreensão do por que as contradições, para o pensamento utópico de Thomas More, são neutralizados e impedidas de serem dialeticamente superadas. Avançaremos na compreensão ao esclarecer o que significa neutralização e no que consiste o processo de neutralizar as contradições. O sentido etimológico de “neutro”, indica Marin, é *ne – uter*, e significa “nem um nem outro”, a gramática caracteriza o neutro como aquilo que, não tendo gênero, não é nem masculino nem feminino; em química são ditos neutros os corpos formados por uma combinação de elementos ácidos e de base em que as propriedades se anulam reciprocamente, resultando um elemento que não é nem ácido nem base, mas neutro. A origem da idéia de negação e a categoria de neutro permitem entender todo o alcance do jogo semântico realizado por Thomas More quando afirma que prefere cometer uma mentira a dizer uma mentira; não é só o momento em que o discurso moriano transfere-se da realidade (histórica) para a ficção, é também o recurso ideológico encontrado para introduzir o neutro, elemento que lhe permite transferir as contradições, encontradas no nível da realidade sócio-histórica, para um nível e uma forma discursiva em que essas contradições podem ficar suspensas entre o verdadeiro e o falso; é o recurso encontrado para negá-las, ou melhor, denegá-las, neutralizando-as, sem ter que admitir a impossibilidade, por questões ideológicas e outras, que especificaremos mais adiante, de superá-las. Louis Marin, no que diz respeito a essa questão, expressa-se em termos semelhantes. Cito Marin:

Nem sim, nem não; nem verdadeiro, nem falso; nem um, nem outro: o neutro (...); mas o neutro enquanto separação dos contrários, a contradição mesma sustentada entre o verdadeiro e o falso, abrindo no discurso um espaço que o *discurso não pode recepcionar* (grifo nosso); terceiro termo, porém *suplementar* e não sintético, aparentado de algum modo com a ficção (...).<sup>538</sup>

Louis Marin insiste em salientar o status e o valor do neutro, introduzido pelo procedimento de *A utopia*; este ocupa uma posição suplementar e não exerce

---

<sup>537</sup> Marin, Louis. Op.cit. p. 109.

<sup>538</sup> Ibidem. p. 12.

nenhuma função de síntese; o papel suplementar do neutro acusa efetivamente uma **zona vazia**, razão pela qual Marin o considera um terceiro termo de valor zero. Na verdade expressa o grau zero da síntese dos contrários, a qual é reduzida ao estado de pura virtualidade, isto é, a ficção do texto. Não ficamos surpresos, portanto, quando Louis Marin declara que *A utopia* é o momento neutro de diferenças e contradições, pois não é possível registrá-la num mapa geográfico ou consigná-la a uma história. Louis Marin<sup>539</sup> diz que o discurso de *A utopia*, ao assumir um caráter ficcional, simboliza a síntese ausente do trabalho da negatividade na história, cujo motor é a contradição. Podemos considerar, então, que *A utopia* denuncia sua ideologia ao neutralizar, no jogo da liberdade poética expressa inclusive na ironia, as contradições expostas pela crítica social e apresentadas inicialmente como sendo produzidas pela realidade sócio-histórica.

Se algum leitor perguntar como Thomas More em *A utopia* realiza a neutralização das contradições e qual a razão de efetuá-la, diremos que suas indagações são procedentes e a cobrança de uma explicação legítima; tentaremos, portanto, responder às questões que foram postas.

A ideologia de *A utopia*, isto é, de Thomas More, é formada por um arco de tensão em que as pontas são, de um lado, uma axiologia que ancora seus princípios na teologia, da qual a ética recebe as grandes linhas das suas diretrizes e justificação<sup>540</sup>; de outro lado, a pressão de um processo histórico em andamento, caracterizado pela formação de um novo modo de produção, que encontrará sua definição no capitalismo, cujo caráter inclui mudanças significativas no nível das relações de produção, portanto, sociopolíticas. No capítulo sobre as viagens dos utopianos, o que surpreende de imediato é a breve referência que Thomas More faz às viagens propriamente ditas (o título em latim é *Perigrinatione utopiesium*). Uma leitura mais atenta revela o motivo: as viagens são um pretexto, ou melhor, um recurso de narrativa para conduzir o leitor a certas questões basilares do pensamento da utopia moriana. No capítulo anterior, “A vida em sociedade”, Thomas More descreve as condições objetivas das relações sociais, ou seja, as formas de

---

<sup>539</sup> Ibidem. p. 70.

<sup>540</sup> Nota: como é corrente no Renascimento, essa ética é cotejada e recebe o influxo de princípios éticos da filosofia clássica grega, particularmente epicurista e estóica.

organização institucional e as normas que as regem<sup>541</sup>; no capítulo que trata das viagens, o tema é o sentido do verdadeiro comércio entre os homens; é significativo que o motivo das viagens seja visitar os amigos, diz portanto respeito à amizade (filias). As viagens dizem respeito ao comércio no seu sentido original, isto é, ao conjunto das relações de troca que o homem mantém, não apenas com os outros homens, mas também com a natureza e consigo mesmo enquanto ser de razão; o que é indispensável compreender é que Thomas More, ao caracterizar o que deve ser o bom comércio, fundamenta e define uma ética; fica claro, portanto, que o comércio não pode ser reduzido a prática mercantil, o que não significa, como veremos mais adiante, que os utopianos não exercem, no plano do comércio exterior, o mercantilismo.

A relação entre o bom comércio e a ética nos remete a uma das pontas do arco de tensão constitutivo da ideologia moriana; sua perfeita compreensão exige que seja estabelecida a relação entre a ética e a religião no pensamento de Thomas More. No capítulo referente às viagens, Rafael Hitlodeu conta que, na quarta vez em que ele foi à ilha da utopia, levou para os utopianos algumas obras clássicas gregas, entre elas de Platão, de Aristóteles e de Teofrasto<sup>542</sup>; diz que as obras foram bem acolhidas e logo assimiladas pelos habitantes da ilha, pois estes gostam de obter deleite com o desenvolvimento do espírito. Há no relato de Hitlodeu um episódio que, pela brevidade e pelo caráter anedótico, poderia passar despercebido, ou então ser lido como uma ilustração do texto moriano, com o caráter de *festivus*, para divertir o leitor; Hitlodeu conta um acidente que ocorreu com a obra de Teofrasto: um macaco que acompanhava a tripulação arrancou várias páginas do livro de botânica, mutilando-o<sup>543</sup>. Se o episódio narrado por Rafael Hitlodeu for lido com a devida atenção, perceberemos que seu teor simbólico é muito denso e que sua decodificação revela um ponto basilar do campo semântico do discurso de *A utopia*. Não é ocasional Thomas More ter escolhido o livro de Teofrasto para ser danificado pelo símio. Como livro é um artefato de cultura, cuja tarefa é transmitir o conhecimento, a experiência humana de uma geração a outra, isso qualquer escrito

---

<sup>541</sup> More, Thomas. Op.cit. p. 95.

<sup>542</sup> Nota: Teofrasto (372? – 285? a.C.) foi o nome dado a Tirtamos, discípulo de Aristóteles, que o sucedeu na direção do Liceu; Teofrasto escreveu uma história das plantas em nove livros, onde descreve mais de 450 plantas classificadas conforme a morfologia e a fisiologia; escreveu também um trabalho sobre as doenças das plantas (André Prévost. Op.cit. p. 693).



realiza; o que é significativo no acontecido é que se trata de um livro de botânica, portanto, que diz respeito ao conhecimento da **natureza**. É importante também observar que o ato de vandalismo foi praticado por um símio; o *simius* é o imitador, que procura assemelhar-se. Thomas More expressa-se através da metáfora dos dois livros, muito apreciada, como já pudemos constatar, pela Renascença. Entre os livros que Hitlodeu estava levando para os utopianos encontramos obras de Platão; nesse caso é na perspectiva da filosofia platônica, acolhida pelo olhar de um cristão, que a metáfora dos dois livros deve ser interpretada. O livro de Teofrasto, enquanto “ciência” da natureza, é certamente precioso, pois expressa a compreensão da natureza pela razão humana e é útil por permitir que o conhecimento seja transmitido de um homem para outro, de uma sociedade a outra, e de geração em geração; chega da Grécia pelas mãos de Rafael Hitlodeu aos utopianos. O símio, porém, aponta dois fatos: primeiro, o livro é cópia, aparência do verdadeiro livro, ou seja, a própria natureza, esta uma obra perene, pois escrita por Deus; segundo, o valor e ao mesmo tempo a fragilidade da obra humana, já que a travessura de um macaco é suficiente para destruir um fragmento da cultura e subtrair memória da história. É interessante, todavia, para poder tirar as últimas conclusões desse episódio, interar-nos da forma como é narrado por Rafael Hitlodeu. Cito Thomas More:

Dei-lhes (aos utopianos) uma certa quantidade de obras, pois na hora de embarcar para a quarta viagem, levei comigo, **no lugar de mercadorias** (grifo nosso) para vender, uma cesta de livros assaz importante (...). A maioria é obras de Platão, vários livros de Aristóteles e o tratados das plantas de Teofrasto, este último, sinto muito, mutilado em vários lugares. De fato, durante a travessia, um macaco cercojíteco jogou-se sobre o livro que barguei por negligência; divertindo-se e por travessura, arrancou várias páginas que ele rasgou.<sup>544</sup>

O episódio é relatado por Rafael Hitlodeu com certa despreocupação, na forma de anedota; diz lamentar, mas em tom displicente, como se o cozinheiro tivesse errado a mão ao salgar a sopa; enfim, é lamentável, mas não é grave por quê? É preciso considerar que, para Thomas More, o verdadeiro livro da natureza, aquele escrito por Deus, onde para sempre foram inscritas no céu as estrelas e o curso dos astros, a **natureza**, a verdadeira, em que o dedo de Deus aponta a

---

<sup>543</sup> Ibidem. p. 116.

<sup>544</sup> Ibidem. p. 116.

trajetória da providência, essa natureza fica sempre à disposição para revelar seus segredos ao homem de fé, que exerce com **virtude** a **reta razão**.

O último capítulo de *A utopia*, intitulado “As religiões dos utopianos”, mantém uma afinidade temática significativa com o capítulo sobre as viagens dos utopianos. De fato esse capítulo explicita como se conjugam os principais componentes da axiologia de *A utopia*, isto é, a religião, a natureza, a ética (virtude) e o bom comércio (relações sociais, economia, política). A descrição da religião dos utopianos não traria a este estudo nenhuma contribuição direta; é importante, isto sim, compreender como a religião e a ética são constituídas por uma axiologia que, ao se expressar através de formas de representação, dão ao mesmo tempo sustentação ideológica ao sistema econômico e político, permitindo a estes reproduzirem-se nos quadros das relações de produção, que fundamentam o conjunto do sistema social. Antes de prosseguir com nossa reflexão, desejamos lembrar que nosso intuito é esclarecer por que a ideologia de *A utopia* neutraliza as contradições sociais e como o faz.

Na república utopiana os ateus são submetidos à infância pública, não podem participar da administração ou de cargos políticos, perdem qualquer direito de cidadania e até sua dignidade humana é rebaixada<sup>545</sup>. Nada poderia expressar de forma mais sucinta que a religião é o alicerce dessa humaníssima república, visto que ela se declarou a melhor forma de comunidade política e se diz guiada pela razão para alcançar a felicidade humana, pois é *Eutopia* que ela cogitou um dia em se chamar; cabe indagar o porquê de condenação tão veemente contra os ateus. Tolerância religiosa não lhe falta, já que admite e até decreta a liberdade de credo, submetida apenas às condições de alguns princípios teológicos, que convém talvez mencionar: monoteísmo, imortalidade da alma, crença na providência divina, certeza de julgamento depois da morte, condenando os que viveram no vício e recompensando aqueles que praticaram a virtude<sup>546</sup>. Qualquer religião que respeite esses princípios tem sua sede na ilha da utopia e pode ser praticada por todo cidadão. O importante para nossa reflexão é entender que esses princípios teológicos permitem manter ao mesmo tempo a unidade na diversidade religiosa; descarta-se, assim, a possibilidade das lutas religiosas que ameaçariam a coesão, a

---

<sup>545</sup> Ibidem. p. 143.

<sup>546</sup> Ibidem. p. 145.

unidade da República. Para Thomas More, esses princípios teológicos têm sobretudo a grande vantagem de serem adequados para fundamentar, formar e sustentar uma ética. André Prévost<sup>547</sup> observa muito corretamente que uma das constantes de *A utopia* é buscar os fundamentos da ordem moral, social e política em princípios de caráter metafísico e teológico; para Thomas More, Deus garante os valores da ética. Não são fortuitos os papéis atribuídos aos sacerdotes na sociedade utopiana: são responsáveis pela educação dos jovens, e têm como primeira preocupação, diz Thomas More<sup>548</sup>, não o ensino das letras, mas da moral e da virtude, para que lhes sejam ensinados os bons princípios e as idéias necessárias à salvaguarda da república; os sacerdotes contribuem, dessa forma, para a proteção do Estado, cuja destruição origina-se nos vícios; cabe ainda a eles dar conselhos aos cidadãos e repreendê-los quando se entregam ao vício; se estes não demonstrarem, prontamente, arrependimento, os sacerdotes podem entregá-los ao poder público, isto é, aos magistrados que sancionarão a pena. Se a essas funções sacerdotais for acrescentado o fato de que os sacerdotes não podem ser julgados por nenhum tribunal, qualquer que seja o delito praticado, teremos uma idéia de em que mãos Thomas More deposita a surdina, o poder político da utópica república. Cito Thomas More:

Nos utopianos, não há nenhuma função pública que tenha maior prestígio, ao ponto de que mesmo se os sacerdotes tornam-se culpáveis de qualquer delito, não há nenhum tribunal público competente para inculpá-los e são entregues ao único julgamento de Deus e da própria consciência.<sup>549</sup>

Algumas perguntas devem ser respondidas: por que tanto prestígio e poder nas mãos dos sacerdotes? Qual a verdadeira razão em caçar a cidadania dos ateus, de repudiá-los com tanta força ao ponto de rebaixar sua dignidade humana? Essas questões encontram respostas se considerada a função que a axiologia, ancorada na religião, e a qual está subsumida a ética, exerce na manutenção do equilíbrio interno e reprodução do sistema econômico da república utopiana.

Para equacionar as questões postas no Livro I de *A utopia*, particularmente a contradição constituída pela imposição da pena capital a indivíduos que praticaram o

---

<sup>547</sup> Prévost, André. Op.cit. p. 514.

<sup>548</sup> More, Thomas. Op.cit. p. 149.

<sup>549</sup> More, Thomas. Op.cit. p. 150.

roubo por estarem desempregados, e depois de ter descoberto na propriedade privada a causa da deterioração econômica, moral e jurídica, Thomas More propõe a extinção dessa forma de propriedade. Ao eliminar a propriedade privada como princípio jurídico, mas também ético, pois fundamentado no egoísmo, são desmontadas as relações de produção do sistema econômico da distopia do Livro I; Thomas More precisa repensar não só uma nova forma de produção e de distribuição do produto social, mas também princípios que o justifiquem e legitimem. Não entraremos aqui em muitos detalhes sobre a organização da economia utopiana, pois nossa intenção é demonstrar como Thomas More neutraliza as antigas contradições sem superá-las, e ao mesmo tempo gera outras. A extinção da propriedade privada em *A utopia* estabelece uma nova divisão social do trabalho, uma nova forma de distribuição e de apropriação do produto social, porém o que mais nos interessa é constatar que o sistema econômico é organizado em planos setoriais com caracteres diferentes: a economia interna abandona o mercantilismo e estrutura-se numa economia que produz essencialmente para o consumo interno produtos com **valores de uso**, todavia mantém com o mercado externo relações de cunho mercantilista; há, portanto, dois tipos de sistema econômico na república utopiana: um interior à ilha e outro exterior. Veremos, logo a seguir, como *A utopia*, ao criar duplicidades de sistemas, em vários setores e níveis e com características diferentes, um para servir a sociedade utopiana, outro para estabelecer relações externas, isto é, com outras sociedades e Estados, encontra um meio de expor suas contradições, ou seja, transferi-las e, dessa forma, neutralizá-las; para esclarecer esse processo, é necessário apontar as implicações econômicas, sociais e ideológicas, por ter a *A utopia* instaurado uma economia cuja produção está voltada para os valores de uso. Isso permitirá esclarecer as razões de *A utopia* precisar de uma axiologia cuja ética é subsumida à religião; daremos, assim, mais um passo para desocultar sua ideologia.

Fundar a sociedade utopiana sobre uma economia orientada para a produção de valores de uso é o meio que Thomas More encontrou para estabelecer uma divisão social do trabalho capaz de organizar relações sociais de produção, das quais fosse excluída a propriedade privada. Orientar a economia utopiana para a produção de valores de uso não faz dela uma economia de subsistência nem a torna um sistema auto-suficiente; se não é uma economia de subsistência, ela produz um

**excedente econômico**, aliás necessário, já que não é uma economia auto-suficiente e precisa importar os produtos de que carece. O excedente econômico pode gerar uma quantidade de bens que rompe a barreira do consumo, pauteado pelo valor de uso, e incentivar um movimento de apropriação que pode conduzir à restauração da propriedade privada. Parte do excedente econômico é utilizado no dispêndio com as importações, porém Thomas More deixa entender que a balança comercial é favorável à economia utópica; há portanto um superávit, o que coloca outra questão para a sociedade da ilha utópica: visto que as transações, no comércio externo, realizam-se de forma mercantil, tendo o dinheiro como meio de intercâmbio, a sociedade dos utopianos fica com uma massa monetária à disposição. Ora, essa massa monetária não pode ingressar na ilha de utopia, pois a economia de valor de uso, ao mesmo tempo em que anulou a propriedade privada, baniou o dinheiro; a economia utópica substitui as relações de troca, tanto da pequena produção mercantil, sintetizada na fórmula (M-D-M), quanto do capitalismo mercantil, expressa na fórmula (D-M-AD), e funda uma relação em que a produção é diretamente distribuída ao consumidor, através de mercados distritais (municipais), sem que haja necessidade de nenhum meio de pagamento. Não há, portanto, relação de troca; podemos sintetizar a operação com a seguinte fórmula: (P-d.d.-C) produção, distribuição direta, consumo.

A pergunta vem por si: o que a sociedade da Utopia faz com o excedente econômico monetarizado? Guarda-o no exterior, nos cofres de algum Estado aliado, dinheiro pelo qual, aliás, não dispensa a cobrança de juros, é verdade módicos<sup>550</sup>. Não seria justo esquecer que os utopianos reservam uma parte desse excedente para ajudar os Estados amigos e pobres, porém pode servir também para corromper Estados inimigos, de modo a enfraquecê-los antes que possam declarar guerra, ou então pagar a peso de ouro mercenários (os zapoletas)<sup>551</sup> para combater no lugar dos cidadãos utopianos, evitando que o sangue destes seja derramado. O dinheiro não entra na ilha da Utopia; é considerado elemento vil, corruptor dos bons costumes; alimenta a cupidez e outros vícios, desagrega a ordem moral e social, porém no exterior os utopianos sabem como empregá-lo. Poderíamos citar muitos outros procedimentos através dos quais a república utópica neutraliza suas

---

<sup>550</sup> Ibidem. p. 95.

<sup>551</sup> Ibidem. p. 134.

contradições, entre eles a forma como resolve seus problemas de superpopulações, realizando conquistas coloniais que não excluem, se for necessário, a guerra.<sup>552</sup>

Pretendemos, agora, analisar o procedimento utilizado por Thomas More, em *A Utopia*, para sustentar e manter em equilíbrio uma economia fundamentada no valor de uso e que pratica a distribuição direta dos produtos entre os consumidores. Na república utopiana a produção realiza-se de forma coletiva, através de uma organização coletiva do trabalho; a esta corresponde uma distribuição coletiva dos bens produzidos, que é organizada pelos armazéns públicos; o consumo e a apropriação do trabalho coletivo são individuais e não estão submetidos a nenhum controle institucional; não se efetuam, por exemplo, através de cotas ou de bônus de compra; cada chefe de família adquire tudo que for necessário para satisfazer as necessidades reais dos seus.<sup>553</sup> O controle institucional não é necessário, por duas razões principais: primeiro, há um fator psicológico altamente favorável, isto é, a abundância e a segurança que o sistema social oferece descartam o sentimento de insegurança; segundo, não há o perigo de alguém levar suas exigências de consumo além das suas necessidades reais. A primeira razão é suficientemente explícita e clara, a segunda exige uma explicação.

Em *A Utopia*, o capítulo que fala da vida em sociedade e o capítulo sobre as viagens dos utopianos dedicam parte significativa à discussão sobre a natureza do prazer e o sentido da felicidade, sintetizados no caráter **eudemonista** que Thomas More lhes confere. O prazer tem seu fundamento na ética (subsumida à religião) realizada na relação **razão, natureza, virtude**. Segundo Thomas More, os utopianos definem a virtude como o viver conforme a natureza, deixando-se conduzir pela razão. Cito More:

Eles (os utopianos) definem a virtude: viver conforme a natureza, ou seja, **no que fomos ordenados por Deus** (grifo nosso). Viver conforme a natureza é deixar-se conduzir pela razão na escolha do bem; nisso consiste a virtude.<sup>554</sup>

---

<sup>552</sup> Ibidem. p. 87.

<sup>553</sup> Ibidem. p. 88.

<sup>554</sup> Ibidem. p. 104.

Virtude e razão permitem distinguir entre o verdadeiro prazer e os falsos.<sup>555</sup> O verdadeiro prazer, para Thomas More, é aquele em que o movimento do corpo pelos sentidos corresponde ao movimento da natureza, isto é, ao fim para o qual tende a natureza. O que caracteriza o verdadeiro prazer, diferenciando-o dos falsos e dos ilusórios, é nele existir uma adequação, uma correspondência entre a sensação e a ordem da natureza. Conhecer essa ordem e sua finalidade, papel da razão (da reta razão), é fundamental para a realização do verdadeiro prazer; o verdadeiro prazer fica condicionado ao conhecimento da verdade e suprema realidade. Há uma hierarquia na ordem e na qualidade do prazer, que corresponde à hierarquia na ordem do ser. O prazer cresce na medida em que seu objeto eleva-se na hierarquia dos seres: os prazeres da alma são superiores ao do corpo, aliás estes devem encaminhar aqueles; o maior dos prazeres é aquele que conduz à contemplação suprema; a mais nobre das atividades para os utopianos é, diz Thomas More, contemplar a natureza e prestar glória a seu criador. Não vamos comentar a presença e a influência de Santo Agostinho, que permeia essa concepção de prazer; isso nos obrigaria a realizar um contorno que nos levaria muito longe.

O perigo, para uma economia fundamentada no valor de uso, como também para o indivíduo, está na escolha de falsos prazeres; em relação à economia, os falsos prazeres desvirtuam o consumo, fundamentado na necessidade natural; no que diz respeito ao indivíduo, o prazer ilusório, isto é, aquele que escolhe mal seu objeto ou encontra em si seu próprio fim, leva o homem à perda de sua unidade, integridade e identidade, ou seja, de si mesmo. Para More, o prazer só se realiza plenamente na sua ligação religiosa à ética como busca da prática da virtude, ou seja, do bem; é a ponte entre o prazer e sua finalidade religiosa. É possível compreender, agora, por que para Thomas More o perigo para a economia utópica, a qual consiste em ultrapassar a justa medida no consumo, isto é, o limite da satisfação das necessidades reais, reside num fator de caráter teo-ontológico – o **orgulho**. Cito More:

Por que suspeitar que alguém que tem todas as garantias de que nunca lhe faltará nada solicite o supérfluo? De fato o que torna cúpidos e ávidos

---

<sup>555</sup> Ibidem. p. 106.

os seres vivos é geralmente o medo das privações; mas no homem é o orgulho.<sup>556</sup>

Conhecemos o significado onto-teológico do orgulho, isto é, querer ser mais do que se é na ordem da natureza criada por Deus – é o pecado original e capital. Do orgulho procede a necessidade de se sobrepujar aos outros, de dominá-los, pela sustentação do supérfluo.

Qual é a constatação a ser feita? É que *A Utopia* de Thomas More inicia o primeiro livro com o relato de uma situação histórica real e prossegue com uma análise concreta das condições e contradições socioeconômicas da Inglaterra; abre o segundo livro com uma ficção que dispensa a história e fecha-o, no último capítulo, apresentando, à guisa de uma suposta resolução, uma ética subsumida à religião; é a forma de Thomas More neutralizar o que nem pelo discurso ele pode superar – é o que sua ironia não diz.

---

<sup>556</sup> Ibidem. p. 88.



## CONCLUSÃO

Thomas More e Pierre Gilles lamentam ter Rafaël Hitlodeu esquecido de mencionar a localização geográfica da ilha da Utopia; More declara que pagaria uma boa importância em dinheiro soante para situá-la; com satisfação, anunciamos que a encontramos; qual foi nosso meio de pagamento? Nenhum dinheiro vivo, mas o trabalho de quatro anos de investigação. Hoje, sabemos no cruzamento de que meridiano e paralelo encontrá-la; sua latitude e longitude será, em breve, comunicada; descobrimos, também, e esta foi a dificuldade de encontrá-la, que, além do nome Utopia, tinha um sobrenome – ideologia. Confessamos que a inteligência do texto de *A Utopia* não foi fácil; apresentava, como Janus, duas faces. Onde estava sua identidade? Era um caso de psicanálise, de esquizofrenia? É assim que alguns autores o trataram, como por exemplo: Jean Servier, em sua *Histoire de l'utopie*, mas não era o caso. As duas faces de *A Utopia* são os polos da fala da ironia, isto é, do dito e do não dito. Entendemos, então, que para atracar na ilha da Utopia era necessário aceitar a convenção da ironia, isto, se de fato nossa intenção fosse descobrir seu pensamento não dito. Foi quando entendemos que uma leitura do discurso de *A Utopia* realizada, tendo apenas o registro platônico da diferença entre aparência e realidade não seria suficiente; nem tampouco a maiêutica da ironia socrática. Visto que o discurso de *A Utopia* apresentava-se como sendo político, isto é, de filosofia política, a ironia deveria exercer uma função acentuada, de estratégia discursiva; numa primeira análise, fomos induzidos a acentuar o papel da ironia socrática, e considerar a estratégia discursiva do discurso utópico como tendo um objetivo político-pedagógico de prática do convencimento; até descobrir que o não dito de *A Utopia* é o que ela não pode confessar, isto é, a impossibilidade teórico-prática de superar as contradições que seu próprio discurso crítico tinha exposto, ou seja, na ironia e no discurso ficcional que lhe dá sustentação a utopia esconde seus impasses; quais são eles? Aqueles que compõem o arco de tensão da ideologia moriana, isto é, numa ponta a axiologia dos valores éticos-religiosos que constituem o fundamento da filosofia política moriana; na outra ponta; uma realidade histórica da

qual ele participa ativamente, isto é, o desenvolvimento do capitalismo mercantil que se impõe como tendência e força histórica. A axiologia ético-religiosa impede Thomas More de conceber a superação, das contradições produzidas pela desestruturação que as novas forças produtivas provocam na ordem social, na forma de antagonismo de classe. Em outras palavras, as contradições são denunciadas pelos seus efeitos desagregadores da axiologia ético-religiosa e da ordem social, mas não são assumidas como necessidade histórica de enfrentamento. A posição diante da história de Thomas More é, portanto, bem diferente daquela assumida por Maquiavel, para quem o antagonismo de classe torna-se um fator basilar de atualização daquilo que o florentino chamou de matéria da história. A ironia de *A Utopia* de Thomas More indica onde se encontram os limites da crítica, que seu autor faz à realidade social, na medida que esta crítica é incapaz de assumir a história nos seus processos de antagonismo de classe para superá-los numa praxis. Sem possibilidade de resolução histórica, as contradições serão neutralizadas ao serem transformadas em figuras de ficção, nas quais a axiologia ético-religiosa poderá operar livremente à margem da história, ou melhor, numa história que se tornou figura da ficção. Louis Marin tem plena razão quando afirma que é a neutralização das contradições históricas que torna possível a constituição da figura em *A Utopia*; e declara o paradoxo da utopia como gênero literário; e como pode mostrar, uma contradição histórica ocultando-a ao representá-la numa ficção? Nós sabemos com quem está a resposta: com a ironia.

## BIBLIOGRAFIA

- Abensour, Miguel. *O novo espírito utópico*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- Althusser, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- Arendt, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, Editora da Universidade de São Paulo, 1981.
- Aristóteles. *Art rhétorique et art poétique*. Paris: Librairie Garnier Frere, 1944.
- Bacon, Francis. *Du progrès et de la promotion des savoirs (1605)*. Paris: Gallimard, 1991.
- Bacon, Francis. *Essais*. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1979.
- Bacone, Francesco. *Novum organum*. Brescia: Editrice La Scuola, 1981.
- Bacone, Francesco. *Scritti politici, giuridici e storici*, v. I e II. Torino: Editrice Torinese, 1971.
- Baczko, Bronislaw. *Lumière de l'utopie*. Paris: Edition Payot, 1978.
- Bakhtin, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.
- Bakhtin, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.
- Balandier, Georges. *Sens et puissance*. Paris: Presses Universitaire de France, 1971.
- Balibar, Étienne. *Sobre la dictadura del proletariado*. México: Editora Siglo XXI.
- Berr, Henri. *L'évolution de l'humanité: la synthèse en Histoire*. Paris: Éditions Albin Michel, 1953.
- Bloch, Ernst. *L'ésprit de l'utopie*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.
- Bloch, Ernst. *La philosophie de la Renaissance*. Paris: Payot, 1972.
- Bloch, Ernst. *Le principe esperance*. v. I e II. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- Bloch, Marc. *Introdução à história*. Lisboa: Editora Europa América, s/d.

Bloch, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

Boi, Guy. Contra la ortodoxia neomalthusiana. In: Aston, T.H.; Philin, C.H.E.(eds). El debate Brenner. *Estructura de clases agrarias y desarrollo económico en la Europa preindustrial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

Brandão, Lins, Jacyntho. *A poética do Hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2001.

Braudel, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV - XVIII: v. I, As estruturas do cotidiano: o possível e o impossível*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Braudel, Fernand. *História e ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

Brenner, Robert. Estructura de clases agrarias y desarrollo económico en la Europa preindustrial. In: Aston, T.H.; Philin, C.H.E.(eds). *El debate Brenner. Estructura de clases agrarias y desarrollo económico en la Europa preindustrial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

Burke, Peter. *A Escola dos Annales, 1929 - 1989: A Revolução Francesa da historiografia*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp. 1990.

Campanella, Tommaso. *La Cittá del Sole*. Messina: Casa Editrice G. D'Anna, 1979.

Cânfora, Luciano. In: *Luciano de Samósata: como se deve scrivere la storia*. Prefácio. Napoli: Editora Liguori, 2001.

Chavi, Marilena. *O que é ideologia*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

Chavi, Marilena; Franco, Maris Sylvia Carvalho. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

Cohen, Robert. *La Grece et l'hellenisation du monde antique*. Paris: Presse Universitaire de France, 1939.

Collingwood, R. G.. *A idéia de história*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

Dantas, Pedro da Silva. *Para conhecer Wallon: uma psicologia dialética*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

Delumeau, Jean. *A civilização do Renascimento, v. I e II*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.

Delumeau, Jean. *Mil anos de felicidade: uma historia do paraíso*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1997.

Dobb, Maurice. *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Editores Zahar, 1971.

Dosse, François. *A história em migalhas: dos Annales á Nova Historia*. São Paulo: Editora Ensaio, 1994.

Dubois, Claude-Gilbert. *L'imaginaire de la Renaissance*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Durkheim, Emile. *As regras do método sociológico*. 4 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1966.

Durkheim, Emile. *De la division du travail social*. Huitieme Edition. Paris: Presse Universitaire de France, 1967.

Eliade, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

Eliade, Mircea. *Paraíso e utopia, geografia mítica e escatológica: In: Frank, Manuel, E. Utopía y pensamiento utópico*. Madrid: Editorial Espasa.

Engels, Friederich. *Anti-Düring*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

Engels, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*. Porto: Ed. Afrontamento, 1975.

Erasmе. *L'eloge de la folie, l'essai sur le libre arbitre, Le ciceronien, la refutation de Clichtove*: in Erasmе La Philosophie Chrétienne. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

Fannon, Frantz. *Sociologie d'une révolution*. Paris: Librairie française Maspero, 1972.

Febvre, Lucien. *Au coeur religieux du XVI e siècle*. Paris: Bibliotheque Générale de L'École des Hautes Études en Science Sociales, 2 em édition, Livre de Poche, 1983.

Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Éditeur Armand Colin, 1992.

Febvre, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI e siècle*. Paris: Éditeur Albin Michel, 1970.

Febvre, Lucien. *Michelet e a Renascença*. São Paulo: Editora Página aberta, 1995.

Fernandes, Florestan (org) *Marx, Engels: Introdução*. São Paulo: Editora Ática, 1984.

Ferro, Marc. *L'Histoire sous surveillance*. Paris: Calmann-Levy, 1985.

Fontaine, Jean de la. *Fábulas de la Fontaine*. Vol. I. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1989.

Gabrielli, Vitorio. In: *Storia di Ricardo III*. Introdução. More, Thomas. Torino: Editore G. Giappichelli, 1964.

Gilson, Etienne. *Les metamorphoses de la Cité de Dieu*. Paris: Librairie Vrin, 1952.

Ginsburg, Carlo. *Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

Ginzburg, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2002.

Glantz, Gustave. *A cidade grega*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Difel, 1980.

Goff, Jacques Le. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. Lisboa: Editorial Gradiva, s/d.

Goff, Jacques Le. *A história nova*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1995.

Goff, Jacques Le. In: Bloch, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, na França e Inglaterra*. Prefácio. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Gramsci, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 3. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

Habermas, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1984.

Habermas, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complemento y estudios previos*. Editora Cátedra, 1989.

Heller, Ágnes. *L'uomo del Rinascimento*. Firenze: Editrice "La Nuova Italia", 1977.

Heller, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

Hexter, J. H. *L'Utopia di Moro*. Napoli: Editori Guida, 1975.

Hill, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.

Horkheimer, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

Hutcheon, Linda. *Teoria e política da ironia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

Huxley, Aldous. *Admirável mundo novo*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1982.

Jalley, Émile. Une dialectique entre la nature et l'histoire. In: Henri Wallon, *écrits de 1926 a 1961, psychologie et dialectique*. Posfácio. Paris: Messidor/Éditions Sociales, 1990.

Jalley, Émile. *Wallon, lecteur de Freud et Piaget*. Paris: Éditions Sociales, 1981.

- Juvenal, Junio, Décimo. *Sátiras completas*. São Paulo: Edições Cultura, 1943.
- Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Edition Gallimard, 1973.
- Kury, Gama Mario da. In: *Tucidides história da Guerra do Peloponeso*. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília. 1982.
- Lafond, Jean; Redondo, Augustin. *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et paralittéraires de la fin du XVI au milieu du XVIII*. Paris: Vrin, 1979.
- Lapouge, Gilles. *Utopie et civilisations*. Paris: Flammarion, 1978.
- Le Doeuff, Michele. Dualité et polysémie du texte utopique. In: *Le discours utopique*, Colloque de Ceresy, 1975. Paris: Union Generale Édition, VI, 1978.
- Le Doeuff, Michele. *La nouvelle Atlantide: suivre de voyage dans la pensée baroque*. Paris: Payot, 1983.
- Leclerc, Gérard. *Crítica da antropologia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.
- Lefebvre, Henri et al. *Reflexiones sobre el estructuralismo y la historia: in Estructuralismo e historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.
- Lefebvre, Henri. *Critique de la vie quotidienne*. Paris: Éditeur L'Arché, 1958.
- Lefebvre, Henri. *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.
- Lefort, Claude. *Le travail de L'oeuvre Machiavel*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- Lefort, Claude. *Les formes de l'histoire: Essai d'antropologie politique*. Paris: Éditions Gallimard, 1978.
- Lenoble, Robert. *Histoire de l'idée de nature*. Paris: Editions Albin Michele, 1969.
- Loverici, Francesca. *Il tema de la paura e della resistenza com le armi del diritto nella historia Ricardi Tertii, de Thomas More: in clio*, a: XXXIV, 1998, n. 1. Napoli: Revista trimestral di studi storici.
- Luciano de Samósata. *Come si deve scrivere la storia*: Napoli: Editore Ligure, 2001.
- Luciano de Samósata. *Diálogos dos mortos*. 2. ed., São Paulo: Editora Edusp, 1999.
- Luciano de Samósata. *Racconti fantastici*. Roma: Editora Garzanti, s/d.
- Luciano de Samósata. *Storia vera*. Roma: Edizione Tascabili Economici Newton, 1994.
- Luciano, Racconti. *Fantastice*. Roma: Editora Garzanti, s/d.

- Luckacs, Georg. *Historia y consciencia de classe*. Madrid: Ediciones Grijalbo, 1975.
- Luxemburgo, Rosa. *A acumulação do capital*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1970.
- Machiavelli, Niccoló. *Il principe e discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Feltrinelli, 1970.
- Malrieux, Philippe et al. Philosophie et psychologie. In: *Hommage à Henri Wallon*. Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 1987.
- Mandel, Ernest. *Teoria marxista do Estado*. Lisboa: Editora Antídoto, 1977.
- Mannheim, Karl. *Ideologia e utopia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- Maquiavel, Nicolau. *História de Florença*. 2 ed. São Paulo: Editora Musa, 1998.
- Marc' hardour, Germain. *Thomas More et la Bible: la place des livres saints dans son apolegétique et la spiritualité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- Marc' Hardour, Germain. *Thomas More*. Paris: Edition Seghers, 1971.
- Marin, Louis. *Utopicas juegos de espacios*. Madrid: Editores Siglo Veintiuno, 1975.
- Marx, Karl. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Editora Laemmert, 1969.
- Marx, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974.
- Marx, Karl. *Il capitale*. Libro I. Roma: Editori Riuniti, 1973.
- Marx, Karl; Engels, Friederich. *La ideologia alemana*. Ediciones Grijalbo, 1970.
- Marx, Karl; Engels, Friederich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Editora Escriba, 1968.
- Matos, Luís de. *L'expansion portugaise dans la literature latine de la Renaissance*. Lisboa: Fundação calouste Gulbenkian, 1991.
- Maury, Liliane. *Wallon, autoportrait d'une époque*. Paris: Presses Universitaire de France, 1995.
- Meillassoux, Claude. *Mulheres, celeiros e capitais*. Porto: Edições Afrontamento, 1976.
- Melchior-Bonnet, Sabine. *Histoire du Miroir*. Paris: Éditions Imago, 1994.
- Mesnard, Pierre. Le commerce épistolaire, comme expression sociate de l'individualisme humaniste. In: *Individu et société a la Renaissance*. Bruxelles: Presses Universitaire de Bruxelles, 1967.
- Meucke, D. C. *Ironia e o irônico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.



- Minois, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- Mirandola, Pico de la. *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. São Paulo. Editora Mestre Jou, 1972.
- More, Thomas. La meilleur forme de communauté politique et la nouvelle d'Utopie. Bâle, 1518. In: André Prevost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris: Editions Name, 1978.
- More, Thomas. Seritti di Thomas More e del suo temp. in: *Idea di Thomas More*. Vicenza: Editore Neri Pozza, 1978.
- More, Thomas. *Storia di re Ricardo III*. Torino: Editore G. Giappichelli, 1964.
- Moreau, Pierre-François. *Le récit utopique: Droit Naturel et Roman de l'État*. Paris: Presse Universitaire de France, 1982.
- Moro, Tommaso. *Il dialogo del confronto nelle tribolazioni*. Roma: Editrice Studium, 1970.
- Moro, Tommaso. *Pregchiere della torre*. Breseia: Editrice Morcelliana, 1980.
- Moro, Tommaso. *Venti lettere*. Roma Studium, 1966.
- Naquet, Vidal Pierre. *Il cacciatore nero: forme di pensiero e forme di articolazione sociate nel mondo greco antico*. Roma: Editori Riuniti, 1988.
- Novack, George. *Democracia y revolución*. Barcelona: Editorial Fontana, 1977.
- Orwell, George. 1984. 15. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1982.
- Panofsky, Erwin. *Estudios sobre iconologia*. 5. ed., Madrid: Aliança Editorial, 1982.
- Pérez, José. In: Juvenal, *Sátiras*. Introdução. São Paulo: Edições Cultura, 1943.
- Piras, Giovanni. In: Luciano de Samósata: *Como se deve scrivere la storia*, introdução. Napoli: Editora Liguori, 2001.
- Platão. *A república*. 3. ed. Lisboa: Editora Fundação Callouste Gulbenkian, 1980.
- Platão. *Le politique*. Paris: Editeur Hachette, s/d.
- Popper, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Editora Itatiaia, 1987.
- Popper, Karl. Utopia y violencia. In: Neusüss, Arnhelm(org.) *Utopía*. Barcelona: Editores Barral, 1972.
- Pouillon, Jean, et al. Sartre e Levis-Strauss. In: *Levi-Strauss*. São Paulo: Editora Documentos, 1968.
- Prevost, André. *L'Utopie de Thomas More*. Paris: Editions Name, 1978.

- Propp, Vladimir. *Comicidade e Riso*. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- Rabelais, François. *Gargantua*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.
- Reis, Carlos José. *Escola dos Annales: a inovação em história*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000.
- Reis, Carlos José. *Nouvelle histoire e tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch, Braudel*. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- Ribeiro, Renato Janine. In: Michele Vovelle. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. Prefácio. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- Ricoeur, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa: edição 70, 1986.
- Rossi, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- Rossi, Paolo. *Navrágios sem espectadores*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- Salustio, Caio Crispo. *A conjuração de Catilina. A guerra de Jurgurta*. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- Santo Agostinho. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- Santo Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Editora Abril, 1980.
- Simiand, François. *Método histórico e ciência social*. Bauru: Editora Edusc, 2003.
- Souza, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Editora Discurso Editorial, 2001.
- Stewart, Angus. Las raices sociales. In: *Populismo*. Tonescu, Ghita; Gellner, Ernest (orgs.). Buenos Aires: Editores Ammorortu, 1969.
- Stirner, Max. *L'unique et as propriété*. Paris: Éditions stoch, 1979.
- Strauss-Levi, Claude et al. Raça e história. In: *Raça e Ciência*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.
- Strauss-Levi, Claude. *Antropologia estrutural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- Strauss-Levi, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Companhia Editorial Nacional, 1970.
- Taam, Regina. *Pelas trilhas da emoção : a educação no espaço da saúde*. Maringá : Eduem, 2004.
- Tap, Pierre. La socialization de l'enfant. In: *Hommage à Henri Wallon*. Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 1987.

Tenenti, Alberto. *Florença na época dos Médici*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

Trousseau, Raymond. *Voyage aux Pays de Nulle Part*. Bruxelles: 1979.

Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

Vernant, Jean-Pierre e Vidal-Naquet, Pierre. *A origem do pensamento grego*. São Paulo: Editora Difel, 1984.

Vernant, Jean-Pierre e Vidal-Naquet, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Campinas: Duas Cidades, 1977.

Vernant, Jean-Pierre e Vidal-Naquet, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Editora Papyrus, 1989.

Vespucci, Amerigo. Mundus novus. Disponível em <<http://www.americovespucio.com.br>>, acesso em 25 de novembro de 2005.

Vespucci, Amerigo. Quator Americi Vespucci Navigationes. Disponível em <<http://www.unicamp.br/iel/memoria/basetemporal/historia/historia.htm>>, acesso em 25 de novembro de 2005.

Veyne, Paul. *Como se escreve a história*. São Paulo: Editorial Edição 70, 1971.

Vidal-Naquet, Pierre. *Il cacciatore Nero: forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*. Roma: Editora Editori Ríuniti, 1988.

Vilar, Pierre. La transition du féodalisme au capitalisme. In: Vilar, Pierre et al. *Sur te féodalisme*. Paris: Éditions Sociales, 1971.

Vovelle, Michel. *Ideologias e mentalidade*. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

Wallon, Henri. *As origens do caráter na criança: os prelúdios do sentimento de personalidade*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

Wallon, Henri. *La vie mentale* (orig. 1938); edição consultada 1982. Paris: Messidor/Édition Sociale, 1982.

Wallon, Henri. Psychologie et technique. In: Wallon, Henri et al. *À la lumière du marxisme*. Paris: Édition Sociales Internationales, 1937.

Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Pioneira, 1981.

Werner, Jaerger. *Paidéia: A formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1995.

Wiles, Peter. *Um síndrome, no uma doutrina*: algumas tesis elementales sobre el populismo. In: *Populismo*. Tonescu, Ghita; Gellner, Ernest (orgs.). Buenos Aires: Editores Ammorortu, 1969.

Worsley, Peter. El concepto de populismo. In: *Populismo*. Tonescu, Ghita; Gellner, Ernest (orgs.). Buenos Aires: Editores Ammorortu, 1969.

Zazzo, René. *Psychologie et marxisme*: La vie et l'oeuvre d'Henri Wallon, 2<sup>ème</sup> edition. Paris: Édition Denoël/Gonthier, 1975.

## **ANEXOS**