



Dagmar Manieri
Domingos Wilson P. da Costa

Espectros do Renascimento

A obra cultural como figuração de uma época





Espectros do Renascimento tem como objetivo a interpretação de cinco obras literárias de grande destaque da Renascença. Estamos tratando dos séculos XVI e XVII, fase em que a burguesia comercial surge como a nova classe social: ela irá revolucionar uma época. Mas tal classe tem pela frente um bloco histórico (na expressão de Gramsci) composto pela Igreja Católica e a classe aristocrática. Assim, essas obras sofrem a tensão da própria época, a transição do medievo para o moderno. Em primeiro lugar estuda-se a *Utopia*, de Thomas Morus: uma famosa utopia espacial e que consagrou o termo “utopia”, tão importante após o século XVIII. Sobre a loucura, apresentamos dois capítulos. No segundo (capítulo), *O elogio da loucura*, de Erasmo de Roterdã e, no último, a grande obra de Miguel de Cervantes, *Dom Quixote*. Finalmente, nos dois outros capítulos (terceiro e quarto) se estuda o tema da astúcia. O confronto entre William Shakespeare e Nicolau Maquiavel é produtivo, pois o tema da astúcia perpassa os escritos de ambos em *Medida por medida* e *A mandrágora*, respectivamente.



9 786559 173174



Espectros do Renascimento



Comitê Editorial

CAROLINE TECCHIO

Doutoranda em História, Universidade do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon-PR

DANIELE BROCARDO

Doutoranda em História, Universidade do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon-PR

DOUGLAS SOUZA ANGELI

Doutorando em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

EVERTON FERNANDO PIMENTA

Doutorando em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

GUILHERME FRANCO DE ANDRADE

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

LEANDRO DE ARAÚJO CRESTANI

Doutorando em História, Universidade de Évora, Évora (Portugal)

LUIS CARLOS DOS PASSOS MARTINS

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

LUIZ ALBERTO GRIJÓ

Doutor em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

RAFAEL GANSTER

Mestre em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

RAFAEL HANSEN QUINSANI

Doutor em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

RAFAEL SARAIVA LAPUENTE

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

TIAGO ARCANJO ORBEN

Doutor em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS

VINÍCIUS AURÉLIO LIEBEL

Doutor em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ

Espectros do Renascimento

A obra cultural como figuração de uma época

Dagmar Manieri
Domingos Wilson P. da Costa



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de Capa: Pieter Bruegel, o Velho

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MANIERI, Dagmar; COSTA, Domingos Wilson P. da

Espectros do Renascimento: a obra cultural como figuração de uma época [recurso eletrônico] / Dagmar Manieri; Domingos Wilson P. da Costa -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

236 p.

ISBN - 978-65-5917-317-4

DOI - 10.22350/9786559173174

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Renascimento; 2. Obra cultural; 3. Historiografia; 4. Literatura; 5. Filosofia; I. Título.

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

Sumário

Introdução	9
<hr/>	
1	15
<hr/>	
A utopia espacial de Thomas Morus	
A Inglaterra e o Renascimento	17
Genealogia espaço-temporal da <i>Utopia</i>	24
O poder político	38
As classes sociais	44
A religião	49
2	55
<hr/>	
Erasmus de Rotterdam em companhia da loucura	
A loucura e os escritos de Erasmo de Rotterdam	56
Representação artística e mundo popular	64
A crítica humanista ao ritualismo da fé	69
As esperanças de um humanista	78
3	82
<hr/>	
<i>Medida por medida</i>: o confronto de modelos políticos em Shakespeare	
Fraquezas e astúcias do homem político	85
A dramatização das formas de ação política	99
4	118
<hr/>	
Homem e história em Nicolau Maquiavel	
O teatro de <i>A mandrágora</i>	123
Maquiavel: a ação política e a história	152
5	165
<hr/>	
Dom Quixote na idade de ferro	
<i>Dom Quixote</i> e os modelos de eticidade	170
O cavaleiro e seu escudeiro	190
A aventura da caverna de Montesinos	203
Referências	220
<hr/>	
Sobre os autores	236
<hr/>	

Introdução

O período renascentista sempre esteve no centro de um debate em torno da modernidade. Para os homens e mulheres que se veem como “modernos”, o Renascimento se configura como a origem, o despertar de uma nova concepção de vida. Presença marcante, ainda, da Igreja Católica, seus intelectuais não deixaram de pensar uma “nova vida” para além dos muros do claustro ou da paróquia.

O quadro das categorias que nos auxiliam no processo de interpretação em *Espectros do Renascimento* se encontra em uma espécie de tríade metafórica: o corpo, o espírito e o espectro. O corpo que se traduz como corpo social, especialmente em Karl Marx, se concentra nas origens do capitalismo. Se este se define pela presença do capital, então nada mais correto afirmar que é no Renascimento que se encontra a “origem do capital”, denominado por Marx de acumulação primitiva.

Nessa transição do medievo para a época moderna, na visão de Marx, há um choque que faz com que o camponês repentinamente ingresse na época moderna. Aqui, ao nos referirmos ao camponês, entende-se o “trabalho”. Na época moderna, este último perde algumas de suas antigas propriedades. Na era do capital o trabalhador é desposado, “sob qualquer título, [da] propriedade sobre seu próprio produto”.¹ O trabalhador como um produtor, não se reconhece mais naquilo que produz. Isto ocorre porque os “meios de produção” se concentram em mãos da classe burguesia. O trabalho, neste novo período histórico, gravita em torno de algo que lhe é estranho. Para Marx, isto corresponde a um acontecimento histórico: a separação do trabalho de “suas condições exteriores indispensáveis, eis a

¹ Marx, 1985, p. 14.

causa da acumulação chamada “primitiva””.² Estamos citando o Marx maduro de *O capital*, o intelectual revolucionário que intenta um mapa da ossada do capitalismo: um corpo social concreto e histórico.

Marx se detém na Inglaterra de Thomas Morus. Ele cita, inclusive, *A utopia*, na passagem em que Morus comenta que na Ilha – um estranho país – “os carneiros comem os homens”.³ A pastagem de carneiros em propriedades privadas visa a produção da lã, vendida para a Holanda; neste movimento de forças de mercado, o campo sofre profundas transformações: a fome e a expulsão dos camponeses de suas terras (coletivas) se resumem na nova cena histórica.

Já o espírito pode ser entendido como aquilo que anima o corpo. Na expressão de Max Weber, o que explica o capitalista como ser social é uma conjugação de “restrição de consumo” com a “liberação da procura de riqueza”. O ato que produz a “acumulação capitalista” é representado como “compulsão ascética à poupança”. Na reflexão de Weber: “As restrições impostas ao uso da riqueza adquirida só poderiam levar a seu uso produtivo como investimento de capital”.⁴ Espírito que não é só uma representação distorcida/invertida do corpo social (acumulação capitalista), mas que em sua encarnação se transforma em força do próprio corpo. Na expressão de Jacques Derrida, o desejo do espírito é impregnar um corpo.

A conduta ascética (*éthos* no capitalismo primitivo) e o labor vocacional engendram uma racionalização própria e que aciona o corpo social. Assim, temos uma época (séculos XV, XVI e XVII) que ainda não está preparada para representar, de verdade, o capitalismo. É época que sente o espírito para, de fato, produzir capital. Com o século XVIII e a emancipação

² Ibid., p. 15.

³ Apud Marx, 1985, p. 25.

⁴ Weber, 2000, p. 124.

política da burguesia, a “verdade” do capitalismo surge de forma mais clara, como no liberalismo, por exemplo: “Quem não adaptar sua maneira de vida às condições de sucesso capitalista é sobrepujado, ou pelo menos não pode ascender”.⁵

Não que o corpo tenha encontrado o espírito verdadeiro; agora, o corpo não se envergonha mais de se mostrar em suas partes mais íntimas. Na verdade o espírito sempre está deslocado em relação ao corpo; ele contém a “ideologia” de uma época. Como ressaltam Marx e Engels em *A ideologia alemã*, “as ideias de uma classe dominante são as ideias dominantes de uma época”. Em outros termos, “a classe que exerce o poder material dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, seu poder espiritual dominante”.⁶

Mas se nos aproximarmos da categoria de espírito só através do tema da ideologia, surge um erro. É preciso cautela para não nos enredar na querela ideológica; o melhor é partirmos pela senda das exclusões. Assim, no primeiro ato de exclusão, encontra-se o que Derrida afirma: “O espírito não é a coisa, não é o corpo”.⁷

Finalmente o espectro, comumente descrito como algo que assombra, pode ser compreendido como o estranho que traz uma mensagem. O *Hamlet*, de William Shakespeare, inaugura esta desconfiança moderna em torno da representação social (espírito). Não é só a encenação social que está em causa, mas um novo elemento da vida social. Em *Hamlet* o espectro do rei (violentamente assassinado por Claudio) é a entidade que traz a “verdade” para a cena social. Só através desta “verdade”, descobre-se o hiato entre as intenções e as representações. Espectro positivo que sinaliza o anseio de uma práxis para se restaurar a justiça terrena. Então, a

⁵ Ibid., p. 47.

⁶ Marx; Engels, 1973, p. 50.

⁷ Derrida, 1990, p. 24.

“verdade” do rei defunto-espectro funda um sujeito que lê (como forma de sentimento) o mundo como estranhamento. Quem é o jovem Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos*? Um jovem de vinte e seis anos que vê o mundo como “estranhamento”. Se não é uma sociedade humana, então tudo aquilo que o trabalhador produz se transforma em “essência estranhada objetiva”.⁸ No *Manifesto comunista*, Marx invoca o espectro que surge como “verdade” da sociedade capitalista estranhada: “Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo”.⁹ Tal fantasma traz a “verdade” e procura um sujeito universal – a classe operária – não para realizar uma revolução como outra qualquer, mas a revolta final contra a era do capital. A classe operária vai redimir a humanidade.

Assim, há uma relação conflituosa entre o espectro e o espírito. Se este último é a cultura que justifica o mundo, o primeiro é a “verdade” que o mundo não pode suportar. Espectro que não deseja se encarnar (esta é a função do espírito); sua tarefa é fundar uma ação rebelde que questiona a altivez do espírito. Seu desejo é iluminar um sujeito moral e mostrar-lhe que o insano faz parte do jogo de exclusão do usurpador. A força do príncipe Hamlet provém de um absoluto da justiça. Isto só foi alcançado pela insistência do espectro (seu pai).

É nesse sentido que toda obra (de arte) madura é o bom espectro de sua época. Se o espírito é uma força descendente que deseja se impregnar nas coisas, isto ocorre porque ele anseia por estabilizar o mundo. Já o espectro é a força que incentiva a desnaturalização e carrega o porvir de uma promessa (de justiça).¹⁰

⁸ Marx, 2017, p. 146.

⁹ Marx; Engels, 2005, p. 39.

¹⁰ Na interpretação de *Espectros de Marx*, de Derrida, Ernesto Laclau ressalta a importância do Espectro (“articulação fantasmática”) nos movimentos de emancipação política: “O que Derrida está, enfim, dizendo é que demandas isoladas, queixas, injustiças, etc. não são resíduos empíricos de um estágio histórico que – em todos os aspectos essenciais – foi superado. Eles são, ao contrário, os sintomas de um impasse fundamental das sociedades

Espectros do Renascimento tem como objetivo a interpretação de cinco obras literárias de grande destaque da Renascença. Estamos tratando dos séculos XVI e XVII, fase em que a burguesia comercial surge como a nova classe social: ela irá revolucionar uma época. Mas tal classe tem pela frente um bloco histórico (na expressão de Gramsci) composto pela Igreja Católica e a classe aristocrática. Assim, essas obras sofrem a tensão da própria época, a transição do medievo para o moderno. Em primeiro lugar estuda-se a *Utopia*, de Thomas Morus: uma famosa utopia espacial e que consagrou o termo “utopia”, tão importante após o século XVIII. Sobre a loucura, apresentamos dois capítulos. No segundo (capítulo), *O elogio da loucura*, de Erasmo de Roterdã e, no último, a grande obra de Miguel de Cervantes, *Dom Quixote*. Finalmente, nos dois outros capítulos (terceiro e quarto) se estuda o tema da astúcia. O confronto entre William Shakespeare e Nicolau Maquiavel é produtivo, pois o tema da astúcia perpassa os escritos de ambos em *Medida por medida* e *A mandrágora*, respectivamente.

A grande vantagem de se compreender essas obras culturais é perceber como os sujeitos históricos renascentistas (aqui, nos referimos aos artistas) se concebiam; como eles ensaiavam seu tempo e as expectativas que reservavam para o futuro. Um olhar atento sobre essas obras pode nos conduzir a uma breve reflexão: esses intelectuais sentem-se em uma nova época, algo que lhe traz uma profunda inquietação. É desse sentimento que nascem as duas utopias que analisaremos: a utopia espacial de Morus e a do passado, em Miguel de Cervantes. Mas uma época que se vê só através da perspectiva pessimista torna-se “doente”. Assim, em nossos dias, desejar resgatar uma Renascença como foi em si se transforma em uma prática antiquada; ela é um sonho da historiografia positivista. Por

isso a hermenêutica tem suas vantagens neste tema, pois é consciente dos sentidos que transportamos para o passado (estudado).

Os homens e mulheres realizam a ação histórica com múltiplas implicações; essa plenitude não é apreendida no ato da ação. Nunca se está consciente sobre todos os efeitos de nossas ações no presente; daí a importância do historiador e do pensador da história para dar aos homens do passado aquilo que eles não puderam conhecer. Por isso Paul Ricoeur indica a “dívida” ao pensar sobre a história: nós, homens e mulheres do presente, temos uma dívida ante o passado.

1

A utopia espacial de Thomas Morus

Domingos Wilson P. da Costa

A obra *Utopia* - publicada em 1516 - transita entre os graves tumultos que marcam o surgimento da época moderna (capitalismo) e as gradativas descontinuidades medievais (feudalismo). Com fina ironia, a ficção literária acorre para o declínio da cosmogonia escolástica da fé e, eleva o destino terreno do homem, por uma vida nova (*bona vita*), no *mundus novus*. Ao se unir a Vespúcio, o personagem utópico Rafael Hitlodeu, rompe os limites dos muros (imposto pelo burgo) e se lança pelos caminhos das grandes navegações ultramarinas. Nesse ideal, o conhecimento é seu guia; seu fascínio é o outro; sua busca é (como Ulisses) o aprendizado nas viagens e, como Platão, viaja para aprender.¹ Por sua vez, “a melhor das repúblicas” sintetizou a expressão da filosofia política humanística em face de um estilo de vida individualista e cada vez mais apegado ao capital. Mas, para manter esse *status* (de modelo perfeito e justo) a ilha ainda preserva características imperialistas.

A *Utopia*, ao mesmo tempo em que aparenta ser unicamente uma fantasia (idealizada em termos e lugares imaginados) também apresenta, ao leitor, um quadro das mazelas sociais da coroa inglesa. Por traz das brumas ficcionais, Morus desvela um corpo social no qual os carneiros “mostram-se tão intratáveis e ferozes que devoram até os homens, devastam os campos, casas e cidades”.² Era o desalojamento dos pequenos

¹ Morus, 2004, p. 5, 6.

² *Ibid.*, p. 17.

agricultores pela destruição das suas casas, igrejas e aldeias para inserção gradual da ovinocultura (indústria lanífera). Forte reprimenda é dedicada a esse inaugurado regime de capital. A partir deste tema, Morus faz sua análise socioeconômica do processo, deslocando a proliferação dos ladrões, os suplícios, as censuras religiosas e a realeza desocupada, para o sistema social. De forma invertida, em *Utopia* (antípoda da Inglaterra) o exemplo ideal antagoniza essas calamidades.

Esteticamente, ao rejeitar a realidade presente, a ilha ocupa uma geografia espacial no novo mundo (espaço de imaginação/representação ainda não totalmente conhecido pela experiência humana). Naquele país, as restrições impostas ao uso do dinheiro não produz miséria ou queda de consumo: os frutos da terra são partilhados sem o senso de propriedade. Todo o coletivo é harmônico, igualitário e tolerante; lá reluz um *ethos* cívico avesso à corrupção pelas riquezas pecuniárias. A justiça é o ideal de bem comum em que a educação universal estabelece oportunidades iguais. Ao negar a subjetividade burocrática das leis sob a monarquia, desenvolve-se um estado pragmático com as aptidões físicas naturais condizendo ao encontro de atividades intelectuais efetivas. Simplicidade, trabalho e lazer são valores caros aos utopianos, cujo significado representativo é almejado por Morus.

Contudo, ao transcender este lugar agradável, nota-se que o conteúdo programático e o figurino único dos utopianos são enfadonhos. Visto que ao negar as suas individualidades subjetivas, o caráter imóvel e extremamente sensato insere mansidão antecipada em todos os homens. Sob certos aspectos, a transferência automática de cidade, domicílios (e até colônias), impede qualquer vínculo duradouro. Além disso, viajar só é permitido com autorização expressa dos magistrados locais e, mesmo em períodos de folga, proíbe-se praticar as atividades não autorizadas. Assim, a grande dificuldade da *Utopia* de Morus reside na supressão da liberdade:

“(…) porque o homem, seja ele quem for, sempre e em toda parte gostou de agir a seu bel-prazer e nunca segundo lhe ordenam a razão e o interesse”.³ Logo, mesmo sob o olhar vigilante, ingratos seriam esses homens fastios sem cervejarias, bordéis ou momentos de sedução em nome do *establishment*.

Apesar disso, desta sociedade insular surgiria (entre seus contemporâneos e extemporâneos) várias utopias e distopias que tiveram, direta ou indiretamente elementos para construção de suas histórias. Campanella em *A Cidade do Sol* (1602) e Francis Bacon em *Nova Atlântida* (1626) serviram-se deste paradigma; já Aldous Huxley em *Admirável Mundo Novo* (1932) e George Orwell em *1984* (1949) serviram-se da sua ressignificação.

A Inglaterra e o Renascimento

Transição e transformação definem com primazia o cenário da sociedade inglesa, contexto da *Utopia* de Thomas Morus. Na segunda metade do século XV, após cem anos de conflito, assistiu-se o arrefecimento das disputas inglesas e francesas; para além da consolidação dos Valois no reino francês, ambos os países desenvolveram intensas identidades nacionais. Este fato, em certa medida, acelerou o processo de unificação de cada nação. Não obstante, em decorrência direta das perdas humanas e dos agravantes financeiros da derrota face aos notórios rivais, se iniciam, em solo britânico, lutas dinásticas pelo próprio trono (Yorks e Lancasters). Naquele alvorecer, a emergente consciência pátria (concebida no extremo do combate) operou significativa mudança: os tradicionais plantagenetas, que conduziam os destinos políticos da ilha (por quase duzentos e cinquenta anos), sucumbiram à ascensão de novo soberano (Tudor).⁴

³ Dostoiévski, 2009, p. 39.

⁴ Moser, 1982, p. 22 e 87.

Para tal conjuntura, uma sucessão de fatores ocorrida um século antes (a peste negra, revolta dos camponeses, guerras dos cem anos e, mais imediatamente, as tensões socioeconômicas e os altos impostos decorrentes da guerra das rosas) estimulou impiedosamente o declínio da economia feudal inglesa. Essa atmosfera de crise senhoril foi habilmente percebida e aproveitada por uma nova classe social ascendente: a burguesia. Decisivos foram os cavaleiros da nascente indústria comercial, ao desalojar os cavaleiros da espada. Morus contava apenas sete anos, quando, com apoio burguês citadino, Henrique VII chega ao poder em 1485 e sedimenta a moderna dinastia. Absoluto e centralizador, este monarca converge todas as suas forças na gradativa diminuição da autoridade do Parlamento e na eliminação de seus concorrentes nobres.⁵

À época de Morus coincide com graves contradições: ao mesmo tempo em que floresce os ganhos culturais da Renascença e o crescimento mercante nas cidades, notamos também, o fomento das hostilidades, do fervor intolerante e da ausência de liberdade.⁶ A densa mortandade motivada por revoltas civis e pelas intensas epidemias, somada à abolição dos servos da gleba diminuiu drasticamente a oferta de mão de obra no campo. Como dada solução, a nobreza latifundiária (*gentry*) e a burguesia portuária intensificaram, durante a dinastia Tudor, a política dos cercamentos de terra (*enclosures*) para a criação de rebanhos ovinos. Naquele instante, iniciava-se o duradouro comércio de lãs com os Países Baixos, que viria a ser uma das bases econômicas daquela sociedade. Contudo, esse tipo de agropecuária exigia reduzido número de trabalhadores se comparado às atividades agrícolas das plantações; logo, o resultado prático foi a explosão

⁵ Hume, 2017, p. 223.

⁶ David Hume define que, “(...) além da violenta perseguição de tudo o que ele [Henrique VIII] houvesse por bem denominar heresia, as leis de traição foram multiplicadas a um número sem precedentes” (Hume, 2017, p. 167, 168). Por outro lado, “a filosofia e Thomas Morus sofreriam o impacto traumático da condenação à morte de Sócrates e da perseguição de Platão em Siracusa pelo tirano.” Logo, há obliquidade semântica no discurso utópico por prudência política (Stieltjes, 2005, p. 7).

da violência⁷ e da fome nas cidades e áreas rurais. Muito embora, em 1489, uma lei reguladora da evasão do campo tenha sido editada por Henrique VII;⁸ mesmo assim uma ampla parcela da população campesina via-se constantemente em clima de agitação e protesto. Este fato marcou o fim do uso coletivo da terra (relação feudo-vassálica) e o prelúdio do novo modelo de exploração que, entre os ingleses, revelou a aurora da produção capitalista burguesa. Essa flagrante injustiça social (praticada contra o segmento pastoril) é alvo de denúncias em Morus na primeira parte da *Utopia*.

A Inglaterra de Morus era beneficiária do legado de dúvidas e questionamentos levantados (no século XIV) pelo movimento lollardismo relacionado a John Wycliffe. Consequentemente, o aumento das Bíblias em circulação, das novas ideias entre acadêmicos, da renda, do consumo e os leitores em geral trouxeram uma série de objeções às velhas estruturas estabelecidas. À medida que a burguesia ascendia sobre os dois grandes segmentos da estrutura medieval (o clero e a nobreza), esta nova classe trazia consigo certa tendência à espiritualidade da *devotio moderna* e a secularização. Neste misto de tradicionalismo e inovação (principalmente na cidade de Londres), não se deve esquecer a importância das comunidades religiosas católicas das quais se distingue os Cartuxos⁹ de atuação ímpar para o humanista antes e durante sua atuação como chanceler. Logo, sob a gnose desse novo ciclo, a reforma religiosa inglesa desenvolveu-se mais como disputa política do que teológica; uma série de conflitos e interesses contribuiu, decisivamente, para a atuação de um rei (teólogo, humanista)

⁷ Um exemplo do clima de tensão é o evento de 1517, quando Thomas Morus era subxerife (*undersheriff*) de Londres. Ele teve que intervir pessoalmente em um motim contra estrangeiros que ficou conhecido como *Evil May Day*. Buscando a pacificação dos implicados, Morus fez um discurso tentando dissuadi-los a regressar às suas casas, mas não obteve sucesso, houve libertação de prisioneiros e, inclusive, saques. Mais tarde, William Shakespeare veio a tratar do assunto em uma peça manuscrita *Sir. Thomas More* de 147 versos (Moser, 1982, p. 28, 29).

⁸ Hume, 2017, p. 141.

⁹ Moser, 1982, p. 24.

ao invés de um reformador eclesiástico. Na aurora das gerações, protestantes e católicos, em diuturna tirania supersticiosa, fariam da estrutura e da teologia da igreja inglesa alvos de ferozes disputas.¹⁰

Em 1453, o incremento da pólvora e do canhão viabilizou a conquista dos turcos otomanos sobre Constantinopla; fortuitamente, a queda do império bizantino marcaria nova configuração comercial. Logo, impedidos por mar e por terra, o comércio Europa-Ásia fora comprometido; isto levou ao desenvolvimento de rotas alternativas para a China e a Índia. Nesse caminho, enquanto Morus recebia educação clássica em Oxford, as caravelas de Cristóvão Colombo – imaginando chegar à Ásia pelo oeste – alcançaram em 1492, o golfo do México na América Central. A partir dali, estava em curso o contundente processo de colonização/exploração do Novo Mundo. Essa “descoberta” e a circum-navegação da África alavancaram rapidamente as relações de troca, incrementando a indústria, os meios de transporte e a comunicação. Acima de tudo, faria prosperar (graças à exuberância do ouro ultramarino) as posses e o luxo de uma ascendente burguesia europeia.¹¹ Os impactos desses descobrimentos terão forte influência na literatura de Morus.¹²

Data do final do século XV para o início do século XVI (pouco antes da reforma religiosa) o desenvolvimento da navegação e o acréscimo de novos domínios ao reino inglês além do Atlântico (hoje, os Estados Unidos). Ao seguir a rota dos descobrimentos dos portugueses e espanhóis, Henrique VII incentiva a primeira expedição sob o comando de João Caboto em direção ao ocidente. Chamou-se costa norte ou mais exatamente, Nova Inglaterra, (*Newfoundland*, a Terra Nova) e Labrador¹³ as recentes

¹⁰ Hume, 2017, p. 155, 156.

¹¹ Marx; Engels, 2005, p. 41.

¹² 24 anos após o descobrimento da América, em 1516, seria publicada, em Lovaina (Bélgica), com editoração de Erasmo, a obra *Utopia* (Morus, 2004, p. 9).

¹³ Zweig, 2019, p. 57.

possessões da coroa em outro continente (Novo Mundo). Contudo, os assentamentos ou colonialismo de ocupação só terão real implantação a partir de 1607 com Jaime I.¹⁴ Já entre os anos 1512 a 1514, sob o reinado de Henrique VIII, construiu-se o primeiro grande navio de guerra de uma futura e próspera frota inglesa, o *Great Henry*.¹⁵ Também neste reinado, em 1546, seria oficialmente criada a marinha real britânica. Esses empreendimentos tiveram consequências consideráveis sobre a barreira natural e cultural que separa a ilha da Grã-Bretanha do restante da Europa continental; projetou-se, nos anos seguintes, no teatro e na literatura, todo um imaginário em torno das descobertas e viagens marítimas: eis o contexto de a *Utopia*, de Morus.

Ainda nessa sequência, após a conquista dos mulçumanos, eruditos gregos refugiaram-se em cidades-Estado europeias, trazendo consigo vestígios do saber antigo, laivos de ciência e documentos da tradição greco-romana; fortalecendo assim, o já existente intercâmbio cultural com o ocidente latino. Em contrapartida, nas últimas décadas do século XV, passado os graves tumultos que levaram a Inglaterra à guerra civil, houve progressiva intensificação das viagens de estudiosos ingleses à Itália: Thomas Linacre, Richard Foxe, Tunstall e William Grocyn (em sua maioria, ainda compartilhando da visão teocêntrica cristã). Anos mais tarde, instituído o ensino de língua grega nas universidades de Oxford e Cambridge (bem como os *studia humanitatis*), seguir-se-ia o apogeu cultural e literário da Inglaterra quinhentista.

Diante desses acontecimentos, a burguesia mercantil e empresarial (então detentora dos recursos e dos contatos internacionais), demonstrava interesse pelo saber secular, pelas letras e os novos rumos da inventividade

¹⁴ Fundado em 1567, Saint Augustine (Flórida), foi o primeiro assentamento dos espanhóis em solo (que viria a ser) norte americano (Ibid., p. 146).

¹⁵ Hume, 2017, p. 144.

técnica. Sobretudo, ela estava ansiosa pelos ganhos dessas invenções.¹⁶ Foi assim que, em 1476, os trabalhos de tradução, edição e impressão do comerciante e escritor William Caxton tiveram grande notoriedade na Inglaterra. Com sua oficina móvel instalada na Abadia de Westminster (Londres), a recente imprensa tornar-se-ia um campo fértil de estímulos, estudos e divulgação da cultura. Nela os crescentes progressos técnicos (com novos tipos de papel, tintas e gravuras) seriam cada vez mais eficazes. Aos súditos do reino, os efeitos dessa implantação foram especialmente relevantes quanto à difusão do livro (incluindo a Bíblia) em língua vernácula; isto, notadamente, expressou a ampliação dos conhecimentos em literatura clássica e renascentista.¹⁷ Em pouco tempo, do crepúsculo meditativo do claustro emerge imprescindível saber;¹⁸ embora ainda restrito essa nova atividade intelectual mostrou-se erudição cosmopolita, democrática e deleitosa. Em suas várias singularidades, relacionado ou não com a Reforma Religiosa, este fato consumou-se em todo o Reino.¹⁹ Barbosa define desta forma o contexto que envolve a obra de Morus:

É indispensável observar que a *Utopia* de Morus se inscreve no período do Renascimento filosófico e cultural, onde é celebrado o advento do *humanitas* que proclama o homem como sujeito autônomo da história e o eleva à condição de primado da criação artística e filosófica. Morus faz da sua obra uma assinalação de rupturas localizadas nas primeiras décadas do século XVI, período em que desaba o mundo gótico e feudal diante do avanço do humanismo, das primeiras formas livres do capital (o capital dinheiro e o capital comercial) e da expansão geográfica do ecúmeno terrestre oferecida pela expansão comercial marítima. (...) A *Utopia* de Morus é, sobretudo, o produto de um

¹⁶ Sevcenko, 1994, p. 18.

¹⁷ Moser, 1982, p. 23.

¹⁸ Lins, 1969, p. 44.

¹⁹ Os efeitos do Renascimento Humanista chegaram aos utopianos pela ação cultural de Rafael Hitlodeu. Este lhes ensina língua grega, as recentes técnicas da imprensa (de Gutemberg), as ciências, artes e ofícios mais importantes da vida intelectual da Renascença; bem como todo um conjunto de literaturas clássicas greco-romanas (ver, especialmente: Morus, 2004, p. 88, 89).

momento histórico de ruptura; [e] tem sua verve criativa alimentada com as tradições do platonismo (a Justiça como ideal do Bem), do epicurismo (a busca do prazer) e do estoicismo (o espírito de comunidade natural dos homens), realizando (...) a sua vocação filosófica de traçar a unidade entre a imaginação da *mimesis* e a imaginação da *práxis*.²⁰

De maneira geral, o filósofo e sua obra (*Utopia*, escrita em latim), devem ser compreendidos no panorama do Renascimento britânico. Em todo o mundo conhecido, ganhava cada vez mais importância a perspectiva dos humanistas; de modo que, extasiado, como também sequioso por aquela “abóbada” cultural, o futuro autor da *Utopia* viria a ser membro proeminente da elite (cultural) composta por célebres pensadores. Com Nicolau Holt, professor de Colet e de Latimer, Morus aprendeu o latim; com Linacre, poliu-se em língua grega. Logo, íntimo às belezas de Homero, Platão, Ovídio e Virgílio, o jovem londrino, segundo a própria tradição intelectual, latiniza-se; outrora More, transmuda-se em Morus e, com este nome, ascenderia à apoteose literária e à deificação cristã.²¹ David Hume, admirador deste período, refere-se (com essas palavras) a atenção dedicada ao saber: “O respeito com que as letras foram tratadas por Henrique [VIII] e seus ministros (especialmente, lorde chanceler Wolsey) contribuiu para tornar a instrução elegante na Inglaterra”.²²

²⁰ Barbosa, 2003, p. 36, 37.

²¹ Lins, 1969, p. 4. Notar que o fator religioso, em Morus, apresenta-se como uma espécie de termômetro para suas atitudes. Até 1521, em todas as suas cartas e obras, mostra-se um perfil tolerante e aberto aos ideais comunitários a ponto de militar pelo livre-pensamento em *Utopia* (Moser, 1982, p. 83). Mas, após assumir a responsabilidade jurídica do reino, deixou-se dominar pelo absolutismo teológico romano. E, semelhante a Carlos Borromeu na Itália ou Calvino na Suíça, condenou as traduções bíblicas de Tyndale, mandou açoitá-lo James Bainham e assinou a execução de quatro outros “hereges” em seu chancelerato (Lins, 1969, p. 19, 20). Esses traços são ocultados capciosamente da hagiografia do patrono dos políticos, como também no filme em sua homenagem *O Homem que não vendeu sua alma* (1966).

²² Hume, 2017, p. 180.

Genealogia espaço-temporal da *Utopia*

Formada pela junção de dois termos gregos, a expressão “utopia” condensa em si duas palavras: o advérbio *ou* “não” e o substantivo *tópos* “lugar”, resultando na terminação latina *utopia* “não lugar”, sinônimo de “lugar-nenhum.” Em sentido *lato sensu*, a lavra do termo cabe ao filósofo Thomas Morus que, a julgar pelos demais vocábulos empregados no livro (rio *anydros*, ou seja, “sem água”; país dos *poliléritos* de “muitos absurdos” e *anemolianos*, “povo ventoso”), o concebeu em sentido satírico. Mas, a descrição de uma sociedade organizada, como narrativa de viagem, já era plural na antiguidade.

Reinhart Koselleck em *Histórias de conceitos* dedica um capítulo específico à análise das peculiaridades semânticas conceituais (não menos polêmica do que problemática) de utopia. De imediato, para o autor, seu quadro de significação restringia-se às riquezas e mazelas do espaço de experiência cotidiana do seu criador, já que inexistia uma dimensão temporal do futuro.²³ O historiador alemão assim demonstra:

(...) o espaço de experiência das utopias existentes era primariamente espacial, e assim o era também seu modo de representação. Algum viajante desembarca em alguma costa estrangeira, transeuropeia, e ali descobre estados ideais ou sociedades pré-estatais das mais diferentes ordens de grandeza. O descobridor volta para casa e narra como o contramundo é bem organizado e agradável. Dele, então, pode ser deduzido um futuro irreal ou até mesmo potencial para o próprio mundo.²⁴

Nesse sentido, no campo da representação (negação do presente pela imaginação projetada), a utopia (como gênero literário) exige que as suas narrativas apareçam com certo grau de convencimento. Trata-se de um

²³ Koselleck, 2014, p. 121.

²⁴ *Ibid.*, p. 123.

discurso amparado em imagens que reclamam a existência inegável de uma memória. Essa distinção é destacada por Morus que pede com certa insistência a Rafael que descreva a ilha por completo: “Não procureis ser breve – há tempo de sobra para uma minuciosa descrição de tudo o que diz respeito a sua terra, seus rios e cidades, seu povo, costumes, instituições e leis (...)”.²⁵ Mas, a partir do século XVIII, o termo passou a designar não só qualquer tentativa semelhante (como *A República* de Platão²⁶ ou *A Cidade do sol* de Campanella), mas também qualquer ideal político, social ou religioso de difícil realização.²⁷

A partir deste entendimento, vislumbram-se desde tempos imemoriáveis as narrativas utópicas (como busca por um estado ideal), em sua essência ligada ao imaginário religioso-fantástico. Entre os gregos antigos, em um presente secular, a vida nas cidades-Estado (*póleis*) satisfazia o seu caráter ideal; para o futuro, os Campos Elísios representavam a promessa do descanso eterno aos homens prudentes. Já para os nórdicos (denominados de escandinavos), pensava-se a posteridade na companhia de valorosos guerreiros, em meio a entretenimentos diversos no grande salão Valhalla.²⁸ Na tradição judaico-cristã medieval, o bucólico Jardim do Éden era um espaço inscrito no passado, repleto de prodígios e inocência virtuosa. Ele passou a representar o paraíso perdido (agradável horto, do lado oriental), vedado ao homem pelo pecado de Adão.

Sérgio Buarque de Holanda descreve em sua *Visão do paraíso*, a origem e o desenvolvimento antropológico deste fabuloso. Para ele, a narrativa sacra preserva em si o ponto de partida desta cosmogonia lendária; mas neste transcorrer histórico, houve progressivo acréscimo de

²⁵ Morus, 2009, p. 78.

²⁶ “Já na antiguidade, encontramos esse tipo de narrativa de viagem. De certa forma, a *Politeia* de Platão pertence a esse mesmo gênero” (Koselleck, 2020, p. 264).

²⁷ Abbagnano, 2007, p. 987.

²⁸ Bulfinch, 2006, p. 313.

elementos culturais helenísticos em sua essência.²⁹ Observar este comentário do autor: “(...) não faltou quem discernisse as marcas de velho esquema onde ao quadro do paraíso do *Gênesis* se tinham aos poucos anexado reminiscências dos Campos Elísios, da idade de ouro virgiliana ou ovidiana (*Aurea aetas*) e do jardim das Hespérides”.³⁰

François Hartog, em sua interpretação de Heródoto, constata uma retórica da alteridade (*lógoi*) como uma espécie de tradução identitária de certos grupos visitados pelo “pai da história”. De início, percebe-se que o imaginário helênico (do século V a.C) alimentava-se pelo fascínio, pela generalização e pela diferença/inversão cultural do “nós” produzida sobre esse “Outro” (*héteros*). Cultura delineada nas epopeias de Homero e Hesíodo que balizaram o *thôma*, inicialmente, pela grandeza formidável (*deinós*) do milagre como um sinal - uma marca (*sêma*) - do divino. Todavia, na escrita etnográfica herodoteana, o viajante torna-se a medida delimitativa para o admirável (*thôma mégiston*). A este arroubo, o historiador acentua em suas *Histórias*: “(...) para que os feitos grandiosos e maravilhosos (...) não fiquem sem glória”.³¹ Logo, as grandes ações, os altos feitos, o mais belo, os mais raros assombros da natureza e os monumentos tornam-se rubricas qualificativas do *thôma*. Dos egípcios, ele afirma as mais maravilhas (*pleîsta thomásia*. Por essa razão, diz que “enquanto os outros tecem empurrando a trama do alto para baixo, os egípcios a empurram de baixo para cima (...) enquanto as mulheres urinam em pé, os homens urinam acorados”.³²

²⁹ Em 1667, profundamente mesclado ao estilo homérico clássico, publicou-se o poema épico *Paraíso perdido* de John Milton. Na trama, com invocação das musas, narra-se um dos principais eventos sacros da tradição judaico-cristã (perdição do homem). Nos versos, o mito da criação se associa a distopia dos motins celestiais contra a autoridade monárquica de Deus. Seguindo caminhos antagônicos aos da Revolução Inglesa (1642-1649), a rebelião divina é suprimida (satã lançado no Caos) e, a ordem utópica, restaurada em um *Paraíso reconquistado*, de 1671 (Milton, 2018, p. 17, 18).

³⁰ Holanda, 2010, p. 251.

³¹ Heródoto, 2015, p. 29.

³² Heródoto, 2016, p. 41, 42.

Nesse caminho, para Hartog, não resta dúvida que as histórias desenvolvidas a partir das viagens de Heródoto, marcam-se pela diferença construída - tornada significativa/fundamental - entre dois mundos: ou, basicamente, nas palavras do francês “inventariar os outros”. De maneira que o universo de maravilhas-curiosidades relatadas segue qualitativamente do menos extraordinário (Lídia) ao mais extravagante (Egito) maravilhoso *thomastá*. Entretanto, nesta eloquência, seja aliado à digressão (*prosthéke*) ou à exceção, jamais pode faltar, sob pena de incorrer em amarga incredibilidade, o *thôma*. Afinal, “tudo se passa como se estivesse em ação o seguinte postulado: nesses países distantes (ou nesses países outros), não pode deixar de haver maravilhas-curiosidades”.³³ Nesse horizonte, as utopias são, exclusivamente, discursos etnográficos de viagem que são retidas ao espaço prático de investigação e de observação (do ver *ópsis* e ouvir *akoé*) do autor. Logo, não se ocupam de um estado ideal, mas restringem-se ao *thôma*: o verdadeiro *tópos* na retórica da alteridade.

Mais adiante, fixada através dos tempos, criou-se misteriosa expectativa em uma utopia paradisíaca terreal. De modo variável, ela ganharia verdadeiro compêndio de relatos bíblicos e idealizações pagãs no medievo feudal. Segundo Stefan Zweig, a teologia místicas dos padres gregos afirmava ter Deus só transferido “ao *anticton*, a ponta oposta da terra [além do oceano], um espaço inacessível ao homem” o *paradisum*.³⁴ Em todo o mundo, outras histórias douradas e mitológicas alimentavam o ideário (ora místico, ora histórico) dos grupos humanos.³⁵ Logo, uma vez condensada do mais genuíno ideal fantástico: “A transladação para o atlântico de tão miríficos cenários (...), engastar-se na mitologia céltica, principalmente irlandesa e gaélica, dando como resultado várias obras que alcançaram

³³ Hartog, 2014, p. 262.

³⁴ Zweig, 2019, p. 64.

³⁵ Claeys, 2013, p. 7.

vasta popularidade durante toda a Idade Média”.³⁶ A fusão dessas culturas teve sua “convergência de tradições tão heterogêneas (...) no século IV, através de um poema latino, o *De aue phoenix*”.³⁷ Assim, a fabricação de um paraíso perdido de beatitudes, propagada pelos literatos como terra da promessa utópica, respondia, em última instância, a desejos e frustrações dos homens, permitindo-lhes uma esperança no devir.

Porém, um pouco antes da chegada dos europeus à América o Velho Mundo (no século XVI) fervilhava catástrofes. Na Alemanha, a servidão feudal ainda era motivo de levantes sangrentos. Entre os castelhanos, aviltada a liberdade, a intolerância fazia reinar a mais feroz condenação pelo *Sanctum officium*. França e Itália, almejando territórios e riquezas, transformavam-se em grandes campos de batalhas. Por sua vez, com surtos recorrentes, as pestilências transmissíveis acentuavam a intensa mortalidade nos campos e cidades. Somam-se a isso, o temor dos grupos invasores e saqueadores; as intempéries climáticas, cujo resultado imediato era a fome e a morte.³⁸ Aos homens simples, extenuados daquela realidade, restava buscar (para não ser molestados) um olhar piedoso nos conventos e mosteiros.³⁹

É neste contexto que, em 1503, publica-se quase simultaneamente em Paris, Florença e Basiléia (traduzida do italiano para o latim) *Mundus novus*. Era o relato das viagens de Américo Vespúcio, que desde 1498 (junto a diferentes navegadores, ora Colombo, Ojeda, Gonçalo Coelho ou Fernão de Noronha) havia conhecido terra firme (*novus orbis*) no ocidente. O pequeno impresso logo adquire grande repercussão. Seu autor, o então desconhecido *Albericus Vespucius*, ao contrário dos marinheiros,

³⁶ Holanda, 2010, p. 257.

³⁷ *Ibid.*, p. 251.

³⁸ Coelho, 1981, p. 69.

³⁹ Zweig, 2019, p. 63, 65.

cronistas, cartógrafos e demais conquistadores-aventureiros, foi o primeiro mercador erudito a redigir e de modo divertido o encontro com os nativos.⁴⁰ Entretanto, quando escreveu que “certamente, se o paraíso terrestre estiver em alguma parte da terra, creio não estar longe daquelas regiões”⁴¹ além de estimular e satisfazer a curiosidade acerca das *Terrae incognitae*, Vespúcio inconscientemente, despertara, com excepcional força evocativa, a intrigante e misteriosa mentalidade utópica mística.⁴²

Nessa perspectiva, o filme *1492 - A conquista do paraíso* de Ridley Scott, resgata com certa maestria a mentalidade imagética-medieval (na sua ânsia, engendrada nas histórias de Marco Polo, por encontrar maravilhas) vigente no pensamento de um dos principais agentes da empresa colonizadora espanhola:

Cristóvão Colombo: (Antes da descoberta da América)

“Marco Polo disse que achou um paraíso terrestre além da costa da China. Acredita?”

Padre Católico:

“Eu acredito no paraíso e no inferno, e creio que ambos podem ser terrenos”.

Cristóvão Colombo: (Já em terras do Novo Mundo);

“Acho que retornamos ao paraíso, é evidente que o mundo era assim nos primórdios dos tempos. (...) acredito que nenhum homem verá esta terra como nos vimos pela primeira vez. (...) Vamos tratá-los como nossas próprias esposas e filhos, respeitaremos suas crenças. A pilhagem será punida com o chicote e o estropo com a espada”.⁴³

⁴⁰ Restall, 2006, p. 37, 38.

⁴¹ Vespucci, 2013, p. 10.

⁴² Embora as cartas de Vasco da Gama e Dom Cristóvão Colombo (conhecidas de alguns e ignorada por muitos) fossem anteriores as correspondências do mercador florentino; até aquele momento, as missivas davam conta das formosuras das Índias, suas ilhas próximo ao Ganges (Zweig, 2019, p. 56). Já as *Quatuor navigationes* de *Vespucci*, ascendendo sobre os feitos do almirante, traziam consigo um *Mundus novus*, repleto de magia recôndita; da qual Thomas More conheceu e consultou para a confecção da Utopia (Stieltjes, 2005, p. 248).

⁴³ Do filme “*1492 - A Conquista do Paraíso*.” de Ridley Scott. 156m. Espanha, 1992.

Assim, uma vez “achada” a terra prometida, Colombo teria, avesso às fogueiras hispânicas, projetado instantaneamente sua utopia política da boa convivência entre nativos e europeus. Contudo, as estruturas da inocência primitiva mostraram-se incapaz ante o ciclo gradual degenerativo do homem branco. Uma vez deixadas de lado pela propriedade do ouro e a ambição imperialista (razão primeira para o traslado dos ibéricos) a raça gentil e sem iniquidade (autóctone do “paraíso”) seria varrida pela pilhagem e o derramamento de sangue no curso da conquista representada na leitura cinematográfica.

Pero Vaz de Caminha, também registraria (em carta) o seu deslumbramento diante do Novo Mundo. Enviada ao rei D. Manuel I (conhecido como “o Venturoso”), a narrativa/descritiva do “descobrimento” do Brasil ou *Terrae sanctae crucis* guarda em seu íntimo a inclinação ao paradisíaco. A respeito dos naturais, comenta que “(...) a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria maior, quanto à vergonha”.⁴⁴ Eram caçadores/coletores que ignoravam por completo a pecuária. A perfeição física dos indígenas teria encantado o cronista português a ponto de afirmar que “andam tais e tão rijos e tão nédios que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos”.⁴⁵ A sua nudez despudorada demonstraria a sua mais pura inocência, parecido ao homem no Éden primordial, vivendo ainda no seio de uma natureza genuinamente acolhedora.⁴⁶ Sendo, como expressa Caminha, à maneira deles “muito mais nossos amigos que nós seus”.⁴⁷

⁴⁴ Caminha, 1997, p. 49.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁶ Crente na Atlântida platônica, Michel de Montaigne (1533-1592), parafraseando Sêneca, diria (em seus *Ensaios* de 1580, dos canibais brasileiros provenientes da França Antártica de Villegaignon): “São homens que saem das mãos dos deuses!” Combatendo à alcunha de selvagens, afirmaria que as simplicidades desses “povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da Idade de Ouro [*Aurea aetas* de Hesíodo], e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia” (Montaigne, 2016, p. 234-245).

⁴⁷ Caminha, 1997, p. 44.

Neste horto, os homens não têm que trabalhar nem se fatigar. Vivem segundo a natureza: “As árvores são de tal beleza e tão aprazíveis que pensávamos estar no paraíso terrestre”.⁴⁸ Os rios e os mananciais têm água pura e cristalina, o mar está repleto de peixes e a terra, “querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo”⁴⁹ pois, é incrivelmente frutífera e transbordante de saborosos frutos. Frescas brisas sopram nessas terras exuberantes; os dias mais calorosos se tornam agradáveis. Há milhares de animais e pássaros “que tantas espécies não entrariam na arca de Noé”.⁵⁰ Neste estado, os nativos possuem a pele avermelhada. Não tinham lei (porque neles não reinava a cobiça, não estimavam coisa alguma, nem ouro, nem prata ou outras joias), nem fé: “(...) nada sabem de dinheiro. Suas riquezas são penas de pássaros; e quem tem muitas é que é rico. Quem traz pedras nos lábios, entre eles, é um dos mais ricos”.⁵¹ Não conheciam a imortalidade da alma. Não tinham fronteiras de reinos ou províncias; não havia monarca nem obedecem a nenhum poder terreno, ou seja, cada um é senhor de si. Habitavam em comum, não possuíam roupas. Sem enfermidades ou corrupção do ar por miasmas, eles viviam até cento e trinta ou cento e cinquenta anos *vivunt annis*.⁵² Tudo é comum entre eles, inclusive as mulheres. A essas criaturas da natureza, a vergonha e o dever moral são completamente alheios. Por fim, para completo arrebatamento do imaginário do leitor, Vespúcio acentua: “(...) pensava comigo estar perto do paraíso terrestre; no meio desses alimentos podia acreditar estar próximo dele”.⁵³

⁴⁸ Vespucci, 2013, p. 59.

⁴⁹ Caminha, 1997, p. 51.

⁵⁰ Vespucci, 2013, p. 81.

⁵¹ Staden, 1930, p. 152.

⁵² Holanda, 2010, p. 358.

⁵³ Vespucci, 2013, p. 80.

Esses informes que adquiriram protagonismo em relação à descrição pormenorizada do Outro. Sua “pureza ingênua” composta de elementos edênicos (frente ao belicismo institucional do Velho Mundo) potencializou a curiosidade das pessoas por novidades do além-mar; ao que tudo indica, eis o lampejo para Morus. Neste instante, ainda sujeita ao exame do presente, a expressão “utopia” compreende uma busca, às vezes indefinida, por um estado sublime, mesclado por padrões religiosos edênicos.

À sombra da égide mística desses relatos, apesar de variantes contrárias, reproduziram-se por toda a Europa inúmeras utopias representativas do Novo Mundo.⁵⁴ Cada grupo depositou, nessas terras incógnitas, seu próprio portfólio de ilusões (*forma mentis*). Neste horizonte, expressa Sérgio Buarque de Holanda, logo no início da *Visão do paraíso*, intrigante conjunto de concepções utópico-paradisíacas. Manifesta o historiador:

Os primeiros colonos da América Inglesa vinham movidos pelo afã de construir, vencendo o rigor do deserto e selva, uma comunidade abençoada, isenta das opressões religiosas e civis por eles padecidas em sua terra de origem, e onde enfim se realizaria o puro ideal evangélico, os da América Latina se deixavam atrair pela esperança de achar em suas conquistas um paraíso feito de riqueza mundanal e beatitude celeste, que a eles se ofereceria sem reclamar labor maior, mas sim como um dom gratuito.⁵⁵

De fato, o multivariado ideário fantasioso do colonizador (acerca do Novo Mundo) trazia consigo orientação customizada no sacrossanto ora católico ora protestante. Porém, paralelo às grandes descobertas, Morus empreende sua *Utopia*, em certo sentido, com estímulos das famosas viagens transoceânicas da literatura homérica (*Odisseia*) e, em conformidade à comunidade cívica de Platão, sem contar com a analogia à concórdia do

⁵⁴ Claeys, 2013, p. 77, 78.

⁵⁵ Holanda, 2010, p. 22.

cristianismo primitivo. É com a união desses modelos presente nas crônicas de viagens (do recém-descoberto/inventado Novo Mundo) que o autor repousa sua imaginação de república. Não por acaso o lusitânico Rafael Hitlodeu abandonou “aos cuidados de seus irmãos o patrimônio que tinha no seu país [Portugal] e (...), juntou-se a Américo Vespúcio (...) durante as três últimas das suas quatro viagens, cujos relatos já se encontram mais ou menos por toda parte”.⁵⁶

Contudo é necessário certo cuidado neste tipo de análise. Como observa Barbosa, “tomar a obra de Morus como referência fundante da expressão utopia é reconhecer (...) o distanciamento do imaginário utópico das representações do fantástico que alimentaram (e alimentam) nossa imaginação com (...) criaturas bizarras”.⁵⁷ À vista disso, o próprio autor nos adverte com certa gravidade:

Por nenhum instante tratou-se, entre nós, de monstros, que são temas rotineiros das histórias de viajantes. Relatos sobre criaturas como Cila, Celeno ou Lestrigões devoradores de homens, e outros fenômenos do mesmo gênero, encontram-se por toda parte. O que se vê mais raramente são relatos sobre governos solidamente estabelecidos e cidadãos convenientemente governados.⁵⁸

Naquele recomeço, opera-se significativa transição do maravilhoso para o secular, o mundo racional. Contudo, não se presencia a incongruência entre o gosto por tesouros e a adoração cristã; ao mesmo tempo em que os navegadores descrevem sereias e monstros, demonstram simultâneo desejo por riquezas. Imerso na geografia visionária da América e endossada pelos primitivos, era algo comum a credence em uma sagrada

⁵⁶ Morus, 2004, p. 6.

⁵⁷ Barbosa, 2003, p. 27.

⁵⁸ Morus, 2004, p. 8.

fonte da mocidade de cuja virtude, rejuvenescia os desvalidos. Nesse caminho, sentindo os achaques da velhice em seus cinquenta anos, Juan Ponce de León teria, por duas vezes (1512 e 1521), realizado o balbucio de extraordinária aventura à Florida, “com dois navios, cinquenta cavalos, diversos animais domésticos, ferramentas agrícolas e apetrechos de guerra”⁵⁹ em busca das tais águas regeneradoras. O término desta peripécia revelou o embate de um raciocínio crédulo nobiliárquico, propenso à atração das maravilhas, com setas indígenas. Após ser atingido mortamente, o *adelantado* (governador da província de Porto Rico), ironicamente, finar-se-ia o viver à procura do revigorar.

Desta feita, pairou-se entre os mitos da conquista (da *terra delli papagá* para a *terra argêntea*) a lenda religiosa lusitana de um santo civilizador e milagroso. Imbricado na hagiografia de São Tomé foi à história de suas andanças e suas teofanias cujas pegadas pelo Novo Mundo, ao ser acossado, imprimiam-se as pedras de onde provinham encantamentos propícios à ingenuidade dos naturais. Segundo Holanda, em solo brasileiro e contíguo dos demasiados feitos sobrenaturais do santo apóstolo, esteve à incrustação de tradições católicas às crenças indígenas.⁶⁰ Desta feita, o objetivo de tal pensamento fervoroso, terapêutico e mesmo taumaturgo (do pio herói), convertia-se em que se “(...) pudesse amparar o esforço de conversão do gentio à religião cristã”.⁶¹ Esses ideais imagético-edênicos transcorridos na América, por vezes complexos, inserem-se no conjunto das aplicações de façanha improvável, portanto, utópicas.

⁵⁹ Holanda, 2010, p. 61, 62.

⁶⁰ O alemão Hans Staden (1525-1576), após nove meses feito prisioneiro dos Tupinambás (antropófagos) e com ameaça de morte constante, descreve o Novo Mundo (em sua *Viagem ao Brasil* de 1557), como “terras de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos”. Ao mesmo tempo em que diz ser os nativos gente bonita, de boa estatura e com alto senso de vida comunitária; reafirma sua astúcia canibal sempre pronta para perseguir seus inimigos e devorá-los. Em relação à natureza segue os demais europeus; ressaltando a exuberância das árvores, o bom clima e a diversidade de animais (Staden, 1930, p. 129-179).

⁶¹ Holanda, 2010, p. 180.

Por outro lado, o autor inglês assinala a perspicácia anglo-saxã em sua avidez por construir um *orbis novus*. Nas Américas, o Novo Mundo (ou contramundo) inaugura um *éthos* geral de igualdade e fraternidade. Sem reclamar fadiga, as jornadas de trabalho são rigidamente de seis horas em que todos se dedicam às artes e ofícios ou a alguma atividade agropecuária sem trocas monetárias. Os utopianos desconhecem a propriedade privada, pois há grandes armazéns para retirada gratuita dos meios de subsistência; logo, ninguém é considerado superior. Em *Utopia*, a vida é comum, na qual os grupos (de trinta famílias) se reúnem para tomar as refeições. O desapego ao ouro, pedras preciosas e dinheiro, tem nas concepções religiosas medievais o seu amparo. Em seu sistema político, o sufrágio universal determina seus representantes (filarcas, protofilarcas e um príncipe). Integral é a liberdade de expressão e de religião; a educação é assegurada a todos indistintamente.

Ao debater racionalmente questões centrais sobre a organização do Estado, observam-se os seguintes temas: a conduta moral, as regras para o dia-a-dia, a partilha de bens, entre outros. Morus faz eco com as narrativas do passado (em especial, a *República* de Platão) e forma com elas parte do acervo do conceito de utopia. Para Koselleck, de modo geral, “isso é mais ou menos o *totum* ao qual se faz continua referência”⁶² em todas as utopias, ou seja, o sentido do gênero é o debate pelo Estado ideal ou modelos constitucionais projetadas.

Data de 1620, possivelmente em associação às maravilhas do passado, as primeiras práticas linguísticas com a expressão “utopia”; elas denominam um espaço alegórico de mundo do além ou uma viagem imaginária, extrapolando toda a experiência humana terrena. Entretanto, no campo político, a utilização do termo “utopia” teve seu início na Inglaterra

⁶² Koselleck, 2020, p. 265.

com as revoluções inglesas (do século XVII) e na França com a Revolução Francesa. Transportada para a prática linguística, nota-se certa tensão entre a aplicação do conceito “utopia” segundo as vertentes partidárias e o gênero literário. Nesse sentido, “a escura sombra da inviabilidade acompanha a *utopia* desde a crítica a Morus e se prolonga até o século XIX”.⁶³

Em estudo específico *ex post*, Koselleck constata que na segunda metade do século XVIII, ocorre a irrupção do futuro projetado de forma temporal, como utopia. Para ele, foi o ponto de virada na história dos gêneros utópicos. Em seu olhar epistemológico, o escritor Louis-Sébastien Mercier ocupa a primogenitura dessa modalidade de romance futurístico. Este apreende o futuro na obra *O ano 2440* de 1770, motivado pela confiança proveniente das teorias do Iluminismo (que se refletia à época) no progresso material, moral e científico. Na obra *O ano 2440*, a crença no juízo final cede prerrogativa à justiça histórica; o amanhã não era mais objeto do sobrenatural, mas podia ser produzido na organização como fruto da secularização. A dissolução dos estamentos sociais vai de encontro ao jusnaturalismo absolutista (já prevendo a queda da Bastilha e do *ancien régime*) e permite a ascensão das associações, programas e agremiações. Ao avanço técnico, que à época projetara o balão, prognostica-se o surgimento da aviação. Em analogia ao culto do *panthéon* francês, Voltaire e Cromwell são estátuas lembradas; mas, como girondino membro da assembleia nacional, Mercier exclui Robespierre. Paris do ano de 2440 é o paraíso dos escritores, na qual Rousseau e a *Encyclopédia* são portadores de verdades eternas. Neste período 1770-1800, extingue-se o além, o não lugar e o gênero literário das utopias em favor da justiça *perfectio* Iluminista. O conceito adquire “um caráter político geral, referindo-se a possíveis projetos constitucionais, cujo horizonte era seu potencial de

⁶³ Ibid., p. 266.

realização e não mais seu caráter irrealizável”.⁶⁴ Após esta fase inicial, só no século XX (com Karl Mannheim e Ernst Bloch) a utopia retorna a um *status* positivo.

Críticos das utopias como construção ideal por antecipação do futuro, Marx e Engels atribuíram o vocábulo “utópico” àqueles de cujas atitudes políticas profetizavam a vinda de um novo tempo idílico. Conscientes da realidade material que move a estrutura das sociedades, ambos acreditavam que não havia, nesses grupos que cultivavam a utopia, força de transformação da realidade prática. Certamente, não deveria haver uma cientificação das projeções do futuro, mas uma superação consciente do domínio do capital.⁶⁵ As descrições fantásticas da futura sociedade traziam as aspirações instintivas dos operários: “(...) a supressão do contraste entre a cidade e o campo, abolição da família, do lucro privado e do trabalho assalariado, a proclamação da harmonia social e a transformação do estado numa simples administração da produção”.⁶⁶

Hoje o termo utopia, após sua transformação em julgamento político e do intenso debate (em especial Baumgarten) é traduzida como “reprovação” ou “projeção”, a depender da postura política de seu intérprete.⁶⁷ A utopia pode ser ainda, sob tutela pejorativa do senso comum, “a força ideológica de desqualificação de ideias, projetos e invenções lançadas a um futuro”.⁶⁸ Também pode ser concebida, desta forma: “A teoria crítica da sociedade [que] não possui conceitos que possam lançar uma ponte entre o presente e o futuro, não faz promessas e não mostra sucessos, mas permanece negativa”.⁶⁹ Apesar das inúmeras questões formuladas, ainda

⁶⁴ Ibid., p. 272.

⁶⁵ Barbosa, 2003, p. 32.

⁶⁶ Marx, Engels, 2005, p. 67.

⁶⁷ Koselleck, 2020, p 266.

⁶⁸ Barbosa, 2003, p. 26.

⁶⁹ Apud Marcuse, 2007, p. 987.

continua incógnita o potencial deste sonho impossível; sabe-se que a transformação trazida pela visão de mudança, desde Morus, revigora permanentemente os desejos de transformação.

O poder político

Deve-se observar na *Utopia*, de forma extraordinária, um acervo de modelos governamentais distintos e, ao mesmo tempo, inseridos em um único contexto. De imediato, nota-se que a eleição expressa (por um ano) dos servidores públicos, preserva consigo propensão ao regime democrático; mas, pela eleição indireta dos governadores, aflora características estranhas ao regime de liberdade de escolha dos governantes. Por outro lado, ressalta-se que por mérito (aspecto qualitativo), só os mais capazes intelectualmente são selecionados para ocupar posições de destaque: isso revigora a aristocracia. Já o mandato vitalício dos seus administradores eleitos resgata peculiaridades monárquicas. Em certa medida, a prudência apreendida das leituras platônicas, por Morus, constata “(...) que uma [boa] constituição encerre elementos dessas duas formas de governo [monarquia e república] se quisermos que disponha de liberdade e amizade combinadas com a sabedoria”.⁷⁰ Logo, inova-se com um conjunto de singularidades organizadas por um regente, que pela ação violenta (execrada em Morus), solidifica a sociedade da razão.⁷¹

Nesse sentido, em algum lugar da América, transcorridos 1760 anos, *Utopos*, um rei conquistador teria transformado artificialmente a península subjugada em ilha. Depois de quinze milhas de canal o separar do

⁷⁰ Platão, 2010, p. 158.

⁷¹ Francis Bacon situa a *Nova Atlântida*, de 1626 ao sul do Peru, nas Américas. Como a *Utopia* de Morus, a *Estado é fruto de um fundador legislador: o rei Solomona*. Fechado à influência externa, a ilha de Bensalém expressaria aspirações e ideais por descobertas e evolução do conhecimento humano por via da Fundação Casa de Salomão. Embora genuinamente cristã, a mentalidade utópica do autor mescla elementos Judeus e Árabes em seus costumes, tornando-os moralmente nobres e piedosos. Nesta, não há perspectiva revolucionária, mas, apenas ajuste das relações sociais (Bacon, 1984, p. 237-272).

continente, não obstante, substitui o antigo nome alusivo aos “*Abraxianos*” por uma continuação do seu nome. Ao se guiar pelo princípio da razão, “após a vitória, [Utopos] decretou que todos eram livres para praticar a religião de sua preferência”.⁷² Tais ações de imposição da vontade individual, para Morus, tinham respaldo no espírito do viver comunitário. Logo, essas medidas elevaram aquela “população grosseira e selvagem [a] uma nação que supera quase todas as outras pela cultura e civilização”.⁷³

Sem negar as ações violentas, o Estado utópico moreano teve seu nascimento forjado no conflito bélico. Para Maquiavel, em *O príncipe*, a formação de um Estado ou principado novo depende que o fluxo instável dos acontecimentos (Fortuna ou *týkhe*) proporcione a ocasião necessária para a ação política. Em *Utopia*, essa oportunidade surge no momento em que “seus [primeiros] habitantes lutavam continuamente entre si por questões religiosas”. Logo, considerou Utopos “que seria fácil conquistar a ilha porque as diferentes seitas estavam demasiadamente ocupadas, lutando umas contra outras, para se oporem às suas forças”.⁷⁴ Contudo, realizada a captura da pátria *Abraxiana*, para completude edificativa do novo Estado (Utopia), restava ao príncipe (para mantê-la e governá-la) a aplicação prática da astúcia (*virtù*) na elaboração do novo ordenamento jurídico (a nova constituição).⁷⁵ Nesse instante, ao impor um sistema político antagônico às condutas que levasse à tirania, a prudência de Morus repeliu o tradicionalismo absolutista.

Nesse primeiro momento, não há dúvida sobre a postura alicerçada de um governo monárquico no qual o rei, dotado de virtude criadora e sagacidade construtiva, organiza o Estado pelos fundamentos da

⁷² Morus, 2009, p. 180.

⁷³ Morus, 2004, p. 48.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁷⁵ Ver: Maquiavel, 2019, p. 53-65.

tolerância, da paz e distante do dogmatismo. Embora o ato de fundação do país tenha se assentado neste arranjo político, o vasto espaço de experiência administrativa de Morus o fez optar, de maneira equilibrada em sua sociedade insular, por uma forma mista de gestão. Nesta, um grupo seletivo de líderes (filarcas/sifograntes, protofilarcas/traníboros e um príncipe) encerra em si, de modo formal, a função demiúrgica presente nos reis filósofos de Platão.⁷⁶ Morus comenta: “É dentre os membros da classe dos estudiosos, (...) que são escolhidos os sacerdotes, os traníboros, e o próprio príncipe”.⁷⁷ Assim, só os mais cultos e instruídos ocupam cargos no serviço público de Utopia. Ao descartar as características mais problemáticas de todos os modelos possíveis, o autor vai ao encontro da filosofia política realista expressa em *O príncipe*. Isto porque busca - análogo ao filósofo Platão⁷⁸ - harmonizar as ações e experiências efetivas com o bem público:

Cada grupo de trinta famílias elege anualmente para si um magistrado, chamado, em sua antiga língua, de sifogrante, e, modernamente, de filarco. Cada dez *sifogrante*, com suas famílias, eram presididos antigamente por um traníboro, hoje chamado de protofilarco. Os sifograntes, que são ao todo duzentos; tendo jurado escolher aqueles que creem que será o mais útil, por sufrágio secreto proclamam o príncipe um dos quatro que são nomeados pelo povo. Pois, de cada quarta parte da cidade, um único é escolhido e indicado pelo senado. A magistratura do Príncipe é vitalícia, a não ser que o impeça a suspeita de tirania. Os traníboros são eleitos todos os anos, mas quase nunca são substituídos. Todos os demais magistrados são também eleitos anualmente.⁷⁹

⁷⁶ O filósofo grego expressa na obra *A república*; “A não ser (...) que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominados reis e potentados se ponham a filosofar seriamente em profundidade (...) não poderão cessar (...) os males das cidades [e] (...) de outra forma não poderá haver felicidade, nem pública nem particular” (Platão, 2016, p. 473).

⁷⁷ Morus, 2004, p. 60.

⁷⁸ Platão firma: “Estamos formando é a cidade mais feliz, não no sentido de separar uns poucos cidadãos para tal fim, mas no conjunto” (Platão, 2016, p. 327).

⁷⁹ Morus, 2017, p. 97.

Nesta ótica, o governo vigente em *Utopia* pode ser considerado uma república. Já a distribuição do poder político configura-se na perspectiva de unidades federativas compostas de cidades autônomas, mas interligadas com o objetivo de cooperação mútua. De modo que o poder central de Utopia é formado a partir da reunião de três governadores provenientes de cada uma das suas cinquenta e quatro cidades (inexistindo assim, um poder executivo). Estes se reúnem em *Amaurot* (por estar no centro da ilha) para tratar dos interesses da coletividade. Ao se preocuparem com os assuntos da comunidade, promovem a equidade sócio-econômica entre as regiões. Desta maneira, Morus crê fazer da ilha uma espécie de grande família, já que toda a comunidade mantém-se responsável pelo bem-estar geral.

Com amplos argumentos, Morus identifica em sua análise todas as mazelas sociais do reino no regime da propriedade privada;⁸⁰ desenvolve na Utopia (balizadas as medidas e salvaguardadas as distinções de época) a tese platônica dos *reis filósofos*.⁸¹ Nesse horizonte, Miguel Spinelli, em sua reflexão do *éthos* helênico, comenta que Platão, mesmo quando agiu politicamente (como escreve em suas *Cartas*), atuou como um filósofo. Quando da sua estada em Siracusa teria reunido, em aplicação empírica, o conjunto de suas disciplinas filosóficas em busca do Estado justo. Registra Spinelli:

Lá, Platão encontrou, (...) a boa ocasião de concretizar seu ideal; unir a filosofia e o governo da cidade em um mesmo homem. [Logo], se ocupou em reverter a tirania de Dionísio a um regime de leis no qual imperasse a justiça e o bom senso e que concedesse a todos os cidadãos direitos iguais e comuns. (...) além

⁸⁰ Stieltjes, 2005, p. 14, 15.

⁸¹ Num primeiro momento, Morus afirma; “os povos não serão felizes senão quando os filósofos se tomarem reis ou os reis forem filósofos.” E depois, diz via Hitlodeu; “Platão estava certo ao prever que os reis, a menos que fossem eles mesmos filósofos, seriam incapazes de seguir as opiniões dos sábios por terem, desde a infância, os espíritos impregnados de falsas ideias e pervertidos por elas” (Morus, 2004, p. 29, 30).

de elogiar e reivindicar a necessidade da educação filosófica, conclamou sobretudo os jovens e os arcontes locais a tomar gosto pela filosofia, sob a justificativa de que só ela detinha a ocasião e os meios de promover nas *póleis* o necessário reconhecimento e a prática da Justiça.⁸²

Ora, quando afirma que “o bom rei haveria de ser aquele que (...), se colocasse sob a vontade dos ditames da lei (...), [e] trocasse a guerra pela amizade e se cercasse de amigos e de correligionários qualificados e fiéis”,⁸³ Platão oferta um saber, que Morus, como humanista, seleciona e invoca para sua Utopia: as virtudes éticas de um projeto político. Não por acaso, afirma Hitlodeu (ao longo do livro) que as riquezas e distúrbios de um Estado dependem das virtudes de um príncipe.⁸⁴ Igualmente, sem amor ao luxo, o regente deve governar (auxiliado por sábios conselheiros) buscando ao máximo a felicidade de uma população abastada e próspera. Ele também não pode desprezar os que “vivem em meio ao sofrimento e lamentações”.⁸⁵

Íntimo dos clássicos gregos e romanos, Morus (na concepção de Rafael) lega aos utopianos um regime político que guarda verossimilhança, em sua matriz, com a cidade-Estado de Atenas pós-reformas de Clístenes (508-507 a.C.). Werner Jaeger lembra, em sua *Paidéia*, que após a queda da tirania dos pisistrátidas, em uma Ática extremamente agrícola e presa à moral e religião tradicionais (*thémis*), Clístenes retirou a *pólis* do domínio aristocrático. A expansão das tribos para a base comum territorial (dez *phylai*) suprime o antigo modelo familiar (dos *génos*) e de nascimento (*eupátridas*); permitindo maior participação na vida política (*bíos*

⁸² Spinelli, 2017, p. 248, 249.

⁸³ Idem.

⁸⁴ No auge da Atenas clássica, Péricles disciplinaria a toda *pólis*, valores para um gestor cívico; “(...) em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade (...), pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos” (Tucídides, 2001, p. 109).

⁸⁵ Morus, 2004, p. 37.

politikós).⁸⁶ A partir daquele momento, entre as várias camadas sociais, esse sistema rotativo democrático com eleições anuais (seladas por *nómos*) seria um exemplo venerável para as utopias ocidentais. Nessa lógica, Morus sintetizou na ilha o modelo fundador dos gregos, de forma que “toda questão julgada importante é submetida à assembleia popular dos sifograntes que, depois de discutir com as famílias que representam, deliberam entre si e enviam sua recomendação ao senado”.⁸⁷ Como garantia dessa regra, era considerado “(...) crime de morte deliberar sobre assuntos de Estado fora do senado ou da assembleia popular”.⁸⁸

Outro elemento importante concebido na esfera política da sociedade de Morus é a possibilidade da destituição do príncipe por simpatia à tirania. Fustel de Coulanges, na obra *A cidade antiga*, descreve que dispositivo semelhante (o denominado ostracismo) já não era exclusividade dos atenienses: “Em Argos, em Mégara, em Siracusa” e muitas outras cidades gregas se presenciavam governos democráticos. Diz o estudioso francês que “(...) o ostracismo (...) era uma precaução que a cidade tomava contra o cidadão que supunha poder causar-lhe prejuízos algum dia”.⁸⁹ Nessa continuidade, a Roma do cônsul Públicola (509 a.C.), após revolucionar e derrubar a velha ordem monárquica, “(...) promulgou uma lei pela qual era permitido matar toda a pessoa que tivesse a intenção de se tornar rei”.⁹⁰ Em contrapartida (assimilando a essência dos cânones antigos) os sifograntes utopianos, de Morus, são eleitos pelas famílias e, quando reunidos, podem eleger e depor o governante e toda a classe dos sábios. Assim, na *Utopia* espacial, ao se tratar da estabilidade e das garantias constitucionais do Estado comunitário, é tarefa dos príncipes (também chamados

⁸⁶ Jaeger, 2013, p. 283.

⁸⁷ Morus, 2004, p. 55.

⁸⁸ Morus, 2009, p. 92.

⁸⁹ Fustel de Coulanges, 2004, p. 250.

⁹⁰ Idem.

de governadores ou *ademos*) manter a fidelidade a um regime avesso à tirania.

As classes sociais

Na Inglaterra renascentista, a nova maneira de explorar a terra abruptamente proporcionou o aparecimento de uma multidão de vulneráveis. Para Karl Marx, todo esse processo de apropriação das pequenas propriedades desempenhou ao nível social o mesmo papel do pecado original na religião. A partir daquela “mordida na maçã” o mal se abateu sobre o gênero humano.⁹¹ Posteriormente, esse pecado seria identificado por Max Weber como o “espírito” do capitalismo que, paulatinamente, incorporou a ética religiosa calvinista à sociedade moderna.⁹² Mas, para além dos protestos, se “um homem prudente deve sempre começar por caminhos percorridos por homens grandes e imitar os que foram excelentes” como sugere Maquiavel.⁹³ Esses eventos traumáticos provocaram, em Morus, uma reelaboração do passado em nova erudição. Suas expectativas, anseios e esperanças foram traçados em prognósticos otimistas e depositados em sua *Utopia* espacial.

Distribuídos simetricamente pela geografia da ilha, os cidadãos (homens e mulheres) de *Utopia* estão inseridos em uma das duas grandes categorias sociais (sábio/doutores e operários). Do grupo de sábios, como já dito anteriormente, são retirados os governadores, os sacerdotes, os embaixadores, bem como os traníboros; já o resto da população, incluindo os sifograntes, fica a cargo dos demais serviços (construção civil, carpintaria, agricultura, tecelagem e etc.) incluídos na classe dos operários. Observar que o mérito e as eleições populares adquirem um destaque especial:

⁹¹ Marx, 2017, p. 785.

⁹² Weber, 2004, p. 42-44.

⁹³ Maquiavel, 2010, p. 25.

O privilégio [de não trabalhar no campo] também se estende aos que foram para sempre liberados de outros deveres para que possam concentrar-se nos seus estudos, o que é feito por recomendação dos sacerdotes e confirmado por uma eleição secreta dos sifograntes. Se um desses doutores produzir resultados decepcionantes, será mandado de volta para a classe dos operários. Por outro lado, Não é incomum que um operário se dedique com tanto afinco aos estudos durante suas horas de lazer, e deles tire tão grande proveito, que seja isento do exercício de sua profissão e elevado à classe dos doutores.⁹⁴

De forma cuidadosa, Morus não abriu mão da mobilidade entre os grupos sociais. Seu dispositivo permite que um simples operário, pela disciplina e estudo, possa ascender ao cargo de governador, posição superior em uma cidade. Somado a isto, a distribuição das atividades e o domínio das posses também revelam características importantes.

A partir do século VI a.C., persuadir (*peithó*) e deliberar (*boulé*) já eram na *ágora* pública ferramentas indispensáveis das relações sociais nas *póleis* gregas. À vista disso, o debate acerca da propriedade privada, na melhor constituição crível de um governo, opôs os filósofos Platão⁹⁵ e Aristóteles. Por sua vez, ao formular sua utopia, Morus põe termo à controversa através das suas bases no trabalho comum.⁹⁶ O ateniense Platão, um pouco antes de apresentar súmula das virtudes na *República* (embora assinta a estratificação social - artífices e comerciantes, guardiões e filósofos), exclui de duas categorias sociais as posses. Ele delibera expressamente aos guerreiros: “(...) nenhum deverá possuir nada (...) [nem] moradia própria (...) tomarão parte nas refeições públicas e viverão em

⁹⁴ Morus, 2009, p. 99.

⁹⁵ Platão afirma nas *Leis*; “O primeiro lugar é do estado e constituição (de melhores leis, inclusive) no qual se pode observar [que] ‘amigos têm todas as coisas realmente em comum’” (Platão, 2010, p. 216).

⁹⁶ Thomas Morus é, simultaneamente, o narrador atual dos relatos passados, bem como o personagem que, no passado, conversa com Hitlodeu. Grande parte do tempo, ele narra a história que contou Hitlodeu.

comunidade”.⁹⁷ Dessa forma, a *pólis* ideal manteria a unidade, ou seja, à comunidade de cidadãos sem risco de desintegração. Paralelamente, pouco antes de descrever os pormenores da sociedade utopiense, Hitlodeu manifesta aversão semelhante à vigência da propriedade privada nos Estados europeus, sentenciando e reconhecendo o tentáculo de todo o conjunto de injustiças sociais.

Mas, Morus refuta a assertiva de Rafael, não crendo que os homens pudessem compartilhar as coisas em comum. Pensava o chanceler: “O desejo de ganho não os estimulará e todos passarão a esperar que outros trabalhem e produzam o que com eles dividirão e, assim, tornar-se-ão preguiçosos”.⁹⁸ Com efeito, essa tese, originalmente defendida por Aristóteles na *Política*, seria a linha de pensamento antagônica aos ensinamentos prescritos por Platão. Segundo Aristóteles, o trabalho no campo (receitados na comunidade platônica) a cargo dos não cidadãos seria um gerador de dificuldades: “(...) a desigualdade dos trabalhadores e dos prazeres virá despertar, naturalmente, o descontentamento dos que trabalham muito e recebem pouco, contra aqueles que mal trabalham e recebem muito”.⁹⁹ Para Aristóteles, o aspecto sedutor da divisão total dos bens, aparenta em princípio, uma fraternidade universal que convida todos os homens à reciprocidade.¹⁰⁰ Porém, ao citar o exemplo da constituição dos lacedemônios, corrobora que “é preferível, pois, que os bens pertençam a particulares, mas que se tornem propriedade comum pelo uso que deles

⁹⁷ Platão, 2016, p. 321.

⁹⁸ Morus, 2004, p. 44.

⁹⁹ Aristóteles, 2009c, p. 45.

¹⁰⁰ Crítico das ideias de Platão e das utopias, Karl Popper externa: “(...) o esteticismo e o radicalismo devem levar-nos a repelir a razão e a substituí-la por uma desesperada esperança de milagres políticos. (...) Pode procurar sua cidade celeste no passado ou no futuro, pode pregar a “volta à natureza”, ou a “marcha para o mundo de amor e beleza”; mas apela antes para as nossas emoções do que para a razão. Mesmo com as melhores intenções de fazer um céu na terra, só consegue fazer dela um inferno - aquele inferno que somente o homem prepara para seus semelhantes” (Popper, 1974, p. 183).

se faz”.¹⁰¹ Desse meio termo, advém duas vantagens: a da comunidade e a da propriedade.

Cauteloso, o humanista remediaria o problema indicado por Aristóteles e, aperfeiçoa o mecanismo adotado por Platão ao estabelecer “que todos os utopienses, homens ou mulheres, [exercessem] indistintamente e sem exceção: a agricultura”.¹⁰² Instruídos na arte da agricultura desde a infância, em Utopia “o solo é visto como terra a ser cultivada, e não como propriedade”.¹⁰³ Regidas sob patriarcalismo, as famílias, em seus trajés de couro, estão universalmente comprometidas com uma escala de trabalho, em dois turnos, de seis horas diárias (seja no campo ou não). Para o autor, quando toda a população adulta (fisicamente capaz) trabalha, permite-se uma jornada laborativa reduzida, com um mínimo de esforço na qual os cidadãos obtém abundância dos bens agrícolas e pecuários necessários ao consumo. Afinal, “[na sociedade insular] o governo nunca força as pessoas a trabalhar desnecessariamente, pois o objetivo central de sua constituição é poupar o indivíduo dos trabalhos pesados”.¹⁰⁴ Desta forma, uma vez anulada a possibilidade de acumulação, elimina-se a exploração da força de trabalho e o seu lucro subsequente (mais-valia). Logo, todo o restante do tempo livre é destinado à qualificação e a um segundo ofício entre as ocupações fundamentais, não por inclinação particular, mas objetivando o bem estar público.

Com uma economia voltada para o consumo, Morus nega a propriedade privada com o banimento do dinheiro; contudo, sua economia não é de subsistência (eles importam o ferro), muito menos um sistema autossuficiente. Os utopianos fazem reservas para si mesmos (suprimentos

¹⁰¹ Aristóteles, 2009, p. 46.

¹⁰² Morus, 2004, p. 55 [exceto as 500 pessoas, em cada cidade, que ocupam os ofícios fundamentais] (Ibid., p. 59).

¹⁰³ Morus, 2009, p. 83.

¹⁰⁴ Ibid., p. 101.

básicos para dois anos); também exportam “trigo, mel, lã, linho, madeira, tinturas, couros, sebo, cera, artigos de couro”, todos excedentes para outros países.¹⁰⁵ Mas, o saldo monetarizado, resultante deste superávit mercantil é inicialmente empregado na compra daquilo que lhes faltam e, depois, auxiliam outros Estados: depositam no tesouro de nações amigas (a juros módicos) ou pagam mercenários (zapoletas) em caso de guerra declarada. Assim, a existência de um comércio mercantilista internacional caracteriza mais uma espécie de justiça em relação a outros povos, do que uma abertura ao exterior.¹⁰⁶

Por fim, submetidas a um modo de produção comunal, com distribuição justa de bens (sem relações de trocas), Utopia vive a plena finalidade do homem: a felicidade. A divisão social do trabalho, efetuada por Morus, atua como ferramenta de integração dos indivíduos na composição social, promovendo a coesão na relação coletiva de produção. Neste modelo societário, cria-se uma consciência da coletividade.¹⁰⁷ As classes sociais (sábios e operários) foram cuidadosamente estimuladas à ascensão pela virtude (efeito sociológico-catártico do Estado ideal). Esse traço, contra o que se poderia denominar de “pecado do egoísmo,” inexistia à época de Morus. Logo, residia no espaço de experiência reflexiva do autor. Assim, todas as medidas sociais buscam evitar que haja polarização

¹⁰⁵ Morus, 2004, p. 69.

¹⁰⁶ Ao neutralizar as contradições sobre o aumento populacional de Utopia, Morus permite que estes colonizem seus vizinhos e, “os nativos [que] não se conformam às leis de Utopia, são expulsos (...). Os que resistem, os utopianos declaram guerra” (Morus, 2009, p. 103). Com esse incentivo, o direito natural proclamado por John Locke, um século depois, justificaria, em sua obra de filosofia política *Segundo tratado sobre o governo civil*, que a propriedade daqueles que são industriosos, laboriosos e racionais, em contraposição aos que vivem *in natura* (Locke, 2001, p. 99, 100). Em outras palavras, sem o trabalho aplicado do colonizador europeu, as terras (sem dono situadas no interior da América) seriam solo sem valor. Seguindo o mesmo princípio, o tratado *O direito das gentes* de 1775, Emer de Vattel recomenda: “Há [povos] que, para furtar-se ao trabalho, buscam viver apenas da caça e de seus rebanhos. (...) Aqueles que ainda mantêm esse gênero de vida (...) não podem queixar-se de outras nações, mais laboriosas e mais dedicadas, venham a ocupar uma parte de suas terras.” Logo, conclui Vattel; “Esses povos (...) preferem viver de rapinas, falham em suas obrigações, injuriam os seus vizinhos e merecem ser exterminados como animais ferozes e daninhos” (Vattel, 2004, p. 61).

¹⁰⁷ Stieltjes, 2005, p. 262.

de forças entre as classes impedindo qualquer tentativa futura de renovação/revolução da ordem estabelecida. Nega-se a exigência (que possa surgir) da atualização social e histórica do corpo social.¹⁰⁸

A religião

O tema da religião, em Utopia, requer uma análise particular. De início, somos informados das muitas práticas religiosas, as múltiplas formas de adoração, as diversas seitas, a crença de um ser superior, criador e senhor do universo (*mitra*) e, até mesmo, do culto aos antepassados ilustres. Essa particularidade tem sua justificativa na manutenção da paz que, outrora, em constantes disputas (violências e ódio), viviam os autóctones. Ainda assim, tolerância por liberdade/diversidade de credos é cláusula pétreia da sua carta magna, sendo “o castigo para os muito exaltados e agressivos nas controvérsias religiosas (...) o exílio ou a escravidão”.¹⁰⁹ Por esse direito (e a boa razoabilidade dos utopianos), “todos estão deixando de lado essa mistura de superstições para se unirem em torno de uma religião [verdadeira]”.¹¹⁰ É neste ponto que Morus, de forma correta, utiliza-se da persuasão - para não incorrer em credices -, para inserir a revelação cristã da qual militou com veemência por toda sua vida.

Entretanto é com apreensão e surpresa que se nota, na república utopiana, a execração pública dos ateus. Estes, não podem concorrer ou fazer parte da administração, receber honorarias ou tomar posse em cargos públicos. Eles declinam a qualquer direito de cidadania e até sua dignidade humana é posta em suspeição, sob alcunha de “malignos”. Embora Utopia seja a mais feliz das repúblicas, com instituições seculares, (tendo na

¹⁰⁸ Ibid., p. 129, 178.

¹⁰⁹ Morus, 2009, p. 180.

¹¹⁰ Morus, 2004, p. 113.

argumentação a guisa de alcançar a bem-aventurança humana), Morus preserva dogmas ascético-teológicos por força normativa:

[Utopus] estabeleceu uma lei proibindo que qualquer homem descesse tão baixo em sua dignidade a ponto de admitir que a alma morre com o corpo e que o universo se move ao acaso e não pelas mãos da divina providência. Os utopienses creem, portanto, que depois desta vida, os vícios serão punidos e a virtude, recompensada. Aqueles que negam essa proposição deveriam ser considerados abaixo da condição humana, uma vez que estão degradando a sublimidade de sua própria alma e se reduzindo à condição do animal que possui apenas seu corpo material perecível. Esses indivíduos nem deveriam ser considerados como cidadãos, uma vez que, certamente iriam trair e desrespeitar as leis e os costumes da sociedade se não fossem contidos pelo medo.¹¹¹

É com grande importância que a imortalidade da alma, o monoteísmo, a crença na providência divina, a certeza de julgamento *post mortem* (castigando os que viveram no vício e gratificando os que cultivaram a virtude) são concebidos no seio dessa sociedade. De resto, Morus faz Hitlodeu afirmar: “(...) todas [as religiões], mesmo as mais diferentes, concordam num ponto principal: a fé numa natureza divina”.¹¹² Para Cláudio Stieltjes, “nada poderia expressar de forma mais sucinta que a religião é o alicerce dessa humaníssima república”.¹¹³ De forma que, ao eliminar as disputas, a unidade estatal estava garantida; mas para legitimar seu sistema social era necessário manter os preceitos fundamentais que regem o sagrado. Tais “verdades absolutas” compõem o fundamento da moralidade que sustenta a ordem social. Stieltjes comenta:

¹¹¹ Ibid., p. 116.

¹¹² Ibid., p. 123.

¹¹³ Stieltjes, 2005, p. 260.

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. (...) [Os] sacerdotes na sociedade utopiana: são responsáveis pela educação dos jovens, e têm como primeira preocupação (...), não o ensino das letras, mas da moral e da virtude, para que lhes sejam ensinados os bons princípios e as ideias 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.¹¹⁴

Fica evidente que as funções sacerdotais transcendem seus limites - no trato das questões celestiais - e assumem importância política em Utopia. Morus deixa claro que “em Utopia, não há posição mais honrosa do que a função sacerdotal”. E este último, mesmo “no caso de (...) cometer um crime, não será trazido diante de corte alguma; seu julgamento é deixado a Deus e à sua própria consciência”.¹¹⁵ Em síntese, os cidadãos encontram felicidade nos bons prazeres (honestos, na concepção de Morus), pois a razão conduz a virtude a inclinar-se para a natureza.¹¹⁶ Logo, o equilíbrio econômico e social (os utopianos só vivem com um traje por dois anos ou retiram o necessário dos armazéns) reside neste contentamento de ordem racional; esses valores constroem a ética que, por sua vez, é subalterna à religião.¹¹⁷ O estrato dominante dos sacerdotes atua nas representações coletivas, reproduzindo as formas teológicas, gerando uma falsa integração unitária do corpo social (já que se excluem os ateus), para legitimar a ordem estabelecida por Morus.¹¹⁸ Portanto, podemos concluir

¹¹⁴ Ibid., p. 261.

¹¹⁵ Morus, 2004, p. 121.

¹¹⁶ Ibid., p. 78.

¹¹⁷ Reale; Antiseri, 2004, p. 98.

¹¹⁸ Bourdieu, 2011, p. 7.

que na sociedade utopiana a religião é o pilar que sustenta a ética e moral da república de Utopia. Mas, se as vaidades (ostentação, luxo, vícios ou propriedade) são extirpadas com veemência do seio desta sociedade, o fundamentalismo espiritual e o escravismo (*servus*), ainda são estigmas que, a princípio, não fere o sentimento moral na sociedade insular.¹¹⁹

A obra *Utopia* (ao descrever esta comunidade longínqua) deve ser entendida como uma crítica sugestivo-constructiva à Inglaterra da primeira metade do século XVI. Ao destacar amplamente os problemas da coroa inglesa e a convulsão político-social de outros Estados europeus, Morus desvela o contraste entre as instituições da ilha imaginária e o velho continente. As informações ali contidas fornecem, ao leitor, uma essência virtuosa para apreciação e transformação sociais. Ao sugerir um modelo de sociedade “perfeita”, o autor compartilha de um ideal permanente por reformas. Morus afirma: “(...) admito que, mesmo dentro do atual sistema, esse fardo [de desigualdades] pode ser reduzido [e] os males sociais (...) podem ser aliviados e seus efeitos mitigados”.¹²⁰ Sem dúvida, todo o conjunto de antagonismos entre as classes e seus efeitos desagregadores (como afirma Marx) era do conhecimento dos escritores utópicos.¹²¹ No caso de Morus, de forma diversa a de Maquiavel, ele estava impregnado de valores ético-religiosos que constituem a base de sua filosofia política.

Utopia expressa uma comunidade melhorada em que a existência de ardil criminoso (mesmo que o transgressor seja retido com correntes e grilhões de ouro) cintila uma natureza humana imperfeita. Nesta, reconhece-se o caráter propenso ao vício; mas há o combate, restringindo a

¹¹⁹ Observar que, no século XIX, Victor Hugo, influenciado pela perspectiva humanista, tratou das penalidades cruéis em sua obra mais famosa, *Os miseráveis*. Nesta obra, observa-se a seguinte passagem: “Em outubro de 1815, [Jean Valjean] foi posto em liberdade, tendo entrado ali em 1796, por quebrar um vidro e furtar um pão.” Ainda, “uma estatística inglesa constata que, em Londres, de cada cinco roubos, quatro têm como causa imediata a fome” (Hugo, 2014, p. 127).

¹²⁰ Morus, 2004, p. 43.

¹²¹ Marx; Engels, 2005, p. 66.

decadência dos costumes e a degeneração moral.¹²² A esperança do humanista residia no príncipe cristão virtuoso que, a partir do encontro entre o contexto concreto da sociedade inglesa e o modelo representativo (Utopia), pudesse promover mudanças na ordem social. Morus crê que as boas leis possam “produzir o mesmo efeito que os bons cuidados e a atenção de uma enfermaria podem ter sobre os doentes crônicos”.¹²³ A vontade de edificar uma vida melhor fez Morus, com equilíbrio, transcender (em sua mentalidade utópica) os ideais de uma bondade humana natural.

O debate na residência do Cardeal Morton revela os esforços de Morus para demonstrar, aos seus leitores, que a natureza humana não é perversa; são as instituições sociais que são deficitárias, ou seja, a organização da sociedade. Entretanto, apesar dessa revelação inovadora e esperançosa, não houve mudanças significativas em curto prazo; os homens, transgredindo seus limites, continuam “lobos” do próprio homem (*homo homini lúpus*). Eles nascem livres, mas progressivamente (em toda parte) encontram calabouços. “Os pastores de homens” – eis o comentário de Rousseau – seguem fazendo as ovelhas perderem “tudo em seus grilhões, até mesmo o desejo de sair deles”.¹²⁴ Em uma observação da perspectiva literária de Zola, “era possível que uma pessoa se matasse num trabalho de escravo, no fundo [das] trevas horrendas, e nem sequer conseguisse ganhar os parcos tostões para o pão de cada dia”.¹²⁵ De forma semelhante, o mesmo surto da formação do capital, que outrora desalojou o camponês inglês, grassou no sertão brasileiro. Euclides da Cunha

¹²² Claeys, 2013, p. 59, 60.

¹²³ Morus, 2004, p. 43.

¹²⁴ Rousseau, 2011, p. 57.

¹²⁵ Zola, 2012, p. 60. Na primeira metade do século XIX, após a revolução industrial, Friedrich Engels revela em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, dados alarmantes sobre a condição de vida dos operários ingleses; segundo ele, junto às altas taxas de mortalidade, estavam as doenças, exploração sexual, suicídio, miséria e fome. Em suas palavras: “[em Londres] vivem os mais pobres entre os pobres, os trabalhadores mais mal pagos, todos misturados com ladrões, escroques e vítimas da prostituição” (Engels, 2010, p. 71).

comenta: “(...) estamos condenados à civilização. Ou progredimos, ou desaparecemos”.¹²⁶ Assim, análogo aos *enclosures* do passado, temos também os novos cercamentos das áreas comuns. Resta-nos saber qual o papel do conceito de utopia em nossos dias; como hipótese, ela pode ter perdido a promessa de devir ou sido redirecionada para outras funções sociais.¹²⁷

¹²⁶ Cunha, 2018, p. 157.

¹²⁷ Para um balanço sobre a utopia em nossos dias, ver especialmente Russell Jacoby (2001), *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*.

2

Erasmus de Rotterdam em companhia da loucura

Domingos Wilson P. da Costa

Escrito em latim e com muitas reminiscências literárias e mitológicas, o *Elogio da loucura* constituiu poderoso documento redigido em favor do livre exame e contra as hierarquias católicas. Dedicado e defendido por Thomas Morus, o discurso satírico idealizado por Erasmo de Rotterdam segue o estilo declamativo (*declamatio*) comum entre os autores antigos. Ao agir dessa forma, sua personagem - a loucura - declama conversas, aparentemente, sem sentido (*stulticia loquitur*): ora em elogios que enaltecem e cativam; ora em franca zombaria, piadas e risos. Em contrapartida, isto isenta o autor de qualquer responsabilidade com a história narrada ou a verdade dos fatos apresentados.¹

Obra da maturidade erasmiana, o *Elogio da loucura* fora rapidamente traduzido para as diversas línguas europeias. A partir da sua publicação, em 1511, já era impossível negá-la como obra de impacto: o espontâneo gosto popular imortalizaria o livrinho do humanista renascentista. O tino artístico para as letras já havia ocupado o espaço do sacerdote. Assim como Palas Athena saíra de um só golpe do talante Zeus, a dona loucura se pronunciou em sete dias à fonte de Erasmo.

Sob o pretexto caricato/burlesco, com máscara bufona, a boa linguagem ornamentada de alegria trazia consigo, para além das críticas, uma vontade intensa de transformação, advertência e proselitismo contra a

¹ Costa Silva, 2013, p. 77.

claudicância dos homens. Diante do “nariz da censura” com inigualável sutileza, o *Elogio da loucura* murmurou verdades “heréticas” e fez arder (com humor e gravidade) a rigidez da doutrina estabelecida. Ante o carisma humanístico-literário, enquanto reis, papas e príncipes lisonjeavam a sagacidade do trabalho, seu material explosivo (da Reforma Religiosa) era sorrateiramente introduzido nos mosteiros e cortes.² A partir de então, oscilaria entre literatura visionária e grave heterodoxia. A obra faz um jogo entre humor cintilante com austeridade, repreensão com ironia, riso com verdade e alegria. *Elogio da loucura*, segundo as palavras Pierre Nolhac na Introdução da obra, “foi, sem que [Erasmus] o houvesse imaginado, o navio incendiário do renascimento que pôs fogo em velhas frotas infestadas de ratos e incitou as gerações mais livres a novas navegações”.³ Indelévelmente, da purgação interna esboçada pelo filósofo, a sátira consagrou-se, ao gosto dos radicais luteranos, em fonte primária à abissal amputação cismática.

A loucura e os escritos de Erasmo de Rotterdam

A mais famosa obra de Erasmo de Rotterdam (*Elogio da loucura*) foi escrita em conformidade ao conjunto de transformações sócio-políticas da Europa dos séculos XV e XVI. De um lado tinha-se a contínua decomposição da mentalidade medieval; por outro, o erigir-se uma nova mentalidade. Esse despertar cultural/econômico, em certa medida, possibilitou a efervescência de uma nova forma de saber: ascendeu o espírito humano para a técnica, a imprensa, o lucro e a organização racional.⁴ Em sentido macro, devemos lembrar que o século XVI inaugura o mercantilismo (ou pré-capitalismo) como sua principal prática econômica. Nela,

² Zweig, 1943, p. 147.

³ Rotterdam, 2019, p. 8.

⁴ Garin, 1991, p. 16.

como sistema econômico, se priorizava o acúmulo de metais preciosos.⁵ Essa doutrina encorajou as principais guerras europeias que surgiram e, até certo ponto, deu ímpeto à necessidade de expansão ocidental pelo Novo Mundo, o que culminou no colonialismo imperialista em escala global nos próximos séculos. De certa forma, Erasmo deve ser compreendido nesse contexto de grandes aspirações dinásticas e ambições territoriais por parte das famílias reinantes na Europa (a saber, os Médicis em Florença, os Valois na França e os Habsburgos na Espanha, Alemanha e nos Países Baixos).⁶

À época de Erasmo, monarquias europeias galgaram a posição honrável de impérios; outras ostentavam a primazia das grandes navegações ultramarinas, ascendendo as suas posses (fartas extensões de terras) sobre reinos longínquos, africanos, asiáticos ou do chamado Novo Mundo. O velho continente dilatava-se em plenitude mundial; Copérnico, em seus estudos dos mistérios celestes, já havia lançado as bases para a “maçã terrestre” de Martim Behaims (1490). Os descobrimentos subsequentes alicerçaram, de forma razoável, as hipóteses antes desdenhadas como anticristãs e loucas.⁷ As temeridades iniciais cederam espaço às curiosas novidades (aves, animais, nativos escravizados, sem contar com o ouro e a prata) subtraídas das terras (ou seja, colônias) remotas. Tudo isso foi rapidamente noticiado às cidades mais distantes da Europa pela imprensa de Gutenberg, uma realidade já constituída para a época.

Este recomeço - vamos, então, chamá-lo de Renascimento - possibilitou, entre outras coisas, notáveis transformações promovidas pela

⁵ Em janeiro de 1500, saindo da Inglaterra e retornando a Paris, Erasmo sofreu um duro golpe. Por determinação de Henrique VII todo o ouro estava proibido de sair das alfândegas britânicas; consequentemente, os funcionários aduaneiros apreenderam a maior parte das economias do filósofo, que, de vinte libras, ficaram reduzidas a pouco mais de duas (Cf. Lins, 1967, p. 159; Huizinga, 1987, p. 84).

⁶ Rotterdam, 1998, p. 271.

⁷ Zweig, 1943, p. 125, 126.

revolução comercial que, conseqüentemente, fez a glória e o esplendor das cidades-Estado italianas, flamengas e alemãs. Nesse momento, uma nova consciência produziu-se pela vitalidade da economia monetária e pela emergência do sistema bancário;⁸ tais fatos alteraram sensivelmente as relações entre os indivíduos. O que antes estava limitado pelo feudo e pelo burgo (territórios de nascimento e vivência cotidiana) neste reinício abriu-se novas perspectivas. A ganância aventureira abalou a rígida hierarquia sedimentada (até então no modelo senhorial da ordem medieval), bem como serviu de impulso para o aparecimento de personalidades cobiçosas de posição no cenário histórico-social. Príncipes, nobres, mercadores, artistas, burgueses, navegadores, banqueiros, intelectuais e membros do clero desejavam imortalizar-se pela glória das riquezas e das artes.⁹ De modo que Ágnes Heller afirma:

O Renascimento constitui a primeira onda do adiado processo de transição do feudalismo para o capitalismo. (...) Nesse processo de transformação foi abalada toda uma estrutura econômica e social, todo um sistema de valores e maneiras de viver. Tudo se tornou fluído; sucederam-se levantamentos sociais com uma rapidez incrível, os indivíduos situados ‘mais alto’ e ‘mais baixo’ na hierarquia social mudaram rapidamente de lugar. Nestas erupções e rápidas reviravoltas da sorte pode observar-se o processo de desenvolvimento social abrindo-se em toda a pluralidade.¹⁰

Nesse sentido, extingue-se o modelo de virtude dos tempos medievais, voltado às orações, a santidade e aos milagres em meio a uma vida de pobreza, abnegação e caridade. Com destreza cobiçosa, inaugura-se um

⁸ Na passagem dos séc. XV para XVI multiplicou-se as casas de comércio (bancos); era o caso dos Albeni, dos Médici, dos Frescobaldi, dos Peruzzi, dos Acciaiuoli e dos Bardi nas cidades italianas, ou dos Fugger, dos Welser, dos Rehlinger, dos Inhoff no Império Alemão, dos Thurzo na Hungria, dos Godard na França e assim por diante (Sevcenko, 1994, p. 9).

⁹ Heller, 1982, p. 9.

¹⁰ Ibid., p. 10.

estilo que busca, com audácia e ousadia, os tesouros terrenos; abrem-se novas rotas comerciais em todo o mundo e, enriquecer, torna-se um elemento de intensa força no período. O exemplo de Marco Polo e suas *Viagens* é um deles; seus escritos influenciam toda uma geração posterior de navegadores colonizadores. Contudo, esses últimos não passam despercebidos à pena de Erasmo, que enfatiza: “Esse negociante insaciável, em busca de um lucro pequeno e incerto, atravessa os mares, entregando ao capricho dos ventos e das ondas uma vida que nem todo o ouro do mundo lhe devolverá assim que a tiver perdido”.¹¹ Com certeza foi a esse ideário de homem, antítese da essência cristã, que Erasmo representa em seu *Elogio da loucura*:

Em suma, se pudésseis olhar da lua, como outro Menipo, as inumeráveis agitações da terra, pensaríeis ver uma multidão de moscas ou mosquitos que brigam entre si, lutam, se armam ciladas, se roubam, brincam, dão cambalhotas, nascem, caem e morrem; e é inacreditável que tumultos, que tragédias, produzam um tão minúsculo animal destinado a depressa perecer. Frequentemente, devido a uma curta guerra ou ataque de uma epidemia, desaparecem ao mesmo tempo muitos milhares deles!¹²

Assim, sabe-se que mudanças significativas marcaram a contemporaneidade erasmiana;¹³ junto com as novas formulações, deu-se outro entendimento sobre o homem (agora dinâmico).¹⁴ Para aflição de Erasmo, predominou no cenário histórico, político e cultural do ocidente não mais um ideal transcendente ou de um cristianismo interior amplamente

¹¹ Rotterdam, 2013, p. 73.

¹² Rotterdam, 2019, p. 60.

¹³ Pensamento semelhante se observa em Voltaire, dois séculos depois, no *Tratado sobre a tolerância*. Ao comentar sobre a inquisição, fogueiras, repressão por parte da Igreja católica, afirma: “Não só é bastante cruel perseguir nesta curta vida aqueles que não pensam igual que nós, mas eu não sei se também não será um grande atrevimento pronunciar sua condenação eterna. Segundo me parece, não cabe aos átomos de um momento, tais como somos nós, prever dessa forma as sentenças do Criador” (Voltaire, 2019, 110, 111).

¹⁴ Heller, 1982, p. 16.

pregado em suas obras. Mas, príncipes em perspectiva maquiavélica, defensores de uma sociedade forjada no lucro e nas armas, homens sedentos por fama e poder (como César Bórgia, Henrique VIII e sua “santidade” Alexandre VI). Beligerantes, gananciosos, soberbos, refratários a qualquer *philosophia Christi*. Assim, a grande questão é pensarmos o que há por trás da loucura? Ele quer nos conduzir para qual tipo de mundo? Que felicidade é esta que proclama o humanista: “É um enorme erro fazer a felicidade basear-se na realidade; ela depende da opinião que se tem das coisas.”¹⁵

Conveniente a esse “progresso”, caminhava os costumes da época. O que, indubitavelmente, motivou a passagem da loucura erasmiana (em revista) a inúmeros vícios presentes no catálogo do período. O Jornalista Ivan Lins na obra *Erasmus, a Renascença e o humanismo* apresenta um tópico (“Outros hábitos e costumes do tempo de Erasmo”) especialmente dedicado à análise dessas ideias e práticas. Inicialmente, ele nos chama a atenção ante o excessivo preconceito e, ao mesmo tempo, a grande quantidade dos denominados “filhos bastardos”. Entre os leigos, Lins enfatiza que “não havia quem os não tivesse”.¹⁶ Duques ou príncipes reinantes na Itália, em sua maioria, haviam nascidos fora do casamento. Na França, entre os clérigos, Jacques de Croy (arcebispo de Cambrai) homologou em testamento, trinta e seis filhos. De modo que, papas, bispos e padres, como Gerrit Praet,¹⁷ não conseguiam evitar esta forma de paternidade. Talvez isso tenha sido a razão para a loucura se vangloriar, dessa forma: “(...) os meus progenitores não eram ligados pelo matrimônio, nem nasci como o

¹⁵ Rotterdam, 2019, p. 54.

¹⁶ Lins, 1967, p. 62.

¹⁷ Erasmo era filho bastardo de um padre com funções itinerantes, Gerrit Praet, que o nomeou ao nascer Gerrit Gerritzoom “Geraldo, filho de Geraldo,” só mais tarde, o humanista autodenominou-se *Desiderius Erasmus* “O desejado amável” (Ibid., p. 59).

defeituoso Vulcano, filho da fastidiosíssima ligação de Júpiter com Juno. Sou filha do prazer e o amor livre”.¹⁸

Ao exercício da medicina, diz a *Stultitia* (a Loucura): “A principal vantagem da medicina está em que, quanto mais ignorante, ousado e temerário é quem a exerce”.¹⁹ Erasmo destaca a incipiência que vigorava sob as mais vexatórias superstições herdadas do medievo. Sobre esse panorama, vigorou até fins do século XV (na França e Inglaterra) a crença no poder taumaturgo dos reis. Segundo relata Bloch, o rito assemelhava-se (em ambos os países) e se resumia ao toque régio nas partes afetadas pelas escrófulas.²⁰ Já nessa época, Martin Lutero se encontrava entre os céticos mais notáveis do milagroso “remédio”.²¹ Nesse mesmo contexto é farta a quantidade e a variedade de esterco e urinas prescritas no livro dos médicos (1720), pelo clínico da casa real portuguesa, Dr. João Semedo. Para o douto, “os esterco de vários animais [tinham] grandes virtudes”.²² Não obstante, Michel Foucault relata que, mesmo no século XVII, havia dificuldades da medicina vigente em diagnosticar e definir precisamente entre julgamento moral e tratamento médico. As doenças venéreas e a lepra, ao lado da insensatez do misticismo, eram (ao invés de tratados) classificadas no campo da exclusão social (tipificados pelo autor como a “loucura dos doutos”). Segundo ele, as velhas experiências do medievo ainda alimentavam temores seculares na segunda metade do século XVII.²³ Ao ser consciente dessas excentricidades médicas, inerentes ao seu cotidiano, Erasmo recomenda (ao príncipe cristão), três requisitos para seleção de

¹⁸ Rotterdam, 2019, p. 64.

¹⁹ *Ibid.*, p. 102.

²⁰ Voltaire, na obra *Cândido, ou O Otimismo*, satiriza a superstição do séc. XVI, acerca da introdução da sífilis no continente europeu. Segundo o mentor Pangloss, a doença decorria dos amigos de Cristóvão Colombo infectados em sua viagem à América. Ver: Voltaire, 2011, p. 16 e 17.

²¹ Bloch, 1993, p. 92 e 126.

²² Lins, 1967, p. 65.

²³ Foucault, 2019, p. 8.

um bom médico: habilidade nas artes curativas; sinceridade nas palavras e uma atenção cuidadosa.²⁴

Nesse sentido, o humanismo consciente e combativo de Erasmo concebe essa etapa do Renascimento através de uma crítica severa. Não sem razão, sua patrulha de loucos, investe contra os mais insólitos hábitos. Relata Erasmo: “(...) o povo não suportaria por muito tempo o príncipe, nem o patrão o servo, nem a patroa a criada (...) se não adulassem (...) com um grãozinho de loucura”.²⁵ Tal afirmação não soa estranha quando se nota que a Europa do século XVI, ainda convivía com o fenômeno da servidão da gleba (*adscriptus glebae*) em muitas regiões. A prova disso é o vergonhoso “direito” da primeira noite (*jus primae noctis*) ou o direito de cozinha (*droit de cuissage*) que, embora ainda existisse à época de Erasmo, havia se transformado (nas regiões mais civilizadas da Europa) em tributo em dinheiro.²⁶

As condições do saber eram precárias; pouquíssimas pessoas sabiam de fato ler ou escrever em meio à grande massa. Adequado a isso, se constata as crenças em amuletos e relíquias, concebidas como “sagradas” e sempre abrindo margem a oportunos interesses. Não obstante, havia uma intensa crença nas sentenças dos astros. Fenômenos como a fome, efeito das intempéries climáticas (entre outras coisas), só terão real equilíbrio com a introdução dos alimentos (em especial, açúcar e batata) trazidos das colônias do Novo Mundo.²⁷ Sobre as doenças, dada as péssimas condições de higiene, elas eram recorrentes. As guerras ocorriam em curtos intervalos entre os reinos, principados, províncias e ducados, sendo o casamento

²⁴ Rotterdam, 1998, p. 351, 352.

²⁵ Rotterdam, 2019, p. 82.

²⁶ Era o direito do senhor feudal a três noites de núpcias com toda donzela plebeia que se casasse em seus domínios (Montesquieu, 2014, p. 732); Voltaire horroriza a prática pelos abades e bispos, como senhores temporais em seus feudos eclesiásticos (Voltaire, 1819, p. 46, 47); Já Engels reproduz integralmente o decreto de proibição do ato nas terras de Aragão em 1486, por Fernando II (Engels, 2010, p. 72).

²⁷ Lins, 1967, p. 74, 75.

entre os nobres ainda uma atenuante ao fato. Logo, tais formas de vida tiveram seus valores questionados em vista à ascendente cultura humanística. Sobre esse cenário de desordem, Erasmo escreve em seu *Adágio*: “A salvação de um é a perda de outro, as riquezas de um são os espólios tirados de outro, o triunfo deste é o luto daquele, de modo que a infelicidade é acerba e a felicidade desumana e cruel”.²⁸

Assim, Erasmo intenta com sua *Stultitia* uma forma de crítica aos costumes; repreensão e educação se imiscuem, sempre com uma linguagem simplória e pedagógica.²⁹ Seu contemporâneo, Nicolau Maquiavel ao visualizar (neste mesmo cotidiano) aquilo que julgava uma causa natural (dos fenômenos políticos e sociais) recomenda: “(...) é muito mais seguro ser temido do que amado”.³⁰ Em outras palavras, a traição, o assassinato e a mentira, na opinião de Maquiavel, eram meios válidos para manutenção/obtenção do poder. Em sua análise, o Duque Valentino (César Bórgia), constituiu o objeto augusto da *virtù*. Ao ser príncipe, não tinha³¹ “outro objeto nem outro pensamento senão a guerra, a organização e a disciplina dela”.³²

Nesse caminho, a consciência daquela realidade que o cercava foi o estímulo decisivo para o pensamento satírico empregado no *Elogio da loucura*. Erasmo utiliza a loucura (como artifício literário) para figurar vários aspectos da vida humana. Enquanto travestido com aquela máscara, o autor desvela indiretamente toda a sua decepção com as guerras, com a vida desregrada, com a ignorância e as falsas virtudes. Logo, por toda a sua

²⁸ Assim é o adágio citado: “A guerra é doce para quem não a experimentou” (Rotterdam, 2019, p. 92).

²⁹ Atentar-se para a obra *De civilitate morum puerilium*, de Erasmo. Norberto Elias em *O processo civilizador* não deixou de citar esta obra do humanista, acentuando que ele pode ser compreendido como “um compilador de boas ou más maneiras, que encontra na própria vida social” (Elias, 2011, p. 80).

³⁰ Maquiavel, 2019, p. 183.

³¹ Em 1516 (três anos após a redação do *O príncipe* de Maquiavel); Erasmo responderia diretamente com perspectiva oposta à instabilidade política da época em *A educação de um príncipe cristão*. Dedicada ao príncipe Carlos, a obra traz um cândido reconhecimento das monarquias hereditárias europeias (Rotterdam, 1998, p. 272).

³² Maquiavel, 2009, p. 107.

vida, o renascentista marcaria sua intensa produção literária pela causa do homem cristão: por uma vida terrena retificada na *imitatio Christi*. O intelectual ironiza os deslizes éticos de sua época, as discórdias das Cortes europeias, a sede desenfreada da Igreja Católica por bens materiais, os conflitos beligerantes dos reinos e o senso comum extraviado pelas opiniões mais tolas.

Representação artística e mundo popular

Por outro lado, para além do sofisma entre as palavras (*More* e *Moriae*), a inspiração erasmiana para o *Elogio da loucura*, tem relação estreita com o imaginário popular da Idade Média e Renascença. Os temas da loucura (*stultitia*) e da morte eram recorrentes na literatura, bem como na cultura popular. O riso, a troça, as festas pagãs das cortes e outros derivados carnavalescos portavam consigo o imaginário cômico/trágico.³³ Para Bakhtin, a bufonaria e as alegrias medievais (de caráter não sério) assumiam uma instância de “segunda” natureza humana; são instâncias populares que não devem ser menosprezadas diante da incessante fermentação da piedade e do temor divino-cristão. Logo, em determinados períodos, observa-se adjacente à Igreja Católica e aos ritos da liturgia, a “festa dos loucos (...) que estudantes e clérigos celebravam no dia de Santo Estêvão, Ano-Novo, no dia dos Inocentes, da Trindade, de São João”.³⁴ Como uma inversão paródica do culto religioso-oficial, a festa dos loucos desenvolveu-se com mais intensidade na França; ela era seguida de máscaras e fantasias, de alegrias e risos impregnados de danças peculiares. Bakhtin comenta: “Quase todos os ritos da festa dos loucos [eram] degradações grotescas dos diferentes ritos e símbolos religiosos transpostos

³³ Ver: Huizinga, 2013, p. 211-243.

³⁴ Bakhtin, 1993, p. 64.

para o plano material e corporal: glutoneria e embriaguez sobre o próprio altar, gestos obscenos, desnudamento etc.”.³⁵

Ao norte da Europa, a obra publicada em 1494 - *A Nau dos insensatos* (*Das narrenschiff* ou *stultifera navis*) - do humanista Sebastian Brant, traz uma perspectiva moralizante e, ao mesmo tempo, irônica da sociedade. Anterior ao *Elogio da loucura* erasmiano, a sátira denuncia as falhas e vícios tanto da nobreza quanto do vulgo, não poupando a Igreja Católica, a justiça, as universidades e outras instituições.³⁶ Nas artes, os exemplos são vários, para só mencionarmos alguns: *Na Dança da morte* de Knoblochtzer 1488; *A Nave dos loucos* de Hieronymus Bosch 1490; a letra R do *Alfabeto da dança da morte* de Hans Holbein 1523, entre outras obras. Das disputas do sagrado e do profano, das festas cristãs e pagãs, do carnaval e a quaresma, o pintor flamengo Bruegel em 1559, cunhou o famoso *Combate entre o carnaval e a quaresma*, que mais tarde, seria *O triunfo da morte* (1562).³⁷

Nesse recomeço, a nova ordem cultural nascente, com seu julgamento crítico, incorporou o tema da insanidade tão frequente na cultura popular. A vertente humanista soube revestir de novo significado essas tradições cômicas;³⁸ tais manifestações alegres (em língua vulgar e com uma existência quase espontânea) passaram sucessivamente a fazer parte de uma literatura investida de consciência artística e destinada a um fim preciso. Como uma forma de sensibilidade espiritual medieval, o antigo temor se interioriza em sensível ironia; torna-se algo irrelevante diante do espetáculo corriqueiro dos vícios e das imperfeições humanas. Nas

³⁵ Idem.

³⁶ Brant, 2010, p. 13.

³⁷ Le Goff, 2012, p. 10.

³⁸ Como imagem invertida, o bobo da corte, presente na literatura renascentista, era utilizado para dizer verdades, sem ser punido por elas, por sair da boca de um comediante. Thomas Morus, na obra *Utopia*, também utiliza a alegoria do bobo, chamando parasita histrião, palhaço e bufão, para expressar sua crítica aos padres, monges e frades (Ver: Morus, 2004, p. 26-29).

palavras de Bakhtin, “o riso da Idade Média, durante o Renascimento, tornou-se a expressão da consciência nova, livre, crítica e histórica da época”.³⁹ Isto é, uma vez inserida no universo da moralidade, através da literatura e da filosofia, o temor e a loucura de outrora se tornam o castigo para a “ciência”, a religião ou o cotidiano repleto de discussões fúteis.⁴⁰ Esse conjunto de fatores foi determinante para a criação de obras literárias mundiais como: *A divina comédia* de Dante, as obras de Rabelais, *Dom Quixote* de Cervantes, as “*Barcas*” do português Gil Vicente e os universais dramas e comédias de Shakespeare.⁴¹ Do mesmo modo, em Brant e Erasmo o trágico deu lugar à aguda crítica moral e social.

Em boa medida o homem moderno, sobrevivente dos tumultos da Idade Média, resignava-se ao trágico. Idosos e crianças, pobres e ricos, sacerdotes e leigos definhavam sem exceção; acontecimentos trágicos ocorridos um século antes ainda permanecia na memória social. Boccaccio fez uma longa descrição desta cena trágica em *Decameron*⁴². Nesse sentido, longe de interpor-se a essas memórias destemidas da morte, Erasmo as cativa em grande medida em seu *Elogio da loucura*.⁴³ Ele afirma que os loucos “levam uma vida muito divertida e depois, sem temer nem sentir a morte, voam direitinho para os Campos Elísios, onde as suas piedosas e fatigadas almozinhas continuam a divertir-se ainda melhor do que antes”.⁴⁴ Nesses termos, o autor seguramente referia-se aos acometidos pela loucura, seus universos conflitantes de uma forma geral. Ao passo que, aos

³⁹ Bakhtin, 1993, p. 63.

⁴⁰ Foucault, 2019, p. 23, 24.

⁴¹ Bakhtin, 1993, p. 62.

⁴² Ver: Boccaccio, 2013, p. 27-32.

⁴³ Dessa doença, Erasmo guardava péssimas recordações; em 1483 teve que se separar definitivamente dos seus pais, mortos em decorrência da peste negra. Em 1500 e 1501 deixou Paris duas vezes em razão das epidemias; disse ele, “os frequentes enterros assustam-me” (Lins, 1967, p. 160). Em 1527, uma conferência da inquisição espanhola para examinar os seus escritos, tiveram suas reuniões adiadas devido a uma epidemia da peste (Rotterdam, 1998, p. 274).

⁴⁴ Rotterdam, 2019, p. 109.

carnavais imbricados na devassidão luxuriosa, “Erasmus resumia convenientemente em uma só expressão ao se referir ao (...) que presenciou em Siena em 1509, não cristão”.⁴⁵ Nesse sentido, o nexos entre a loucura e o simbólico da morte, os espectros, os bufões, corcundas, anões e bobos surgiam abundantemente na iconografia, na literatura e nas confraternizações populares.

Em um panorama geral de sua época, Erasmus mostra-se uma consciência aflita; seu saber acerca da vida cristã é rejeitado diante do âmbito de homens duvidosos. Sua intensa erudição, através da sátira declamativa, demonstra profundamente seu desencanto em face às instâncias corruptas da sociedade. Logo, ele busca em seu discurso (ao retirar da loucura à inocência do riso medieval) dotá-la com as musas de Homero, Luciano e Virgílio. Primeiro para alcançar a doçura dos corações e, posteriormente, para persuadir os leitores ante os preceitos cristãos. De modo que o filósofo humanista traz da cultura popular um espectro com seu chapéu de guizos e alegria contagiante, uma loucura sem os freios de convenção social; onisciente de aspectos importantes da subjetividade humana, depreciativa e agarrada aos vícios. *A priori*, ela seria regente das fraquezas humanas, em um denso relacionamento com a anormalidade dos seus súditos.⁴⁶

Enquanto obra literária, o *Elogio da loucura* procura pensar/mediar o homem e seu mundo. A loucura atraente e cativante de Erasmus é um conceito estético que não está, necessariamente, presente no meio social. Logo, temos que conceber a loucura como um significante crítico que opera (na ordem do texto literário) uma censura à “normalidade” oficial. Isto explica o acento de Foucault: “(...) a loucura não está ligada ao mundo

⁴⁵ Burke, 2010b, p. 283.

⁴⁶ Frayze-Pereira, 2017, p. 45.

e as suas formas subterrâneas, mas sim ao homem, as suas fraquezas, seus sonhos e suas ilusões”.⁴⁷ Logo, de maneira perceptível ao leitor, Erasmo denuncia a dependência histórica das sociedades (em sentido moral, religioso e social) a um materialismo econômico plutocrático:

É Plutão, deus das riquezas, o meu Pai (...) que, no presente como no passado, a um simples gesto, cria, destrói, governa todas as coisas sagradas e profanas; Plutão, por cujo talento a guerra, a paz, os impérios, os conselhos, os juízes, os comícios, os matrimônios, os tratados, as confederações, as leis, as artes, o ridículo, o sério (Ai! Não posso mais! Falta-me a respiração), concluíamos, por cujo talento se regulam todos os negócios públicos e privados dos mortais.⁴⁸

Loucura que expressa vida e alegria; como no tema comum, Erasmo insere sua metáfora erudita para o pleno entendimento dos estratos populares. Em forma de personificação mitológica, demonstra que a loucura sempre está presente na ilusão do poder absoluto e suas disputas, nas delícias, na danosa presunção, no *páthos* do homem consigo mesmo. O racionalismo, a observação, o pensamento e as universidades marcam essa nova ordenação de poder ante a cristandade; cada monarquia anseia por incorporar esse conhecimento e revelar os segredos da terra, do céu e do ser humano. Logo, intelectuais secularizados, homens determinados e livres da tutela do catolicismo, empenham-se por uma nova cultura letrada. Assim, com um olhar realista, a loucura erasmiana é utilizada para desmascarar o homem ocidental, para “castigar” uma teologia obsoleta e para abalar os alicerces de uma regularidade sedimentada em *Pluto*. Por fim, a loucura é experiência da linguagem, posta a declamar uma sutil verdade

⁴⁷ Foucault, 2019, p. 24.

⁴⁸ Rotterdam, 2015, p. 63.

moral, justificando seu discurso em uma consciência crítica do homem moderno.⁴⁹

A crítica humanista ao ritualismo da fé

Quanto às questões do sagrado em especial, conservadas as distinções de época, sabe-se que Erasmo era herdeiro de uma tradição crítica dos dogmas católicos. Tal tradição (crítica) teve início com os valdenses, Ockham, Wycliffe, João Huss e finda na Reforma Religiosa europeia. Imbrincada nas disputas políticas, econômicas e nas novas condições de vida burguesa, os conflitos de natureza doutrinário-espiritual já vinham eclodindo a certo tempo. Em sentido que o *Elogio da loucura* se insere no painel de contribuições das mudanças requeridas no humanismo renascentista mediante ferrenha oposição ao cristianismo romano do século XVI. Contudo, o antagonismo proposto por Erasmo segue uma fonte pacífica: uma intuição acadêmica cujo terreno dos embates era unicamente teológico-dialético. Sua convicção na razão humana - como parâmetro da moral e do contato com o divino - o levava a rejeitar as disciplinas escolásticas metafísica de Savonarola, Lutero, Zuínglio, Calvino e Loyola. Revestido de caráter circunspecto, Erasmo ancorava-se na plêiade da antiguidade que soubera dizer verdades de modo divertido; em suas narrativas impregnadas de lição moral, havia aproximada correspondência com as parábolas de Cristo.⁵⁰

Pleno desse vínculo com a antiguidade clássica e seu legado, Erasmo aposta nos modelos exemplares da virtude cultuados pelos antigos. De modo que farta extensão de conteúdo moral e “espiritual” ocupa a

⁴⁹ “Com Brant, Erasmo e toda a tradição humanística, a loucura é considerada no universo do discurso [experiência do campo da linguagem]; (...) o discurso com o qual se justifica resulta apenas de uma consciência crítica do homem” (Foucault, 2019, p. 28).

⁵⁰ Inicialmente, Erasmo despertou gosto pelas humanidades por influência dos professores Agrícola e Hegius em Steyn (Lins, 1967, p. 94); já o seu o cristianismo interior recebeu inspiração de John Colet em Oxford e do franciscano Jean Vitrier no convento de Saint-Omer (Huizinga, 1987, p. 79, 103, 104).

literatura clássica no *Elogio da loucura*, bem como em seus escritos teológicos.⁵¹ No *Manual de um cavaleiro cristão* (*Enchiridion militis Christiani*) chega a recomendar o preceito délfico-socrático “conhece-te a ti mesmo” como regra elementar de felicidade.⁵² Já em carta endereçada a Martim Dorpius (1514), comenta: “(...) basta-nos estarmos imbuídos deste dito de Sócrates, que não sabemos nada de nada, e fazermos o que nos for possível para ajudar os trabalhos dos outros”.⁵³ Dessa forma, como pedagogo erudito aspira que o ensino-aprendizagem da sabedoria reencontrada nos autores clássicos (Platão, Aristóteles, Cícero, Agostinho, Tomaz Aquino, entre outros) fosse um dos meios possíveis à remoção dos piores excessos. Ele se refere à *Imitatio Christi* (caridade, bondade e amor ao próximo). Erasmo prometia a si mesmo colocar todos os seus conhecimentos a serviço do ideal de transformação do homem e do mundo através dos *studia humanitatis*.⁵⁴

Contudo, esse traço raro de índole artística (esta é a apreciação de Zweig sobre as cartas de Erasmo) conservava em sua rivalidade, aversão apenas aos extremismos, radicalismos, às inflexibilidades e à crença em uma verdade absoluta. De forma que tais atributos eram por ele percebidos como limitação da inteligência, antíteses da razão, fórmula de loucura “cujas múltiplas degenerações e variedades classificou e caricaturou tão sarcasticamente no seu elogio da loucura”.⁵⁵ O humanista não encontrava nenhuma satisfação nas afirmações categóricas; permitia-se à dúvida, ao questionamento e ao debate, de modo que a independência de pensamento era uma das suas convicções. Logo, ao mesmo tempo em que denunciava os abusos dos frades e o falso saber dos monacais católicos, rechaçava o

⁵¹ Rotterdam, 2014, p. 17.

⁵² Desiderius Erasmus, 1905 Disponível In: <https://oll.libertyfund.org/titles/191> (acesso em 20/05/20 às 16:48).

⁵³ Rotterdam, 2019, p. 126.

⁵⁴ Magalhães Pinto, 2006, p. 24, 25.

⁵⁵ Zweig, 1943, p. 113.

império da graça de Deus sobre o homem (monergismo) estabelecido pelos luteranos. Mesmo não rompendo com a cristandade romana, Erasmo envia mensagem secreta ao príncipe Frederico de Saxônia para que Lutero fosse protegido.⁵⁶ Argumentava, dessa forma: “(...) se tudo depende da providência divina, que sentido teria para os homens praticar o bem?” Buscando sempre meios conciliadores e pacíficos, o holandês afirmava: “(...) adoto a opinião dos que confiam parcialmente na vontade livre [si-nergismo] evitando o Scilla do orgulho, guardemo-nos de cair no Caríbdis do fatalismo”.⁵⁷ Seu otimismo militante pela autodeterminação do homem justificava, em grande medida, a plenitude da expressão “filosofia de cristo” e não o “evangelho de cristo” como pregava a cristandade.

Nesse caminho, ao revisar grande parte dos tipos sociais no *Elogio da loucura*, o humanista canaliza sua força contra a suposta sabedoria humana. A sátira (antes voltada ao riso) assume um estilo veementemente repreensivo. Em dados momentos, o pseudônimo “loucura” se desvia da brincadeira e inicia a censura a tudo o que Erasmo quer admoestar: indulgências, crenças estúpidas, milagres falsos, culto interesseiro aos santos, o espírito de disciplina exagerada e avareza dos monges.⁵⁸ A esses últimos, Erasmo dedicou insólita atenção:

Depois [dos teólogos], segue-se imediatamente a espécie melhor do gênero animal, isto é, os que vulgarmente chamam-se monges ou religiosos. Seria, porém, abusar grosseiramente dos termos chamá-los, ainda hoje, por tais nomes. (...) Sem o meu socorro, que seria desses pobres porcos dos deuses? São de tal forma odiados que, quando por acaso são vistos, costuma-se tomá-los por aves de mau agouro (...) entre esse variegado rebanho, alguns encontram-se que se gabam da própria imundície e da própria mendicidade, indo de casa

⁵⁶ Olson, 2001, p. 373.

⁵⁷ Zweig, 1943, p. 267.

⁵⁸ Huizinga, 1987, p. 146, 149.

em casa esmolar, mas com uma fisionomia tão descarada que parecem mais exigir um crédito do que pedir esmola (...) com grande prejuízo dos verdadeiros necessitados. (...) Os mais ridículos, a meu ver, são os que se horrorizam ao verem dinheiro, como se se tratasse de uma serpente, mas não dispensam o vinho nem as mulheres. (...) Imitar Jesus Cristo? É o último dos seus pensamentos. (...) Quase todos confiam tanto em certas cerimônias e em certas tradiçõezinhas humanas, que um só paraíso parece-lhes um prêmio muito modesto para os seus méritos. (...) Qual não será a consternação de todos eles ao (...) verem que se lhes antepõem os barqueiros e os carroceiros?⁵⁹

A vida no claustro monástico impregnada de renúncia e asceticismo, desde a mais tenra idade (Steyn e Montaigu), o havia capacitado a censurar aquilo que estava amplamente familiarizado e, contudo, o desagradava. Estava em cena a devassidão dos clérigos, o enfado das vestes sacerdotais, os jejuns diários, as péssimas acomodações, a disciplina rígida e o racionamento de alimentos, todos eles como alvos de protestos.⁶⁰ Com boa oratória, livrou-se da batina e da dieta regular dos agostinianos; no entanto, as memórias daquele ambiente e as condutas ali praticadas seriam objeto de reprimenda moral e social em sua literatura. Já em 1503, publica em seu *Manual de um cavaleiro cristão*: “Quanto mais religioso é o homem, menos ele se entrega às cerimônias”.⁶¹ Entendia que a religiosidade dos cenobitas (e dos padres) impedia as boas experiências com o sagrado: com tal pensamento, expressa opinião mordaz no *Elogio da loucura* e na *Queixa da paz*. Para Erasmo “os monges, que se gabam de superar [os pagãos] em santidade, inflamam os ânimos dos príncipes e da plebe aos assassinatos e ao massacre. Transformam o clarim do Evangelho em trombeta de Marte, (...) tudo fazendo (...) até que consigam incitar à

⁵⁹ Rotterdam, 2019, p. 154-157.

⁶⁰ Zweig, 1943, p. 136.

⁶¹ Desiderius Erasmus, 1905 Disponível em <https://oll.libertyfund.org/titles/191> (acesso em 24/05/20 às 20:10).

guerra”.⁶² Isso mostra que a análise dos axiomas da fé, quando pervertidos para fins profanos, levava a suprimir a humildade cristã e suscitar a guerra, fato que o filósofo repudiava com todas as suas forças.

Contudo, embora tenha se esforçado em sua dedicatória, Erasmo pouco pode prever sobre suas futuras batalhas em defesa do seu passatempo de viagem. A tônica satírica empregada para descrever as discussões infundáveis e as parvoíces dos teólogos, despertaria a ira de muitos adversários. Apresentados como prediletos da loucura, essa “raça surpreendentemente soberba e irritável” era - para o autor - o que havia de pior na natureza dos escolásticos, em que absolutamente tudo manifestava objeto de apreciação teológico-metafísica. Quanto mais o debate fugia ao discernimento, mais dedicados permaneciam ao assunto. Não obstante, a demasiada convicção dos teólogos de que possuíam ciência dos mistérios sagrados, os faziam descrever “minuciosamente todas as coisas do inferno, como se tivessem passado anos no seio dessa república”.⁶³ Neste mesmo horizonte, seguia o filósofo em firme estocada à presunção dos doutos: “(...) chegamos ao ponto de que o essencial da religião depende menos da prescrição de cristo do que das definições dos escolásticos e do poder dos bispos”.⁶⁴ Em contrapartida, Erasmo razoavelmente exporia no *Elogio da loucura*: “A verdadeira prudência consiste, já que somos humanos, em não querer ser mais sábios do que nossa natureza o permite”.⁶⁵ Indubitavelmente, tratava-se de uma provocação problemática cujo objetivo era se conscientizar dos limites do ensino-aprendizagem (da teologia) na construção do homem virtuoso (*vir bonus*).

⁶² Rotterdam, 2020, p. 69.

⁶³ *Ibid.*, p. 72, 73.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁵ Rotterdam, 2013, p. 42.

A revolta dos teólogos contra o *Elogio da loucura* levou à constituição de Martim Dorpius como porta-voz clerical representando o colégio de Louvain. Dorpius escreveu, em 1514, uma *Carta sobre o 'Elogio da loucura'*. Nessa missiva, entre outras coisas, havia o descontentamento em face às pilhérias dirigidas aos religiosos. Apesar das divergências, não houve prejuízo à relação amistosa de ambos. Foi com esse espírito que em resposta a Dorpius (em 1515), Erasmo escreve: “(...) se existe um meio de curar os vícios dos homens sem chocar ninguém, o mais simples de todos (...) é quando não se publica nome algum; (...) quando se evita mencionar detalhes que repugnem os ouvidos das pessoas de bem”.⁶⁶ Com essas palavras, evidencia-se que era a condição contemporânea daquela sociedade que o incomodava. Sua intenção era o destino dos homens; torná-los melhores, extinguindo as práticas ritualístico-idolátricas, bem como ceifando as máculas inseridas no rito espiritual da cristandade.⁶⁷

Contudo, os teólogos não entenderam nenhum dos seus esforços para justificar o *Elogio da loucura*. Logo, Erasmo estava consciente do perigo que tais intérpretes representavam para sua carreira. Mesmo assim, manteve completa indiferença diante dos assuntos que julgava místicos; inflexível, seguiu suas tendências críticas e racionalistas para o livre exame dos dogmas e instituições.⁶⁸ A interiorização e a individualização da experiência religiosa (da qual almejava) rivalizaria com o formalismo vazio, o palavrório obscuro dos teólogos e os silogismos sorbônnicos.⁶⁹ Logo, preenchido por sentimento altruísta, o humanista lamentaria o ataque à sua obra. Assertivo, replicava o autor: “(...) quem é que não sabe tudo o que se

⁶⁶ Rotterdam, 2019, p. 120.

⁶⁷ Magalhães Pinto, 2006, p. 13.

⁶⁸ Seis anos após sua morte (1542), Erasmo seria decretado pelos teólogos Sorbônnicos como louco injurioso da santidade, de Jesus Cristo e das cerimônias eclesíásticas (Rotterdam, 2013, p. 130). Em 1548, instituído o Index (Índice dos Livros Proibidos) pelo Concílio de Trento, Erasmo teria as suas obras interdidas.

⁶⁹ Sevcenko, 1994, p. 22.

poderia dizer contra os maus pontífices, contra os bispos e os padres desonestos, contra os príncipes viciosos, em suma, contra qualquer categoria (...)”.⁷⁰

Nessa lógica, nota-se que a Renascença trouxe para a modernidade uma cultura intelectual laica, autônoma em relação aos ditames da comunidade cristã romana. Essa ruptura com o monopólio (do saber) não ocorreu sem a objeção de quem detinha a hegemonia cultural. Portanto, o *Elogio da loucura* se insere no panorama erudito humanístico que se antagoniza com o poder clerical; o ressentimento dos teólogos contra Erasmo ultrapassa a tônica da sátira à medida que seus domínios culturais (formalismos, gestos, controle, entre outros) são preteridos a esse novo tipo de doto. Essa nova forma de erudição não abre mão do cristianismo; contudo, almeja um social isento das “amarras” da Igreja Católica.

Quanto ao pontificado, estando Erasmo em Bolonha no dia 11 de novembro de 1506, pode presenciar o que para sua sensibilidade se qualificava de esgotamento cabal do catolicismo. Estático, pesaroso, acompanhou em meio à multidão, a entrada marcial do Papa Júlio II em vestes de cetim e muita pompa do séquito de cardeais. Vitoriosos, atravessaram vinte e dois arcos do triunfo sob aplausos e flores dos jovens e crianças que assistiam ao espetáculo. Esse acontecimento ocorreu após árdua campanha, combatendo em pesada armadura e com liderança pessoal dos exércitos, a Úmbria, Perúgia e Forli; logo, acompanhado dos seus correligionários, arremetera contra os bolonheses. Sem escrúpulos ou embaraços, o sumo pontífice materializou o poder espiritual (excomunhão, interdições, gravames e imprecções) em armas temporais, de maneira que violentas eram suas bulas contra a cidade e seus nobres (os

⁷⁰ Rotterdam, 2019, p. 119.

bentivoglios).⁷¹ Lamentavelmente, todo aquele empreendimento belicoso era só o prenúncio das fastidiosas guerras italianas e seus horrores.

Embora o fenômeno da violência fosse algo comum no alto clero, aquela exibição papal teve para Erasmo, *grosso modo*, o mesmo choque espiritual que sofreria Lutero ao visitar Roma, em 1510. O singular teatro da estupidez religiosa e humana trouxe, ao humanista, mais ceticismo que a Montaigne e mais humor que a Rabelais. Sem demora, todo o padrão católico romano de espiritualidade (as relíquias, o ascetismo, as peregrinações e penitências, a venda de indultos e a estrutura hierárquica) tornar-se-ia alvos no *Elogio da loucura*:

Os papas, que são os vigários de Jesus Cristo na terra, não levariam também a vida mais triste e desagradável, se resolvessem seguir as pegadas do divino Salvador? (...) Embora esse apóstolo diga no Evangelho a seu divino mestre: “Abandonamos tudo para te seguir”, os papas afirmam que ele tem um patrimônio que consiste em terras, cidades, impostos e principados; e quando, animados de um zelo verdadeiramente cristão, lutam a ferro e fogo por esse patrimônio, quando seus braços paternos e sagrados fazem correr por toda parte o sangue dos cristãos. (...) Eles sabem que a guerra é uma coisa tão cruel que convém mais aos animais ferozes que aos homens (...), no entanto, esses vigários de um Deus de paz negligenciam qualquer outra ocupação para se entregar inteiramente a essa arte abominável. (...) Chego mesmo a duvidar se foram os papas que deram esse exemplo a certos bispos alemães, ou se deles o receberam. Seja como for, estes agem de forma menos dissimulada.⁷²

Durante toda a vida de Erasmo, vários pontífices regeram a Igreja Católica; mas, dois deles (Júlio II e Leão X) ganhariam excepcional atenção em seus escritos. No *Elogio da loucura*, Erasmo indica (ainda que indiretamente) o celerado papa Júlio cuja gestão à frente da Santa Sé marcou-se

⁷¹ Lins, 1967, p. 165, 166.

⁷² Rotterdam, 2013, p. 102-105.

por atividades políticas e guerreiras. Vindo de uma das promissoras oligarquias papais dos séculos XV e XVI, Giuliano Rovere era sobrinho, primo e tio de cardeais. Sem qualquer vocação pela teologia, quando jovem, já mostrava traços rudes: seus heróis imaginários eram líderes militares. Após sua eleição, a escolha do seu nome deu-se em homenagem ao imperador Júlio César. Simpático aos entretenimentos violentos, organizava touradas no vaticano.⁷³ Fato que não se mostrou estranho ao seu governo de alianças beligerantes a fim de submeter vastas regiões.⁷⁴ Assim, a exemplo de Dante que descreveu o Papa Nicolau III ardendo em chamas no oitavo círculo do Inferno, Erasmo revelaria um Júlio *condottiero* excluído do céu (no diálogo *Julius Exclusus*) pelo humilde apóstolo Pedro. Em *A Queixa da paz*, publicada *post mortem* do romano pontífice, o filósofo denunciara-o nominalmente em sua crítica.

Enquanto aquele era formalmente reprovado por incitar a guerra entre as nações, Erasmo enaltecia o apelo do novo papa Leão X pela paz. Dizia o humanista: “(...) eis aquele pacífico e tranquilo Leão, que, diante de todos, ergueu o estandarte a fim de convidar à paz e agiu como autêntico Vigário de Cristo”.⁷⁵ Filho de Lourenço, o Magnífico e, por essa razão, cardeal desde os dezesseis anos de idade, João de Médici era humanista cético, amigo de Giovanni Mirandola e Marsílio Ficino e tinha Erasmo em grande estima. Lera e apreciara o *Elogio da loucura* por ter vivenciado integralmente as suas sátiras.⁷⁶ Mas, embora Erasmo tenha se esforçado por reproduzir a figura do Papa como um conciliador, no mesmo período em que o filósofo escrevia *O lamento da paz*, Leão promovia guerra contra o ducado de Urbino, sagrando-se vitorioso com a expulsão do rival. De certa

⁷³ Em março de 1509, estando Erasmo em Roma, pode assistir a algumas dessas touradas, bem como presenciar o ceticismo do alto clero que seria descrito no *Elogio da loucura* (Lins, 1967, p. 174).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁵ Rotterdam, 2020, p. 92.

⁷⁶ Lins, 1967, p. 185, 186.

forma, sua preocupação era o avanço dos pagãos (turcos e sarracenos) sobre o velho continente, fato que o santo padre buscou remediar, inicialmente com a paz francesa em 1515; posteriormente, com a trégua nos conflitos pela hegemonia europeia, intenta a formação de uma grande cruzada. Erasmo, por diplomacia, louvaria a iniciativa do santíssimo pontífice: “Convida à paz o celebrado Francisco, rei da França (...) convida à paz o preclaríssimo Príncipe Carlos, jovem de índole incorruptível (...) o Imperador Maximiliano [e] Henrique, o ínclito rei da Inglaterra”.⁷⁷

A partir de 1522, o ex-preceptor de Carlos V, o holandês Adriano VI assumiria a direção da cristandade. Isto reavivou, em Erasmo, novas esperanças de um catolicismo renovado. Como um Aristóteles para Alexandre; o humanista apostava na integridade do novo Papa e na autoridade do imperador para a erradicação do luteranismo e a “purificação” da cúria romana. Mas, os horizontes incertos do movimento político renascentista conduziam o humanismo de Erasmo ao ceticismo diante da realidade. A morte prematura do príncipe da Igreja Católica traria novamente o velho maquiavelismo à Sé Romana. Assim, a *realpolitik* ganhava no movimento estético-literário sua fiel representação.

As esperanças de um humanista

Com uma profunda aversão a qualquer forma de atrito partidário (em que frequentemente se via próximo a ser envolvido), Erasmo cruzava a Europa como autor peripatético em busca de uma base estável para disseminar seus conhecimentos.⁷⁸ Desde o ano de 1492 mantinha-se cosmopolita, vivia itinerante pela França, Suíça, Inglaterra, Itália, Alemanha, entre outros; nesse percurso, fora secretário, preceptor, tradutor e

⁷⁷ Rotterdam, 2020, p. 93.

⁷⁸ Rotterdam, 1998, p. 273.

membro do ciclo dos humanistas.⁷⁹ Em sentido que o filólogo foi um dos primeiros a harmonizar moralmente doutrina cristã e sabedoria antiga, religião e ética pagã, Jesus e Sócrates. Sua experiência em torno do tema da paz e da reeducação o transformou em símbolo cultural de uma civilização fraterna. Prezava, acima de tudo, a liberdade, a independência, os valores éticos e uma crença inabalável na transformação do homem pela disciplina nos estudos. Tinha a concepção de que a filosofia era “(...) uma forma de investigar o espírito divino, tão pura como a teologia, e o céu cristão não lhe merecia olhares mais reverentes e mais gratos do que o olimpo grego”.⁸⁰ De modo que questionava em seu *Lamento da paz (Querela pacis)*: “Por que antes não pensam no princípio (...) de que este mundo é a pátria comum de todos, se o título de pátria concilia; por que não pensam que todos têm origem nos mesmos antepassados, se o parentesco de sangue cria amigos?”.⁸¹ Em suas impressões para o futuro, Erasmo escreve (no início de 1517) ao seu amigo Wolfgang Capito:

É bem verdade que não me apego tanto assim à vida, porque já vivi do modo que quis quase o suficiente - pelo menos entrei no meu quinquagésimo primeiro ano de vida (...). Porém, hoje, eu gostaria de voltar a ser jovem por algum tempo, pela simples razão de que vejo surgir uma era dourada no futuro próximo. (...) Eu me vejo compelido a ter uma esperança firme de que não só a ética honesta e a devoção cristã, mas também as letras puras e verdadeiras e as ciências muito genuínas, vão reviver e desabrochar. (...) Graças à sua vontade piedosa [a dos soberanos] é que vemos em todo lugar o despertar e o desabrochar de mentes esplêndidas, como em resposta a um dado sinal e, conspirando entre si para restaurar as boas letras.⁸²

⁷⁹ Zweig, 1943, p. 189, 190.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁸¹ Rotterdam, 2019, p. 57.

⁸² Huizinga, 2013, p. 48.

A Renascença humanística (da primeira metade do século XVI) reivindicava seu espaço por natureza e ciência, estava em curso, à revel da cristandade, um novo poder cultural secularizado. Erasmo, como expoente fervoroso do ser humano, alegrava-se ao notar o sol da razão iluminando as trevas da superstição; o homem teria confiança em si mesmo para reger o mundo terreno (a práxis que inaugura novas coisas). Não por acaso, o seu *Elogio da loucura* foi, segundo seu pensamento crítico, uma forma de problematizar a realidade “estragada pelas opiniões mais tolas”. Para ele, a época moderna não seria vítima das ameaças provenientes de um cosmo celeste irascível, carregado de castigos para as idiossincrasias pessoais. Erasmo mantinha a ideia de que o homem, enquanto guiado pela luz do conhecimento e da experiência, poderia torna-se ético, piedoso em suas ações. Assim ele poderia multiplicar o conjunto de valores da vida cristã: honestidade, solidariedade, justiça, verdade, liberdade, entre outros.

O conhecimento seria a chave para essa nova manifestação de poder cultural capaz de operar a libertação (pessoal e espiritual) da ignorância e da credence. Ao torná-lo acessível por meio da linguagem simples do *Elogio da loucura*, o humanista objetivava todas as condições da vida: curá-las, conseqüentemente, reformando os costumes humanos. Este homem remediado, pleno e consciente, criaria uma nova ordem social pacífica na grande comunidade terrena; sobretudo, desenvolvendo atividades que o tornaria artífice de seu próprio mundo natural (*homo faber*) com sua realização.⁸³ Uma vez cultivado na boa literatura (*bonae litterae*), nas humanidades, esse novo homem estaria imune às amarras sacras do culto oficial; saberia distinguir cerimônia de religião, cultura intelectual de fé. Esse saber, para o filósofo, seria fundamentado em uma razão prática, ou

⁸³ Negando a miséria humana de Santo Agostinho, tal como reelaborando o modelo de dignidade do homem (*pastes et fctor sui*) de Pico della Mirandola; Erasmo defendia a liberdade criativa do homem a partir da renovação das letras, da piedade imanente do cristianismo primitivo (*devotio moderna*) e dos valores morais forjados na educação cristã (Magalhães Pinto, 2006, p. 126, 127).

seja, na necessidade de mudança interna sobre o externo, o visível e palpável sobre o transcendente. Um ser humano salientado na perspectiva da natureza crítica e reflexiva sob a luz da *philosophia Christi*.⁸⁴

Mas, o resultado prático daquele acalorado diálogo de princípios, normas, fé e razão (inicialmente, regido por vias pacíficas em papel e tinta) transformou-se em litigioso processo, sistêmico pelo derramamento de sangue, exausto pelos conflitos armados. Reformadores e contra-reformadores fizeram da fogueira um poderoso instrumento de silenciamento. As heresias (análogo à fênix mitológica) renasciam e recrudesciam frente aos terrores da inquisição. Os ideais fanático-intolerantes ceifaram muitas vidas através da prisão, tortura, decapitação e exílio. A predestinação huguenote se revelaria mero pilar para acumulação e esfacelamento da caridade cristã. As cidades, ainda em chagas abertas pela Guerra dos Cem Anos, foram varridas pela devoradora chama da loucura religiosa. Em Portugal, seca, fome e peste conduziram os “culpados” (judeus imigrantes) ao martírio de Lisboa. A guerra dos camponeses, liderada por personalidades protestantes, era o testemunho do modo equivocado de interpretar *Christus*. As ligas com fins militares (1508-1516) eram promovidas por “sua santidade” para satisfação/manutenção do *status quo* papal; mera semântica era a tradução da dimensão divina. Mas Roma não escaparia ao saque em 1527. Logo, os confrontos religiosos levariam, posteriormente, à noite de São Bartolomeu (1572) e demais lutas entre os povos. Durante séculos, os sonhos de um humanismo caridoso e fraterno esbarrariam no faccionado universo cristão de tradicionalistas e protestantes, germanos e romanos, papistas, calvinistas, anabatistas e luteranos.⁸⁵

⁸⁴ Ibid., p. 180, 181.

⁸⁵ Zweig, 1943, p. 120 e 123.

***Medida por medida:* o confronto de modelos políticos em Shakespeare**

Dagmar Manieri

Há na maioria das peças de William Shakespeare um tema preponderante. Aparentemente ele surge no jogo do poder no qual se verifica as traições e embustes. Isto seria um aspecto comum da dramaturgia se não estivéssemos em um país às vésperas da primeira grande revolução burguesa da história: a Revolução Puritana de 1649. O cuidado tem que permanecer neste tipo de análise, isto para não se ingressar em uma espécie de retroação que já vê nas peças do dramaturgo inglês as guerras civis da década de 1640.

Shakespeare tem um gênio artístico que, de certa forma, não deixa de representar uma espécie de intuição temporal das grandes transformações que irão afetar a Inglaterra no século XVII. Essa tensão no campo da história e que surge na representação do artista como um vislumbre de uma nova era, não deixa de ser o espectro de Shakespeare. Seu sepultamento se dá em 25 de abril de 1616; Stephen Greenblatt comenta sobre a dificuldade de se encontrar o motivo de seu falecimento. Ele só encontra algumas indicações no vigário de Stratford. Este anota em seu diário que o dramaturgo, juntamente com Drayton e Bem Jonson, “tiveram um encontro agradável, e ao que parece beberam demais, porque Shakespeare morreu de uma febre que contraiu”.¹ Observar que entre o falecimento do dramaturgo até a primeira revolução (puritana) inglesa temos uma duração de pouco mais de trinta anos.

¹ Apud Greenblatt, 2011, p. 396.

É preciso deixar fixada esta observação, ou seja, que Shakespeare escreve às vésperas de uma nova era. Assim, como hipótese, pode-se compreender que as traições tão comuns em suas peças são expressões de algo mais profundo do movimento histórico. Essa aproximação do inaudito que se expressa pela sensibilidade de um novo modelo de ação social está admiravelmente presente em *Hamlet*. Diante dos acontecimentos por que passa o herói, Shakespeare configura um tipo literário com profundidade filosófica. Por isso é bem provável que as inquietações temporais que afetam o dramaturgo estejam em seu personagem Hamlet. Ao descobrir a verdade sobre o assassinato de seu pai, o príncipe comenta para seus amigos Horácio e Marcelo: “O tempo está disjunto. Oh!, despeito imundo, que para endireitá-lo eu tenha vindo ao mundo!”.² Por que “*the time is out of joint*”? Notar que na sequência, ele comenta sobre o “*cursed spide*”, um rancor amaldiçoado.³

Algo se deslocou do “*joint*” normal; esse deslocamento foi provocado por uma espécie de ressentimento (*spite*). Sem dúvida que as relações de classe na Inglaterra estavam em vias de transformação. O fator essencial dessa transformação é o surgimento do capitalismo moderno.

Isto ocorre porque a nova classe burguesa não deixa de revolucionar o próprio meio social. Ela necessita de mercados que vão além do meio urbano controlado pelas guildas; ela também requer um mercado de trabalho que não se adapta às antigas relações de dependência do regime medieval. Juntamente com a burguesia surge a ideia de liberdade; como ressaltou Maurice Dobb, em condições normais o regime de capital implica em uma liberdade econômica.⁴

² Shakespeare, 2015, Ato I, Cena V, p. 82.

³ Shakespeare, 1980, Ato I, Cena V, p. 35.

⁴ “Em contraste com o quadro de uma política flutuante do Estado quanto à indústria, como realmente a encontramos, o capitalismo às vezes tem sido representado sob o aspecto de uma luta constante pela liberdade econômica, pois só na ausência de regulamentação e controle ele pode achar condições favoráveis para expansão. Conforme essa opinião, o capitalismo é o inimigo histórico da restrição legal e do monopólio, sendo este último o

Esses fatores, entre outros, altera as relações das classes sociais e, conseqüentemente, os valores sociais. No exemplo da Inglaterra de Shakespeare (um país pioneiro do desenvolvimento capitalista) isto se dá de forma abrupta: entende-se, a “revolução política”. O Estado absolutista, ao mesmo tempo em que facilita um tipo de capitalismo comercial monopolista, impede o próprio capitalismo de atingir uma nova fase de seu desenvolvimento: o regime industrial. Isto explica a própria formação da Nova Inglaterra na América, bem como o século XVII das revoluções na Inglaterra. O que estava em ruínas pode ser descrito pelos “valores da velha sociedade hierárquica”; isto fez Christopher Hill comentar que entre 1645 e 1653 “procedeu-se na Inglaterra a uma enorme contestação, questionamento e reavaliação de tudo”.⁵ Por isso no início do século XVII já se pressentia o “perigo” da guerra civil (*bellum civile*). No início de *O mundo de ponta-cabeça*, Hill comenta que Carlos I já advertia seus partidários no Parlamento do perigo de o povo comum “proclamar as suas pretensões, chamar de liberdade à paridade e a independência, (...)”.⁶ Então, não é só Shakespeare que pressente que há algo de novo nas relações entre as classes sociais. Hill resgata o sentimento do poeta escocês Drummond, ao afirmar que “camponeses, rústicos, agricultores, vilões armados (...) terminarão tragando os nobres e fidalgos (...)”.⁷ Hill complementa que isto, de fato, ocorre: em 1645 vários grupos de camponeses tomam armas para lutar contra os realistas e os parlamentaristas.

Esta transformação nas relações entre as classes sociais está expressa em *Hamlet* na famosa cena na qual o herói contracenava com os coveiros.

produto da intromissão ilegítima do Estado no domínio econômico, empenhado na busca do poder, em vez de visar à abundância ou à estabilidade social à custa da prosperidade comercial” (Dobb, 1983, p. 19).

⁵ Hill, 1991, p. 31.

⁶ Apud Hill, 1991, p. 41.

⁷ Idem.

Esses últimos não se mostram como simples trabalhadores; pelo contrário, dialogam em um nível de igualdade com o “sábio” príncipe. Para o inquieto Hamlet, abalado pelos acontecimentos do reino, a presença de astutos coveiros lhe causa uma profunda impressão. Por isso sua conclusão de que “há três anos, nosso tempo ficou cheio de rebuscos e finuras que a ponta do pé do camponês já dá no calcanhar do cortesão, de modo tal que até lhe esfola os calos”.⁸ Esta passagem em *Hamlet* já assinala que algo está em curso na relação entre as classes populares e o estrato superior da nobreza. O teatro de Shakespeare tem seus conceitos próprios, suas categorias de apreensão, bem como um discurso estético. É um teatro que anuncia uma nova época e, por isso, endereça seu discurso estético ao governante. A obra lhe mostra a necessidade de uma nova prática política, sem perder o fundamento da lei moral.

Fraquezas e astúcias do homem político

Em *Medida por medida* estamos no ducado de Viena; Shakespeare nos mostra um *regimen* que necessita da execução das leis. Elas existem, mas o povo na ausência da vigilância estatal se habituou a formas de comportamento que extrapolam os limites permitidos pelo bom senso. O Duque se apresenta com um caráter bondoso; daí a estratégia de se ausentar – com o pretexto de uma futura guerra – para deixar para seu

⁸ Shakespeare, 2015, Ato V, Cena I, p. 175.

substituto, Ângelo, a tarefa da aplicação da lei.⁹ Os prostíbulos de Viena são fechados e uma onda de eticidade pública atinge todo o ducado.¹⁰

Diante desta nova severidade jurídica, Cláudio é detido por engravidar sua prima, Julieta. Julgado segundo a lei, o jovem é condenado à morte. Ao que tudo indica, este caso é utilizado pelo poder público como exemplo para os outros cidadãos. Eis o sentimento de Cláudio:

E quem agora representa o Duque –
talvez porque o que é novo não vê o bem,
ou por a coisa pública ter forma
de montaria para quem governa,
e quem é novo quer marcar a sela,
quem está no mando enfia logo a espora
(...).¹¹

Cláudio intenta uma última alternativa para se livrar da condenação. Aconselhado por Lúcio, imagina que sua irmã (Isabel) possa persuadir Ângelo, utilizando-se de sua beleza.¹² Isto de fato ocorre, mas a formosura de

⁹ Na voz do Duque:

“(…)

Pois já sabe que foi com mente e alma
que o elegemos [Ângelo] para, em nossa ausência,
com nosso amor usar nosso terror,
pra ser em todo órgão deputado
de nosso grão poder” (Shakespeare, 1995, Ato I, cena I, p. 31).

¹⁰ Em uma cena cômica, o auxiliar do prostíbulo da Madame Japassada, Pompeu, está detido. Na prisão, ele comenta: “(...) dava até para pensar que esta fosse a casa de Madame Japassada, de tantos de seus clientes estarem por aqui” (Ibid., Ato IV, Cena III, p. 171).

¹¹ Ibid., Ato I, Cena II, p. 47.

¹² “Cláudio:

(…)

Sendo jovem,
ela se inclina para uma fala muda
que prende os homens, e com grande arte
Há de brincar com a razão e o discurso
até persuadir” (Ibid., Ato I, Cena II, p. 47, 48).

Izabel desperta a paixão em Ângelo. Na proposta deste último, a pena de Cláudio será comutada se ela (Isabel) ceder às suas intenções libidinosas. Eis a proposta que Ângelo faz a Isabel:

Ângelo: (...)

Sem haver outro meio de salvá-lo,
senão dando o tesouro do seu corpo
a esse tal, ou deixando-o morrer.
O que faria?¹³

Dilema que Isabel deve enfrentar; mas sua solidez moral a faz enfrentar uma triste realidade: ela opta pela lei moral.¹⁴ Não é só Isabel que nos dá um bom exemplo de moralidade; o Duque também se apresenta como um homem bondoso e virtuoso. Ele sabe que a ordem pública está ameaçada com leis que não são mais respeitadas:

Duque: Nós temos leis e estatutos severos,
freio e bridão de portos cabeçudos
que não cumprimos há quatorze anos.
Como um leão idoso que, na toca
não sai para caçar. Qual pai bondoso,
que só empunha a vara de marmelo
para branir aos olhos de seus filhos
por susto e não pra uso, esta se torna
em motivo de riso e não de medo,
de modo igual nossas leis estão mortas.
A liberdade abusa da justiça.

¹³ Ibid., Ato II, Cena IV, p. 105.

¹⁴ “Isabel: (...)

Antes que a sua irmã baixasse o corpo
a tal conspurcação.

Viva pura, Isabel, e morra o mano:

Mais que um irmão é a minha castidade.

(...)” (Ibid., Ato II, Cena IV, p. 111).

O neném surra à ama, e o direito
está todo torto.¹⁵

Dilema que também o Duque deve resolver, pois ele tem consciência de que os erros da ordem pública têm como causa a fragilidade das leis: “Se eu errei em deixar o povo à larga, seria tirania golpeá-lo pelo que estimulamos”.¹⁶ Mas há um elemento no Duque que o faz ser um verdadeiro herói shakespeariano: a astúcia. Ele se dirige até a um monastério e se transveste de frade para poder voltar à Viena e presenciar a nova aplicação das leis.

Ao saber da sentença punitiva sobre Cláudio, O Duque resolve agir. Ele descobre o desvio (moral) de Ângelo; por isso, de forma ardilosa, intenta um plano para livrar Cláudio da execução. Por problemas no dote, Ângelo havia abandonado a promessa de união matrimonial com Mariana. A jovem ainda cultiva um profundo amor pelo novo soberano de Viena. A ideia do Duque é fazer Isabel aceitar a proposta libidinoso de Ângelo e, no local do encontro (por isso ele sugere que seja em um jardim, escuro), trocar as jovens e fazer com que Isabel seja substituída por Mariana.

A estratégia do Duque se concretiza. Ele também utiliza o engodo de, na prisão, trocar o corpo do executado por um condenado (já falecido) com uma feição parecida à de Cláudio. Todos esses intentos do Duque se concretizam. No final da peça há um julgamento no qual o Duque se mostra em sua verdadeira feição. Ele obriga Ângelo a se casar com Mariana e Isabel conquista os favores do poder, juntamente com a presença de seu irmão, vivo.

¹⁵ Ibid., Ato I, Cena III, p. 51. Na interpretação da peça por Allan Bloom há uma indisposição do crítico ante o herói da peça. Bloom não apreende a codificação do discurso estético de Shakespeare no duque: “O duque, que só fala de força, sempre faz uso de embustes, mente e engana quase todo mundo repetidamente” (Bloom, 1996, p. 295).

¹⁶ Idem.

Medida por medida nos apresenta personagens do senso comum, com destaque para duas figuras que são fieis à lei moral: Isabel e o Duque. Mesmo Ângelo é um homem comum; se seguirmos o modelo de interpretação do homem político em Aristóteles, descobre-se que ele não possui *phrónesis*: a prudência do governante. Sua atitude perante a bela Isabel mostrou que ele não é um ser político que age em função do bem comum: ele perde o controle de si. Esta é uma das virtudes da Antiguidade grega, a denominada *sophrosýne* (o domínio de si). Ele tem a consciência de seu desvio no ato de soberania:

Ângelo: (...)

Para agarrar um santo, o demo esperto
usa um santo pra isca. É perigosa
a tentação que nos leva ao pecado
por amor à virtude. A prostituta
não pode, com sua arte e seu vigor,
tocar-me a têmpera; mas sua virtude
me conquistou. E até hoje eu sorria,
sem compreender o homem que sofria.¹⁷

Ângelo não representa a figura de um estadista na visão de Shakespeare. Sem representar uma má pessoa, ele sucumbe ante a paixão e utiliza do poder para satisfazer seus desejos. Na poesia shakespeariana que codifica a voz de Isabel:

Mas que maravilha
ter força de gigante,
mas tirano
é o gigante que a usa.¹⁸

¹⁷ Ibid., Ato II, Cena II, p. 93, 94.

¹⁸ Ibid., Ato II, Cena II, p. 89.

Desse ponto de vista, Shakespeare não rompe com o modelo grego (Platão e Aristóteles) de representar o poder soberano. *Phrónesis* e *sophrosýne* se conjugam para definir o bom político. No exemplo de Aristóteles, a *phrónesis* é a “capacidade de aplicar a regra geral ao caso particular”.¹⁹ Assim, a *phrónesis* se configura como a virtude do governante que, através da experiência, adquiriu a inteligência prática. Tal político sabe deliberar em casos particulares, visando o bem geral da comunidade.

Já a *sophrosýne* é o domínio de si, elemento importante no platonismo. Na interpretação de Miguel Spinelli, a *sophrosýne* em Platão se transforma na “mais extraordinária” das virtudes cívicas. Ela agrega a “qualidade cívica” com a “virtude humana”. Eis o comentário de Spinelli:

[A *sophrosýne* pode ser considerada o] bom governo de si mesmo: governo que, inevitavelmente, repercute na comunidade da *pólis*. Por *sophrosýne*, de um ponto de vista prático, Platão concebeu uma vida regrada mediante um constante e continuado exercício reflexivo, o da *phrónesis*, na relação consigo mesmo e no consórcio com os demais.²⁰

Por isso na teoria política de Platão, diante dos quatro regimes de Estado (timocracia, oligarquia, democracia e tirania), o paroxismo da corrupção representa a forma de soberania sem controle de si. O tirano cultiva um “apetite brutal”. Com essa expressão, Platão quer dizer que o tirano possui “a soberba do poder e a luxúria da carne – que é o impulso bestial das feras”.²¹ Ernest Barker faz uma boa interpretação da tirania em Platão:

¹⁹ Berti, 2002, p. 150.

²⁰ Spinelli, 2017, p. 398.

²¹ Barker, 1978, p. 248.

O tipo dominado por este apetite [bruto, das feras] não se pode unir livremente com outrem, em amizade: ou é senhor, ou servo; não sabe ser igual. É uma fibra com a qual não se pode fabricar nenhum tecido social: um elemento *exlex* (ilegal) e *ápolis* (incivil), absolutamente “injusto”, pois a justiça implica no cumprimento de uma função dentro de esquema comum – e este tipo contrária, pela sua natureza e pela sua vida, a possibilidade de qualquer esquema comum.²²

Através da perspectiva grega antiga, compreende-se os heróis de Shakespeare. Em *Medida por medida*, o Duque é apresentado como um estadista com esta forma de controle de si. Em sua relação com o povo, ele não aparenta cultivar a “soberba do poder”, na expressão de Barker:

Duque: (...)
 Eu amo o povo,
 mas não o exhibir-me ao seu olhar:
 embora sejam bons, não me deleitam
 os seus gritos de aplauso e saudação;
 e nem a mim parece ter critério
 quem deles gosta.
 (...).²³

Essa face virtuosa do Duque fica evidente em seu diálogo com Éscalo. Na visão deste último, o Duque “lutava especialmente por conhecer a si mesmo”.²⁴ Esse é o modelo grego antigo de bom governante. Michel Foucault acompanhou com atenção essa prática moral nos antigos gregos. O *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) do preceito délfico é alçado como um modelo de conduta moral que alicerça outras práticas sociais. Foucault vê nesta expressão délfico-socrática uma forma de moralidade que se

²² Idem.

²³ Shakespeare, 1995, Ato I, Cena I, p. 35.

²⁴ Ibid., Ato III, Cena I, p. 145.

expressa como “o cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). Ela representa uma espécie de paradigma para a boa formação do homem antigo.²⁵

Esse “cuidado de si” corresponde a uma forma de relação consigo mesmo; ela se inicia, em primeiro lugar, em relação a si e, só após, irá se aplicar aos Outros. Neste caso, antes que o homem possa realizar algo que é necessário para a comunidade, ele deve se transformar em um bom governante de si. Daí o preceito de “ocupar-se consigo mesmo” (*heautoû epimeleîsthai*) para não ser um “escravo” dos prazeres. Nota-se a dignidade *eupátrida* de um domínio de si: as sensações devem obedecer à razão. Se isto é alcançado, então há *sophrosýne* no homem: “[Ele] saberá distinguir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Saberá então conduzir-se como se deve, saberá governar a cidade”.²⁶

O efeito da prática virtuosa do Duque é realçado nos diálogos com Lúcio, um tipo popular cômico-decadente. Logo no início da peça, fica-se consciente do desejo do Duque:

(...) eu sempre amei uma vida isolada,
sem querer frequentar reuniões
onde os jovens sem tino perdem tempo.²⁷

O Duque, no fundo, admira a vida monástica; mas o governante não é um moralista ao estilo de Savonarola que ansiava converter Florença em um grande monastério. O Duque possui o bom senso do governante. Isto contrasta com o caráter de Lúcio, que muitas vezes inverte a “verdade” das coisas. Sobre o substituto do Duque (Ângelo) ele comenta:

²⁵ “Mas, como veremos, tentarei mostrar-lhes de que maneira esse princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral. A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto” (Foucault, 2010a, p. 10).

²⁶ *Ibid.*, p. 66.

²⁷ Shakespeare, 1995, Ato I, Cena III, p. 49.

Lúcio: (...)

O Duque viajou, estranhamente,
desapontando muitos – até eu –
em seus sonhos guerreiros.

(...)

Em seu lugar,
e instalado em plana autoridade,
governa Ângelo, homem com sangue
que é pura neve, homem que não sente
ferroadas ou ânsias dos sentidos;
(...).²⁸

Lúcio é a expressão da face inferior do senso comum. Homem do boato e da falsa impressão, sem caráter e fantasioso, crê que Ângelo é um ser especial. Em seu diálogo com o Duque (travestido de religioso), ele confidencia: “Dizem que foi [ele se refere ao governante Ângelo] desovado por uma sereia. Alguns, que foi concebido por dois bacalhaus secos (...)”.²⁹

Em Lúcio, Shakespeare nos mostra um personagem popular que possui uma fantasia inflacionada: ele é uma figura popular que espalha falsas impressões sobre as pessoas. Sua cena mais cômica é o instante em que se encontra com o Duque (travestido). Neste instante, ele revela seu caráter duvidoso:

Lúcio: (...) a maior parte dos súditos achava que

O Duque era sábio.

Duque: Sábio? Ora, mas não há dúvida de que era.

Lúcio: Um sujeito muito superficial, ignorante, sem peso...³⁰

²⁸ Ibid., Ato I, Cena IV, p. 57.

²⁹ Ibid., Ato III, Cena I, p. 137.

³⁰ Ibid., Ato III, Cena I, p. 139.

Eis por que em uma obra de arte ao estilo de *Medida por medida*, há várias camadas a serem exploradas. Para o historiador a obra se transforma em fonte de pesquisa na medida em que o artista vai impregnar sua produção de elementos de seu mundo social e histórico. Esse é o exemplo de personagens como Mariana, que estava prometida para Ângelo em matrimônio. Aqui, Shakespeare é fiel ao modelo matrimonial dos séculos XVI e XVII.

Entre Mariana e Ângelo havia uma promessa de matrimônio. Ela comenta: “Esta a mão que, por jura de contrato, foi presa à sua; (...)”.³¹ Por isso quando o Duque indaga sobre sua condição de mulher, indica-se que Mariana não é casada, nem donzela (*maid*), muito menos viúva: ela está em situação de compromisso. Mas um acontecimento inesperado agravou a situação da jovem: seu irmão Frederico naufragou, “afundando no mesmo barco o dote da irmã”. Diante desta situação inesperada, Ângelo (“fingindo descobrir desonras”) rompe com a promessa. O Duque descreve o drama de Mariana:

Pois ouça agora o
mal que tudo isso trouxe à pobre dama honrada. No
evento, perdeu ela um irmão nobre e renomado, em
seu amor sempre bom e dedicado; com ele a porção
e a força de seu dote de núpcias, e com ambos o marido
combinado, esse Ângelo de aparente bondade.³²

Essa é a situação de Mariana no instante temporal da peça. Na perspectiva do Duque, se não for provada a suposta desonra em Mariana, a relação permanece em uma situação de “pré-contrato” (*pre-contract*). Jean-Louis Flandrin estudou essa relação de amor no período moderno.

³¹ Ibid., Ato V, Cena I, p. 205.

³² Ibid., Ato III, Cena I, p. 127.

Seu objetivo foi acompanhar as transformações na ordem do matrimônio. Mesmo com um recorte espacial limitado, o historiador ensaia algumas hipóteses que nos são úteis na interpretação de *Medida por medida*.

Flandrin constata que em Troyes (em seus arquivos) nos séculos XV e XVI há o termo “compromissos” (*créantailles*). Trata-se de um ritual no qual o casal de enamorados se compromete a um futuro matrimônio: “É a reciprocidade das promessas que faz o casamento”.³³ Isto corresponde a uma espécie de noivado que, na diocese de Troyes, é controlado pela Igreja Católica. Mas nem todo compromisso está subjugado à Igreja. Há em torno do compromisso uma tradição rural, de intensa tradição camponesa. Flandrin comenta que em alguns casos, há até um tom humorístico no ritual do compromisso.³⁴

A partir do século XVII ocorre o desaparecimento do compromisso. Na hipótese do historiador francês, as promessas de casamento perdem o caráter sagrado. Sempre atento às táticas dos amantes em se livrar da subjugação (por parte dos pais), Flandrin comenta:

Bastava a eles prometer casamento àquele ou àquela que amavam, antes que seus pais os forçassem a um outro compromisso, e depois levar os fatos ao conhecimento do promotor, que anulava a segunda promessa e “condenava” os namorados a “solenizar o casamento iniciado por eles”. Nos séculos XV e XVI, os pais eram impotentes em face de tal estratégia, a menos que a comprometida indesejável fosse uma moça de má reputação, ou que um membro da família do jovem admitisse no tribunal ter mantido relações carnavais com ela e conseguisse algumas testemunhas para dar maior peso à sua confissão.³⁵

³³ Flandrin, 1988, p. 69.

³⁴ Jean-Louis Flandrin nos apresenta alguns casos curiosos: “Vocês não sabem. Eu comprometi. Jeanne e lhe dei uma sopa em nome do casamento” (Ibid., p. 74). Em outro caso, com os pais presentes, “os noivos trocavam um copo de vinho, um pedaço de fita, beijo, um anel, vergas de prata, coisas essas que parecem rituais” (Idem).

³⁵ Ibid., p. 84.

A questão principal é o surgimento do amor no tema social do matrimônio. Flandrin segue esta ideia ao pesquisar seus arquivos: “(...) os juízes no século XVII admitem a impossibilidade de casar sem amor”.³⁶ Observar que em *Medida por medida*, Mariana cultiva o amor por Ângelo, sem que este compartilhe do mesmo sentimento. No julgamento final realizado pelo Duque, além da clemência endereçada a Ângelo, o governante decreta que ele se case com Mariana:

Duque: (...)
 Com isso Ângelo vê que está salvo;
 creio que vejo um brilho em seu olhar.
 Ângelo, o mal, recompensou-se o bem.
 Ame sua esposa, mereça-lhe o mérito,
 eu descobri em mim o dom da remissão.³⁷

Observar que é o poder de julgar (do Duque) que determina a Ângelo que “ame sua esposa” (*look that you love your wife*). O que Flandrin constata é o surgimento do casamento por amor a partir do século XVIII. Desde este instante (mesmo que o dote se torne encoberto) o elemento que prepondera é o capital cultural. Na reflexão de Flandrin, se em nossos dias “o casamento por amor é a regra”, ao mesmo tempo esse “amor” é encontrado em um meio social na qual há uma similitude de estrutura cultural.

Longa história do amor para além das fronteiras do matrimônio; a partir do século XVIII ele será incorporado à família.³⁸ Isto quer dizer que no contexto histórico de *Medida por medida*, estamos em uma fase de

³⁶ Ibid., p. 85.

³⁷ Shakespeare, 1995, Ato V, Cena I, p. 225. Na interpretação irônica de Allan Bloom, “esses casamentos parecem castigos” (Bloom, 1996, p. 299).

³⁸ Flandrin vê com atenção essa errância do amor antes do século XVIII: “Mas o certo é que as regras do amor cortês são a antítese das regras do casamento medieval. O elo que une o servidor e sua dama é livremente escolhido e não imposto pelo interesse das famílias; e se ele admite mais do que dizia nas intimidades carnavais, nunca visa a procriação” (Flandrin, 1988, p. 118).

transição entre o matrimônio por interesse e o amor matrimonial. O próprio casal Mariana/Ângelo expressa essa ambiguidade: Mariana age por amor; Ângelo, inicialmente, por interesse (dote) e, posteriormente, pela imposição da justiça (do Duque).

A grande personagem de *Medida por medida* é o Duque. Ele é um modelo de herói shakespeariano, pois apresenta duas características: o estatuto moral e a astúcia. Em uma passagem significativa da peça, o Duque nos transmite sua intenção:

De um ardil terei de usar:
com Ângelo irá deitar
sua noiva abandonada,
usando engano e enganada.
Com falsa paga, o fingido
vai ter seu voto cumprido.³⁹

Isto significa que a estratégia ardilosa do Duque é uma “medida por medida”: *craft against vice I must apply*, no original. Na tradução de Barbara Heliodora se perdeu algo, ou seja, o âmagô da verdadeira intenção de Shakespeare. *Craft* é a astúcia moderna que sugere o dramaturgo inglês; ela funciona como instrumento reparador, força de justiça que não se mostra em público. A astúcia para combater (*against*) o vício, compreendido como injustiça.

Aqui há um jogo entre aparência e aparição, que em *Hamlet* é operado de forma inteligente. O vício (*vice*) apresenta uma astúcia de se apresentar como justo, bom. Por isso o remédio a ser executado deve ter doses pequenas de veneno: a aparição necessita ser, também, de forma astuciosa para poder atuar com eficiência sobre o *vice*. Então, *craft* só se explica porque atua sobre o *vice*, que se apresenta com uma falsa

³⁹ Shakespeare, 1995, Ato III, Cena I, p. 149.

aparência. O ardil é contra o vício; assim, na tradução de Heliadora, há uma pequena confusão sobre a questão do ser. O Duque não é um ser astuto: ele utiliza a astúcia de forma instrumental, racional.⁴⁰

Aqui reside a grande semelhança de Shakespeare em relação à Maquiavel. Na era moderna já se visualiza o emprego (na ordem política) de elementos eticamente menosprezados, segundo o modelo antigo e medieval. No exemplo de Shakespeare, a astúcia – caracterizada como um elemento da vilania – deve ser empregada pelo governante. O Ser do governante ainda respeita a lei moral; mas só isto não é mais suficiente. Assim, altera-se a questão do ser na época moderna: o governante não pode mais aparecer como é: eis o que se fragmentou neste período. O ser está dividido e o governante que “é” está sujeito ao declínio, como o rei Lear. O bom governante saiu da cena das aparições; a prática política está se tornando instrumental no sentido em que seu valor encontra-se nos efeitos que produz.

Em *Medida por medida* a natureza do bom governante é descrita através de três características: o erudito/sábio (*scholar*), o estadista (*statesman*) e o soldado (*soldier*).⁴¹ Aqui, presencia-se um modelo de monarquia absoluta na qual ainda não há divisão de poderes. A hegemonia cultural (*scholar*) se associa à violência reconhecida (*soldier*). Essas duas características se desprendem da figura do rei na modernidade. Resta a função de estadista (*statesman*), responsável pela justiça. O discurso estético de Shakespeare se dirige a este novo governante que, sem abandonar a lei moral, tem o poder de reconhecer que o verdadeiro jogo de forças na ordem política ocorre de forma latente. Por isso o elemento “utópico” em Shakespeare corresponde à restauração da boa ordem. Neste último -

⁴⁰ Essa mesma confusão pode ser encontrada em Allan Bloom, em sua interpretação de *Medida por medida*. Para o crítico literário, “o Duque é diabólico”, um “torturador requintado (...)” (Bloom, 1996, p. 295).

⁴¹ Cf. Shakespeare, 1995, Ato III, Cena I, p. 139.

expresso no *De morali principis institutione*, de Vicente de Beauvais – o bom governante é apresentado desta forma:

Assim como o príncipe supera todos os outros em poder, assim também ele deve primar o máximo possível por sua sabedoria e sua bondade, de tal modo que essas duas virtudes moderem seu poder, contenham-no e curvem-no num agir virtuoso. Tais são as três virtudes, que se limitam umas às outras, que outrora brilhavam na pessoa do rei Davi.⁴²

Observar a presença da bondade na trilogia da figura régia: a bondade impede que a sabedoria se transforme em habilidade.⁴³ Aqui, Vicente de Beauvais se ampara em Cícero ao afirmar a importância da bondade para que o poder seja *moderatio*. Nesse sentido, a restauração shakespeariana acrescenta a astúcia (*craft*) neste modelo de governança tradicional.

A dramatização das formas de ação política

Como verificamos em Maquiavel e Shakespeare, crueldade e astúcia ingressam na cena política como elementos de grande importância. Em *A mandrágora*, a inocência na época moderna conduz à tragédia. Tanto Maquiavel quanto Shakespeare enfrentam um mesmo problema: a política se transforma em um jogo de forças e o agente necessita deste conhecimento para ter bom êxito. Em Shakespeare, esse jogo de forças é dramatizado através de figuras da época e na perspectiva aristocrática: a vilania surge como uma ação que menospreza as relações de fidelidade.

Em *Rei Lear* há um bom rei, enganado por duas filhas. Ele perde o senso de governança, pois avalia mal o caráter das pessoas ao seu redor. No fundo o próprio Lear teme a insanidade:

Lear: Que eu não fique louco, céu; não louco!

⁴² Apud Senellart, 2006, p. 164.

⁴³ Cf. Senellart, 2006, p. 164.

Mantém-me temperado. Louco, não!⁴⁴

Há, assim, um deslocamento da prática política em relação ao tempo histórico. Se adotarmos a perspectiva da tradição grega, o que ocorre com o rei Lear é que o governante deixa de ser um *phronéon*, um rei prudente que governa com astúcia. Ele se torna um *aphradéos*, um governante imprudente. No exemplo de Lear, o erro está no governante se conceber em um espaço de relações de fidelidade na qual a astúcia não é um elemento de importância. Em relações em que há a concórdia (*homonóia*) a aparência é um mostrar-se como se é: seu ser de verdade. Em *Rei Lear* a sinceridade de Cordélia, filha do rei, fere a honra do pai. Ele interpreta sua fala como uma espécie de ingratidão:

Lear: (...)

Que eu tenha paz na tumba como agora

lhe tiro o amor de pai.

(...)

Que ela case com o orgulho que diz simples

(...).⁴⁵

O rei transfere os fundamentos do poder e pensa conservar o *status* de sua soberania. Assim, Lear crê em sua própria imagem de rei na ordem social do reconhecimento: ele não a manipula para os efeitos de poder. Ele pensa que sem o poder político efetivo, as pessoas ainda lhe prestarão homenagem:

Lear: (...)

Nós só manteremos de rei o nome e a pompa;

mas o mando, as rendas e a execução do resto,

⁴⁴ Shakespeare, 1998, Ato I, Cena V, p. 59.

⁴⁵ Ibid., Ato I, Cena I, p. 19.

são vossos, caros filhos.⁴⁶

Se na época moderna presencia-se uma nova lógica do campo político, “ser rei” é ter o controle das forças que constroem a crença da figura social de rei. Nesta nova racionalidade não é possível ser “rei” e ter a “pompa”, sem o “mando” e as “rendas”: eis o engano em Lear.

A presença da astúcia (*craft*) no teatro de Shakespeare nos indica algo além de um elemento moderno da governança. Ela mostra uma transformação em um modelo de longa duração. Astúcia que comprova que algo está se transformando na ordem política, bem como na configuração do Estado. O que se compreende como vilania é um efeito produzido na antiga estrutura das relações políticas. Em *Rei Lear* a velha estrutura de relações de fidelidade (além de estar presente no rei ludibriado pelas duas filhas) encontra no Conde de Gloucester seu momento decisivo. Primeiro, ele se engana em relação a Edmundo, seu filho bastardo. Este último aplica um engenhoso golpe em Gloucester. O valor do agente político (neste antigo modelo) é respeitar a hierarquia (amparada no valor da honra), ser fiel ao seu superior:

Cornwall: (...)
 Você, Edmund,
 cuja virtude e obediência a hora
 tão alto recomenda, há de servir-me.
 Gente assim confiável todos querem;
 (...).⁴⁷

Observar que em um diálogo com sua filha, Regan, Lear comenta sobre a importância das “leis da cortesia e gratidão” (*effects of courtesy, dues*

⁴⁶ Ibid., Ato I, Cena I, p. 20.

⁴⁷ Ibid., Ato II, Cena I, p. 66.

of gratitude).⁴⁸ Na queda de Gloucester, há esse pessimismo em relação ao homem (e seu destino) no mundo. Através do velho nobre (Gloucester), Shakespeare expressa os sentimentos com vínculos ao velho modelo de relações de fidelidade:

Gloucester: (...)
Somos pros deuses moscas pra menino;
nos matam pra brincar.⁴⁹

A antiga estrutura de comportamento nobre decaída é dramatizada por Shakespeare. Rei Lear, Gloucester e Hamlet são personagens que se comportam como pessoas insanas. Nesta estranha visão de mundo que expressa o bom nobre decaído e traído pela astúcia, a vida humana adquire novas tonalidades. É o antigo humanismo que sente seu ocaso em um longo percurso. Hamlet, desiludido não deixa de reconhecer os poderes das faculdades humanas; mas para que serve esses dons especiais se o próprio homem perdeu o valor e a honra:

Hamlet: (...)
Que obra-prima o homem! Tão nobre em sua razão,
tão infindo em faculdades,
em forma e movimento quão rápido e admirável,
na ação tão próximo dos anjos,
na apreensão tão semelhante a um deus:
a beleza do mundo, o paragon dos animais –
mas que é isso para mim senão a quintessência do pó?
O homem não me dá prazer
(...).⁵⁰

⁴⁸ Ibid., Ato II, Cena IV, p. 52. Em inglês: Shakespeare, 1994, Ato II, Cena IV, p. 52.

⁴⁹ Shakespeare, 1998, Ato IV, Cena I, p. 128.

⁵⁰ Shakespeare, 2015, Ato II, Cena II, p. 98.

É o espaço da insanidade que abriga o bom homem, agora desprezado por estranhas forças. Um amor não correspondido, bem como uma virtude não reconhecida. Lear decaído sente a condição de ser um velho desprezado. Gloucester afirma: “A dor me ensandeceu”.⁵¹ Decaído pela ingratidão das filhas, Lear se transforma em um pensador da condição humana: “Não é como a boca [ele, aqui, pensa nas filhas] rasgando a mão [Lear] que a alimenta? (...) Ai, assim eu fico louco; (...)”.⁵² A loucura passa a ser o refúgio do bom nobre, ludibriado e perdedor em um jogo de forças na qual não há mais espaço para o valor humano. Dessa perspectiva, a racionalidade moderna é poetizada na fala de Lear: “Nisso se vê a grande imagem da autoridade: um cão é obedecido se ocupa um cargo”.⁵³ O poder deixa de carregar os valores da honra; está em curso a razão de Estado e as relações de poder que adquirem outra lógica social. O poder agora pode ser entendido como uma relação de forças:

Lear: (...)

O homem pode ver como anda

esse mundo sem os olhos.

Olhe com as orelhas:

veja como aquele juiz descompõe aquele ladrãozinho.

Atente com as orelhas:

troque os lugares e pronto!

Qual é o juiz, qual o ladrão?

Já viu o cão de um fazendeiro latir para um mendigo?⁵⁴

Eis o mundo moderno na perspectiva do bom nobre; o findar de uma forma de antropocentrismo. Quando José Ortega y Gasset estuda o

⁵¹ Shakespeare, 1998, Ato III, Cena, IV, p. 110.

⁵² *Ibid.*, Ato III, Cena IV, p. 103.

⁵³ *Ibid.*, Ato IV, Cena VI, p. 151.

⁵⁴ *Idem.*

Renascimento, acentua a noção de crise. Para ele, o homem desse período tem “a sensação de achar-se na divisória de duas formas de vida, de dois mundos, de duas épocas”.⁵⁵ O que ocorre no Renascimento para Ortega y Gasset é uma espécie de barbarismo, bem simbolizado pela figura de César Bórgia.⁵⁶ Esse novo mundo burguês que nasce é, dessa forma, caracterizado pelo pensador espanhol:

A impressão de sentir o homem médio, pela primeira vez, às suas costas o cristianismo produziu nele o efeito de lançá-lo sobre o mundo com um apetite e uma conduta tão profundamente irreligiosos que, sem vacilar, se pode considerar essa como a etapa mais irreligiosa que houve em toda a história europeia.⁵⁷

A Roma dos Bórgia é esse centro do barbarismo, com papas chefiando exércitos e cenas urbanas carregadas com a “urdidura de crimes” (aqui, Ortega y Gasset se refere à crueldade da família dos Bórgia). São impressões do Renascimento que o intelectual espanhol carrega de pessimismo e incerteza. Como ele afirma, “por volta de 1400 o homem deixa de estar no cristianismo”.⁵⁸ Mas são generalizações um tanto perigosas. O que se sabe é que neste alvorecer da época moderna ocorre a crise das relações de fidelidade. Ela tem uma longa história e, portanto, possui uma temporalidade de longa duração. Ocorre o estranhamento, pois na ordem da soberania ainda não há uma nova representação da política (contemporânea). Nas primeiras formas de realeza na Grécia antiga – aqui, vamos seguir Jean-Pierre Vernant em seu estudo sobre Micenas – há um rei que

⁵⁵ Ortega y Gasset, 1989, p. 103.

⁵⁶ “César Bórgia foi o protótipo do novo bárbaro que floresce subitamente em meio de uma velha cultura. É o homem de ação. Na história, tão logo como começa a aparecer o homem de ação e a falar-se dele e a adulá-lo, é que sobrevém um período de barbarização. Como o albatroz à véspera da tormenta, o homem de ação surge no horizonte no alvor de toda crise” (Ibid., p. 87).

⁵⁷ Ibid., p. 165, 166.

⁵⁸ Ibid., p. 160.

concentra em sua pessoa as diversas funções do Estado. A questão econômica transita pelo Palácio: “Parece que a administração real regulava a distribuição e o intercâmbio, assim como a produção dos bens”.⁵⁹ Juridicamente, o rei exerce a função de juiz; na religião ele é o sumo-sacerdote que representa as forças divinas da terra. Eis, então, uma forma de soberania que não dá espaço para conflitos institucionalizado:

Em todos os graus da administração palaciana é com efeito um vínculo pessoal de submissão que une ao rei os diversos dignitários do Palácio: não são funcionários a serviço do Estado, mas servidores do rei encarregados de manifestar, em toda parte onde sua confiança os colocou, este poder absoluto de comando que encarna no monarca.⁶⁰

Neste comentário de Vernant, evidencia-se o “vínculo pessoal de submissão”: relações de fidelidade que se formam em torno do rei. Aqui, a política não está institucionalizada, pois não há espaço social – assim como na *Ekklésia* de Atenas – na qual ocorre o debate e a utilização da persuasão. Nesta época arcaica a escassa “política” está concentrada nas relações entre os reinos e suas alianças.

O nascimento da política na Grécia antiga ocorre após a queda do regime de realeza. Mesmo assim, ainda (a política) é concebida como um debate entre amigos. Isto explica, em parte, a função do ostracismo na Atenas do século V a.C. Ele não só existe para preservar o regime democrático ou ser usado como arma pelo partido de poder (a tese de Aristóteles); o ostracismo mostra que o adversário político se transforma em inimigo, em um agente estranho à relação de amizade no restrito círculo político.

Essa forma de política entre amigos representa uma segunda etapa das relações de fidelidade, após o período das realezas. Moses Finley em *O*

⁵⁹ Vernant, 2016, p. 25.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 27.

mundo de Ulisses comenta sobre a importância da amizade (*philia*) entre os gregos antigos. Ao enfatizar sobre o tema da bissexualidade entre os heróis; surge a questão da relação entre homem/mulher. Aqui, o helenista se ampara em Aristóteles (*Ética a Nicômaco*) para compreender esta forma de relação amorosa: “(...) cada um deles difere quanto à virtude e à função, quanto às razões da amizade, e por isso também quanto à própria afeição e amizade”.⁶¹ Por isso entre o homem e a mulher, a *philia* está comprometida na medida em que há um desnível (de natureza) entre ambos:

(...) ao longo de toda a Antiguidade, (...) as mulheres eram tidas por naturalmente inferiores e por conseguinte o seu papel se limitava à procriação e à execução das tarefas domésticas, e que as relações sociais mais significativas e as ligações pessoais mais fortes eram procuradas e encontradas entre homens.⁶²

Eis a importância da amizade e que se traduz como a condição indispensável para a concórdia (*homonóia*). Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles enfatiza que a amizade tem sua origem na relação do homem consigo mesmo. Nesta primeira forma de amizade, surge a serenidade e uma apreciação equilibrada da vida: “Pois a existência é para o [homem] sério um bem”.⁶³ Esse homem sério, excelente, não está sempre às voltas com os desejos; as coisas se passam como se ele houvesse encontrado sua própria natureza:

(...) cada humano escolhe para si o bem, mas apenas se puder continuar a ser o que quer que desde sempre já seja. Parece, então, que compreender é o que

⁶¹ Finley, 1982, p. 122 (*Ét. Nic.*, VII, 7, 1-2).

⁶² Idem.

⁶³ Aristóteles, 2009a, p. 204 [1166 a 20].

constitui autenticamente aquilo que é cada humano. Quem é desse modo deseja passar tempo na sua própria companhia, e fá-lo com prazer.⁶⁴

Após ter compreendido seu próprio Si, Aristóteles comenta da “amizade de Si para si”. São comentários prévios, que preparam o leitor para a grande passagem da *Ética a Nicômaco* sobre a *homonóia*:

[Há concórdia em um Estado] quando seus cidadãos concordam quanto aos seus interesses [comuns], adotam as mesmas medidas e implantam suas resoluções comuns. A concórdia, portanto, se refere a fins práticos, ou seja, fins práticos de importância e que permitem a realização por ambos ou todos os partidos; (...).⁶⁵

Em Aristóteles a própria política é compreendida como uma forma de *philia*: a base para o surgimento da concórdia. Assim, esta última é uma espécie de amizade entre os cidadãos (*polités*) visando o interesse comum. Cidadãos que Aristóteles qualifica como “pessoas de bem”. Primeiro, elas “concordam consigo próprias no seu íntimo”; depois, “uns com os outros”.

Neste instante, temos dois modelos: a realeza exigindo a fidelidade e a *pólis*, com uma política entendida como concórdia. Nesses dois tipos de poder político (*politeia*) não há a presença de astúcia (*métis*). Ela foi superada pela própria efetividade do poder político: obteve reconhecimento. Mas antes desta “estabilidade” do poder político pode ter havido um período na qual a *métis* era um elemento importante. Astúcia em um espaço de confronto em que não havia, ainda, o reconhecimento da *politeia*. Marcel Détienne e Jean-Pierre Vernant acompanharam este primeiro modelo do jogo de poder. Ele se encontra, de forma admirável, na mitologia grega.

⁶⁴ Ibid., p. 204 [1166 a 20-25].

⁶⁵ Aristóteles, 2009b, p. 276 [1167 a 27-30].

Neste mundo mitológico – e que, talvez, contenha traços da história – há uma batalha dos deuses. Nesse jogo pelo poder, o filho torna-se uma ameaça para o pai-governante. Urano é destronado pelo filho Chronos que, conseqüentemente, é derrubado do poder por seu filho, Zeus. Aqui, o elemento preponderante para o sucesso é a astúcia. Détienne e Vernant recorrem à *Ilíada* para entender como se mostra a *métis* neste mundo arcaico. O velho sábio Nestor aconselha ao filho, Antíloco, como vencer em uma competição de carros:

Em toda situação de confronto ou de competição – estejamos nós nas garras de um homem, um animal ou uma forma natural – o sucesso pode ser obtido por duas vias. Ou por uma superioridade de “força” no domínio onde a luta se desenrola, o mais forte vencendo; ou pela utilização de procedimentos de uma ordem, cujo efeito é precisamente falsear os resultados da prova e fazer triunfar aquele que, com certeza, era considerado derrotado (inferior).⁶⁶

Aqui fica evidente a validade da astúcia que deve ser utilizada em situações de confronto, como o conflito guerreiro ou a competição esportiva. Nas interpretações de Détienne e Vernant, observamos uma “astúcia desleal, da mentira perversa, da traição, armas desprezíveis das mulheres e dos covardes”.⁶⁷ Os historiadores franceses utilizam uma perspectiva da aristocracia. Isto explica que na mitologia essa forma de relação de forças só encontra término quando Zeus devora Métis: o poder se estabiliza e se consolida em torno do deus soberano.⁶⁸

⁶⁶ Apud Détienne; Vernant, 2008, p. 19.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 19, 20.

⁶⁸ “Mas doravante já não há *métis* possível fora de Zeus e contra ele. Nenhuma astúcia se trama no universo sem antes passar por seu espírito. A duração pela qual se desdobra a força do deus soberano já não comporta probabilidade. Nada que possa surpreendê-lo, enganar sua vigilância, contrariar seus designios. Alertado pela *métis*, que lhe é interior, de tudo que se prepara para ele de bom e de mau, Zeus já não conhece, entre o projeto e a realização, esta distância por onde surgem, na vida dos outros deuses e das criaturas mortais, as armadilhas do imprevisto” (*Ibid.*, p. 20).

Outro detalhe importante é que o contexto em que a *métis* é requerida se expressa como uma “situação incerta e ambígua”; daí o motivo de Détienne e Vernant a traduzirem como uma “premedita o vigilante” na qual o competidor (ou adversário) se situa em um momento de “emboscada, de espreita”. O agente que possui *métis* “espia o adversário para atingir no momento escolhido”.⁶⁹ Trata-se de uma qualidade do combatente, que o grego qualifica de *pr noia* (previsão). Foi essa qualidade de ser prudente que perdeu o rei Lear; ele se transforma em *aphrad os*, um governante insensato, imprudente. Ao seguir um modelo tradicional, Shakespeare indica que a prudência (*phrónesis*) necessita da astúcia. O príncipe Hamlet, o Duque de *Medida por medida*, são agentes da ordem política que utilizam a astúcia para vencer o adversário. A *métis*   importante em um espaço no qual o jogo não se d  às claras: o inimigo se transveste de “leal”, “virtuoso”. Por isso o governante sensato e prudente (*phron on*) deve saber forjar uma falsa aparência. Em *Hamlet*, o príncipe forja a insanidade. Em um diálogo com Horácio, ele comenta sua nova inten o:

Hamlet: (...)

Mesmo que eu me porte de forma estranha e louca –
 pois talvez julgue adequado de agora em diante
 vestir um disfarce grotesco de bufão
 (...).⁷⁰

Loucura que é um tema recorrente na Renascença; o amante que não é correspondido por sua amada opta pela loucura. Ela é uma forma de penitência, pois através da perda da razão o amante se mostra em sua face

⁶⁹ Ibid., p. 21.

⁷⁰ Shakespeare, 2015, Ato I, Cena V, p.81.

virtuosa: ele sacrifica a sanidade e retorna à natureza inóspita. Isto explica a reação do filósofo simplório, Polônio, ao comportamento de Hamlet:

Polônio: (...)
 Vira e mexe e volta à milha filha.
 E primeiro nem me conhece.
 Disse que eu era vendedor de bacalhau.
 Está bem fora de si, bem fora. Eu mesmo,
 quando jovem, sofri horrores de amor,
 estive bem perto disso.
 (...).⁷¹

Neste momento renascentista a constante presença da astúcia sinaliza que as relações de fidelidade estão em fase de rompimento. A sociedade moderna realizará o processo de socialização através de outros meios. Diante dessas transformações não se pode esquecer que o capitalismo avança lentamente nos vários setores sociais. Maurice Dobb acompanha o surgimento do capitalismo e observa, com propriedade, que no novo sistema há uma renovada apropriação do trabalho excedente. Por isso na sociedade moderna a relação entre o trabalhador e o capitalista assume uma “forma puramente contratual”.⁷² Estamos diante da formação do “mercado livre de uma sociedade de trocas”.⁷³ É a natureza das relações sociais que se transforma no Renascimento; na expressão de Dobb, ocorre a “passagem de uma relação caracterizada pelo *status* a outra

⁷¹ Ibid., Ato II, Cena II, p. 94. Em *Dom Quixote* também se encontra este tema da loucura por amor. No capítulo XXV, do volume I, o herói vai imitar o modelo ideal de cavaleiro andante, ou seja, Amadis de Gaula. Fará loucuras que “devem ser verdadeiras, firmes e legítimas, sem nada de sofisticado nem de falso” (Cervantes, 2019a, p. 298).

⁷² Dobb, 1983, p. 14.

⁷³ Observar que ao comentar sobre os efeitos econômicos da Revolução Gloriosa de 1688 na Inglaterra, Christopher Hill enfatiza: “Assim, ao final de nosso período (1688-1714) houve uma reversão total da política econômica. As ideias medievais que subjaziam às grandes companhias de comércio (...) foram, no final, abandonadas por completo. Foram abandonadas sob pressão de negócios manufatureiros que preferiam um regime de produção irrestrita de artigos mais baratos e livre mercado competitivo para dispor deles. “O mercado”, declarou o Parlamento em 1702, “deve ser livre e não reprimido” (Hill, 2012, p. 283).

caracterizada pelo contrato”.⁷⁴ Passagem importante para os efeitos de nossa pesquisa, porque quando se comenta sobre o “contrato”, a noção de livre-arbítrio adquire um novo estatuto. Nas palavras de Marx, a própria trindade burguesa nas figuras da “propriedade, liberdade e igualdade” são interpretadas, dessa forma: “Assim, portanto, o processo do valor de troca que a circulação desenvolve não só respeita a liberdade e a igualdade: ele próprio as cria e lhes serve de base”.⁷⁵

No capitalismo surge uma “dualidade da estrutura”, segundo a teorização de Anthony Giddens. Neste sistema atua uma “coerção estrutural” que relativiza a pretensa liberdade que surge a partir do século XVII. Giddens comenta: “As coerções também participam, é claro, das razões dos atores quando está envolvida uma gama mais ampla de opções”.⁷⁶ Um desses fatores é de ordem cultural:

Assim, poder-se-ia investigar como os motivos e processos de raciocínio dos atores foram influenciados ou modelados por fatores em sua educação e por experiências prévias, e como esses fatores, por sua vez, foram influenciados por características institucionais gerais da sociedade mais ampla.⁷⁷

Por isso o Renascimento deve ser compreendido como uma fase de transição social para o capitalismo; Maurice Dobb comenta que o capitalismo europeu ocorreu “na segunda metade do século XVI e início do século XVII, quando o capital começou a penetrar na produção em escala considerável, (...)”.⁷⁸ Isto significa que no período renascentista há a conjugação de dois sistemas.⁷⁹

⁷⁴ Dobb, 1983, p. 14.

⁷⁵ Marx, 2011, p. 328.

⁷⁶ Giddens, 2013, p. 365.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 366.

⁷⁸ Dobb, 1983, p. 15.

⁷⁹ “O trabalhador podia ser forçado a aceitar trabalho por um salário legal e era impedido de mudar de aldeia sem permissão do senhor local. Na verdade, a legislação do século XIV roubava dos homens livres mais pobres o que antes

Na perspectiva sociológica que estuda a ação humana, procura-se “uma razão para os agentes fazerem o que fazem (...)”.⁸⁰ Aqui, Pierre Bourdieu se refere a uma razão social que não está no campo da filosofia da prática. A sociologia descobre um jogo social que cria uma *illusio*, sendo que o interesse é estudado como parte deste jogo social: “Interesse é “estar em”, participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser focado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer os alvos”.⁸¹

Isto explica ser tão comum na literatura renascentista a figura do vilão, concebido na perspectiva do jogo social cortês. O que se denomina “vilão” é um agente social que se move de acordo com uma estrutura de mundo que difere da estrutura tradicional das relações de fidelidade. Bourdieu indica que há uma “cumplicidade ontológica” entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social. Observar como o teatro de Shakespeare se dá em uma época de efetivação do capitalismo inglês; por isso, nesta fase de transição de fins do século XVI e início de XVII, há o conflito entre duas formas de estrutura social. Diante desta perspectiva teórica, compreende-se melhor o “*the time is out of joint*” em *Hamlet*. O tempo está deslocado porque há duas estruturas sociais operando em um mesmo espaço: o vilão e o homem cortês atuam segundo estruturas diversas: “Enquanto o mau jogador está sempre fora do tempo, sempre muito adiantado ou muito atrasado, o bom jogador é aquele que antecipa, que está adiante do jogo”.⁸² Na mensagem do discurso estético em Shakespeare, há a indicação para que o agente político “cortês” jogue o jogo social

os distinguiam dos *villani adscripti glebae*: a liberdade de mudar-se à vontade. As relações sociais no campo, entre produtores e seus senhores e patrões, mantinham boa parte de seu caráter medieval, e, pelo menos, boa parte do invólucro da ordem feudal” (Ibid., p. 17).

⁸⁰ Bourdieu, 2010, p. 138.

⁸¹ Ibid., p. 139.

⁸² Ibid., p. 144.

na estrutura de seu competidor. Ao realizar esta conversão, ele necessita da astúcia, pois ela é um elemento do jogo social moderno. Nasce, aqui, a política moderna que não leva em consideração as relações de fidelidade, muito menos a *homonóia* antiga. O que surge após as revoluções políticas dos séculos XVII e XVIII é uma forma moderna de confronto político: os partidos antagônicos reconhecidos pelo sistema vigente. Como esses partidos não estão em uma relação de amizade, nem de fidelidade, a astúcia se transforma em um elemento da prática política. O jogador político necessita da astúcia, utilizada segundo as regras do jogo: a arte retórica, a utilização da imagem como efeito positivo, entre outros.

Por isso no teatro de Shakespeare há esta dramatização do conflito entre dois mundos, dois modelos ou jogos sociais diversos, na expressão de Bourdieu. Observar como o sociólogo francês interpreta o jogo tradicional, marcado pelas relações de fidelidade:

“*Noblesse oblige*” significa que é sua nobreza que proíbe o nobre de fazer certas coisas, e o obriga a fazer outras. Já que faz parte de sua definição, de sua essência superior ser desinteressado, generoso, ele não pode deixar de sê-lo, “é mais forte que ele”.⁸³

Neste modelo tradicional aristocrático ocorre aquilo que Bourdieu qualifica de “condutas de honra”. Elas expressam formas de conduta pré-capitalistas, sendo que nelas há o “recalque coletivo do interesse”.⁸⁴ Quando Vianna Moog comenta sobre esta passagem de um modelo medieval para o moderno e capitalista, apresenta-nos a seguinte passagem:

⁸³ Ibid., p. 151.

⁸⁴ “De certo modo, o aristocrata não pode deixar de ser generoso, por fidelidade a seu grupo e por fidelidade a si mesmo, como digno de ser membro do grupo. É isso que significa “*noblesse oblige*”. A nobreza é a nobreza como corpo, como grupo que, incorporado, toma corpo, disposição, *habitus*, torna-se sujeito de práticas nobres e obriga o nobre a agir nobremente” (Ibid., p. 152).

Mas o puro apetite aquisitivo do comerciante, o estímulo do lucro, estímulo que ao ver dos pensadores modernos é a mola real de todo o progresso humano, mal era suportado [no regime medieval]. O artesão trabalha para o seu sustento; procura o que é necessário e suficiente para sustentá-lo e não mais, ao passo que o comerciante vai atrás do *turpe lucrum*.⁸⁵

Já no outro modelo que podemos qualificar de capitalista, o *éthos* está racionalizado. Uma das características da modernização capitalista é a crescente autonomia dos setores sociais. Bourdieu enfatiza esta característica: “A evolução das sociedades tende a fazer com que surjam universos (que chamo de campos) que têm leis próprias, são autônomas”.⁸⁶ Foi este campo autônomo que Maquiavel procurou dar sentido: o campo político. Se observarmos com atenção, Lady Macbeth se conduz em um campo político autônomo; ela utiliza uma lógica que se pode identificar como “maquiavélica”. Eis o conselho que a esposa de Macbeth lhe endereça:

Lady Macbeth: (...) Mas receio a tua natureza, por demais cheia de leite da ternura humana, para que tomes, resolutamente, o caminho mais curto. Quererias ser grande. És ambicioso. Mas te falta a malvadez que deve secundar-se. A grandeza a que aspiras, desejas obtê-la santamente. Não quiseras trapaçar, e entanto gostarias de ganhar deslealmente.⁸⁷

Shakespeare já visualiza este outro modelo amparado no interesse. No exemplo de Rei Lear, há uma cena em que o rei (rejeitado pelas duas filhas) enfrenta a tempestade, ao lado de Kent e o Bobo. Kent lhe indica uma choupana para se protegerem da tormenta. Em resposta, o rei comenta:

Lear: Meus sentidos vão-se.

⁸⁵ Moog, 1964, p. 56.

⁸⁶ Ibid., p. 147.

⁸⁷ Shakespeare, 1997, p. 22, 23.

Vem, menino. Com estás? Tens frio?
 Eu tenho frio. Onde há palha, homem?
 É estranha a arte da necessidade
 que faz precioso o vil.
 (...).⁸⁸

Um mundo da necessidade que transforma o vilão em algo de valor: *The art o four necessities is strange, and can make vile things precious.*⁸⁹ É preciso levar em consideração que estamos diante do nascimento de novas estruturas sociais. Presenciamos os primeiros passos do capitalismo que Weber qualifica de uma época de desencantamento (*Entzauberung*). Habermas compartilha da ideia de que a presença da racionalização na vida social é uma das características da modernidade. A sociologia habermasiana constata a “racionalidade em diferentes subsistemas da sociedade, (...)”.⁹⁰ A ciência se liberta da filosofia e da religião e institui seu método (moderno) próprio. Nesses campos específicos que se formam na época moderna a ação é racional quando se propõe à “solução de um problema passível de ser decidido objetivamente”.⁹¹ Eis, então, as formas de ação que Habermas qualifica como pertencentes à racionalização:

A racionalização, portanto, liga-se sempre às regras da ação instrumental, estratégica ou comunicativa. Trata-se de três diferentes aspectos da ação capazes de racionalização: da racionalização dos meios, da escolha dos meios e do consentimento em torno das normas e valores.⁹²

⁸⁸ Shakespeare, 1998, Ato III, Cena II, p. 100.

⁸⁹ Shakespeare, 1994, Ato III, Cena II, p. 61.

⁹⁰ Habermas, 2016, p. 344.

⁹¹ *Ibid.*, p. 366.

⁹² *Idem.*

A razão de Estado da época moderna corresponde a um tipo de racionalização que localiza novas instâncias de forças. Elas devem contribuir para a conservação (ou aumento de potência) do Estado.

Habermas qualifica de sistêmica o tipo de racionalização em torno do Estado; já a instrumental se dirige às soluções de tarefas técnicas, restando à estratégica um tipo de ação na qual há “margens de ação alternativas”. Observar que na modernidade capitalista surgem essas “situações de interesse”, nas palavras de Habermas. O próprio meio social transformado (que ocorre após as revoluções burguesas) apresenta-se com espaços alternativos para este tipo de ação racional estratégica. Ao estudar o direito moderno, Habermas nos apresenta um interessante panorama da forma de ação na ordem capitalista:

(...) um sistema de ação na qual se pressupõe que todos os membros do sistema se comportam de maneira estratégica na medida em que, em primeiro lugar, sancionam as leis como públicas, mas a qualquer momento obedecem convenções legitimamente alteráveis, na medida em que, em segundo lugar, sem considerações éticas, perseguem seus interesses e, em terceiro lugar, segundo estas orientações de interesse, tomam melhores decisões possíveis no quadro das leis válidas (isto é, tendo em vista as conseqüências jurídicas calculáveis); supõe-se, em outras palavras, que utilizam sua autonomia privada de maneira racional com respeito a fins.⁹³

O próprio sistema normativo sanciona um tipo de ação no qual o agente persegue seus interesses, estrategicamente. Para Habermas, isto quer dizer que a própria economia atinge um grau superior de autonomia. Foi isto que permitiu a emancipação de “determinações formais do tipo estratégico de ação”. O Estado, através de seu aparato jurídico, institucionaliza essa autonomia da ordem econômica “em uma forma mais ou

⁹³ Habermas, 2016, p. 371, 372.

menos pura; (...)"⁹⁴ Isto representa a modernidade, na medida em que os subsistemas sociais adquirem relativa autonomia: política, econômica, na política, entre outros.

⁹⁴ Ibid., p. 374.

4

Homem e história em Nicolau Maquiavel

Dagmar Manieri

Fazer uma interpretação de Nicolau Maquiavel como artista não é uma tarefa fácil. Se em seus escritos políticos ele se mostra de forma clara, como artista não se encontra o mesmo tipo de narrador. Estamos no Renascimento e algo faz com que o homem criador se sinta um artista.

Se hoje há a exigência da especialização nos diversos ramos das atividades humanas, na Renascença parece haver um ideal de homem eclético, completo: um anseio em visualizar o todo. Existe um humanismo renascentista purificado do acento religioso do período medieval. Não se trata de uma abrupta ruptura, mas já se prenuncia uma saída do pessimismo terreno, tão característico das representações cristãs. Jacques Le Goff enfatizou uma espécie de humanismo medieval; ele está presente na teologia do século XII. O medievalista francês cita o padre Marie-Dominique Chenu para comprovar sua ideia: “O homem é o objeto e o centro da criação”.¹ Trata-se de uma corrente de pensamento, desde Santo Anselmo até Bernard de Chartres. Esta corrente nos conduz à ideia de que “o homem sempre esteve previsto no plano do Criador, e que foi ele a causa da criação do mundo”.²

Já o humanismo renascentista procura se desvencilhar das imagens cristãs e elabora a “imagem do homem microcosmo”, nas palavras de Le Goff. Ao que tudo indica é esta a concepção que persegue Leonardo da Vinci; são causas físicas que operam no universo e fazem com que o todo seja

¹ Apud Le Goff, 2015, p. 83.

² *Ibid.*, p. 83.

harmonioso, sempre à espera de nosso olhar inquisidor.³ Para Ernst Cassirer, esta secularização do universo não surge de forma tão fácil. Ao se referir a Pico della Mirandola, Cassirer comenta: “Pois todos os fenômenos devem ser entendidos a partir de seus próprios princípios (*ex propriis principiis*), a partir de suas causas próximas e particulares”.⁴ Aqui é preciso atenção para não se retroagir a uma visão científica do mundo natural que surge no século XVII. Se algum aspecto da secularização já pode ser observado no Renascimento, também não se deve esquecer de que a concepção mágico-astrológica ainda é intensa neste período. Cassirer nos indica – especialmente em relação a Nicolau de Cusa – que neste período muitos intelectuais cultivam um humanismo de fundo religioso. A cultura humana é compreendida através da “liberdade do espírito humano”. Em Nicolau de Cusa a liberdade assinala o “selo de sua divindade”. Mas uma transformação se opera em relação ao mundo medieval: “A atmosfera de evasão do mundo é dominada; a desconfiança em relação ao mundo desaparece”.⁵

Aqui, um detalhe é importante, pois não podemos nos iludir sobre este “humanismo” renascentista: trata-se de tentativas de se retomar um ideal de homem em uma época diversa, um período histórico que ainda procura uma representação sobre si mesmo. Neste sentido, a representação da Renascença como o início abrupto do moderno é uma construção posterior. No curso proferido por Lucien Febvre no *Collège de France* intitulado “Michelet e o Renascimento”, se evidencia esta criação do conceito histórico de “Renascimento”. Na interpretação de Febvre, o ano de 1840 foi fundamental nesta criação. Para uma Idade Média que apresenta um “fim mortal” é

³ Martin Kemp nos apresenta sua interpretação de Leonardo da Vinci: “Leonardo aderiu à doutrina tradicional segundo a qual a organização do macrocosmo, o universo como um todo, se reflete nas suas partes, em especial no microcosmo, ou “mundo reduzido” do corpo humano” (Kemp, 2005, p. 21).

⁴ Cassirer, 2001, p. 193.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

necessário uma forma de “nascimento”.⁶ O problema desta criação micheletiana é uma forma de pensar em bloco, com as rupturas temporais de uma época ou a presença do “espírito” de um período. É uma técnica que Michelet utiliza para elaborar um tipo de história que objetiva a generalidade. Como comenta Febvre, “a Renascença de Michelet é a Renascença do homem integral, porque a sua história é a história do homem integral, do homem em toda a ação das suas diversas faculdades”.⁷ Eis o que o desconstrucionismo no campo da história rejeita; ou seja, uma forma de construção histórica que subordina “os pequenos detalhes” a “uma grande e geral harmonia”.⁸ Por isso, pensar o ser moderno no Renascimento exige o rompimento deste modelo micheletiano de se escrever a história.

O desconstrucionismo nos ensina a seguinte lição: o que se mostra como realidade histórica, no fundo não passa de uma postura de que “o passado que estamos construindo na narrativa não é a realidade”.⁹ Desta perspectiva desconstrucionista, constata-se que Maquiavel é utilizado como figura na composição do ser moderno; ele se converte em um elemento (entre outros) para compor um quadro em bloco que expressa o surgimento do moderno. Por isso o desconstrucionismo nos auxilia na tarefa de desvendar essa gênese. Nas palavras de Alun Munslow, “nós, historiadores, (...), impomos uma narrativa ou uma forma textualizada ao passado”.¹⁰

⁶ Eis a interpretação de Lucien Febvre sobre esta criação de Michelet: “É necessário erguer, em face desse velho que acaba de morrer no limiar do século XVI, o contraste de um ser jovem, forte, belo, radiante de saúde - que surge precisamente na hora em que o seu antecessor, na cena do mundo, cai definitivamente no abismo da morte. Um ser que não é filho da Idade Média, um ser novo, e sobre o qual não recaia a pesada herança e as taras da Idade Média. Um ser que proceda de outro lugar e que, em todos os terrenos e de início (mas não unicamente) no terreno da arte, oponha-se radicalmente à Idade Média, e também a ultrapasse e a substitua. Faz-se necessária, numa palavra, a Renascença, esta filha encantadora, cheia de graça, de juventude e de venustidade, (...)” (Febvre, 1995, p. 182, 183).

⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁸ Apud Febvre, 1995, p. 123.

⁹ Munslow, 2009, p. 183.

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

São significados que devem passar pelo teste da intenção de veracidade. Quando Martin Heidegger pensa sobre a *aletheia* (verdade) entre os gregos antigos (como bom intérprete de Nietzsche) comenta que “o âmbito de essência da *aletheia* está entulhado”.¹¹ Isto significa que a noção de “verdade” passou pela tradução romana e cristã; nessas passagens, houve a desfiguração do sentido original.¹² Esse trabalho de tradução não implicou só na inserção de camadas de significados sobre a “essência da *aletheia*”. O que a tradição romano-cristã promove é “um enorme bastião da essência de verdade, determinado, em diversos sentidos, como “romano””.¹³

Lições de Heidegger que podem ser aplicadas, como advertência metodológica, na reconstrução do passado. Entre outros efeitos deletérios que o desconstrucionismo denuncia há a noção de se conceber uma época em bloco, de forma global, bem ao estilo de Michelet. Michel Foucault investe contra esta “história global”. Uma totalidade histórica que reconstitui o “conjunto de uma civilização”, amparando-se no “princípio – material ou espiritual – de uma sociedade”; esses são os termos rejeitados por Foucault. Recusar a recuperação de um espírito que abarca uma época. O que a proposta foucaultiana nos transmite é a recusa em se formar “um sistema de relações homogêneas”. Aqui, o intelectual francês combate uma forma de construção histórica que está presente no conceito de Renascimento: “[A crença de] que a própria história possa ser articulada em grandes unidades – estágios ou fases – que detêm em si mesmas seu princípio de coesão”.¹⁴

¹¹ Heidegger, 2008, p. 83.

¹² Aqui, Martin Heidegger comenta sobre a “transformação romana da Grécia”: “É um evento que toca o âmago de nossa existência histórica, o fato de que o ocidente, ainda hoje, e hoje mais decisivamente do que nunca, pense o mundo grego de um modo romano, isto é, de um modo latino, ou seja, de um modo cristão (como paganismo), isto é, de modo românico, moderno-europeu” (Ibid., p. 2008).

¹³ Ibid., p. 83.

¹⁴ Foucault, 1987, p. 11. Aqui, nesta passagem, o que Foucault repele: “Uma descrição global cinge todos os fenômenos em torno de um centro único – princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto, (...)” (Ibid., p. 12).

Com a rejeição deste tipo de reconstrução histórica, abrem-se novas alternativas do ponto de vista metodológico. Em *A arqueologia do saber*, Foucault nos indica esse novo campo histórico. Aqui, encontra-se “as defasagens, as temporalidades diferentes, as diversas permanências: em que conjuntos distintos certos elementos podem figurar simultaneamente; (...)”.¹⁵ A desconstrução (na versão foucaultiana) nos auxilia no exercício de uma abordagem com atenção aos “abalos”, às “suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, (...)”.¹⁶ Uma história incerta, fragmentada, que não é tarefa do historiador redimi-la em sua narrativa. Como havia sugerido Heidegger, não basta só desentulhar o objeto de estudo da história; Foucault diz que esta nova história (desconstrucionista) “fragmenta o que se pensava unido; ele mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”.¹⁷

Uma reconstrução na qual há o cuidado com os “entulhos” e a sedimentação. Se essa abordagem foucaultiana conclama para um olhar que fragmenta, então é preciso reconstruir novas sendas, trajetórias interrompidas e, outras, desviadas. Nas palavras de Foucault, “saber, mesmo na ordem histórica, não significa “reencontrar” e, sobretudo, não significa “reencontrar-nos””.¹⁸ A continuidade histórica em bloco, como totalidade, implica em uma ação na qual o homem procura “reconhecimentos”. Eis o que Foucault nos ensina a abandonar: a atitude de “compreender outros homens e se reconhecer neles”.¹⁹

¹⁵ Ibid., p. 12.

¹⁶ Foucault, 1979, p. 19.

¹⁷ Ibid., p. 21. Eis a nova postura metodológica apresentada por Foucault: “Ele [o sentido histórico] deve ter apenas a acuidade de um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixar operar as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia e é capaz ele mesmo de se dissociar e apagar a unidade deste ser humano que supostamente o dirige soberanamente para seu passado” (Ibid., p. 27).

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

Para alguns pensadores da época medieval (que Le Goff qualifica de “certos espíritos conservadores”), ser “moderno” denotava um “sentido pejorativo”. Le Goff acrescenta: “Assim, em sua biografia escrita no início do século XII, Guiberto de Nogent denuncia a corrupção que o século moderno traz para os pensamentos e os costumes”.²⁰ Se no século XII isto já é pressentido, no Renascimento o debate se intensifica, pois surgem novas forças sociais – como os reformadores do catolicismo – que erigem uma nova representação do mundo.²¹ O puritanismo que não condena mais o lucro e valoriza a ética do trabalho, bem como o novo empirismo que faz surgir a ciência moderna.²²

O teatro de *A mandrágora*

A peça *A mandrágora* apresenta logo de início um personagem importante; estamos nos referindo a Calímaco, um florentino que reside em Paris. O contexto histórico da peça apresenta Florença na iminência de uma invasão. Calímaco confia (para seu serviço) que é mais seguro viver na França que na Itália.

Mas posteriormente, Calímaco explica o motivo de sua permanência em Florença. Camilo Calfucci, ao visitar a França, defende a ideia de que as mulheres italianas são mais belas comparadas às francesas. Como prova desta ideia, cita Lucrécia, esposa fiel e virtuosa do doutor em leis, Nícia Calfucci. A partir deste instante, Calímaco se sente tomado por uma

²⁰ Le Goff, 2015, p. 81.

²¹ Nesta Passagem de Bruno Latour, localizamos a modernidade da Reforma Religiosa: “A espiritualidade foi reinventada, isto é, a descida do Deus todo-poderoso ao foro íntimo sem que Ele interviesse em nada no foro exterior. Uma religião totalmente individual e espiritual permitia criticar tanto o domínio da ciência quanto o da sociedade, sem com isto obrigar Deus a intervir em uma ou na outra. Tornava-se possível, para os modernos, serem ao mesmo tempo laicos e piedosos” (Latour, 2019, p. 49).

²² Francis Bacon em *Novum organum* evidencia a importância da “ação” sobre os “argumentos” e as “opiniões elegantes e prováveis” (1999, p. 30). Em outra passagem da mesma obra, Bacon enfatiza: “Devemos, em suma, aplicar à filosofia o princípio da religião, que quer que a fé se manifeste pelas obras, estabelecendo assim que um sistema filosófico seja julgado pelos frutos que seja capaz de dar; se é estéril deve ser refutado como coisa inútil, sobretudo se em lugar de frutos bons como os da vinha e da oliveira produz os cardos e espinhos das disputas e das contendas” (Ibid., p. 58, 59).

intensa obsessão: “[Desde esta época] me inflamei de tão grande desejo de possuí-la, que não tenho mais sossego”.²³ Aqui, já se sabe que Calímaco é um homem dominado pelo desejo.

A vida social de Lucrécia é reclusa; embora seu esposo seja “riquíssimo”, não há em sua residência nem “sarau ou festa ou outro prazer em que costumam deleitar-se os jovens”. O caráter de Lucrécia é descrito como “mulher honestíssima e toda alheia às coisas do amor”.²⁴ A grande questão para Calímaco é atingir seu objetivo. Observar que seu serviçal, Siro, indica o “que fazer?”. Na resposta, Calímaco comenta: “Não há nunca situação desesperada que não deixe algum caminho aberto para dela tirarmos esperança; e, ainda que esta seja débil e vã, o desejo e a vontade que tem o homem de levar a sua causa o bom termo, tal não a fazem parecer”.²⁵ Aqui, o discurso estético de Maquiavel codifica Calímaco; trata-se de um pensamento do pensador florentino que afirma a potência do ser humano na realização de um ideal. Trata-se de um objetivo particular, não público. Marcel Brion cita uma passagem de Maquiavel em que há uma referência à atitude de Rômulo (ao assassinar seu irmão): “(...) o que fez foi só em benefício do bem comum e não para satisfazer sua ambição”.²⁶

Por isso, ao acompanharmos Calímaco em *A mandrágora*, sabe-se que estamos em um meio social “corrompido” (na apreciação de Maquiavel). De início, Calímaco encontra um sinal para seus planos; ele se refere à ingenuidade de Nícia “que, embora sendo doutor é o homem mais simplório e tolo de Florença”.²⁷ Há também outras aberturas (ou sinais) que darão esperanças às intenções de Calímaco. O casal não consegue ter

²³ Maquiavel, 1976, p. 20.

²⁴ Em uma fala do esposo de Lucrécia, Nícia, já se percebe seu comportamento: “Mas é que fica [Nícia se refere à sua esposa] quatro horas de joelhos, enfiando padre-nossos, antes de ir para a cama (...)” (Ibid., p. 49).

²⁵ Ibid., p. 21.

²⁶ Apud Brion, 2005, p. 97. Tradução de Dagmar Manieri.

²⁷ Maquiavel, 1976, p. 22.

filhos, mesmo após seis anos de matrimônio. Há também mais um elemento que pode contribuir para o bom sucesso: Sóstrata, a mãe de Lucrécia, “foi mulher de vida airada”. Eis os elementos que são essenciais para que seja atingido o objetivo de Calímaco.

O início da estratégia de Calímaco é utilizar Ligúrio, “um parasita que deu para esmolar ceias e jantares”. Além disso, Ligúrio possui familiaridade com Nícia. A primeira tarefa do parasita é convencer Nícia a ir com a esposa aos banhos. Neste local, Calímaco se tornará familiar ao casal. Ligúrio é astuto e engenhoso; ele afirma que a ideia de se encontrar com Lucrécia nos banhos é bom, mas ela pode ser seduzido por outro homem. Diante desta incerteza em seu empreendimento, Calímaco confia: “Mas que há de fazer? Que partido vou tomar? Para onde devo voltar-me? Preciso tentar qualquer coisa, seja grande, seja perigosa, prejudicial ou infame. Antes morrer do que viver assim”.²⁸ Aqui, há um pensamento importante de Maquiavel; ele se resume na importância da práxis para os empreendimentos humanos. Essa aposta no valor da ação humana é uma das características do Renascimento. Quando Cassirer estuda o pensamento de Pico della Mirandola, há uma importante citação deste último: “Os milagres do espírito são maiores do que os do céu (...). Nada há de mais grandioso sobre a terra do que o homem, nada de mais grandioso no homem do que seu espírito e sua alma. Eleva-te até eles, e te estarás elevando para além do céu”.²⁹

É uma crença no valor humano ancorada na práxis; forças transcendentais que agora se deparam com o poder da ação humana. Em Cassirer, “ao destino opõe-se a vontade consciente de si e confiante em si mesma”.³⁰ No exemplo do pensamento de Maquiavel, a criação humana ainda se

²⁸ Ibid., p. 29.

²⁹ Apud Cassirer, 2001, p. 130.

³⁰ Cassirer, 2001, p. 199.

depara com a força inconstante da Fortuna: a ação criativa do homem só será descoberta com as revoluções do século XVIII. Em Maquiavel, a ação política extraordinária é instrumental, mas ainda ameaçada pelo poder da Fortuna; ação política que se encontra na história, por isso pode ser presenciada em vários exemplos de homens extraordinários. No início dos *Discursos*³¹ há uma observação do pensador político sobre a história; ele afirma que ela é lida com “satisfação”, mas poucos (ou quase ninguém) procuram imitá-la. Este é o objetivo do estudo dos livros de Tito Lívio, ou seja, de extrair da história uma “utilidade”.³² Nos *Discursos* se observa a crença de Maquiavel no poder da ação humana.

Esta crença (no poder da práxis) surge de forma invertida e irônica em *A mandrágora*. Maquiavel nos mostra a rotina de frei Timóteo: “E tratei de ocupar o tempo em várias coisas: rezei as matinas, li uma vida dos Santos Padres, fui à igreja, onde acendi uma lâmpada que se apagara, mudei um véu numa Virgem milagrosa”.³³ Em uma carta ao amigo Vettori, o pensador florentino comenta: “(...) o prazer que tiveres hoje não terás de buscar amanhã, (...), pois acredito e sempre acreditei na verdade do que diz Bocácio: é melhor agir e arrepender-se do que não agir e arrepender-se”.³⁴ Maquiavel indica que a história (em sua concepção como prática política) pode ser edificada pelo homem. Aplicada no universo da peça (*A mandrágora*), isto quer dizer que a transformação de Lucrécia não foi um efeito da posição dos astros. Como bem salientou Hale, “Ligúrio, a mola mestra da peça” aciona “as rodas” na máquina estratégica. Pela manobra, ele segue “as regras do homem de ação”.³⁵

³¹ Os *Discursos* (no original) se referem aos *Comentários sobre a Primeira década de Tito Lívio*.

³² Maquiavel, 1979, p. 18.

³³ Maquiavel, 1976, p. 125.

³⁴ Apud Hale, 1963, p. 141.

³⁵ Hale, 1963, p. 161.

Isto pode ser comprovado nas trajetórias de vida de Castruccio Castracani e de César Bórgia, o acaso (Fortuna) atua na vida dos líderes políticos. Sobre Castracani, Maquiavel nos mostra “um homem extraordinário”; isto porque ele sabia utilizar o “engenho e a força”. Mas eis que surge a Fortuna em sua vida; ela foi “inimiga da glória de Castruccio, no momento em que devia dar-lhe vida, a roubou”.³⁶ Em Castracani, Maquiavel vê um grande líder:

Tratava os amigos com gratidão e era terrível para com os inimigos; justo com relação aos súditos mas não dava sua confiança aos estrangeiros. Se podia vencer pelo engano não tentava vencer pela força, dizendo que a glória provém da vitória, não do modo como é obtida.³⁷

Neste caso a ação é realizada de forma instrumental; o que tem valor é o produto final. Se por um lado há em Maquiavel a crença no poder da ação humana, por outro, há a inquietação diante da interferência da Fortuna. O pensador político utilizou seu espírito artístico (como poeta) para se aproximar da Fortuna no poema *Di Fortuna*. Ele a denomina de “injusta e inoportuna”, esta “volúvel criatura”. Se uma “grande *virtù* não a amortece”, ela torna seu reino ainda mais violento. Ela é uma “diva cruel” e todos sentem sua força. Muitas vezes ela “priva os justos” do bem “que aos injustos oferece largamente”.³⁸ Fortuna que dispõe o tempo ao seu modo; age “sem piedade, sem lei ou razão”. Quando sua roda se movimenta até Júpiter teme sua potência. Fortuna que, no fundo, é uma “antiga bruxa” com duas faces: uma feroz; outra tranquila. Bruxa que não se pode confiar. Aqui, o poema *Di Fortuna* prossegue com a difícil tarefa de descrever essa “diva cruel”:

³⁶ Maquiavel, 1987, p. 56.

³⁷ *Ibid.*, p. 58.

³⁸ Maquiavel, 2011, p. 235.

(...) os humores que usares em tua escolha,
 segundo o que para ela é conveniente
 será a razão de teu bem e de teu dano.
 Isto não quer dizer, porém, que tu possas confiar nela
 nem crer evitar sua dura mordida
 seus duros golpes, impetuosos e maus.
 Porque, enquanto tu és girado pelas costas,
 pela roda, agora feliz e boa,
 ela costuma mudar os giros no meio do curso;
 e, não podendo tu mudar de pessoa
 nem abandonar a ordem da qual o céu te dota,
 no meio do caminho ela te abandona.³⁹

Maquiavel tem consciência da força da Fortuna. Ele sabe do “ímpeto” dessa instável deusa pagã que transmuta “as coisas do mundo”. Se estudarmos as vidas de César e Alexandre, ficamos conscientes de que eles foram “gentes infinitas”. Mas sofreram o golpe da Fortuna, pois “para cair na terra com tão grande impacto devem ter subido com ela muito alto”.⁴⁰ Em *Di Fortuna* Maquiavel nos mostra uma potência que parece se divertir com a queda dos homens: “Eleva-o alto, para que, arruinando, ela se divirta e ele, caindo, se lamente”.⁴¹

Felicidade da vitória que Maquiavel conhece bem e sabe que é passageira. Nele, sempre a construção humana sofre o revés da Fortuna. São alegrias e prazeres mundanos que não deixam de ser efêmeros; em *A mandrágora*, observar como Calímaco se mostra um homem angustiado. O desejo sexual lhe domina; daí ele se apresentar como um homem ansioso. Já Ligúrio é o frio interesse que aconselha Calímaco a representar o papel

³⁹ Ibid., p. 239, 241.

⁴⁰ Ibid., p. 243.

⁴¹ Ibid., p. 245.

de médico da Corte. Aqui o desejo de Nícia: “Não tenho filhos e desejaria tê-los; e, por essa tribulação, venho importunar-vos”. Nícia crê na bondade do ser humano. Em seu primeiro diálogo com Calímaco, eis sua impressão deste último: “Esse é o homem mais digno que possa encontrar-se”.⁴²

A estratégia de Calímaco é convencer Nícia a curar a infertilidade de sua esposa. Ela deve beber uma poção de mandrágora; esse remédio, segundo Calímaco, já fora utilizado por ele na cura da rainha da França, bem como em inúmeras princesas. Além disso, Calímaco aconselha ao simplório Nícia: “[Após sua esposa tomar a poção de mandrágora] fazei logo dormir com ela outra pessoa, que, possuindo-a por uma noite, puxe a si toda a infecção da mandrágora. Depois, podereis novamente ter relações com ela, sem o menor perigo”.⁴³

Aqui há um empecilho: a virtuosa Lucrecia, com certeza, não assentirá a esta atitude que está longe de sua índole. É neste instante que Ligúrio aconselha a atuação do confessor. Admirado de tal indicação, Calímaco interroga: “E quem convencerá o confessor?”. A resposta de Ligúrio já mostra a visão de Maquiavel ante o agente religioso da época: “Eu, tu, o dinheiro, a vossa maldade e a deles”.⁴⁴

Outro elemento que compõe a trama é a mãe de Lucrecia, Sóstrata. Ela é utilizada no convencimento da esposa de Nícia a seguir as ordens de frei Timóteo, o confessor. Neste personagem, Maquiavel lança seu juízo sobre os homens do ofício divino. Pela voz de Nícia, eis o julgamento desses representantes da Igreja Católica: “É uma desgraça, realmente, que aqueles que deveriam nos dar o bom exemplo sejam assim”.⁴⁵ Nícia se refere a

⁴² Maquiavel, 1976, p. 42.

⁴³ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 54. Na voz de Ligúrio, sabe-se do caráter dos religiosos: “Esses frades são ladinos, astutos, o que se explica, pois conhecem os nossos pecados e os deles mesmos; e, quem não os pratica, poderia enganar-se e não saber conduzi-los onde lhe convém” (*Ibid.*, p. 61).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

um frade que tentara seduzir sua esposa. A própria figura de frei Timóteo é carregada de interesses mundanos.⁴⁶ Mesmo assim, Maquiavel codifica (com seu discurso estético) este personagem religioso da peça. Frei Timóteo, ao intentar convencer Lucrecia a ações obscuras (que lhe parecem estranhas ao seu caráter), comenta: “Há muitas coisas que, de longe, parecem terríveis, inadmissíveis, estranhas; mas, quando delas nos acercamos, revelam-se humanas, aceitáveis, corriqueiras. Por isso se diz serem os sustos maiores do que os males”.⁴⁷

Lucrecia representa a figura de uma mulher dedicada à família, religiosa; já frei Timóteo carrega uma boa dose de maquiavelismo: “(...) deve-se, em todas as coisas, considerar o fim; o vosso [de Lucrecia] é preencher uma vaga no paraíso, satisfazendo vosso marido”.⁴⁸ Portanto, na perspectiva do religioso, Lucrecia necessita obedecer a vontade de seu esposo.

O que temos em *A mandrágora* é um jogo com as aparências sociais. Não estamos no terreno estético do teatro de Shakespeare na qual a astúcia e a perfídia estão em contraste com personagens carregados de virtude (que são codificados pelo discurso estético do autor). Em *A mandrágora*, a dimensão subjetiva da virtude perde substância. Na canção da peça (após o Ato III), esta ideia se evidencia. A canção diz que o engano é “tão suave” quando se leva “ao fim tão almejado e caro”. Por que se angustiar se o “sabor amargo” será convertido em algo “doce”? Por isso o engano é “um remédio alto e raro” que auxilia a “alma errante” ao “bom caminho”. Ele é de “grande valor”. Com “conselhos santos” (aqui a referência a frei Timóteo é explícita) ele vence “pedras, veneno e encantos” e faz um brinde ao amor, deixando alguém feliz.⁴⁹ Nesta canção se percebe o espírito

⁴⁶ Quando Lígúrio tenta levar frei Timóteo a participar do golpe contra Nícia, eis seu pensamento: “Messer Nícia e Calímaco são ricos e de cada um deles, por diferentes razões, poderei tirar bom proveito” (Ibid., p. 78).

⁴⁷ Ibid., p. 83.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Ibid., p. 89.

mundano do Renascimento ao glorificar a felicidade, longe da transcendência divina.

Na peça, apreende-se como Maquiavel distribui suas ideias através de diversos personagens. Calímaco é codificado por diversas vezes; quando afirma que nunca se faz “um bem que, de encontro, não surja um mal”, sabe-se que esta é uma ideia de Maquiavel: o bem e o mal sempre estão associados. No exemplo de Calímaco, a peça nos mostra um ser angustiado, temeroso e, ao mesmo tempo, ansioso por conquistar seu objetivo. Daí sua ideia (que é a de Maquiavel) de que ao mal se deve suportá-lo “como homem”.⁵⁰ Aqui estamos no nível da peça, mas quando Maquiavel se refere à ação política, ele indica um agente excepcional capaz de suportar (sem contar com a questão da consciência – o denominado sentimento de culpa) o peso do mal.

Uma das características importantes de *A mandrágora* é sua concepção do ser humano. Na peça, as personagens perdem profundidade moral, assim como a eticidade social não parece ser intensa a ponto de formar o ser civil.⁵¹ Um personagem que se desvia da eticidade é frei Timóteo. Ver, especialmente, este monólogo que a personagem expõe (ao público) na peça: “Estava na minha cela, rezava o meu ofício, cuidava dos meus devotos. Surgiu-me pela frente esse diabo de Ligúrio, que me fez molhar o dedo num erro, onde acabei por mergulhar o braço e o corpo todo, sem que ainda saiba onde irei parar”.⁵²

⁵⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁵¹ Nos *Discursos (Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio)*, ele afirma: “O decenvirato nos fornece um exemplo da facilidade com que os homens se deixam corromper; (...)” (Maquiavel, 1979, p. 143). Sebastian De Grazia nos apresenta uma carta de Maquiavel a um embaixador (de Florença), prestes a partir para a França: “Dai aos primeiros porteiros, um ducado. Aos segundos, dois ducados. (...) Aos trombeteiros, não deis nada, mas convidai-os a beber. (...) Vossos servidores que cuidem, em todos os alojamentos que tomardes, dos bens; e protejam os panos e as botas dos ratos, isto é, pendurem no alto vossas botas: pois, embora seja coisa mínima e ridícula, falo por experiência. (...) De manhã, ao sair do albergue, uma palavra de despedida (gorjeta) à camareira e ao palafreireiro (...)” (Apud De Grazia, 1993, p. 380, 381).

⁵² Maquiavel, 1976, p. 111.

O mais espantoso da obra é a virada que ocorre com Lucrecia: um personagem que sustenta a moralidade e que o contexto social (no caso, o golpe impetrado por Calímaco e Ligúrio) a transforma em esposa infiel. Aqui há um Maquiavel moralista? Ao que tudo indica, esta ausência de profundidade moral nas personagens apresenta outras causas. No Prólogo da peça, encontra-se uma saída para esta questão:

Mas se um velho imbecil, um frade astuto,
um parasito matreiro e corrupto
irão ser hoje o vosso passatempo,
não se culpe o autor e, sim, seu tempo.⁵³

A surpreendente transformação em Lucrecia nos mostra a ousadia do pensador político florentino. Não estamos diante de um artista como Shakespeare que ainda crê na virtude de alguns personagens, mesmo com a consciência de que a era moderna revela grandes (e perigosas) figuras da astúcia. Como salientou Sebastian De Grazia, Maquiavel rompe com uma longa tradição ao afirmar o ser humano como “brutos racionais” que “devem atingir o bem comum”.⁵⁴ Através de Calímaco, fica-se conhecendo a nova postura de Lucrecia:

Já que a tua astúcia, a tolice de meu marido, a ingenuidade de minha mãe e a maldade do meu confessor me levaram a fazer aquilo que, sozinha, nunca faria, quero julgar que tudo provenha de uma disposição do céu, que assim determinasse, e não me sinto suficiente para recusar o que o céu quer que eu aceite.⁵⁵

⁵³ Ibid., p. 144.

⁵⁴ De Grazia, 1993, p. 283.

⁵⁵ Maquiavel, 1976, p. 134.

Mesmo após esta transformação, Lucrecia não assume sua nova intencionalidade. Ela concebe que seu destino de esposa adúltera provém da “disposição do céu”. Mas o que observamos em *A mandrágora* é uma estratégia astuta arquitetada por Calímaco e Ligúrio. Foram as ações humanas que transformaram a virtuosa Lucrecia em esposa de ações duvidosas. Então o ser humano tem sua substância relativizada pelo meio social: na ordem civil há um jogo entre a qualidade do bem comum e a corrupção. Como na citação (por parte de De Grazia) de uma passagem dos *Discursos*, Maquiavel crê que as leis são “vivificadas pela virtude de um cidadão”.⁵⁶ Isto explica a atitude de Maquiavel no ardor cívico da época de Savonarola. Marcel Brion nos apresenta um capítulo (“El profeta desarraigado”) para descrever o contexto deste período de ardor cívico-religioso. Aqui, há um Maquiavel entusiasta ante o herói dominicano que se assemelha a um dom Quixote.⁵⁷ Brion nos apresenta um Maquiavel adepto de Savonarola: “Maquiavel foi se acercando cada vez mais de Savonarola. Frequentava com assiduidade seus sermões; estava entre os *piagnoni*, os “chorosos” que eram como se denominavam, de forma cômica, os partidários do dominicano”.⁵⁸ Neste capítulo de Brion se compreende melhor *A mandrágora*. Mas o rompimento de Maquiavel em relação ao líder religioso foi inevitável, bem ao estilo do rompimento de Nietzsche com Wagner. Maquiavel funda uma nova tradição diversa da linha católica. Brion, com propriedade, nos mostra esta nova senda:

Ao examinar bem, Maquiavel constatou que não só havia uma fenda no sistema político do dominicano, mas também uma ignorância profunda da verdadeira natureza humana, uma crença ingênua na perfectibilidade e,

⁵⁶ Apud De Grazia, 1993, p. 345.

⁵⁷ “Para Maquiavel, que o havia escutado com atenção e observado com curiosidade e sem indulgência, não percebia nele [em Savonarola] um representante dos tempos antigos, mas, pelo contrário, o profeta de um mundo novo” (Brion, 2005, p. 54). A tradução é de Dagmar Manieri.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 60, 61.

sobretudo, um grave erro que consistia em supor que se poderia levar a vida virtuosa ao povo pela comoção, despertar o temor pela imagem da morte, do inferno, da peste e dos franceses.⁵⁹

O rompimento de Maquiavel ante o líder político religioso implica na visão de que falta neste último um verdadeiro ato de criação. A virtude cívica de Savonarola se mostrou irrealizável; o líder religioso não soube ser um político astuto. Brion confia que “quase todos aqueles que o cercavam o haviam traído, inclusive seus irmãos de São Marcos [mosteiro]”.⁶⁰ Savonarola havia sido uma espécie de Níxia, de *A mandrágora*; ele não foi capaz de dominar com propriedade o meio social, segundo uma ação política que exigia tal jogo de forças.

Maquiavel não pertence à tradição inaugurada pelo cristianismo; neste último há uma concepção positiva em relação ao homem. Em Paulo de Tarso esta concepção pode ser comprovada, principalmente, na *Carta aos romanos*. Na visão paulínia sobre a história do homem, o início é representado por um homem que “vivia espontaneamente em condições de inocência e de plena comunhão com Deus, não tendo necessidade de prescrição e proibições externas para encaminhar-se para o bem”.⁶¹ Com a intervenção da serpente, as coisas se modificam; daqui, surge o mandamento de Deus para não se “comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal”.⁶² Aqui, seguimos a interpretação de Giuseppe Barbaglio ao afirmar que as coisas se transformam com o “orgulhoso desejo” no homem. A queda deste último tem a seguinte explicação, ainda segundo o *Gênesis*: “Foi a serpente que me seduziu, e eu comi”.⁶³

⁵⁹ Ibid., p. 64.

⁶⁰ Ibid., p. 74.

⁶¹ *Gênesis* 2, 8-9.

⁶² Ibid., 2, 16-17.

⁶³ Ibid., 3, 13.

Assim há um passado pré-cristão que mostra a queda do homem ao viver em pecado. É neste instante que Paulo nos explica a condição humana: “Em conclusão, eu próprio, quanto à inteligência, estou submetido à lei de Deus; quanto à “carne”, porém, estou submetido à lei do pecado”.⁶⁴ Há, portanto, esta queda à condição carnal; mas permanece a abertura (positiva) para a condição espiritual. Para Barbaglio, “o homem age contra a vontade, realizando justamente o que sua própria tendência interior rejeita (ou odeia)”.⁶⁵ Observar que não é o próprio homem que age, mas algo que lhe domina. Barbaglio comenta que “de sujeito [o homem] transformou-se em objeto, porque as ações que realiza não são mais verdadeiramente suas”.⁶⁶ Percebe-se a concepção positiva em relação ao homem: o pecado o transformou em escravo, em um prisioneiro. Nas palavras de Barbaglio, “um alienante super-ego” submeteu o eu humano; desde este instante, opera um mecanismo que torna o homem um ser fraco, embora permaneça sua boa natureza:

No homem dominado pelo mecanismo pecaminoso, o mandamento de Deus (“Não cobice”) desencadeia a reação contrária, a qual toma forma na rejeição material da lei divina e numa observância instrumental à finalidade de afirmação de si mesmo, tanto observantes como não-observantes devem somente a Cristo a própria libertação do mecanismo pecaminoso.⁶⁷

Um passado pré-cristão do homem dominado pelo pecado; há neste estado uma “cobiça de idolatria de si mesmo”, como na interpretação de Barbaglio. Mas permanece na representação cristã uma concepção positiva do homem. Em Santo Agostinho, há uma valorização do livre-arbítrio. Ele confirma a liberdade humana: “O que eu digo é que, quando chegares a

⁶⁴ Paulo, 1 *Cor.* 15, 57.

⁶⁵ Barbaglio, 2009, p. 235.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 236.

ser feliz, o serás, não contra tua vontade, mas porque tu quiseste”.⁶⁸ Também no ato culpável, há uma ação voluntária; nessa condição humana (de liberdade para realizar o bem ou o mal), há uma saída em relação ao Criador, com “sua generosíssima bondade”.

Evidencia-se na concepção de Santo Agostinho sobre o homem uma indicação de reverência a Deus por ter criado as belezas da vida, da “luz material visível”. Na ordem do mundo, o homem deve se sentir agradecido pela condição (superior) concedida ao homem pelo Criador:

Mas o homem deve, na medida em que o permitem suas faculdades, tributar ao seu Criador os mais dignos louvores, não só porque sua justiça o obriga a entrar na ordem por Ele estabelecida, mas também porque Ele o fez de tal forma que, mesmo afastado pelo pecado, é muito superior em dignidade à luz corporal, pela qual justamente o louvamos.⁶⁹

O homem é “superior em dignidade” às coisas do mundo terreno. Isto se explica por um grande motivo: há uma “alma humana, que está naturalmente unida à razão divina, (...)”.⁷⁰ Eis a abertura para a redenção humana; ela é trilhada através de uma “humilde penitência” para se “recuperar sua alta dignidade”.⁷¹ Santo Agostinho não se cansa de indicar a dignidade humana na ordem dos seres. Ele nos dá alguns exemplos, como o cavalo que se desvia do caminho. Mesmo assim, ele “é melhor que uma pedra, que não se desvia, porque carece de sentido e movimentos próprios, (...)”.⁷² Há, neste caso, um grau de perfeição que corresponde à escala dos seres. A dignidade humana, para Santo Agostinho, reside no fato de o

⁶⁸ Santo Agostinho, 2019, p. 127.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 133. Observar, ainda, esta passagem de Santo Agostinho: “O erro da maior parte dos homens consiste em que tendo visto com os olhos da mente a existência de coisas melhores, as buscam com os olhos da carne – e não em seus lugares próprios” (*Ibid.*, p. 134).

⁷¹ *Ibid.*, p. 135.

⁷² *Idem.*

homem possuir uma alma: “Toda alma é melhor do que qualquer corpo, e qualquer alma pecadora, por mais que se tenha reduzido, não chega jamais a converter-se num corpo, nem perde em absoluto aquela perfeição pela qual é alma”.⁷³

Assim, não é por causa do pecado que o homem deixa de ser bom. Agostinho enfatiza que “toda criatura que tem a possibilidade de ser menos boa, é boa; e toda criatura, quando se corrompe, torna-se menos boa”.⁷⁴ Então é a bondade que define as criaturas, principalmente o homem.⁷⁵

Nesse sentido, a bondade do homem na representação cristã conduz a uma espécie de radicalismo. Isto explica o fato do pagão, como homem antigo, estranhar o cristianismo pelo fato de rejeitar o mundo terreno. A natureza desse radicalismo, pelo menos na versão de Paulo de Tarso, convive com a submissão aos poderes civis. Isto faz do cristianismo uma religião peculiar na medida em que cultiva um radicalismo subjetivo e, ao mesmo tempo, exorta o cristão a respeitar sua condição social. Este fato pode ser comprovado no exemplo de Paulo em sua relação com Filêmon. Aqui, o apóstolo se vê diante de um problema social: a escravidão. Paulo havia estabelecido uma comunidade cristã na residência de Filêmon; neste espaço familiar, o escravo Onésimo se converte ao cristianismo. Posteriormente, Onésimo intenta seguir Paulo, fugindo à sua condição de escravo. Ao que tudo indica a *Carta a Filêmon* é escrita em Éfeso, já que nesta cidade há o santuário de Ártemis que serve de asilo para os peregrinos. Neste caso, seguimos a interpretação de Chantal Reynier ao comentar que “Paulo

⁷³ Ibid., p. 136.

⁷⁴ Ibid., p. 156.

⁷⁵ Em *Sobre o livre-arbítrio*, Santo Agostinho enfatiza: “Ninguém, se não é alienado, pode duvidar de que a natureza do homem, ainda que pervertida pelo vício, é mais excelente que qualquer fruto da terra, que não é vicioso” (Ibid., p. 160).

interpreta a atitude de Onésimo como um tempo de conversão”. Eis uma passagem da *Carta a Filêmon* que é significativa:

Por isso, tendo embora toda liberdade em Cristo de te ordenar o que convém, prefiro pedir por amor. É na qualidade de Paulo, velho e agora também prisioneiro de Cristo Jesus, que venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão. (...) Mando-o de volta a ti; ele é como se fosse meu próprio coração (...). Portanto, se me consideras teu amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo. E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta.⁷⁶

Para Reynier, “Paulo não busca subverter a ordem social ou amenizar a sorte dos escravos”; o Apóstolo “não tinha interesse no fim da escravidão”. Há no cristianismo essa dicotomia entre a vida terrena objetiva e a ordem subjetiva, espiritual: “As relações entre o amo e o escravo são revogadas, pois o Senhor Jesus instaura a fraternidade humana”.⁷⁷ Isto explica a solução cristã para o exemplo específico do escravo que se converte ao cristianismo: “Onésimo deve ser reconhecido em sua relação com Cristo, que lhe dá sua dignidade de homem, independentemente do *status* social em que se encontre”.⁷⁸ É uma libertação de ordem subjetiva, que já presenciemos no estoicismo. Nas palavras de Reynier, o cristianismo conduz a uma mensagem da seguinte forma: “(...) a dignidade de todo homem, qualquer que seja sua posição social”.⁷⁹

Essa bondade inerente à natureza humana vai ressurgir no século XVIII com Jean-Jacques Rousseau. Na verdade se dá início (com o pensador de Genebra) a um longo percurso revolucionário que, em Marx, tem seu momento decisivo. O radicalismo cristão condena o mundo terreno e

⁷⁶ Apud Reynier, 2012, p. 146.

⁷⁷ Reynier, 2012, p. 145.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem.

procura uma libertação espiritual; já o radicalismo rousseauiano condena a civilização que retira do homem sua inerente naturalidade.

Na interpretação de Rousseau (por parte de Isaiah Berlin) já se percebe o estranhamento que o romântico causa nos adeptos do Iluminismo. Em tom irônico, Berlin se refere ao pensador de Genebra dessa forma: “(...) os seus amigos e contemporâneos tinham consciência de que estavam abrigando um habitante de um mundo totalmente diferente do seu”.⁸⁰ Diante da bondade natural do homem, surge a rejeição de Rousseau a tudo que desvia o homem deste estado saudável. Eis a descrição de Berlin do radicalismo em Rousseau:

O seu ódio violento e genuíno ao intelectualismo, ao refinamento, à sutileza, às maneiras rebuscadas dos ricos, à intelligentsia aristocrática e exageradamente cerebral de Paris ou Berlim, o seu extremo primitivismo, o fato de recorrer ao simples de preferência ao complexo, aos pobres de preferência aos ricos, aos rudes de preferência aos afáveis, aos oprimidos de preferência ao algoz, (...).⁸¹

Uma revolta da paz e harmonia da natureza contra o modo artificial da civilização. Isto explica o motivo de Berlin perfilar Rousseau entre os “escritores *révolté*”. Fica evidente na interpretação de Berlin que não há um apreço do professor de Oxford por Rousseau; em pleno século XVIII torna-se estranho um grande intelectual “representar [como ideal um] idílio rústico ou simplicidade espartana”. Um revolucionário que não se sente à vontade no meio social de Paris. Um cristão paulíneo não está em sua casa no mundo terreno; um romântico rousseauiano não se alegra por estar em uma grande cidade europeia, impregnada de civilização. Também Marx não vê com felicidade sua Londres do século XIX. Mundo terreno,

⁸⁰ Berlin, 2009, p. 165.

⁸¹ Ibid., p. 166.

civilização e capitalismo são instantes que corrompem a bondade humana. Estranha filiação entre Paulo de Tarso, Santo Agostinho, Rousseau e Marx; neles, o homem é bom e, por isso, se justifica o homem *révolté*.

Rousseau, dessa forma, não é um otimista ante o processo civilizatório ao estilo de Voltaire. Para Rousseau “o homem se deteriora”, no instante em que “seus bens mundanos crescem, e as artes, ciências e confortos da vida se desenvolvem, a opressão e a exploração se estabelecem”.⁸²

Como a saída para o cristão ante a corrupção terrena é a libertação espiritual, no exemplo de Rousseau a saída corresponde ao contrato social. Se o homem não pode mais viver no próprio estado natural, então pelo menos pode viver em sociedade. Na interpretação de Berlin, “ele [Rousseau] acredita igualmente nos laços humanos, pessoais, sociais, espirituais, que unem os homens em famílias, comunas”.⁸³ Para isso, basta verificarmos a *Carta a D’Alembert*, na qual surge a saudável comunidade de Genebra, sem a corrupção dos teatros parisienses:

Ah! Onde estão as brincadeiras e as festas de minha juventude? Onde está a concórdia dos cidadãos? Onde está a fraternidade pública? Onde está a pura e verdadeira alegria? Onde está a paz, a liberdade, a equidade, a inocência? Vamos procurar tudo isso. Meus Deus! Com o coração do genebrino, com uma cidade tão risonha, um país tão encantador, um governo tão justo, prazeres tão verdadeiros e tão puros, e todo o necessário para saber saboreá-los, a que se deve que nem todos adoremos a pátria?⁸⁴

⁸² Ibid., p. 169.

⁸³ Ibid., p. 172. Na apreciação de Isaiah Berlin, eis a justificativa (em Rousseau) para a passagem do estado de natureza para a social: “Pois era inevitável que a natureza não nos fez meramente livres, mas gregários e sociais – e que somos partes uns dos outros (e influenciamos as vidas uns dos outros de forma muito aguda), e que as condições materiais e morais para a perfeição são inconcebíveis fora da estrutura da sociedade, da organização, da rede de relações sem a qual a totalidade de nossas naturezas não pode se desenvolver até o máximo grau” (Ibid., p. 177).

⁸⁴ Rousseau, 2015a, p. 165. Sobre o teatro, observar o julgamento do romântico de Genebra: “Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro. (...) Não, povos felizes, não são essas as vossas festas! É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade” (Ibid., p. 157).

Um cristão de verdade deve crer na cidade de Deus (na expressão de Santo Agostinho); já um romântico ao estilo de Rousseau deve crer em uma vida social na qual está interdito o individualismo burguês. Na história antiga tínhamos alguns exemplos de comunidades na qual o homem se representava como um ser político, na suprema ação de se dedicar à sua comunidade. Eis o que muitos qualificam de paradoxo de Rousseau, ou seja, em uma época de gênese da liberdade subjetiva e da sociedade civil (independente da política), o pensador de Genebra sonha com a vontade geral (...): “Os homens devem desejar livremente aquilo que é a única coisa correta a desejar, e tal coisa seve ser igual para todos os homens justos”.⁸⁵

São três grandes rejeições do homem bondoso: o mundo terreno (e a carne); aquele que não se sente à vontade com a civilização dos prazeres artificiais e, finalmente, o capitalismo que aciona a reprodução do capital. As saídas para essas falsas sendas são a cidade de Deus, a vontade geral e o comunismo. Essa corrente de pensamento (que apresenta como fundamento a bondade do homem) não pode ser considerada moderna; ela rejeita a adesão (ou compromisso) à inovação, ao novo e ao efêmero. Aqui, ingressamos no debate sobre o ser moderno. Notar o orgulho de Benjamin Constant de se viver na França pós-1789. Sobre Rousseau, ele comenta que esse “ilustre” filósofo, transporta “aos nossos tempos modernos uma extensão do poder social, da soberania coletiva que pertencia a outros séculos, esse gênio sublime, que ostentava o maior amor pela liberdade, forneceu todavia, funestos pretextos a mais de um gênero de tirania”.⁸⁶

Dessa forma, deve-se conceber Maquiavel como o iniciador do instante moderno: esta hipótese não se pode ser rejeitada. Mas que moderno estamos indicando? Ao rejeitar a bondade no homem, ele retira do ser

⁸⁵ Berlin, 2009, p. 177.

⁸⁶ Constant, 2015, p. 88.

humano um princípio que justifica o intelectual *révolté*. É uma face positiva do moderno que não concebe o homem como um ser bom; só resta acrescentar (assim como o fez a era do Iluminismo) o princípio da perfectibilidade. Em Samuel Pufendorf se encontra esta visão moderna sobre a não bondade do ser humano. Ao refletir sobre a natureza da lei, ele acentua:

Pois, assim como por meio da depravação da natureza humana, sempre inclinada às coisas proibidas, não há propósito em dizer: “Faça isto”, sem nenhum castigo virá a ser sofrido por quem desobedecer, então seria absurdo dizer, “você será castigado”, a não ser que tenha havido alguma causa pela qual um castigo veio a ser merecido.⁸⁷

Pufendorf escreve na segunda metade do século XVII; nele já se encontra esta representação moderna sobre o homem. Aqui, para justificar a sociedade com suas leis, abandona-se uma representação positiva em torno do homem. Ele comenta que o “homem mau faz uma coisa justa por medo do castigo que é a sanção da ordem, mas as ações injustas que ele comente procedem da malícia de seu coração”.⁸⁸ A representação pessimista do homem em Maquiavel também se pode encontrar em Pufendorf. Neste, os homens não agem só por necessidade, mas também por “orgulho e ostentação”. E ainda acrescenta:

Além destes [orgulho e ostentação], há muitas paixões e apetites desconhecidos dos irracionais que ainda podem ser encontrados na humanidade, como um desejo irracional de possuir muito mais do que é necessário; uma ávida busca de glória e destaque; inveja, emulação, competições de sagacidade. Uma

⁸⁷ Pufendorf, 2007, p. 82.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 86.

prova disso é que a maioria das guerras com que a humanidade é assolada acontece por causas totalmente desconhecidas dos irracionais.⁸⁹

Eis a face oculta de uma representação sobre o ser moderno; ela está presente nos teóricos desse mundo novo. Em Immanuel Kant, o homem é compreendido como um ser dividido entre dois mundos; um desses mundos é o dos fenômenos, da inclinação e tentações. Na interpretação de Hannah Arendt, para Kant “o homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo dos sentidos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração”.⁹⁰ Há na representação kantiana sobre o homem uma dicotomia. Por ter um princípio de razão, o homem não pode “desprezar a si mesmo”, seguindo suas inclinações. Está ao alcance do homem tornar-se digno; por isso o desafio da moralidade kantiana:

Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo.⁹¹

Dicotomia de ser um homem dividido entre o mundo dos fenômenos (que Arendt denomina de “animalidade”) e a lei moral prescrita pela razão. Esse ser dividido entre “dois mundos” é o ser moderno.⁹² Ele vive no

⁸⁹ Ibid., p. 93.

⁹⁰ Arendt, 2010, p. 126.

⁹¹ Ibid., p. 131. Na *Crítica da razão prática*, há esta passagem de Kant: “A heterogeneidade dos fundamentos de determinação (empíricos e racionais) é tornada cognoscível por essa resistência de uma razão praticamente legisladora contra toda inclinação que se mistura, resistência feita mediante um modo peculiar de sensação que no entanto não precede a legislação da razão prática, mas é, pelo contrário, gerada por ela unicamente e certamente gerada como uma coerção, a saber, mediante o sentimento de um respeito que nenhum homem tem por inclinações, sejam elas de espécie forem, mas sim pela lei; (...)” (Kant, 2016, p. 124).

⁹² Aqui, deve-se atentar para o fato da diversidade de definição entre transcendental e transcendente. O primeiro se encontra no cristianismo; já o último da filosofia kantiana. Sobre os termos, James Williams esclarece: “Um âmbito transcendente é externo, superior e independente. Ele estabelece valores superiores que podem ser aplicados a um âmbito inferior. É como um mundo diferente que nos dá direção, embora mantendo-se independente (um âmbito divino, por exemplo). Uma condição transcendental é interna, diferente, mas não superior, e dependente da

mundo sensível, embora possua a liberdade de “colocar o incondicionado, ainda que de resto indeterminado, no mundo inteligível”.⁹³ A ação que é “mecanicamente necessária” (porque sujeita ao mundo dos fenômenos) pode também ser incondicionada, pois o homem possui acesso ao mundo inteligível. Para Kant o homem é concebido como um “sujeito” que “se conhece, pela lei moral, como determinado enquanto ser inteligível (graças à liberdade), e se conhece de outro lado, como ativo segundo essa determinação do mundo sensível”.⁹⁴ Essa leitura kantiana segundo o espírito moderno nos mostra que o homem moral nasce de uma imensa exigência. Não há uma bondade intrínseca ao ser do homem. Não se trata de um imperativo hipotético que indica o meio para se atingir um fim; a moralidade é absoluta na medida em que é uma “ordem da razão” que coage a propensão das inclinações. Assim, se há em mim uma vontade que segue o mundo das sensações, não sou verdadeiramente humano na concepção kantiana. Na interpretação de Arendt, “a vontade não passa de um órgão executivo da razão, (...)”.⁹⁵ Exigência severa na definição de homem; ou somos homens e mulheres que agimos pelo princípio da razão ou somos “animais” do mundo dos sentidos. Daí a conclusão tautológica da “impossibilidade de o homem praticar deliberadamente atos cruéis, [ou] querer o mal pelo mal”.⁹⁶ Essa dicotomia entre dois mundos é uma das grandes características dos modernos. Reconhecimento do mundo terreno e, ao mesmo tempo, uma abertura para a fundação humana positiva:

Na linguagem de Kant, inclinação significa ser influenciado por coisas fora de mim, coisas que posso desejar ou com as quais talvez sinta uma afinidade

determinada intuição de que deriva. Ele dá a forma àquelas intuições, mas não estabelece valores externos. É uma parte diferente, mas inteiramente dependente de nosso mundo” (Williams, 2012, p. 30).

⁹³ Kant, 2016, p. 138.

⁹⁴ Ibid., p. 140.

⁹⁵ Arendt, 2010, p. 135.

⁹⁶ Ibid., p. 136.

natural; e esse ser influenciado por alguma coisa que nasce de mim mesma, da minha razão ou da minha vontade, é para Kant incoerente com a liberdade humana.⁹⁷

Foi essa dicotomia no próprio momento de fundação do ser moderno que fez com que o intelectual *révolté* condenasse o encaminhamento da civilização.⁹⁸ No *Contrato social* há uma interessante observação de Rousseau sobre a forma de religião que ele crê como saudável para a comunidade. Neste modelo não está presente o cristianismo, já que nas regiões e países em que esta religião prepondera, ocorre uma divisão de jurisdição.⁹⁹ Para Rousseau, essa divisão (de jurisdição) impede o cidadão de ser, ao mesmo tempo, devoto e homem civil. Isto explica sua conclusão de que “tudo o que rompe a unidade social não presta; todas as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo não prestam”.¹⁰⁰

Rousseau deseja uma religião que auxilia os “laços da sociedade”; mas o cristianismo, “longe de prender os corações dos cidadãos ao Estado (...) os aparta deste como de todas as coisas da terra”.¹⁰¹ Por isso há esta apreciação negativa por parte do pensador de Genebra ante o cristianismo:

O cristianismo é uma religião toda espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu: a pátria do cristão não é deste mundo. Ele cumpre com seu dever, é verdade, mas o faz com uma profunda indiferença quanto ao bom ou mau êxito de seus cuidados. (...) Se o Estado é próspero, mal ousa desfrutar da

⁹⁷ Ibid., p. 146.

⁹⁸ Em Marx, a civilização é concebida como uma forma burguesa de vida. Ver esta passagem do *Manifesto comunista*: “Sob pena de ruína total, ela [burguesia] obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção, constringe-as a abraçar a chamada civilização, isto é, a se tornarem burguesas” (Marx; Engels, 2005, p. 44).

⁹⁹ “No entanto, como sempre houve um príncipe e leis civis, resultou desse duplo poder um perpétuo conflito de jurisdição que tornou toda boa política impossível nos Estados cristãos, e nunca mais pode vir a saber a quem, se ao senhor ou se ao padre, se era obrigado a obedecer” (Rousseau, 2011, p. 190).

¹⁰⁰ Ibid., p. 193.

¹⁰¹ Ibid., p. 194.

felicidade pública, teme se envaidecer com a glória do seu país; se o Estado definha, ele abençoa a mão de Deus que pesa sobre seu povo.¹⁰²

O rompimento do cristianismo diante das coisas do mundo é objeto de crítica por parte de Rousseau. Para o cristão “o essencial é ir para o paraíso”. Severas objeções do filósofo ante o cristianismo que cultiva uma divisão entre o homem e o meio social. No fundo, “os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos”, confia o romântico.

Outro exemplo em que há uma rejeição ao dualismo moderno encontra-se em *Sobre a questão judaica*, de Marx. O jovem revolucionário com vinte e seis anos elabora uma crítica às revoluções burguesas, bem como a criação da sociedade civil. A burguesia erigiu um modelo social com uma divisão que não se pode reconhecer como correta:

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele.¹⁰³

Na concepção do jovem Marx, com a emancipação política da burguesia cria-se um cidadão (*citoyen*) abstrato. Nesta época impregnada de revoluções burguesas ocorre uma conversão entre religião e política. Por isso a ideia de Marx de uma nova alienação edificada na figura do *citoyen*: “A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a

¹⁰² Ibid., p. 194, 195.

¹⁰³ Marx, 2010, p. 40.

realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem”.¹⁰⁴

Marx se interessa pela “emancipação humana”; por isso a emancipação política empreendida pela burguesia revolucionária é um engodo: “Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma”.¹⁰⁵ Isto explica a leitura que o jovem revolucionário realiza da liberdade na sociedade civil. No fundo esta liberdade representa a liberdade da burguesia ante a política. Rejeição, neste caso, da dubiedade entre o *homme* (livre da sociedade civil) e o *citoyen*, reconhecido pelo Estado como um indivíduo da comunidade. Para Marx, o ser livre da sociedade civil é, de verdade, um “homem egoísta”.¹⁰⁶

Dessa forma, para o intelectual *révolté* a dubiedade moderna é concebida como pérvida divisão no seio do homem. Para que haja uma unificação, necessita-se conjurar as forças que impedem a boa ordem. No cristianismo, são os elementos da vida terrena; em Rousseau, uma civilização artificial e, em Marx, o capitalismo que persegue a reprodução do capital. Mas como ressalta Bruno Latour, a divisão entre o mundo dos fenômenos e o social representa a própria fundação do moderno.¹⁰⁷

Assim, a postura moderna preserva a sociedade de uma atribuição de ordem natural: “A constituição moderna inteira já dizia que não há medida comum entre o mundo dos sujeitos e o dos objetos, (...)”.¹⁰⁸ Período

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁶ “Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o homem propriamente dito, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem político constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo egoísta, o homem verdadeiro, só na forma do *citoyen* abstrato” (*Ibid.*, p. 53).

¹⁰⁷ “As explicações modernas consistiam portanto em clivar os mistos para deles extrair o que era proveniente do sujeito (ou do social) e o que era proveniente do objeto” (Latour, 2019, p. 97). Notar também que no texto de Maurice Merleau-Ponty (“O mundo clássico e mundo moderno”) o “moderno” se caracteriza pela “incompletude e a ambiguidade em que vivemos, (...)” (Merleau-Ponty, 2009, p. 74).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 75.

histórico da gênese das ciências naturais, os séculos XVII e XVIII descobrem também que tal forma de conhecimento não deve ser utilizada na interpretação das coisas humanas. Os intelectuais do Iluminismo preservam o homem da determinação mecânica que os cientistas visualizam no mundo natural. Nas palavras de Latour, os modernos “não misturam nunca as leis da natureza e a imprescritível liberdade humana”.¹⁰⁹ Aqui, estamos distantes da pretensão das ciências sociais do século XIX. Os séculos XVII e XVIII, de forma geral, desejam preservar (ou fundar) a liberdade humana: ela faz parte da própria definição de homem.¹¹⁰ Na interpretação de Slavoj Žizek, a liberdade em Kant significa a “autodeterminação do agente”.¹¹¹ Não se trata, portanto, de uma coação de ordem social; em Kant a coação é promovida pelo próprio sujeito em sua formação como homem moral. O próprio ato de coagir as inclinações implica na afirmação (ou confirmação) da liberdade:

Não admira que Kant seja o filósofo da liberdade: com ele, surge o impasse da liberdade. Ou seja, com Kant, a confiança numa proibição preestabelecida contra a qual possamos afirmar nossa liberdade não é mais viável, nossa liberdade é afirmada como autônoma, toda limitação/restrrição é completamente autopostulada.¹¹²

É esta preservação da instância da liberdade (no homem) ante o mundo dos fenômenos naturais que representa o instante moderno. O homem do Renascimento sentia enormes dificuldades ao erigir a instância

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁰ Nesta passagem da *Crítica da razão prática*, de Kant, evidencia a importância da liberdade: “O coração é assim liberto e aliviado de um peso que o pressiona sempre em segredo, quando, em resoluções morais puras, para as quais são propostos exemplos, descobre-se ao homem uma faculdade interior, que aliás ele nunca conheceu direito, a liberdade interior, de se desatar da impetuosa impertinência das inclinações de tal modo que nenhuma, nem mesmo a preferida, tenha influência sobre uma resolução, para a qual devemos nos servir agora de nossa razão” (Kant, 2016, p. 201, 202).

¹¹¹ Žizek, 2014, p. 274.

¹¹² *Ibid.*, p. 131.

da liberdade humana. Ernst Cassirer estudou com atenção essas incertezas do artista, bem como de seus pensadores. Sobre Petrarca, Cassirer afirma que há em seus escritos um “desequilíbrio do Eu espiritual”: “O resultado desse conflito é, em última análise, apenas a renúncia, o tédio deste mundo, a *acedia*”.¹¹³ Sobre Nicolau de Cusa, presencia-se a figura de Cristo que é utilizada para “sancionar a ideia de humanidade”. Cristologia ainda presente neste pensador: “O ser empírico cede lugar ao ser universal; o homem, como existência singular, individual, tem de ceder lugar ao conteúdo espiritual da humanidade. E este conteúdo universal e espiritual da humanidade, Nicolau de Cusa o enxerga em Cristo”.¹¹⁴

Individualidades que anseiam a libertação ante o dogmatismo religioso, mas que ainda não encontram (ou fundam) princípios positivos no homem. Quando Jacob Burckhardt comenta sobre Luigi Pulci, afirma que ele “professa alegremente o egoísmo, a sensualidade e todos os vícios possíveis, (...)”.¹¹⁵ Burckhardt indica o humanismo individualista em muitos artistas e pensadores do Renascimento; também não deixa de enfatizar o “inevitável caráter mundano do Renascimento”.¹¹⁶ Já Erasmo de Rotterdã se apega à loucura para mostrar as errâncias do homem social renascentista.¹¹⁷ A loucura traz “verdades” que todos já sabemos; daí o espanto de Erasmo ante as “pessoas de ouvido tão delicado, que não suportam que a própria loucura se divirta com a vida dos homens em geral, (...)”.¹¹⁸

¹¹³ Cassirer, 2001, p. 63, 64.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 66.

¹¹⁵ Burckhardt, 2009, p. 440.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 482.

¹¹⁷ “Quem é que não sabe tudo o que se poderia dizer contra os maus pontífices, contra os bispos e os padres desonestos, contra os príncipes viciosos, em sua, contra qualquer categoria, (...). Apenas assinalamos alguns aspectos engraçados e ridículos dos seres, de preferência a seus aspectos hediondos, e mesmo assim aponto-los de modo a ir dando, mais de uma vez, conselhos sobre os deveres mais importantes, que é muito conveniente conhecer” (Rotterdam, 2004, p. 119).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 122.

Eis uma grande diferença entre o ser renascentista e o moderno dos séculos posteriores. Por um lado, as ciências naturais adquirem credibilidade e se institucionalizam; por outro, funda-se a positividade humana apartada do mundo fenomenal. Com propriedade, Bruno Latour nos mostra esta fundação moderna:

A modernização consiste em sair sempre de uma idade de trevas que misturava as necessidades da sociedade com a verdade científica para entrar em uma nova idade que irá, finalmente, distinguir de forma clara entre aquilo que pertence à natureza intemporal e aquilo que vem dos humanos.¹¹⁹

Por isso nossa ideia de perfilar Maquiavel nas origens do ser moderno. O homem que se presencia nele é o ser de desejo e interesse. Não há um dever-ser (em seu pensamento) relacionado à concepção de homem.¹²⁰ Quando Maquiavel ensina ao príncipe a “não se bom” é porque sabe que uma comunidade corrupta não reconhecerá um bom príncipe. Daí confidenciar que naquela “corrupta comunidade”, as “boas obras poderão te ser prejudiciais”.¹²¹

Se os modernos fundam os princípios positivos (como a liberdade kantiana, por exemplo) no homem, fica difícil compreender Maquiavel como um pensador moderno em sentido geral. O florentino sempre foi objeto de uma ampla retroação.¹²² De Grazia reproduz uma passagem importante de Maquiavel; ela nos dá um sinal da concepção de homem no pensador político renascentista. Ele afirma que “cada vez que é retirado o

¹¹⁹ Latour, 2019, p. 90.

¹²⁰ Se há um dever-ser em Maquiavel, ele corresponde ao homem civil não corrompido. Como na citação do florentino por parte de Sebastian De Grazia: “O maior bem que alguém pode fazer é o que faz pela pátria” (Apud De Grazia, 1993, p. 281).

¹²¹ Maquiavel, 2008, p. 93.

¹²² Isto ocorre até em relação à sua pessoa (particular). Ernst Cassirer afirma: “Vemos Maquiavel como realmente foi, um homem honesto e justo, um patriota fervoroso, um amigo leal, um bom marido e um bom pai” (2003, p. 157). Mas na obra de Sebastian de Grazia, *Maquiavel no inferno*, descobre-se no capítulo 6 (“Louco de amor”) os vários relacionamentos amorosos do pensador florentino.

combate por necessidade, ele [os homens] combaterão por ambição, (...)”.¹²³ Assim há algo novo em Maquiavel e que, ao mesmo tempo, pode-se considerar moderno. De Grazia de forma acertada, percebe esta característica inédita no pensador político renascentista:

Nenhum outro grande filósofo, nenhuma grande escola filosófica antes de Nicolò sustentou que os homens têm por natureza uma inclinação malévola, nem frisou que esse mal se amplia e se distorce no desejo, na mente e na percepção, acrescido ainda pelo livre-arbítrio. Quando vimos pela primeira vez a afirmação da tendência maligna dos homens, e quando examinamos sua relação com a livre escolha, os apetites, a mente e os sentidos, não procuramos definir sua posição na tradição da filosofia política.¹²⁴

Passagem importante, pois parece jogar luz sobre uma face de Maquiavel que os próprios modernos parecem rejeitar. Quando De Grazia afirma (ao se referir ao pensamento de Maquiavel) que “nenhum filósofo ou teólogo apresentou uma tal doutrina das coisas humanas deste mundo”, necessita-se de reflexão.¹²⁵ Assim, uma reconstrução e revisão do ser moderno deve ocorrer na leitura de Maquiavel, ou seja, para se verificar os aspectos positivos erigidos nos séculos XVII e XVIII é necessário, antes, compreendermos como o homem estava imerso no mundo terreno sem um princípio subjetivo positivo.¹²⁶

¹²³ Apud De Grazia, 1993, p. 269.

¹²⁴ De Grazia, 1993, p. 278.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 284.

¹²⁶ Nesta passagem de De Grazia, percebe-se o pessimismo (em relação ao homem) em Maquiavel, sem a transcendência religiosa empreendida pelo cristianismo: “Não há como confiar num aperfeiçoamento moral permanente. A recaída é rápida. A propensão humana ao mal não pode ser eliminada. A malícia dos homens jaz oculta, “mas depois o tempo vem a descobri-la”. “O tempo”, reza o ditado, é “pai de toda verdade”. Os homens “sempre usarão a malignidade de seu espírito a toda vez que tiverem livre ocasião” para isso” (*Ibid.*, p. 276).

Maquiavel: a ação política e a história

Nicolau Maquiavel, de forma frequente, sofre um efeito retroativo. Isto implica em dizer que se “buscam” no autor florentino as origens do ser moderno.¹²⁷ A retroação implica um movimento do presente para o passado (no sentido de Bergson e Zizek); ela pode ser entendida como um passado reconstruído segundo as exigências do presente. O processo retroativo pode funcionar, também, como uma espécie de idealização de um aspecto do passado, que não conta com a leitura hermenêutica das fontes. Aqui, opera a ordem simbólica que não está presente em toda formação social: o simbólico compreendido como uma narrativa que se sobrepõe a um discurso equilibrado e fundamentado (portanto, científico) nas fontes históricas.

Nos livros didáticos há um padrão de análise sobre o pensador florentino. Cláudio Vicentino, por exemplo, comenta que Maquiavel foi “o iniciador do moderno pensamento político, o maior expoente literário do período”.¹²⁸ Maquiavel, para Vicentino, defende “um governo absolutista em favor do qual todos os meios são justificáveis, estando a “razão de Estado” acima de qualquer outro ideal”.¹²⁹ Essa ideia de um Maquiavel moderno surge também em diversos biógrafos do pensador político. Em Marcel Brion o “moderno” (em Maquiavel) emerge quando se estuda o envolvimento de Florença com o Imperador Maximiliano; este último é descrito como um típico adepto das “canciones de gesta y las novelas de caballería”. Em contraste com essa antiga concepção de guerra, Maquiavel “era a todas luces “moderno””.¹³⁰ Outra passagem de Brion, que não deixa

¹²⁷ Observar que o “buscar” entre aspas já é um efeito retroativo. Espera-se que determinada fonte histórica corresponda a uma expectativa, que preencha algum requisito.

¹²⁸ Vicentino, 2002, p. 193.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Brion, 2005, p. 249.

de ser curiosa, se refere ao contexto da queda de Soderini, aliado de Maquiavel. Com a volta dos Medici ao poder (após um longo exílio), Maquiavel logo muda de lado e adere ao novo grupo de poder. É assim que Brion explica essa virada maquiavélica:

É muito provável que esta atitude esteja em desacordo com o ideal da virtude antiga – embora muitos de nós poderia gostar de observar a firmeza e a dignidade –, mas Maquiavel era um italiano do Renascimento, não um romano de pura linhagem. No momento de tomar partido, sua intransigência enfraqueceu, pois lhe parecia inútil a resistência.¹³¹

Temos, então, uma figura retroativa que persegue as representações em torno de Maquiavel. Mas a noção que possuímos de ser moderno é contemporânea; ela surge após o século XVIII e faz parte do sistema de representação da geração dos revolucionários (burgueses e classes populares) que lutaram contra a aristocracia, associada a um passado compreendido como algo ultrapassado.

Se atentarmos bem, verifica-se que as primeiras batalhas semânticas em torno do termo “moderno” já ocorrem bem antes do século XV. Rogério de Almeida enfatiza que o termo *modernus* foi utilizado nas “polêmicas filosóficas e religiosas”; *modernus* tem um sentido derivado de *modo*, no sentido de “há pouco, recentemente, agora”.¹³² Nesta batalha semântica, na perspectiva dos inovadores, o *modernus* implica uma “abertura ou liberdade de espírito, conhecimento dos fatos mais recentemente descobertos e das idéias mais recentemente formuladas, ausência de indolência e de rotina, (...)”.¹³³ Nesta visão, *modernus* é utilizado para se romper com o espírito da tradição e da autoridade da fé. Já na perspectiva

¹³¹ Ibid., p. 296.

¹³² Cf. Almeida, 2012, p. 249.

¹³³ Idem.

dos conservadores, o *modernus* implica uma “tendência a abandonar-se, sem reflexão nem conhecimento do passado, às impressões do momento (...)”.¹³⁴ Compreensão difícil, já que envolve a luta que está presente no momento social. Rogério de Almeida, inclusive, remonta ao confronto entre os adeptos dos universais e os que defendem as “verdades” particulares, os denominados nominalistas. Os primeiros eram denominados de *antiqui* ou *reales*, como Tomás de Aquino, por exemplo. Era a *via antiqua*, em contraposição à *via moderna*, como os nominalistas ao estilo de Guilherme de Ockham.

Ao se presenciar este debate em torno do ser moderno, pode-se lançar uma hipótese que não deixa de ser provocativa em relação à imagem de Maquiavel. Ela rejeita, na totalidade, a ideia de Maquiavel como precursor dos modernos.¹³⁵ Aqui, estamos na esteira de Bruno Latour que nos apresenta um pensamento instigante. Em seu *Jamais fomos modernos*, há o questionamento sobre o fato de ingressarmos na era moderna: “A modernidade jamais começou. Jamais houve um mundo moderno”.¹³⁶ A questão reside em não abraçarmos esse exagero de Latour, mas utilizarmos seu estilo crítico para as várias sedimentações em torno da imagem de Maquiavel. Como seria, se pensarmos em um Maquiavel distante do quadro dos modernos? Esse questionamento abre a possibilidade de outras leituras sobre o pensador político florentino.

Maquiavel pode ser entendido à luz de duas grandes correntes do século XIX: primeiro, o marxismo; depois, o liberalismo. Há elementos no pensamento político de Maquiavel que nos conduzem até ao marxismo.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ No exemplo do Renascimento, isto quer dizer que em um determinado autor (Maquiavel, em nosso caso), há aspectos que podem ser considerados modernos; outros, que não podem ser indicados. Por isso a necessidade de uma reconstrução, já que o próprio objeto é fragmentado: o objeto é perpassado por linhas, impedindo de se concebê-lo em bloco.

¹³⁶ Latour, 2019, p. 64.

Tal corrente diz respeito a uma prática política que leva em consideração a objetividade do contexto histórico. Embora Maquiavel vivesse em uma época que ainda não havia “descoberto” a noção de processo histórico, sua concepção de história já descortina a positividade do homem em fazer a história. Como ressaltou Isaiah Berlin, foi Giambattista Vico que descobre que “a história (...) é o produto de atitudes e motivos humanos”; daí ser ela “transparente para nós (...)”.¹³⁷ A *Nova ciência* de Vico é de 1725; por isso essa descoberta pertence ao início do século XVIII, no transcurso das revoluções burguesas, já que na Inglaterra as revoluções Puritana e Gloriosa já havia inaugurada a fase das transformações políticas da burguesia.

Maquiavel é o grande descobridor da ação política objetiva que, no totalitarismo do século XX, surge com a face da monstruosidade e do terror. O marxismo clássico cultiva tal concepção; ela implica em um anseio em dominar o curso da história. Assim como havia indicado Antonio Gramsci, na era do marxismo o novo príncipe (de Maquiavel) representa o partido comunista que intenta fundar de forma revolucionária.¹³⁸ Quando Gramsci interpreta a Revolução Francesa, comenta que os jacobinos “foram uma “encarnação categórica” do príncipe de Maquiavel”.¹³⁹ Esse agente histórico extraordinário é aquele que realiza “a vontade como consciência atuante da necessidade histórica, como protagonista de um drama histórico real e efetivo”.¹⁴⁰ É desta maneira que Gramsci compreende Maquiavel:

¹³⁷ Isaiah Berlin, ainda acrescenta sobre Vico: “A reputação de Vico no século XIX foi construída por Michelet, que extraiu da obra do napolitano a noção de história como algo criado pelo homem para si mesmo com e contra a natureza recalcitrante, e ele o saudou num célebre ensaio como o primeiro a perceber que a história não relatava o destino dos homens como entidades passivas manipuladas por forças externas, mas o empenho ativo dos homens, unidos em classes, nações e civilizações, para criar sua vida à luz dos idéias que eles próprios modelavam para si mesmos no longo processo de luta para se realizar de acordo com uma força interior – um impulso enérgico de autoafirmação que não pode jamais ser extinto” (Berlin, 2009, p. 285).

¹³⁸ Nas palavras de Gramsci, “o moderno príncipe (...) é o partido político (...)” (1978, p. 6).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴⁰ *Idem.*

Maquiavel é inteiramente um homem da sua época; e a sua ciência política representa a filosofia do seu tempo, que tende à organização das monarquias nacionais absolutistas, a forma política que permite e facilita um desenvolvimento das forças produtivas burguesas.¹⁴¹

Em uma obra importante de Vladimir Lênin, *Que fazer?*, descobre-se esta tendência marxista clássica em controlar o movimento da história. Lênin nesta obra faz uma série de objeções ao que denomina de “dispersão e as flutuações do movimento prático”. Oportunismo, espontaneísmo e outros termos indicam a falta de prática política revolucionária, na visão do líder bolchevista.¹⁴² *Que fazer?* foi escrita antes da Revolução Russa (a obra é datada de 1902); nela, transparece certo pessimismo do líder ante os rumos dos marxistas. Eis o diagnóstico de Lênin:

Quem conhece, por pouco que seja, a situação de fato de nosso movimento não pode deixar de ver que a grande difusão do marxismo foi acompanhada de certo abaixamento do nível teórico. Muitas pessoas, cujo preparo era ínfimo ou nulo, aderiram ao movimento pelos seus sucessos práticos e importância efetiva.¹⁴³

Daí a famosa frase de Lênin de que “sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário”.¹⁴⁴ Se Maquiavel nos mostra que o novo príncipe deve ter qualidades excepcionais para realizar sua ação política, no mesmo sentido Lênin é rigoroso ante o sujeito que intenta realizar a tarefa histórica. Para as “grandes tarefas históricas” (as palavras são de Lênin) é necessária a inteligência e a prática ajustadas ao contexto.

¹⁴¹ Ibid., p. 15.

¹⁴² “Porém, para nós, sociais-democratas revolucionários, este culto do espontâneo, isto é do que existe “no momento presente”, não nos diz nada” (Lênin, 1978, p. 17).

¹⁴³ Ibid., p. 18.

¹⁴⁴ Idem.

O que Lênin denomina de “trabalho revolucionário” é uma exata apreciação do “desenvolvimento objetivo”. O “elemento consciente” é uma “justa compreensão do desenvolvimento objetivo” Há, portanto, um nível objetivo da história; neste nível, é tarefa do revolucionário compreender o seguinte movimento:

Evidentemente, [não se pode] perder de vista o fato de que este desenvolvimento objetivo cria ou consolida, arruína ou enfraquece estas ou aquelas classes, categorias, grupos, essas ou aquelas nações, grupos de nações, etc., determinando assim o aparecimento desse ou daquele agrupamento político internacional de forças, essa ou aquela posição dos partidos revolucionários, etc.¹⁴⁵

Para aqueles que sofreram os efeitos do regime totalitário, como Hannah Arendt por exemplo, essa objetividade da história é compreendida como uma das faces do totalitarismo. Em seu pensamento – esta é a tarefa das *Origens do totalitarismo* – o que explica o racismo e o comunismo pode ser resumido, desta forma: o ideário que busca leis na natureza (racismo) ou na história (comunismo). Daí o perigo dessas “forças sobre-humanas” que subjagam os indivíduos.¹⁴⁶ A questão principal que envolve o totalitarismo é que suas promessas nos conduzem a um “estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo”. Para Arendt, o que caracteriza o regime totalitário é a coação pelo terror. É esta forma de imposição (através do terror) que faz com que a própria história se transforme em um movimento controlado:

O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a

¹⁴⁵ Ibid., p. 39.

¹⁴⁶ Observar este comentário de Arendt: “A política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submetem” (Arendt, 2012, p. 614).

humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea. Como tal, o terror procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história.¹⁴⁷

Quando Arendt comenta sobre a lei (da história), ela quer indicar o poder do homem em controlar o movimento histórico. Diante desta objetividade (da história e da prática política) onde encontrar um padrão de julgamento? O grande problema que se verifica nas objeções de Arendt (ante o totalitarismo) pode ser traduzido no intento de se descobrir a lógica intrínseca ao movimento da história. Por consequência, surge a ideia de que só o partido (no poder) tem a possibilidade de entender esta logicidade: “(...) o terror escolhe as suas vítimas independentemente de ações ou pensamentos individuais, unicamente segundo a necessidade objetiva do processo natural ou histórico”.¹⁴⁸ Eis um grande desafio para a ciência política: compreender o fenômeno totalitário de meados do século XX. A tirania entre os gregos antigos também foi um fenômeno difícil de se compreender; de certa forma, a tirania não era entendida como uma *politeia* (um regime político).¹⁴⁹ No exemplo do pensamento de Arendt, o totalitarismo também é compreendido como algo inexplicável pelos padrões éticos:

Na época o próprio horror, na sua nua monstruosidade, parecia, não apenas para mim, mas para muitos outros, transcender todas as categorias morais e explodir todos os padrões de jurisdição; era algo que os homens não podiam punir adequadamente, nem perdoar. E nesse horror sem palavras, receio, todos tendemos a esquecer as lições estritamente morais e controláveis que

¹⁴⁷ Ibid., p. 618.

¹⁴⁸ Ibid., p. 622.

¹⁴⁹ Na *República*, de Platão, além da *politeia* ideal o filósofo sequenciou a timocracia, a oligarquia, a democracia e, finalmente, a tirania. Para Platão, o tirano é “impotente (...) para dominar-se a si mesmo”, porem deseja “comandar os outros” (Platão, 2006, p. 352, 579). Por isso ele é “um verdadeiro escravo, condenado à baixaza e servidão extremas e é adulator dos homens mais perversos; (...)” (Idem).

tínhamos aprendido antes, e que nos seriam ensinadas de novo, em inúmeras discussões, tanto dentro como fora dos tribunais.¹⁵⁰

O ideário dos grupos que propalam o racismo e o comunismo apresenta uma “lógica de uma ideia”. Não se trata de um programa, como nos partidos tradicionais; a lógica tem a ambição de controlar o movimento histórico. Então, não se trata de um confronto no interior das regras do jogo político; a lógica do partido que se proclama como portador da “verdade” transforma o “conceito de inimizade” no “conceito de conspiração”. Já tínhamos isto, de forma precoce, no jacobinismo francês.

Na medida em que Albert Camus comenta sobre os revolucionários radicais da Revolução Francesa e, posteriormente, sobre a personagem de Ivan Karamazov, não se deixa de visualizar a sombra de Maquiavel. A razão e a vontade de poder se associam: “Morto Deus, é preciso mudar e organizar o mundo pelas forças do homem”.¹⁵¹ São estranhas forças que Camus interpreta na postura de Saint-Just, aquele que “introduziu na história as ideias de Rousseau”. O que temos aqui pode ser assim resumido: há neste momento as intensidades históricas objetivas que só podem ser compreendidas pelo novo príncipe, pela assembleia ou o partido revolucionário. Nas palavras de Camus: “Mas quem irá interpretar essa vontade geral e pronunciar a sentença? A assembleia, que detém por suas origens uma delegação dessa vontade e participa, como um concílio inspirado, da nova divindade”.¹⁵²

Maquiavel é, nesse sentido, o pioneiro na aplicação desta forma de terror que se torna difícil de julgar. E não é só uma questão de justiça, mas de representação da vida social. A divergência torna-se uma ameaça ao

¹⁵⁰ Arendt, 2010, p. 85.

¹⁵¹ Camus, 2013, p. 134.

¹⁵² *Ibid.*, p. 145, 146.

bom sentido da história: isso é algo distante do ser moderno. Na interpretação de Camus:

A partir do momento em que as leis não fazem reinar a concórdia, em que a unidade a ser criada pelos princípios é destruída, quem é culpado? As facções. Quem são os facciosos? Aqueles que negam por sua própria atividade a unidade necessária. A facção divide o soberano. Ela é portanto blasfema e criminosa. Ela, e só ela, deve ser combatida. Mas e se houver muitas facções? Todas serão combatidas, sem remissão.¹⁵³

Maquiavel, Saint-Just e outros revolucionários justificam o crime político. Camus comenta sobre o “furor”. A ação do grande líder é inexplicável segundo os padrões comuns: “Um personagem tão obstinadamente sério, tão voluntariamente frio, lógico e imperturbável, permite imaginar todos os desequilíbrios e todos os distúrbios”.¹⁵⁴

A lógica da história, o terror justificável e a política emancipatória (que transcende aos limites na “normalidade”) não pertencem ao ser moderno. Proclama-se um mundo que Camus descreve como uma “paixão pela unidade”. Camus se refere à “unidade da pátria”, na experiência do radicalismo jacobino.

Já a indignação de Arendt em *Origens do totalitarismo* gira em torno da extrema intensidade da ação política. Neste “governo totalitário”, mobiliza-se “a própria força de vontade do homem para forçá-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da história ou da natureza”.¹⁵⁵ Totalitarismo compreendido como regime de terror, pois nele há uma lógica do pensamento. O que a democracia representativa contemporânea preserva, o totalitarismo esmaga em uma tendência à politização da sociedade.

¹⁵³ Ibid., p. 151.

¹⁵⁴ Ibid., p. 152.

¹⁵⁵ Arendt, 2012, p. 631.

Arendt vê esta politização exagerada na eliminação do “espaço para essa vida privada”.¹⁵⁶

Há algumas respostas satisfatórias diante do princípio instituído por Maquiavel de que “o fim justifica os meios”, ou seja, a descoberta de uma ação instrumental na ordem política. Tal ação concebe a história como o produto de líderes extraordinários.¹⁵⁷ Uma dessas respostas encontra-se em *Elogio da serenidade*, de Norberto Bobbio. Sobre o princípio maquiavélico de que “o fim justifica os meios”, Bobbio afirma: mas quem justifica o fim? Aqui já se evidencia o perigo de se instituir a história objetiva; ela dá curso à ação instrumental e retira o critério de julgamento ético:

Será que o fim também não deve ser justificado? Todo fim proposto pelo estadista é um fim bom? Não deve haver um critério ulterior que permita distinguir fins bons de fins ruins? E não se deve perguntar se os meios ruins não acabam também por corromper os fins bons?¹⁵⁸

Observar que são questões fundamentais que colocam em xeque a forma de ação política que se inicia com Maquiavel. Abandonar os princípios éticos na ordem política transparece como algo temeroso. Isto leva em consideração que não só os bons resultados podem medir a boa ação política. Bobbio acrescenta: “Os vencidos estão sempre errados pelo único fato de serem vencidos? Mas o vencido de hoje não pode ser o vencedor de amanhã?”.¹⁵⁹ O que Bobbio traz como reflexão na crítica ao maquiavelismo é um pensar sobre a “legitimidade do fim”. Não se trata de uma eticidade

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 633.

¹⁵⁷ Aqui, Sebastian De Grazia interpreta esta ação instrumental em Maquiavel: “Deus não quer fazer tudo. Os homens dispõem de um vasto campo de razão e um grande manancial de energia para corrigir as coisas deste mundo, para governar, para fazer política. Então vem nosso filósofo político e diz ao governante em vista que, para realizar as tarefas mais fundamentais, ele se verá várias vezes obrigado a enveredar pelo mal. Mas esse futuro governante já terá ouvido que o mal o levará para o inferno” (De Grazia, 1993, p. 252).

¹⁵⁸ Bobbio, 2011, p. 80.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 81.

do homem comum; o pensador político italiano indica a eticidade ao nível geral:

(...) a ação política não se subtrai de modo algum ao juízo a respeito do que é lícito e ilícito, assim como ocorre com todas as demais ações livres ou presumivelmente livres do homem. O juízo a respeito do que é lícito e ilícito, aliás, consiste no juízo moral, que não se pode confundir com o juízo a respeito do que é idôneo ou inidôneo.¹⁶⁰

Observar nessas objeções de Bobbio de que a história deixa de ser objetiva; ela é o produto das ações dos homens e sua “objetividade” não se dissocia da “ação política boa”. Aqui, já não há mais homens extraordinários ou partidos que compreendem as necessidades da história. O instituído pela política deve passar, necessariamente, pelo “Estado de direito, a visibilidade do poder e a possibilidade de controlar seu exercício”.¹⁶¹ Solução plausível apresentada por Bobbio e que não deixa de representar uma resposta ao fenômeno totalitário do século XX.

Em “Ainda sobre o stalinismo: algumas questões de teoria”, Bobbio faz um balanço sobre a herança do marxismo clássico. O texto é publicado após as denúncias de Nikita Krushev no XX Congresso do PC da ex-URSS em 1956. Até esta data, havia um “princípio de autoridade” que servia como “critério de verdade”. Após as denúncias de Krushev, ficou claro que o partido tinha “um sistema doutrinário fundado no princípio de autoridade”.¹⁶² Ao se referir ao líder Stálin, Bobbio indica a figura do tirano.¹⁶³ O marxismo havia se tornado a “doutrina oficial soviética”; esta corrente

¹⁶⁰ Ibid., p. 82.

¹⁶¹ Ibid., p. 83.

¹⁶² Bobbio, 2006, p. 72.

¹⁶³ “Um comunista, a quem tivesse sido dito que Stálin era um tirano, responderia – teria de responder – que a afirmação era falsa porque não era marxista (olhando-o bem, não teria outro argumento)” (Ibid., p. 75).

(marxismo) comportava em seu seio um “hegelianismo deteriorado”, impregnado da filosofia da história. Bobbio descreve esta última:

Não se contesta por certo a eficácia prática desta simplificação da história que abre despropositadas esperanças sobre o futuro da humanidade. Mas aqui, onde se trata de marxismo teórico, devem-se destacar algumas sérias dúvidas sobre seu valor heurístico e reconhecer que a descoberta da tirania inesperada e imprevista colocou aquela simplificação definitivamente em crise.¹⁶⁴

É o historicismo evolucionista que Bobbio qualifica de uma visão estreita da história. Para ele, “a história humana é certamente muito mais complexa”. Em nome da “dialética das classes”, o marxismo clássico havia abandonado (ou nunca desenvolvido) uma dialética do poder que preserva a liberdade. Sem uma teoria política, a “ditadura pessoal” não poderia ser considerada “má em si mesma”. Aqui reside o problema da história objetiva e da ação instrumental: “Talvez se possa dizer, com outras palavras, que para o marxismo a forma de governo é somente um meio que pode servir ao alcance de determinados fins, e que portanto a avaliação do meios depende da avaliação do fim”.¹⁶⁵

Insuficiência de uma teoria política no marxismo clássico, ou seja, esta teoria deveria pensar o “exercício do poder”. O que o marxismo clássico desenvolveu foi uma teoria da conquista do poder. Assim, não há nesta corrente crítica uma precaução sobre o “abuso de poder”. Texto, portanto, revelador de Bobbio que pensa o marxismo clássico na longa tradição da ação política instrumental. É uma fase em que se finda um extenso período que não pode ser considerado pertencente à fundação do moderno. Isto porque a história se imiscui com a postura científica apropriada ao mundo

¹⁶⁴ Ibid., p. 85.

¹⁶⁵ Ibid., p. 90.

das coisas (física).¹⁶⁶ Neste relevante artigo de Bobbio, fica evidente o erro desta tradição iniciada com Maquiavel e que Krushev teve a ousadia de encerrar. Nas palavras do próprio Bobbio, “Krushev ultrapassou os limites do sistema não somente em termos substanciais, mas também em termos formais”. O que o cientista político italiano quer dizer com isso? Na resposta, o pensador político italiano afirma que o líder russo “pôs em crise não apenas algumas verdades do sistema, mas também – o que seria bem mais importante – o próprio critério de verdade em que o sistema estava fundado”.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Ernst Cassirer observou esta postura, em Maquiavel: “*O príncipe*, de Maquiavel, contém muitas coisas perigosas e venenosas, mas ele as considera com a frieza e a indiferença de um cientista. Dá simplesmente as suas receitas políticas. Por quem serão elas utilizadas e com que fim, isso são coisas que não lhe dizem respeito” (Cassirer, 2003, p. 187).

¹⁶⁷ Bobbio, 2006, p. 101.

Dom Quixote na idade de ferro

Dagmar Manieri

Miguel de Cervantes faz em sua obra um jogo de encenação e deixa o leitor envolvido em uma espécie de labirinto. No primeiro volume de *Dom Quixote*, escrito em 1605, sabe-se que estamos lendo uma história escrita por Cide Hamete Benengeli. Mas como mostraram as cenas da estalagem, era comum no início do século XVII a leitura em público de histórias que pudessem distrair o público. Histórias de uma vida singular; um herói que não é correspondido em seu amor ou mesmo as tragédias familiares que mostravam os perigos da vida. Muitas eram de conteúdo cômico, mesmo em uma Espanha dominada pela coerção por parte da Igreja Católica em associação com o poder monárquico. O próprio dom Quixote como cavaleiro cristão recrimina esta forma de comicidade (*torpes sátiras*).¹ Nesse sentido, a encenação em *Dom Quixote* ambienta um espaço público: ao se ler *Dom Quixote*, sente-se como se estivéssemos em uma estalagem no início do século XVII, com algum viajante (ou até mesmo o estalajadeiro) nos alegrando com divertidas histórias.

As novelas de cavalaria, neste contexto, se encontram em torno de um amplo debate. Primeiro, o poder cultural e institucional da Igreja Católica que exerce um domínio simbólico específico sobre essas histórias de

¹ No segundo volume, ao dialogar com dom Diego de Miranda, Quixote expõe sua concepção de poesia: “Ela é feita de uma liga de tamanha excelência que quem sabe lidar com ela a transformará em ouro puríssimo de preço inestimável; quem a tiver deve mantê-la na linha, não a deixando correr em sátiras ineptas ou em sonetos desalmados [*torpes sátiras ni en desalmados sonetos*]; não deve ser vendável de forma alguma, se não for em poemas heroicos, em tragédias comoventes ou em comédias alegres e engenhosas; não deve deixar que lidem com ela os bufões nem a ralé ignorante [*los truhanes, ni del ignorante vulgo*], incapaz de conhecer ou avaliar os tesouros que nela se encerram” (Cervantes, 2019b, p. 136 [Vol. 2, Cap. XVI]),

aventura. Na obra há um personagem religioso, o cura, que surge em vários episódios. Na segunda partida de dom Quixote para suas aventuras, há o expurgo (*escrutínio*) que o padre e o barbeiro fazem na biblioteca do herói (capítulo 6). Nas palavras do contador da história, são “mais de cem volumes grandes muito bem encadernados, outros pequenos”.² Esse acervo compõe-se de novelas de cavalaria e poemas que dom Quixote conserva como testemunha de uma “época de ouro”. A sobrinha do herói é mais severa que o próprio religioso. Em seu julgamento, ela se expressa dessa forma: “(...) será melhor jogá-los no pátio pelas janelas, fazer um monte deles e botar fogo, ou levá-los para o quintal”.³

Já o padre aparenta ser mais criterioso; como homem letrado e consciente do poder cultural da Igreja Católica, ele diferencia as obras de qualidade daquelas que devem ser censuradas. Ao se referir aos poemas, ele comenta que “não merecem ser queimados, como os demais, porque não fazem nem farão o mal que os de cavalaria fizeram”.⁴ Sobre as histórias de cavaleiros, o padre faz uma diferenciação. No capítulo XXXII há o debate entre o padre e o vendeiro (que possui alguns livros para seu entretenimento, assim como para seus clientes). Para o padre, uma parte das novelas corresponde a “história verdadeira”; já outras, são “cheios de disparates e fantasias”. Aqui, há por parte do prelado uma intenção de controle da faculdade de imaginação. Para ele, grande parte das novelas de cavalaria deve ser censurada porque “são invenções, ficções de mentes ociosas, que os criaram, como dizeis, para passar o tempo, como passam vossos trabalhadores quando leem”.⁵

² Cervantes, 2019a, p. 95 [Vol. 1, Cap. VI],

³ Idem.

⁴ Cervantes, 2019a, p. 100 [Vol. 1, Cap. VI].

⁵ Cervantes, 2019a, p. 383 [Vol. 1, Cap. XXXII]. No original: “(...) *todo es compostura y ficción de ingenios ociosos, que los compusieron para ele feto que vos decís de entretener el tiempo, como lo entretienen leyéndolos vuestros segadores; (...)*” (Cervantes, 2019c, p. 383).

Assim, para além do controle da Igreja Católica, percebe-se que a leitura em público de histórias de aventura servia como entretenimento para os estratos populares. Mas no exemplo da história de dom Quixote, o leitor (ou ouvinte) não se interessa pelo conteúdo das aventuras do cavaleiro andante. Como bem expressa dom Diego de Miranda: “Como é possível que se publique histórias verídicas de cavaleiros?”.⁶ O leitor comum, neste caso, não lê (ou ouve) mais uma história de cavaleiros andantes como na época medieval. Como afirma o vendeiro, a leitura “agradou muito a uns hóspedes”. Já em sua perspectiva de vida, ele afirma não ser “louco a ponto de me tornar cavaleiro andante (*caballero andante*), pois sei muito bem que agora não se faz o que se fazia naquele tempo, (...)”.⁷

Há em *Dom Quixote* três níveis de encenação. O primeiro corresponde ao autor das histórias de Alonso Quixano, um fidalgo de baixa condição social que se converte em um cavaleiro andante ao sair pela Espanha em busca de aventuras. Esse autor é Cide Hamete Benengeli, um mouro que se interessou pela curiosa aventura deste “fidalgo insano”. Como esta história foi escrita em árabe, houve o trabalho de tradução. No capítulo XVIII do segundo volume, o narrador ao comentar sobre os detalhes da casa de dom Diego de Miranda, enfatiza: “Aqui o autor pinta todos os detalhes da casa de dom Diego, descrevendo-nos o que contém a morada de um camponês rico, mas o tradutor achou melhor deixar essas e outras ninharias semelhantes em silêncio, (...)”.⁸ Essa exclusão dos detalhes foi realizada porque a descrição pormenorizada foge “ao propósito principal” da história. Então, aquele que nos conta (o narrador) a história de Alonso Quixano a leu no original em árabe e pela tradução espanhola. O segundo nível cênico corresponde à tradução do árabe para o castelhano

⁶ Cervantes, 2019b, p. 132 [Vol. 2, Cap. XVI],

⁷ Cervantes, 2019a, p. 396 [Vol. 1, Cap. XXXII].

⁸ Cervantes, 2019b, p. 152 [Vol. 2, Cap. XVIII],

vulgar. Já o último se figura no narrador que surge como aquele que conta a história. Como enfatiza Mikhail Bakhtin, “o discurso do narrador é tão individualizado, tão “colorido” e tão desprovido de autoritarismo ideológico como o discurso das personagens”.⁹ Para esta ambientação cultural do século XVII, *Dom Quixote* surge como uma comédia: o ouvinte da história se diverte com as aventuras de um personagem insano e, outro, simplório, que se aventuram por terras espanholas em busca de fama e riqueza. Aqui ainda estamos no terceiro nível da encenação da obra: a estratégia do universo da criação ficcional.

Para uma reflexão sobre o discurso estético em *Dom Quixote*, temos que levar em consideração o autor, Miguel de Cervantes. Por isso o discurso estético não deve compartilhar dos efeitos da encenação da obra. O leitor de hoje, provavelmente, não vê em *Dom Quixote* a mesma comicidade comparada àquela do leitor (ou ouvinte) do século XVII. É a mesma estratégia cultural que Maquiavel utiliza em *A mandrágora*. Cervantes realiza um estilo cômico para, também, construir um leitor ideal.¹⁰ Contudo, sob a luz do discurso estético o herói é mais que “risível”: é portador de uma idealidade que concentra um potencial utópico. Isto explica o motivo de dom Quixote ter se convertido em um dos grandes personagens da modernidade literária.

No *Senso comum* de Thomas Paine há uma passagem que nos permite compreender a ruptura que realiza a época moderna ante alguns valores medievais. Paine polemiza com os valores da aristocracia; como homem revolucionário e portador da nova concepção de Estado (do século XVIII), ele faz uma série de objeções ante os títulos de nobreza. Observar seu comentário sobre a figura do cavaleiro: “(...) com a sua armadura,

⁹ Bakhtin, 2014, p. 157.

¹⁰ Aqui, deve-se atentar para o contexto político da época em que *Dom Quixote* é publicado pela primeira vez. Estamos em uma Espanha inquisitorial, amplamente católica e que através de suas instituições, promovem uma intensa censura à produção cultural.

perambulando pelo mundo cristão em busca de aventuras”, ele enfatiza que este tipo social representa “a classe mais baixa daquilo que se chama de nobreza (...)”.¹¹ Esta figura de cavaleiro, para Paine, atraía mais atenção que um “moderno duque”. Em seguida o revolucionário lança sua ideia em relação ao desaparecimento dos títulos de nobreza: “O mundo viu essa tolice desabar, e desabou por ser ridicularizada; a farsa dos títulos terá o mesmo destino”.¹² Nessas palavras de Thomas Paine há algo importante e que necessita de atenção. Ele indica que a figura do cavaleiro andante foi “ridicularizada”: ninguém mais leva a sério suas aventuras. Essa constatação de Paine, provavelmente, já estava presente no início do século XVII.

Dom Quixote é um bom homem e deseja reformar o mundo; ele é um herói idealista que comporta uma insanidade com um fundo de inocência ante a sociedade impregnada de “maldade” e “injustiça”. Esse tipo de herói/heroína anacrônico surge com grande intensidade na literatura ocidental. Ele está presente na vitalidade de *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert. Uma personagem censurada pelas autoridades da época, pois não reproduzia a imagem da respeitável mulher do lar burguês. Emma Bovary é tão anacrônica quanto o velho Quixote. Emma representa um tipo de felicidade no amor, em uma vida sentida em profundidade em uma mulher rebelde ante a eticidade familiar do século XIX. Já dom Quixote denuncia um tipo de ser humano que age por interesse. Se Emma prenuncia a mulher rebelde e liberta (que surge nos séculos XX e XXI), que tipo de devir assinala a força rebelde de dom Quixote? Eis o que temos que responder neste último capítulo de *Espectros do Renascimento*.

¹¹ Paine, 1964, p. 83.

¹² Idem.

***Dom Quixote* e os modelos de eticidade**

Em *Dom Quixote* há um confronto entre dois modelos de eticidade. Um primeiro que segue o herói e que representa a idealidade da época medieval; outro, derivado da formação das monarquias absolutas, típicas da época moderna. Ao nos referirmos sobre a eticidade, indica-se uma problemática em torno das normas institucionalizadas, sempre em relação à intencionalidade. É neste sentido que se pode elaborar um quadro geral (provisório) dos modos de eticidade até a época moderna. Ele irá nos auxiliar no entendimento dos choques de eticidade que se presencia na obra.

Nas primeiras sociedades humanas, a eticidade provém do próprio vínculo social. Um dos primeiros modos de coerção corresponde ao sistema de totemismo que impõe as sanções aos membros da comunidade. O totem promove uma primeira divisão na ordem simbólica:

O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo).¹³

É o sistema religioso composto pelo par totem/tabu que imprime as sanções sociais. Como ressaltou Freud, o sentido de tabu corresponde à expressão “temor sagrado”.¹⁴ Já na leitura sociológica de Émile Durkheim, mais que temor, o sociólogo localiza uma dimensão importante. Ele comenta que ao se interrogar um indígena sobre o motivo de ele observar os ritos, a resposta é: “[Meus] antepassados sempre os observaram e que [eu

¹³ Freud, 2015, p. 8.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

devo] seguir seu exemplo”.¹⁵ Na reflexão do sociólogo francês o que explica a forma de comportamento ante os “seres totêmicos” não é só o temor (por serem “fisicamente temíveis”). Há, ainda, outro fator: “(...) ele [o indígena] se sente moralmente obrigado a comportar-se assim; tem o sentimento de que obedece a uma espécie de imperativo, de que cumpre um dever. Não tem apenas temor pelos seres sagrados, mas respeito”.¹⁶

Ocorre nesta primeira etapa da eticidade a predominância do social. Na ausência do Estado, a questão da coerção torna-se mais fluida e impregnada de injunções da força social. Como nos advertiu Pierre Clastres, a ausência de Estado não implica a não existência de poder. Nas sociedades arcaicas (ou “indígenas”) se está em uma fase pré-política. Clastres acentua:

Encontramo-nos então confrontados com um enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria poder são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação de comando-obediência.¹⁷

Palavras importantes de Clastres, pois nos mostram a forma de eticidade desse primeiro modelo. Sem Estado, o poder não é exterior ao social: “(...) se existe alguma coisa completamente estranha a um índio, é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer (...)”.¹⁸ Observar que o mesmo Pierre Clastres localiza em algumas sociedades indígenas, como os Rucuyen (grupos caribe da Venezuela) uma atitude que suplanta o modelo de predominância social. Ao comentar sobre os Rucuyen, Clastres enfatiza que suas incursões militares visam a “obtenção de escravos e mulheres

¹⁵ Durkheim, 1996, p. 192.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Clastres, 2017, p. 27.

¹⁸ Idem.

secundárias”.¹⁹ Então, neste caso, ocorre o surgimento de estratos sociais. Assim, ao que tudo indica, as pesquisas de Clastres sobre a antropologia política indicam que a passagem do social ao político implica que o poder passa a ser algo transcendente (em relação ao social). Ele impõe a coerção desde uma instância externa ao nível social:

[As sociedades indígenas] pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política.²⁰

O que significa “uma contestação da própria cultura”? O poder como “autoridade exterior” pode utilizar-se do conteúdo cultural para escamotear os próprios princípios da dominação social. Quando Slavoj Žižek comenta sobre a ideologia, esclarece que ela “não é necessariamente “falsa”, quanto a seu conteúdo positivo, ela pode ser “verdadeira”, muito precisa, (...)”.²¹ O que está em jogo na ideologia não é o conteúdo em si, “mas o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação”.²² Assim, o conteúdo assume uma significação de ordem “funcional com respeito a alguma relação de dominação social (“poder”, “exploração”) de maneira intrinsecamente não transparente”.²³ Há, assim, um deslocamento do conteúdo para que ele possa ocultar algo: “(...) para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta”.²⁴

¹⁹ Ibid., p. 46.

²⁰ Ibid., p. 54.

²¹ Žižek, 1996, p. 13.

²² Idem.

²³ Ibid., p. 13, 14.

²⁴ Ibid., p. 14. Em *A distinção*, Pierre Bourdieu estudou a operação funcional da cultura como força ideológica. Em uma reflexão sobre o “diploma escolar”, ele afirma que este “é um dos componentes fundamentais do que faz o

Após este primeiro modelo de eticidade, surge um segundo representado pelo surgimento do Estado. De forma vagarosa, emerge um tipo de norma que os gregos antigos denominam de *nómos*. No decorrer do mundo antigo, o fundo religioso convive com as leis elaboradas pelos homens. Assim, se há pequenas “ilhas” de secularização (a filosofia, o *nómos*, etc.) na sociedade antiga, isto se explica pela enorme força da tradição (religiosa) que executa a função de coesão social. Na interpretação marxista de Friedrich Engels, patriarcalismo, escravismo, propriedade privada e Estado estão intimamente relacionados. Embora imerso no paradigma evolucionista, a ideia de Engels não pode ser descartada, pois possui uma base de plausibilidade. As primeiras comunidades da bacia do Mediterrâneo eram compostas por uma matriz matriarcal. Aqui não há propriedade privada ou mesmo o Estado: por isso a denominada “comunidade comunista”. Eis as palavras de Engels: “[A] economia doméstica comunista significa dominação das mulheres na casa, (...)”.²⁵ Já a transformação para o patriarcado é concebida como uma espécie de “golpe”, na acepção do companheiro de Marx. Após esta transformação na ordem familiar, emerge o modelo patriarcal: “O homem tomou o leme mesmo em casa, a mulher foi degradada, servilizada, tornou-se escrava do prazer dele e mero instrumento de reprodução”.²⁶

Engels indica a “posição rebaixada da mulher” nesta nova etapa. O curioso nesta argumentação de Engels é que na própria mitologia, como uma espécie de história refratada, encontra-se essa virada no poder familiar. Na mitologia grega o princípio feminino (Gaia) é responsável pela

homem realizado em sua definição dominante, de modo que a privação é percebida como uma mutilação essencial que atinge a pessoa em sua identidade e dignidade de homem, condenando-o ao silêncio em todas as situações oficiais em que tem de “aparecer em público”, mostrar-se diante dos outros com seu corpo, sua maneira de ser e sua linguagem” (Bourdieu, 2013, p. 363).

²⁵ Engels, 1986, p. 60.

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

criação da ordem do mundo ante o antigo *khaós* (caos). Gaia é a deusa da Terra que ao se unir com Urano (ceú), gera os titãs. Aqui já se pressente o poder masculino de Urano que oprime os filhos, impedindo-os de ver a luz do dia. Urano já pode ser lido como uma potência (masculina) destrutiva. Em Delfos (*Pythia*) também se observa esta transformação; Píton é a serpente (portanto, princípio feminino) que é destruída por Apolo. A partir de então, este último (princípio masculino) passa a dominar em Delfos. Na *Teogonia*, de Hesíodo há traços desta luta de gêneros. Zeus é o “pai dos deuses e dos homens”.²⁷ Zeus é assim descrito:

Ele reina no céu
tendo consigo o trovão e o raio flamejante,
venceu no poder o pai Crono,
e aos imortais
bem distribuiu e indicou cada honra; (...).²⁸

Zeus é um princípio masculino ao modelo de um pai protetor. Um rei que faz justiça e se distingue dos demais deuses, pois apresenta em si potências que ainda não foram separadas, como na formação da *pólis*. Hesíodo comenta que ele “nas reuniões se distingue”. Ver sua posição de líder nas assembleias:

Todas as gentes o olham
Decidir as sentenças com reta justiça
E ele firme falando na ágora
logo à grande discórdia cômico pôe fim, (...).²⁹

²⁷ Hesíodo, 1995, p. 107.

²⁸ *Ibid.*, p. 109.

²⁹ *Idem.*

As potências femininas, com algumas exceções como Atena (a virgem guerreira) são expressas através da fertilidade. São entidades que representam a fecundidade da natureza associadas à agricultura. Mas há um detalhe importante ante as entidades femininas relegadas do poder: elas se transformam em potências ctônicas (subterrâneas, ligadas a terra). Na peça *Eumênides*, de Ésquilo, se presencia essas forças vingativas. Nesta obra, Orestes tenta se purificar; por isso se dirige até Atenas para ser julgado no Areópago. As potências femininas são as Fúrias, que desejam vingar a morte de Clitemnestra. Por isso o julgamento corresponde ao confronto da forma masculina (Agamêmnon, Orestes e Apolo) e a feminina (Clitemnestra e as Fúrias). Na perspectiva masculina, as Fúrias representam uma ameaça; por isso Apolo as denomina de “virgens malditas”. Na visão das Fúrias, a vingança deve ser aplicada:

Por mais potente que seja o culpado
 Erguemo-nos imediatamente
 E iniciamos a perseguição
 Até matá-lo na poça do sangue
 Ainda fresco da mísera vítima.³⁰

Atena preside o julgamento; em caso de empate (dos votos dos jurados) ela deve decidir pelo veredicto. Mas se Orestes for inocentado, a vingança das Fúrias poderá recair sobre a cidade de Atenas. Assim, Atena propõe que as Fúrias se mudem para Atenas para serem veneradas: elas terão a “permissão para gozar de todos os direitos de cidadania glorificados entre nós eternamente”.³¹ Observar que na peça de Ésquilo, os deuses Apolo e Atena são denominados de “deuses novos”. É assim que na própria

³⁰ Ésquilo, 2003, p. 347.

³¹ *Ibid.*, p. 188.

estrutura mitológica se percebe o confronto entre os princípios feminino e masculino.

Ascendência do homem que tende a preservar a economia doméstica; esta é, para Engels, a base da sociedade de Estado e constituída por classes sociais: “A oposição de classes em que as instituições sociais e políticas assentavam já não era entre nobreza e povo comum, mas entre escravos e livres, entre protegidos e cidadãos”.³² Atentar para o fato de que o escravismo é uma forma diversa à antiga antropofagia ou a eliminação do adversário. O inimigo vencido se transforma em escravo (a nova força produtiva). Neste modelo societário, a liberdade se expressa na figura do cidadão em contraste com a maioria excluída da ordem política. O modelo social é composto pela família (*génos*), depois pelas frátrias e, posteriormente, as tribos. O homem político compartilha com o outro cidadão uma espécie de amizade política. É o que Aristóteles denominou de *homonoia*, ou seja, a boa *pólis* deve ser representada pela *philia* política (a amizade política). A “humanidade” está restrita a este círculo de amigos que os gregos denominavam de *eupátridas*, ou seja, os bons chefes de família.

Essa tensão entre *thémis* e *nómos*, bem como os primeiros conflitos entre as classes sociais pode ser localizada em Sólon. A presença do legislador (com sua intenção reformista) já implica a consciência da intencionalidade humana, ou seja, em leis elaboradas pelos homens. Como enaltece Aristóteles na *Política*, “ele [Sólon] criou a democracia, graças à organização dos tribunais à base de jurados convocados entre todos os cidadãos”.³³ Se o movimento “natural” das coisas deve levar à corrupção, Sólon intervém para evitar a *anomia* (desordem) e a *metabole* (revolução).³⁴

³² Engels, 1986, p. 137.

³³ Apud Wesp, 2018, p. 102.

³⁴ Aqui, Mateus Wesp sintetiza com propriedade as intenções de Sólon: “(...) a comunidade grega não necessitava eliminar o conflito existente entre os diversos grupos sociais acerca do exercício do poder político, mas neutralizá-lo,

Neste modelo grego antigo há a presença dos seguintes elementos: estratificação social, escravismo e o nível político, identificado pela *pólis* em suas diversas instituições. A grande dificuldade é explicar a passagem do primeiro modelo de eticidade para o segundo, com a presença do Estado. Na argumentação de Clastres, o elemento que divide esses dois modelos é assim designado: “O poder político isolado é impossível na sociedade primitiva; nela não há lugar, não há vazio que o Estado pudesse preencher”.³⁵ A questão que serve de objeção em Clastres é sua rejeição ao princípio econômico como determinante para o surgimento do Estado. Isto ocorre porque o jovem antropólogo apreende uma face equivocada do marxismo: o determinismo econômico. A tese de Clastres é que o “crescimento demográfico” é o grande fator responsável pelo surgimento do Estado. O que falta a Clastres é iluminar as relações entre os grupos sociais e, com isso, incluir o princípio da guerra. A grande “revolução política” que implica o surgimento do Estado não apresenta uma explicação plausível com a ausência das transformações de ordem social.

A guerra no mundo antigo é um elemento de ordem econômica; ela altera as relações sociais e o rumo da dinâmica social. Por isso, as sociedades que se adaptaram ao exercício do domínio dão o salto para o segundo modelo de eticidade. Pode-se dar um exemplo empírico entre os citas, interpretado por François Hartog. O pensador francês ao estudar a narrativa de Heródoto, se depara com o tema do nomadismo nos citas. Aqui, ele lança um elogio ao “pai da história” e afirma “a grande originalidade” de Heródoto ao pensar o nomadismo como estratégia dos citas. Para comprovar essa descoberta, Hartog cita uma passagem (*Frag. 54*) do historiador do século II, Arriano de Nicomédia:

harmonizando-o, na medida do possível, por meio de instituições jurídicas adequadas capazes de aglutinar as divergências para trabalharem voltadas à consecução de fins comuns” (Wesp, 2018, p. 107).

³⁵ Clastres, 2017, p. 184. Ver também esta passagem de Clastres: “Existem por um lado as sociedades primitivas, ou sociedades sem Estado; e, por outro, as sociedades com Estado” (Ibid., p. 175).

Outrora, os citas alimentavam-se de pão, lavravam a terra, habitavam em casas e tinham cidades. Quando foram vencidos pelos trácios, mudaram de costumes e juraram não mais construir casas, não mais sulcar a terra com a charrua, nem levantar cidades, nem amontoar riquezas, mas ter apenas carroças como moradas, a carne dos animais selvagens como alimento e o leite como bebida, enfim: juraram não ter como riqueza senão os rebanhos que os seguiriam em suas peregrinações de um país ao outro. Foi dessa maneira que, de agricultores, tornaram-se eles nômadas.³⁶

Assim, a guerra não é só um momento para a obtenção da glória por parte do chefe guerreiro; seu resultado altera a ordem da sociedade. Clastres não considera a instrumentalidade do Estado no novo estágio da estratificação social. Com a presença do elemento escravo, o social ingressa na ordem de estratificação, fato este que exige um poder externo (o Estado) para assegurar o domínio social de um determinado grupo ou estrato. Clastres localiza com propriedade a importância da “revolução política” na Antiguidade: o surgimento do Estado. Mas quando intenta uma fundamentação causal, não há tal explicação: “[A revolução política] é essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, (...)”.³⁷

O terceiro modelo de eticidade ocorre com o advento do cristianismo. Na Grécia antiga encontra-se a palavra *philanthropia* (o apreço ao gênero humano), mas tal atitude não se encarna na vida da *pólis*. O universalismo em relação ao homem é uma herança do cristianismo. Ele corresponde a um elemento revolucionário em relação ao modelo greco-romano. Essa reviravolta na forma de representar o outro está contida na ressignificação do termo *ágape*. Em grego clássico, ele corresponde a um amor-amizade,

³⁶ Apud Hartog, 2014, p. 236.

³⁷ Clastres, 2017, p. 177.

que não comporta a dimensão erótica. O cristianismo altera este significado e o transforma em uma categoria essencial para o universo linguístico cristão. *Ágape* sofrerá um processo de universalização: no cristianismo ele é endereçado à entidade abstrata do gênero humano. Em Máximo Confessor (580-662), o homem cristão é um católico (*kata-holon*, o todo). Nas *Centúrias*, composta por volta de 625, o padre pensador nos transmite a importância da caridade (*ágape*) cristã. Na interpretação de Jean-Yves Leloup, o cristão deve ter a capacidade de “amar todos os homens por igual”.³⁸ Portanto, seria um erro ter fé sem a caridade. Mas esta última não é a extensão da compaixão: no fundo a caridade cristã deve partir de um homem bom. Eis as palavras de Máximo Confessor:

Qual a razão destes preceitos do Senhor? Para te arrancar do ódio, da amargura, da ira, do rancor, para tornar-te digno do bem supremo que é o amor perfeito; ora, só poderemos adquirir esse bem se amarmos todos os homens por igual, a exemplo de Deus que ama todos os homens por igual, deseja a salvação de todos e que eles venham a possuir o conhecimento da verdade.³⁹

Essa universalização da categoria de *ágape* é algo revolucionário para o mundo antigo. Longe do ardor guerreiro (tão importante na *areté* antiga), agora a ira é um empecilho para o bom caminho da salvação. São palavras do Evangelho: “Aprendeí comigo que sou manso e humilde de coração”.⁴⁰ Como afirma Confessor, o cristão deve manter-se em “inalterável paciência”; neste caso, a ira, a amargura e a perturbação devem estar sob o domínio de *ágape*. Esse princípio da universalização na atitude de bondade em relação ao ser humano (derivada do cristianismo) é incorporado (após os processos revolucionários dos séculos XVII e XVIII) à cultura

³⁸ Leloup, 2004, p. 209.

³⁹ Apud Leloup, 2004, p. 210.

⁴⁰ Mt. 11, 29.

política. Hoje, quando se presencia um pensador da antropologia - como Tzvetan Todorov, por exemplo - comentar sobre a alteridade, não se deixa de reconhecer em sua reflexão a herança da concepção cristã:

Viver fora de qualquer cultura é impossível, perder sua cultura de origem sem adquirir outra é uma infelicidade. Viver no seio de sua cultura sem ter de envergonhar-se disso é legítimo, assim como abandonar sua cultura inicial e adotar outra: as duas situações permitem sentir sua existência e conservar sua dignidade. Todavia, adquirir, por este ou aquele meio, a capacidade de me reconhecer em homens diferentes de mim, tratá-los como se fossem meus semelhantes, eis um modo de dar um passo à frente.⁴¹

Esse universalismo (da prática religiosa cristã) se encontra com uma espécie de “universalidade” da dominação romana. O cristianismo é o herdeiro de um mundo antigo que se finda; ao mesmo tempo - como religião oficial do Império Romano - tem a consciência de que deve preservar a universalidade que se expressa pelo vínculo da dominação territorial com a hegemonia cultural. É, portanto, territorial e cultural, no imenso império herdado dos romanos.

Isso equivale a dizer que a história do cristianismo comporta essa associação com o poder político. Já em 313 o imperador Constantino convoca um sínodo com a seguinte preocupação: “(...) tenho tal respeito à legítima Igreja Católica, que não quero que tolereis, de maneira alguma, nenhum cisma ou divisão em qualquer lugar que seja (...)”.⁴² Essas divisões no seio da Igreja católica são entendidas como uma ameaça à própria integridade do Império Romano. Outro sínodo, no ano seguinte de 314, realiza-se em Arles. Roque Frangiotti comenta que “pela primeira vez na história, a

⁴¹ Todorov, 2010, p. 81.

⁴² Apud Frangiotti, 2016, p. 67.

Igreja vai usar a força do braço secular para coibir a ação dos hereges”.⁴³ Aqui há uma eticidade que provém do *nómos* (lei), reforçada pela religião.

A Igreja Católica não combatia só as divisões internas. Ela travava uma intensa batalha contra o mundo antigo em sua expressão como vida pagã: as forças naturais expressas através das potências divinas. Santo Agostinho é um bom exemplo desta batalha. Em *A cidade de Deus*, verifica-se essa conversão das forças vivas da natureza (compreendidas segundo as diversas divindades) em “espíritos infernais”. A representação cristã de Agostinho identifica essas forças por toda parte; elas agem de forma velada e irão impregnar os costumes dos antigos como no exemplo dos jogos cênicos romanos. São demônios astutos que atuam para desviar o homem do bom caminho da salvação. Tais “infâmias” (dos jogos cênicos) são patrocinados por “espíritos (...) que sob o nome de deuses seduzem os homens, (...)”.⁴⁴

Não mais como os gregos antigos que visualizam na força das paixões um erro a ser evitado. Agora o perigo é representado de forma objetiva pela “malícia” e pela “sedução”. O trabalho de moralização cristã parece atingir a face alegre da vida. Jogos e festins são censurados; desde o instante da implantação da eticidade cristã, a vida mundana se transforma em um palco eivado de perigos. Mundo infectado de “espíritos imundos”: “Evita – assim afirma Santo Agostinho - comunhão com os demônios, se queres chegar à cidade bem-aventurada”.⁴⁵

A ideia que Agostinho nos transmite é que o homem e a mulher na fase anterior ao cristianismo se perdiam ante os inúmeros “deuses”. Uma falsa segurança ante a “grande multidão de deuses” que representa a vida pagã; para o padre filósofo, trata-se de uma espécie de barbárie, não mais

⁴³ Frangiotti, 2016, p. 68.

⁴⁴ Santo Agostinho, 2009, p. 72.

⁴⁵ *Ibid.*, p.104.

dos povos estrangeiros, mas localizada no passado. Eis a primeira grande ruptura que promove o cristianismo: ele vê no passado algo de inferior ao presente cristão. O cristianismo não traz uma nova crença mundana – isso seria, ainda, paganismo. A vida mundana parece impregnada de engodos e ciladas:

Foi necessário, ao mesmo tempo, ensinar-lhes que os falsos deuses, a quem rendiam culto público ou ainda rendem, mas às escondidas, são os mesmíssimos espíritos imundos e demônios perversos e enganadores, de tal forma que se regozijam em seus próprios crimes, reais ou imaginários, mas sempre próprios.⁴⁶

As forças malignas atuam através do disfarce; assim, o cristianismo promove uma estranha ruptura entre o homem e seu mundo terreno. A frágil felicidade neste mundo reside na prática da piedade e da bondade. São duas virtudes exaltadas por Santo Agostinho. No mundo pagão, a piedade era o dever do ser humano em relação à fidelidade aos deuses. A base do respeito à pátria (*pólis* e a *civitas* romana) e ao *páter* se assenta em um modelo de fidelidade aos deuses. *Pietatis* é o sentimento de dever para com os deuses; mas a bondade é algo estranho para o homem antigo.⁴⁷ Em Cícero, *bonum* ainda é ter um bom êxito: portanto, o homem pagão compreende o “bom” no sentido de utilidade. *Bonus* é um ser corajoso,

⁴⁶ Ibid., p. 149.

⁴⁷ No mundo grego antigo, se conhece a compaixão, *oiktos*. Ela está presente em uma peça de Sófocles, *Filoctetes*. Na definição de André Comte-Sponville, a compaixão se configura assim: “(...) essa virtude singular que nos abre não apenas a toda a humanidade, mas também ao conjunto dos seres vivos ou, pelo menos, dos que sofrem” (1996, p. 123). Ver que a compaixão é despertada pelo contato imediato com alguém que sofre, como no sentimento de Neoptólemo diante do sofrimento de Filoctetes. É a própria compaixão que testemunha a existência da *philanthropía*, o amor ao gênero humano. Há também dois termos gregos que se aproximam da “bondade” cristã: *megalopsychía* e *leitougía*. Na primeira, a “grandeza de alma” se traduz como magnanimidade; já esta última se mostra como aquele ser desprendido das ambições egoísticas. Na interpretação de Comte-Sponville: “O magnânimo não é nem vaidoso nem baixo, o liberal não é nem avaro nem pródigo, (...)” (Ibid., p. 104).

nobre, caro, valoroso. Eis a grande novidade do cristianismo ao propor o ser humano piedosamente bom.⁴⁸

O intento de Santo Agostinho é realizado parcialmente, pois no decorrer da Idade Média a Europa terá uma forma de representação marcada pela noção de encantamento do mundo. Jacques Le Goff estudou o tema com atenção, segundo seu objeto de pesquisa expresso pelo termo “mentalidade medieval”. O historiador francês enfatiza que o cristianismo ao se expandir por uma vasta região, não deixou de incluir as representações de estratos antigos. A tese de Le Goff é que “o cristianismo tenha criado pouco no campo do maravilhoso”.⁴⁹ Assim, surge um problema complexo que implica em conhecer um “maravilhoso cristão” em sua relação com as “raízes pré-cristãs”. Na periodização do historiador dos *Annales*, observa-se que entre os séculos V e XI, há uma espécie de repressão ao maravilhoso. Já nos séculos XII e XIII, ocorre uma “irrupção do maravilhoso”. Le Goff explica esse surgimento ao associá-lo à ascensão da pequena nobreza; nesse meio social, há o destaque para a figura do cavaleiro:

É o seu desejo de opor à cultura eclesiástica ligada à aristocracia não já uma contracultura, mas sim uma cultura diferente, que sente como mais condizente com a sua índole e da qual pode fazer mais tranquilamente aquilo que quer, que leva a chegar até uma reserva cultural existente, ou seja, àquela cultura oral de que o maravilhoso é um elemento importante.⁵⁰

Assim, há um vínculo entre o maravilhoso e o “cavaleiro idealizado”. São aventuras na qual surgem “objetos mágicos” e monstros que incitam

⁴⁸ Santo Agostinho enfatiza que a felicidade nos pagãos era vaidade; para ele, não há méritos em se alegrar com “jogos ridículos”. Já a piedade é, assim, descrita em *A cidade de Deus*: “A piedade é o culto sincero ao verdadeiro Deus, não o culto a tantos deuses falsos quantos são os demônios” (Santo Agostinho, 2009, p. 172).

⁴⁹ Le Goff, 1987, p. 21.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 23.

a valentia do cavaleiro.⁵¹ A Igreja Católica, neste instante, não reprime mais o maravilhoso, mas procura domesticá-lo. Surgem seres sobrenaturais que a Igreja Católica intenta “uma regulamentação do maravilhoso no milagre”, nas palavras de Le Goff. Este último acentua que ao lado do maravilhoso, aparece o *magicus*.⁵² Mas a preocupação do historiador francês é o estudo de um conjunto de representações que desafiam o humanismo do cristianismo medieval. Ele enfatiza que tudo isto configura “uma forma de resistência à ideologia oficial do cristianismo (...)”.⁵³ Em *Dom Quixote* é visível essa tensão entre o maravilhoso e a ideologia oficial do cristianismo. Não deixa de ser curioso observarmos o juízo de alguns prelados sobre a obra de Cervantes. Para Francisco Torres, a obra apresenta “decoro y decência”, assim como “*suavidad y blandura de sus discursos, (...)*”.⁵⁴ Para Josef de Valdivielso, *Dom Quixote* expressa uma “*honesta recreación y apacible divertimento*”. O que se verifica nesses julgamentos é o temor (nos eruditos da ordem cristã) aos “*vanos y mentirosos libros de caballerías*”.⁵⁵ São palavras de Torres; ele rejeita essas novelas (de cavalaria) por serem “enfadosa y estudiada afectación”; para o religioso, essas histórias conduzem ao “*vicio com razón aborrecido de hombres cuerdos; (...)*”.⁵⁶ Essa tensão entre o maravilhoso (medieval) e a

⁵¹ Georges Duby estuda com atenção o tipo social medieval qualificado de *miles* (cavaleiro). Ele enfatiza que a palavra *miles* é empregada para “o indivíduo [que] pertencia a esse grupo coerente que era então a cavalaria” (1989, p. 24). Nas atas judiciais (França) a partir do século XI, a “cavalaria” surge como um grupo social que se incorpora “aos escalões superiores da nobreza”. *Miles*, portanto, carrega um “significado militar” de prestígio. O grande problema para Duby é explicar o por que da palavra *miles* substituir a palavra *nobilis*. Outro elemento que deve ser incorporado ao estudo do tipo social “cavaleiro” é a presença da Igreja Católica; como instituição poderosa da época, a Igreja instituiu o *miles Christi*, um combatente que deve proteger os pobres e a própria Igreja Católica (Ibid., p. 36).

⁵² Jacques Le Goff indica a presença (na Idade Média) de uma magia negra: “De fato o termo *magicus*, e o campo por ele designado, rapidamente deslizou para o lado do mal, para o lado de Satanás. *Magicus* é portanto o sobrenatural maléfico, o sobrenatural satânico” (Ibid., p. 24).

⁵³ Ibid., p. 27.

⁵⁴ Apud Cervantes, 2019c, p. 598.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Ibid., p. 597. Na tradução: “vício pela razão enfadonha de homens prudentes”.

ideologia oficial da Igreja Católica está presente nesses julgamentos (da obra de Cervantes) do século XVII.

A eticidade em *Dom Quixote* apresenta esses confrontos. Primeiro, do maravilhoso com as representações da época moderna que, lentamente, secularizam-se. Em segundo lugar, com uma prática de justiça fragmentada em contraste com a justiça centralizada da monarquia absoluta. Há uma cena no primeiro volume de *Dom Quixote* que fica evidente este confronto entre duas épocas: uma Idade Média com seu sistema de justiça fragmentado e o novo modelo judiciário da monarquia moderna.⁵⁷ Na cena literária, o cavaleiro e seu escudeiro encontram-se com um grupo de homens que caminham a pé (cerca de doze pessoas), todos acorrentados. Com eles, há mais quatro homens, dois a cavalo e os outros que caminham à frente dos prisioneiros. Sancho Pança identifica o grupo: “É uma corrente de galeotes, gente que vai forçada remar nas galés do rei”.⁵⁸ Dom Quixote não compreende essa forma de justiça. Ele reitera que sua tarefa é impedir a violação à integridade dos desamparados; por isso deve libertar esses “miseráveis”. Já Sancho, bem compreende a justiça moderna: “(...) a justiça, que é o próprio rei, não oprime nem ofende semelhante gente, apenas a castiga por causa de seus crimes”.⁵⁹ O cavaleiro andante se inquieta e deseja saber o motivo da infração de cada um dos galeotes. Um dos guardas comenta que é uma “gente que gosta de fazer e dizer velhacarias (*bellaquerías*)”.

⁵⁷ Em *Senhores e camponeses*, Georges Duby nos apresenta um capítulo sobre essa forma de justiça medieval (“Pesquisas sobre a evolução das instituições judiciárias durante os séculos X e XI no sul da Borgonha”). Neste texto, evidencia-se o “caráter puramente privado que a justiça assume, (...)” (Duby, 1990, p. 143). Embora restrita a uma região francesa, as conclusões de Duby já mostram uma face desse modelo judiciário. Em um primeiro momento, assiste-se o poder do conde, com “suas funções judiciais”. Há nessa instância de poder o “tribunal do conde” com suas “sessões judiciárias da corte condal”. A transformação observada por Duby ocorre por volta do século XI, com a “perda de atração da corte condal”. Em seguida, Duby complementa: “A clientela que elas conservam entre os cavaleiros é bastante vasta, mas, desde os primeiros anos do século XI, deixaram de atrair os senhores mais importantes, os proprietários de castelos que, como veremos, estendem nesse momento, às expensas da do conde, jurisdições independentes” (Ibid., p. 149).

⁵⁸ Cervantes, 2019a, p. 252.

⁵⁹ Ibid., p. 253.

O primeiro condenado diz que havia ultrajado uma dama, abraçando-a com intensidade. Por isso havia recebido “cem açoites” nas costas e três anos de “embarcação”. Outro galeote disse que havia roubado gado; por isso foi condenado “a seis anos de galés, além de duzentos açoites”. Um quarto condenado era alcoviteiro e, um pouco, feiticeiro. Diante desta declaração, o herói enfatiza:

[Alcoviteiro] é ofício de pessoas argutas, muito necessárias numa república bem organizada, que só devia ser exercido por gente muito bem-nascida. (...) [Causa-me tristeza] ver essas barbas brancas e esse rosto venerável em tão grande padecimento por ser alcoviteiro, (...).⁶⁰

Fica evidente nesta grande passagem de *Dom Quixote* que a eticidade moderna atinge as práticas médicas, bem como a sexualidade. Um dos galeotes comenta que havia feito “travessuras com duas primas-irmãs”. Neste grupo de condenados, havia um homem que estava mais acorrentado que os demais. Era o famoso Ginés de Pasamonte que, inclusive, tinha escrito uma autobiografia narrando suas aventuras.

A reflexão final desta cena por parte de dom Quixote é que o grupo de condenados não merece esta espécie de “escravidão”. Para ele, foi “a opinião torta do juiz” a causa da injustiça. Diante disto, ele exige (aos guardiões e ao beleguim) que soltem os condenados. Eis o pensamento do herói:

(...) esses pobres coitados não cometeram nada contra vós. Que cada um se vire com seu pecado; no céu há Deus, que não se descuida de castigar o mau nem de premiar o bom; e não fica bem que os homens honrados sejam verdugos de outros homens, não ganhando nada com isso.⁶¹

⁶⁰ Ibid., p. 256.

⁶¹ Ibid., p. 260.

Aqui há um problema de compreensão por parte de dom Quixote; ele projeta para sua época um tipo de eticidade que não leva em conta a justiça centralizada do rei. O beleguim é ríspido com o herói: “Siga seu caminho, meu senhor, enquanto é tempo, e ajeite esse penico que traz na cabeça e não procure três patas no gato”.⁶² Dom Quixote investe sobre o beleguim, que cai do cavalo. No tumulto, Sancho resolve soltar Ginés de Pasamonte que se apodera das armas do beleguim.

O herói imagina que havia realizado uma grande façanha. Por isso conclama aos condenados que se dirijam a El Toboso para comunicar ousadia à amada. Eles se recusam e ficam conscientes do “disparate que [dom Quixote] havia cometido ao libertá-los”. Após mandarem “uma chuva de pedras sobre dom Quixote”, cada um parte para um lado, isto para não serem perseguidos pela Santa Irmandade.

Esse episódio da libertação dos galeotes é uma boa expressão de um dos grandes temas em *Dom Quixote*: o confronto entre o regime feudal e o período moderno. A ficção estética cria este confronto anacrônico que, muitas vezes, é compreendido através da dimensão cômica. Mas para o regime estético este estranhamento permite uma forma de questionamento da época moderna. Como enfatiza Jacques Rancière sobre os heróis românticos, dom Quixote é um personagem que sofre por não ter “nada para fazer na sociedade”. Assim, o real surge em uma “nova textura”, já que no romance há uma “transgressão das fronteiras entre as formas de vida”.⁶³ É neste sentido que a obra resgata um tipo de justiça que não se enquadra na normatividade institucional (da vida social), ou seja, a monarquia absoluta. A anormalidade na obra faz com que as próprias fronteiras sejam realçadas:

⁶² Ibid., p. 261.

⁶³ Rancière, 2017, p. 28.

O ceticismo com relação a todas as operações de distinção acontece ao mesmo tempo que a solidariedade com relação a todas as vidas cuja própria realidade é a de ser fadada à indecisão em relação ao que é real e ao que é sonhado, ao que é reconhecível e ao que é irreconhecível.⁶⁴

A *mimesis* em *Dom Quixote*, na perspectiva teórica de Rancière, é uma forma de a arte adquirir autonomia. Essa independência estética se expressa em seu regime de visibilidade. Rompe-se com a representação cotidiana ao desejar uma abertura ante a *doxa* compreendida como “real”.⁶⁵ A transgressão da arte, neste sentido, requer a reinterpretação de um modo de existência compreendido como “normal”. Daí a dupla leitura que se pode realizar de dom Quixote. Risível, porque enquadrado na *doxa*; mas espantoso (daí a “admiração”) na medida em que desloca os sonhos e ilumina uma humanidade redimida. Arte que rompe com “as maneiras de sentir, ver e dizer”, na expressão de Rancière.⁶⁶ Isto explica a relação complexa de dom Quixote com seu escudeiro, Sancho Pança. Sonho e ceticismo se encontram em momentos em que o próprio século XVII (na figura de Sancho) se vê assombrado por espectros do medievo. Quando Sancho cai em um poço, no momento em que se dirige ao castelo do duque, eis seu pensamento:

Esta, que para mim é uma desventura, para meu amo dom Quixote teria sido uma aventura. Ele sim encararia estas profundezas e masmorras como jardins esplêndidos e palácios de Galiana, e esperaria sair desta escuridão e aperto para algum campo florido. Mas eu, sem sorte, sem quem me aconselhe e com

⁶⁴ Ibid., p. 45.

⁶⁵ Ver esta passagem de Rancière: “No regime estético das artes, as coisas da arte são identificadas por pertencerem a um regime específico do sensível. Esse sensível, subtraído a suas conexões ordinárias, é habitado por uma potência heterogênea, a potência de um pensamento que se tornou ele próprio estranho a si mesmo: produto idêntico ao não-produto, saber transformado em não-saber, *lògos* idêntico a um *páthos*, intenção do inintencional, etc.” (Rancière, 2009, p. 32).

⁶⁶ Rancière, 2014, p. 37.

a coragem abalada, a cada passo penso que debaixo dos pés de repente vai se abrir outro poço mais profundo que o outro, que acabará por me tragar.⁶⁷

O estranhamento da obra de arte (na perspectiva de seu radicalismo) implica em questionar o regime de evidência. Ela é estranha ao “mundo comum” porque traz de forma implícita uma subjetividade política: sua tarefa é “fender a unidade do dado e a evidência do visível para desenhar uma nova topografia do possível”.⁶⁸ Para Rancière, a boa arte é uma arte política, pois anseia por um confronto (daí a política). Há nela uma forma de questionamento do “modelo mimético dominante” através da própria práxis artística.⁶⁹

Assim, a anacronia em *Dom Quixote* é a forma de se executar o dissenso. Nele se exerce a arte do conflito que, em si, já é uma forma de destacar e de rejeitar o modelo existente. A arte é política quando executa tal proposta:

A primeira questão política é saber que objetos e que sujeitos são visados por essas instituições e essas leis, que formas de relação definem propriamente uma comunidade política, que objetos essas relações visam, que sujeitos são aptos a designar esses objetos e a discuti-los. A política é a atividade que reconfigura os âmbitos sensíveis nos quais se definem objetos comuns. Ela rompe a evidência sensível da ordem “natural” que destina os indivíduos e os grupos ao comando ou à obediência, à vida pública ou à vida privada, votando-os sobretudo a certo tipo de espaço ou tempo, a certa maneira de ser, ver e dizer.⁷⁰

⁶⁷ Cervantes, 2019b, p. 480, 481.

⁶⁸ Rancière, 2014, p. 49.

⁶⁹ A arte busca, através desta práxis, certa eficácia: “Mas trata-se de uma eficácia paradoxal: é a eficácia da própria separação, da descontinuidade entre as formas sensíveis da produção artística e as formas sensíveis através das quais os espectadores, os leitores ou os ouvintes se apropriam desta” (Ibid., p. 56).

⁷⁰ Ibid., p. 59, 60.

Por isso a arte funda um novo olhar e, conseqüentemente, uma nova disposição do ser. Ela embaralha a relação “normal” entre o visível e o enunciável. Experiência de estranhamento que não deixa de ser uma presença estética de “novas formas de experiência do sensível”, segundo Rancière.⁷¹

O cavaleiro e seu escudeiro

No pensamento de Gilles Deleuze sobre a estética há algo que merece atenção especial; ele pode ser aplicado com eficiência nas interpretações de dois personagens centrais de *Dom Quixote*. Estamos nos referindo à noção de conceito estético, aplicado às obras literárias. Tal conceito permite uma nova leitura ante a tradicional interpretação que associa a personagem a um tipo social, reivindicando a coerência de suas ações e atitudes.

A personagem como um conceito estético comporta três níveis. Para cada um deles há uma coerência específica, mas o todo (que representa a personagem) está impregnado de ambigüidades. Isto é uma característica do conceito: “Não há conceito simples”, comentam Deleuze e Guattari.⁷² Esta característica do conceito permite uma leitura sobre sua constituição. Ele é “um todo fragmentário”; nesta identidade precária, a função do conceito é potencializar a reflexão sobre o objeto. Nas palavras de Deleuze e Guattari, seria como uma voz que diz: “Eu sou uma coisa pensante”.⁷³ Se o conceito estético (como personagem) requer o pensamento, então ele comporta uma problemática. A personagem é uma resposta que tenta contornar ou superar uma problemática; na expressão de Deleuze e Guattari,

⁷¹ Arte que, na apreciação de Rancière, executa “formas dissensuais”. Eis o que as práticas da arte se propõem: “Contribuem para desenhar uma paisagem nova do visível, do dizível e do factível. Forjam contra o consenso outras formas de “senso comum”, formas de um senso comum polêmico” (Ibid., p. 75).

⁷² Deleuze; Guattari, 2013, p. 23.

⁷³ Ibid., p. 34.

o conceito “recorta a sua maneira” tal problemática (que nos autores surge como o “acontecimento”).

Se tomarmos as duas personagens centrais de *Dom Quixote* como conceitos estéticos, verifica-se que eles são compostos por três níveis. No primeiro, a personagem remete a um tipo social. Dom Quixote é um fidalgo da baixa nobreza espanhola; solteiro, mostra-se como uma pessoa restrita à sua propriedade e quase sem poder social.⁷⁴ Esse tipo (social) encontra-se por toda a Europa do século XVII. Sancho Pança é um humilde camponês; com sua família, trabalha a terra e faz pequenos serviços com seu burro. Ele não possui capital cultural e aparenta introjetar tal determinismo de ordem cultural. Esse primeiro nível expressa o poder imitativo da arte; aqui, ela figura uma prática que se aproxima do realismo: executa formas de seres sociais apropriados à sua época.

No segundo nível há a ficção estética. O artista acrescenta uma dimensão “estranha” à personagem que a desloca em relação ao senso comum da paisagem social. Jacques Rancière apreende este segundo nível (representado pela ficção estética) como a operação da arte que altera a semelhança: “As imagens da arte são operações que produzem uma distância, uma dessemelhança”.⁷⁵

Dom Quixote, por exemplo, é constituído com uma carga exagerada de idealismo. Essa desmedida o transforma em objeto de comicidade. Em uma passagem de *Dom Quixote*, cavaleiro e escudeiro estão hospedados no castelo do duque. Na refeição, está presente o religioso (*eclesiástico*) que percebe esse deslocamento anacrônico no herói. O religioso é a voz da ordem social conservadora; em seu entender, cada um deve, socialmente,

⁷⁴ Essa condição social de dom Quixote pode ser constatada na descrição da sobrinha do herói: “Mas mesmo assim deu numa cegueira tão grande e num desvario tão óbvio que pensa que é valente, sendo velho; que tem forças, estando doente; que endireita erros, estando curvado pela idade, e sobretudo que é cavaleiro sem o ser, porque embora os fidalgos ricos o possam ser, os pobres...” (Cervantes, 2019b, p. 55).

⁷⁵ Rancière, 2016, p. 15.

permanecer em sua posição social segundo o destino do mundo. Ele aconselha ao cavaleiro andante:

E a vós, alma de querubim, quem vos encasquetou no cérebro que sois cavaleiro andante e que venceis gigantes e prendeis vilões? Para vosso bem, ide embora, antes que vos diga: “Regressai para vossa casa e criai vossos filhos, se os tendes, e cuidai de vossas posses, e deixai de andar vagando pelo mundo, comendo mosca e sendo motivo de riso a quantos vos conhecem e não conhecem”.⁷⁶

Visualizamos, aqui, um confronto entre a ordem (a Igreja Católica) que tem consciência de sua liderança cultural; ela deve manter a todos em um determinado nível social. O religioso percebe essa desmedida na personagem. Em dom Quixote, a ficção estética se expressa pelo idealismo que se encontra nos livros de aventura dos cavaleiros andantes. É esta segunda camada que empresta à obra de arte sua singularidade literária. Através de variados estudos contemporâneos sobre o imaginário (principalmente na literatura), constata-se a força crítica que há nesta dimensão imaginativa. Jacqueline Held realizou uma pesquisa importante na área da literatura infantil, expressa na obra *L’imaginaire au pouvoir*. No contexto histórico do século XVII espanhol, percebe-se que os intelectuais da Igreja Católica tinham consciência do poder subversivo do imaginário. Como se nota em *Dom Quixote*, o imaginário é acompanhado com atenção pelas autoridades da cultura; o perigo que ronda esta potência literária é de “desvio” da ortodoxia religiosa. Nas palavras de Held, o imaginário desperta a “curiosidade”. O imaginário não pode ser confundido com outros tipos de satisfação estética: “(...) esta satisfação simbólica dada aos nossos

⁷⁶ Cervantes, 2019b, p. 276, 277.

desejos impede o homem de agir, de olhar mais longe, de lutar, de inventar o futuro”.⁷⁷

Assim, há uma curiosa relação entre o real e a imaginação. Ao se tratar de hegemonia cultural por parte da Igreja Católica, não seria exagero considerar que esta instituição também domesticava a dimensão do imaginário. Para Held, o imaginário tem a potência do sonho, já que “o homem inventa, cria, descobre, precisamente porque está insatisfeito (...)”.⁷⁸ O conto maravilhoso medieval (no contexto do século XVII) pode receber outra leitura, para além da comicidade. *Dom Quixote* ensaia o conto maravilhoso; mas este último se configura como ficção estética, utilizando o maravilhoso em outra função narrativa. Ele expressa a “força de contestação” (nas palavras de Held) em uma situação que questiona os valores do mundo presente. O que Held denomina de “jogo intelectual” é este deslocamento da “*perspective*” que embaralha as “evidências costumeiras”.⁷⁹ É uma grande tarefa da arte que faz com que sonho e realidade se interpenetrem. Como na ênfase da autora, o “anormal”, o “estranho” e o “irreal” são remetidos à ordem do real, questionando o princípio de divisão. O “anormal” não justifica o “normal”, mas questiona o que faz com que o princípio faça do “normal” um real.⁸⁰

Em Sancho Pança a ficção estética faz surgir uma ambição exagerada de ascensão social. É um anseio que se executa nos limites do próprio sistema social. Sua grande ambição se resume, dessa forma: “(...) pelo fato de ser homem posso vir a ser papa, quanto mais governador de uma ilha,

⁷⁷ Held, 1977, p. 186. A tradução das passagens de Jacqueline Held é de Dagmar Manieri.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁹ “ (...) porque esta presença da ficção coloca à distância, portanto deixa à descoberta essas realidades formidáveis; faz com que possamos perceber melhor, nos conduz à lucidez” (*Ibid.*, p. 193).

⁸⁰ Ao comentar sobre a importância do conto fantástico (na criança), Held enfatiza: “A existência e a criação de uma dimensão fantástica de forma alguma é um processo alienante que propicia a evasão da criança; ao contrário, desenvolve seu espírito crítico e a faz refletir sobre os problemas de seu tempo” (*Ibid.*, p. 34).

(...)”.⁸¹ Sancho ambiciona pertencer a uma classe social superior. No início do segundo volume, ele dialoga com sua esposa; aqui, fica evidente sua intenção de seguir dom Quixote. Sancho afirma: “Não te parece bom, sua burra, eu dar com os costados em algum governo proveitoso que nos leve a tirar o pé do barro?”.⁸² Já Teresa, sua esposa, cultiva a ideia de permanecer fiel à classe social camponesa.⁸³ De forma diversa à concepção de sua esposa, a grande ambição de Sancho é ter uma vida social nobre.

No terceiro nível deve-se identificar o discurso estético do autor. É o nível mais profundo da análise literária, por isso deve ser um produto da reflexão.⁸⁴ O discurso estético do autor imprime uma espécie de código na personagem com a intenção de expressar o pensamento do autor. Mas esta codificação não ocorre só com os personagens principais; em *Dom Quixote* há uma cena que nos mostra o casamento do rico Camacho com Quitéria. Basílio, o antigo pretendente desta última, resolve aparecer repentinamente na festa. Ele simula um suicídio; nesse momento final da vida, clama por um último desejo: se casar com Quitéria. O ato ritual se consuma e após realizar este desejo final, ocorre uma surpresa:

Assim que recebeu a bênção, com rapidez Basílio se pôs de pé e, com inacreditável desenvoltura, tirou o estoque a que seu corpo servia de bainha. Todos os presentes ficaram espantados, e alguns deles, mais simplórios que impertinentes, em altos brados começaram a dizer: - Milagre, milagre! Mas Basílio replicou: - Milagre nada, astúcia, astúcia!⁸⁵

⁸¹ Cervantes, 2019a, p. 579.

⁸² Cervantes, 2019b, p. 48.

⁸³ Eis a visão de Teresa: “Cada ovelha com sua parelha”. Claro que seria bonito casar nossa Maria com um condeão ou um cavalheiro que a insultasse, quando lhe desse na veneta, chamando-a de camponesa, filha do grosso e da pé-rapara! Só por cima de meu cadáver, marido!” (Cervantes, 2019b, p. 47).

⁸⁴ Adorno identifica esse nível mais profundo da obra (o discurso estético) e o identifica como “a logicidade da arte”. Ele descreve dessa forma, o discurso estético: “Contraria toda a tentativa de compreender as obras de arte a partir do efeito que provocam: mediante o rigor lógico, as obras de arte tornam-se objetivamente determinadas, sem consideração pela sua recepção” (Adorno, 1993, p. 158).

⁸⁵ Cervantes, 2019b, p. 186, 187.

Como mostramos nos capítulos referentes ao discurso estético de Shakespeare e de Maquiavel, o tema da astúcia é recorrente no Renascimento. A cena não é verossímil em um contexto real; daí a hipótese de que ela representa – nas intenções de Basílio – uma codificação do discurso estético de Miguel de Cervantes.

Em Sancho Pança há uma *mimesis* representacional complexa. O que Cervantes intenta com este personagem? Ao que tudo indica, Sancho é uma figuração do homem do século XVII. Cervantes com sua grande habilidade artística empreende uma forma universal-histórica com este personagem específico.⁸⁶ Há várias passagens na obra que confirmam tal hipótese. Quando Doroteia (juntamente com o cura) consente em representar a herdeira do reino de Micomicão, Sancho se alegra ao constatar que seus desejos estão próximos de se realizar: dom Quixote seria Imperador e ele, possivelmente, governador de alguma ilha. Mas o reino de Micomicão fica na Etiópia, África. Ao saber da localização de seu “feudo”, ele responde:

Que me importa que meus vassalos sejam negros? Que mais posso fazer que embarcar com eles e trazê-los para a Espanha, onde poderei vendê-los e onde me pagarão à vista? Com esse dinheiro, poderei comprar algum título de nobreza ou algum cargo oficial com que viver descansado o resto de meus dias.⁸⁷

Em Sancho há este capitalismo comercial que se presencia na Península Ibérica. Escravidão moderna e sistema de comércio colonial que

⁸⁶ Ao que tudo indica, uma das características da arte literária é a composição dessas universalidades. Fiel à sua teoria do espelhamento artístico da realidade, Lukács a importância da “experiência da totalidade da vida”. Em uma passagem importante, o marxista húngaro comenta sobre a universalidade: “Esses traços essenciais, esses aspectos constitutivos mais importantes da vida, têm de aparecer em uma nova imediatez, criada pela arte, como traços e conexões pessoais únicos de homens concretos e situações concretas. Mas essa produção de uma imediatez artística nova, essa individualização do universal no homem e em seu destino é justamente a missão da forma artística” (Lukács, 2011, p. 119).

⁸⁷ Cervantes, 2019a, p. 363.

inaugura o capitalismo moderno. Por esse motivo, Sancho é a representação (em forma de personagem) do século XVII espanhol, na qual há as classes populares dependentes, bem como uma aristocracia permeada de valores comerciais. Sua ética difere do modelo protestante-calvinista que sustentou a passagem da primeira forma de capitalismo para o modelo industrial. Sancho não comporta uma ética do trabalho como na tradição religiosa calvinista. Na interpretação de Vianna Moog: “No calvinismo a ação prática é que é abençoada; não a contemplação. Entre calvinistas, o não estar ocupado na ação equivale a provocar sanções e estados de culpa”.⁸⁸ É desta forma que Cervantes intenta a universalidade em Sancho Pança. No modelo de capitalismo deste último, há um elemento de obstrução para a nova etapa histórica: o espírito da aristocracia. Em Sancho não há o ascetismo (aplicado ao trabalho, como na interpretação de Weber), característico das primeiras gerações de pioneiros das Treze Colônias.⁸⁹ O ideal de Sancho é uma vida de ociosidade, bem distante da ética religiosa calvinista:

O bom calvinista, teoricamente pelo menos, não goza a riqueza, não ostenta, não se compraz nos prazeres da mesa; come apenas porque faz bem à saúde, que lhe permite dobrar o trabalho. O calvinista é um asceta, um asceta *sui generis*, mas um asceta. Um asceta que produz riqueza para ser agradável a Deus.⁹⁰

Há, por essa razão, uma incompatibilidade entre dom Quixote e Sancho Pança. Para o primeiro, na interação entre cavaleiro e escudeiro deve haver uma relação de fidelidade; já na visão de Sancho, se vislumbra uma representação moderna. Antes que os aventureiros empreendam a

⁸⁸ Moog, 1964, p. 65.

⁸⁹ Esse fado da ausência de ascetismo pode ser verificado na atitude de gula em Sancho Pança. Em várias passagens de Dom Quixote, fica evidente a atração pelos prazeres da mesa no escudeiro.

⁹⁰ Moog, 1964, p. 91.

terceira saga pela Espanha, Sancho adverte ao seu senhor: “[Peço] que vossa mercê estabeleça um salário determinado que deve me pagar todo mês pelo tempo que eu o servir, e que o salário seja pago em dinheiro, pois não quero viver de favores, que chegam tarde ou mal ou nunca, (...)”.⁹¹ Sancho ainda propõe: se a ilha lhe for cedida, que seja avaliada “o montante da renda de tal ilha e se faça um gateio para descontar meu salário”.⁹² Uma relação de contrato ao estilo do modelo capitalista na qual o salário se traduz como o “interesse” do trabalhador. Dom Quixote não compreende bem essa relação trabalhista. Ele comenta que na relação de fidelidade “todos serviam por mercês”.⁹³

Há uma codificação do discurso estético em Sancho Pança na passagem na qual o duque e sua esposa ludibriam dom Quixote e seu escudeiro. Os serviçais do duque encenam a condessa Trifaldi e seu escudeiro Trifaldin da Barba Branca. Nesta aventura, o mago Malambo havia encantado dom Cravelho e Anomásia. Para se dirigir até ao local do encantamento, cavaleiro e escudeiro devem montar em um cavalo de madeira (denominado de Cravelenho) que irá levá-los pelos ares. Sancho se amedronta e comenta:

O que é que os escudeiros têm que ver com as aventuras de seus senhores? Eles vão levar a fama das façanhas realizadas e nós ficamos apenas com o trabalho? Santo Deus! Se ao menos os historiadores dissessem: “O tal cavaleiro fez tal e tal façanha, mas com a ajuda de fulano, seu escudeiro, sem o qual teria sido impossível vencer...”. Mas não, escrevem apenas “dom Paralipômeno das Três Estrelas venceu os seis monstros”, sem mencionar a pessoa de seu escudeiro, que se encontrava presente em tudo, como se não existisse!⁹⁴

⁹¹ Cervantes, 2019b, p. 62.

⁹² Idem.

⁹³ No original: “*Sólo sé que todos servían a merced, (...)*” (Cervantes, 2019c, p. 657).

⁹⁴ Cervantes, 2019b, p. 347.

Aqui, fica evidente o pensamento de Miguel de Cervantes. Ele se refere aos novos sujeitos da história, como as mulheres e os operários, por exemplo. Cervantes quer indicar que a história não pode se transformar em uma narrativa exclusiva sobre os “grandes homens”. Nesta fala de Sancho, a história – qualificada de “façanha” – também é realizada por sujeitos que são silenciados por narrativas institucionalizadas. Observar, particularmente, como na nova historiografia há o enfoque nesses novos sujeitos. Michelle Perrot, por exemplo, acompanha a prática de resistência das mulheres (no final do século XVIII e na primeira metade do século XIX) em relação à introdução das máquinas no campo da produção: elas defendem o emprego. A historiadora francesa se dirige às fontes e encontra na *La Gazette des Tribunaux* termos como “motim de saia” ou “república de touca”. Eis um exemplo de resistência feminina: “Em Rouen, em novembro de 1788, elas boicotam a máquina de Barneville instalada no convento Saint-Maclou, sob a direção do padre e das freiras, que acarreta uma jornada de trabalho incompatível com as exigências das tarefas domésticas”.⁹⁵ Assim, em *Os excluídos da história* (de Perrot) há um bom exemplo dessa nova postura epistemológica contemporânea. São renovadas figuras da história que comprovam que o discurso (da história) deve se precaver diante das representações tradicionais ou estereotipadas. Como na linguagem de Sancho Pança, não é só o cavaleiro que luta com o monstro.

A ficção estética em dom Quixote corresponde ao ideal cavaleiresco em uma época de nascimento de novas relações de produção. Dom Quixote é um cavaleiro que apresenta a dimensão do imaginário. Há no herói tanto a singularidade do cavaleiro andante, quanto a presença do maravilhoso, tão comum nas novelas heróico-medievais. Por isso dom Quixote não

⁹⁵ Perrot, 2001, p. 33.

deixa de ser um rebelde; quando de sua estadia no castelo do duque, ele enfatiza que para resolver os problemas dos “aflitos” e “desconsolados”, só o cavaleiro andante para superar os “adversários” e as “desgraças enormes”: “[Esses aflitos e desconsolados] não vão procurar ajuda na casa dos letrados, nem na dos sacristãos de aldeia, nem vão ao cavaleiro que nunca se aventura fora de sua terra, nem ao cortesão preguiçoso (...).⁹⁶ Daí o embate do herói (com seu idealismo) com as figuras que representam a cultura oficial. Dom Quixote não compartilha da cultura oficial de sua época. Na perspectiva temporal, ele enfatiza que se vive em uma época de ferro, em contraste com o passado dourado. Neste ponto, o herói tem consciência de sua época; o cavaleiro andante sabe que não se vive mais em uma época de aventuras heróicas, homens em busca de fama e honra. Eis a apreciação da época moderna em dom Quixote:

(...) sou capaz de dizer que me pesa na alma ter aderido a esse ofício de cavaleiro andante em época tão detestável como esta em que vivemos, porque, embora a mim nenhum perigo meta medo, me deixa receoso pensar que a pólvora e o chumbo poderão me impedir de me tornar ilustre e famoso pelo valor de meu braço e pelo fio de minha espada, em todos os quatro cantos do mundo conhecido.⁹⁷

A rebeldia de dom Quixote equivale a dizer que ele é fiel a um ideal que contrasta com sua época. Ele tem a consciência de que o tempo dos grandes cavaleiros andantes está no passado.⁹⁸ Isto explica a forma como ele se representa: o herói se vê como um “cavaleiro novo no mundo e o primeiro que ressuscitou o já esquecido exercício da cavalaria aventureira,

⁹⁶ Cervantes, 2019b, p. 327.

⁹⁷ Cervantes, 2019a, p. 478.

⁹⁸ Assim, há em dom Quixote não propriamente falando, um anacronismo: ele tem consciência de sua época. A singularidade do herói está em confundir o idealismo das novelas de cavalaria com o real. Por isso ele representa um tipo de personagem que persegue um ideal (em um mundo permeado pelo maravilhoso) contra o real, compreendido através das relações de injustiça.

(...)”.⁹⁹ Agora se compreende a importância, para dom Quixote, dos grandes exemplos. Como um tipo que ressuscita o estilo de vida do passado medieval, há a prática da *historia magistra vitae*. Uma das funções da grande figura histórica é reproduzir o *exemplum*. Quando no final do primeiro volume, verifica-se que o herói retorna a casa, encarcerado em uma jaula. Sua reflexão do episódio é que ele representa um tipo de cavaleiro andante que se eternizará nas memórias de todos. Após esta ênfase, ele complementa:

[Sou daqueles que] haverá de pôr seu nome no templo da imortalidade, para que sirva de exemplo e modelo nos séculos futuros, para que os cavaleiros andantes vejam os passos que devem seguir, se quiserem chegar ao topo da honrosa nobreza das armas.¹⁰⁰

Isso faz de dom Quixote uma espécie de rebelde que indica uma solução para além do sistema social existente. Ver o exemplo da ama dona Rodríguez, a dama de honra da duquesa. Ao ingressar no universo da nobreza, temos no início um dom Quixote que compartilha da opinião que desconfia da idoneidade das amas. Ele pensa desta forma: “Porventura há no orbe amas que deixem de ser impertinentes, carrancudas e melindrosas?”.¹⁰¹ Mas o exemplo particular de dona Rodríguez parece comover o herói. Eis a fala da ama:

O caso, senhor dom Quixote, é que, embora vossa mercê me veja sentada nesta cadeira, em pleno reino de Aragão e com roupas de ama arruinada e aflita, sou

⁹⁹ Cervantes, 2019a, p. 572.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 577. Há uma passagem em Lukács que, ao que tudo indica, serve para dom Quixote: “Mas a essência da figuração artística consiste precisamente em que esse retrato relativo e incompleto funcione como se fosse a própria vida, e até como uma vida mais elevada, intensa e viva que aquela da realidade objetiva” (Lukács, 2011, p. 118).

¹⁰¹ Cervantes, 2019b, p. 414.

natural das Astúrias de Oviedo, e de linhagem que inclui muitas das melhores famílias daquela província.¹⁰²

A pobreza repentina na família da ama fez com que seus pais a levassem até a Corte em Madri. Aqui, ela se torna bordadeira de uma “senhora muito distinta”. Após o falecimento dos pais, ela se enamora de um fidalgo (da Corte) da região da Montanha. Casados, deste relacionamento nasce sua única filha que não teve a sorte de vivenciar o amor do pai: ele morreu repentinamente de um espasmo. Nesta conversa com dom Quixote, após um “suave choro”, dona Rodríguez prossegue com sua história de vida:

Fiquei viúva e desamparada, com uma filha nas costas, que ia crescendo em formosura como a espuma do mar. Finalmente, como eu tivesse fama de grande bordadeira, minha senhora a duquesa, que tinha recém-casado com o duque meu senhor, quis me trazer consigo para este reino de Aragão, e minha filha também, onde, entra dia, sai dia, cresceu e com ela toda a graça do mundo.¹⁰³

Diante da beleza da filha de dona Rodríguez, o filho de um camponês rico se apaixona pela jovem. Este camponês vive nas terras do duque e seu filho, logo se interessou pela jovem. Aqui, já se verifica uma relação de poder que subjuga a honra de dona Rodríguez. Eis o pedido que a dama faz ao duque:

E, embora o duque meu senhor saiba de tudo, porque eu me queixei a ele, não uma, mas muitas vezes, e lhe pedi que mande o camponês se casar com minha filha, faz ouvidos de mercador e mal me dá atenção, porque, como o pai do enganador é muito rico e lhe empresta dinheiro e muitas vezes é fiador de suas dívidas, não quer descontentá-lo nem o incomodar de jeito nenhum.¹⁰⁴

¹⁰² Ibid., p. 415.

¹⁰³ Ibid., p. 417.

¹⁰⁴ Ibid., p. 418.

Esse exemplo comprova a força dos grupos dominantes, bem como a posição do herói neste conflito classista. Dom Quixote é convocado para reparar o dano impetrado à ama dona Rodríguez e sua filha. Ele irá travar uma batalha com o filho do camponês; em caso de derrota, o jovem deve se casar com a moça. Mas no castelo do duque tudo é falseado. No lugar do filho do camponês, o duque indica um laçao para ocupar seu lugar na batalha. Descoberta a farsa, o laçao Tosilos é preso, com a promessa de se casar com a jovem filha de dona Rodríguez.¹⁰⁵

No caso desse episódio de dona Rodríguez e sua filha, Cervantes nos mostra um modelo (social) exemplar renascentista. O duque representa a nobreza, com seu poder social ancorado no domínio territorial, bem ao estilo feudal. Em suas terras há uma aldeia na qual reside um camponês rico. Em Maurice Dobb surge o termo “servidão”, que explica a “prestação de serviços compulsória”.¹⁰⁶ O que há de moderno nesta história é a presença do rico camponês, pai do jovem que se enamorou da filha de dona Rodríguez. Este rico camponês empresta dinheiro ao duque, algo que mostra que este personagem (associado ao regime feudal) já está subjugado (monetariamente) a um agente econômico moderno. Na expressão de Dobb, aqui há “a influência do comércio sobre a estrutura do feudalismo (...)”.¹⁰⁷ Dobb é cauteloso ao adotar a tese de que “a produção de mercadorias para um mercado implica a produção à base de trabalho assalariado (...)”.¹⁰⁸ Esta relutância ocorre porque há regiões na Europa que este fato não se confirma. O que é correto afirmar é que há uma relação entre a

¹⁰⁵ Eis o pensamento da filha de dona Rodríguez após todo o evento: “Seja este quem for que me pede por esposa, eu agradeço a ele, pois prefiro ser a mulher legítima de um laçao que a inimiga e a enganada de um cavaleiro, embora aquele que me enganou não o seja” (Ibid., p. 491).

¹⁰⁶ Dobb, 1983, p. 28.

¹⁰⁷ Ibid., p. 29.

¹⁰⁸ Ibid., p. 31.

formação do mercado e os impactos nas “relações internas do sistema (feudal)”. Esse exemplo em *Dom Quixote* nos mostra a forma como o poder econômico (em nosso caso, o rico camponês) já interfere em um modelo de ação fundamentado nas relações de proteção, típicas do sistema feudal: o duque não realiza a justiça (que clama dona Rodríguez), pois está atrelado às relações monetárias, símbolo da era moderna.

A aventura da caverna de Montesinos

Há uma passagem no conjunto das aventuras de dom Quixote que nos parece fundamental: trata-se da descida do herói até as profundezas da caverna de Montesinos. Nesta passagem ocorre uma codificação do discurso estético que mostra, de forma excelente, a *mimesis* na obra de Miguel de Cervantes. A aventura na caverna de Montesinos está no segundo volume de *Dom Quixote*, especificamente nos capítulos XXII e XXIII. No final do capítulo XXI, encontra-se a cena na qual se presencia a astúcia de Basílio, no pretense casamento entre Camacho e Quitéria. Após os conselhos do herói ao casal (Basílio e Quitéria), dom Quixote e Sancho Pança são conduzidos por um guia (o Primo) à referida caverna.

Ao chegarem ao famoso local, dom Quixote (através de uma corda) desce às profundezas de Montesinos. Ele permanece em seu interior por cerca de uma hora; após este intervalo, quando Sancho e o Primo o retiraram, percebem que o cavaleiro está dormindo. Ao despertar, dom Quixote comenta:

Deus vos perdoe, amigos, pois me tirastes da vida e dos lugares mais deliciosos e agradáveis que um homem já viveu ou viu. Realmente, agora acabo de saber que todas as alegrias desta vida passam como sombra e sonho ou murcham como uma flor do campo.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Cervantes, 2019b, p. 197.

Aqui, trata-se de uma inversão da metáfora da caverna na *República*, de Platão. Nesta, o filósofo descobre o sol (o Bem) que está do lado de fora da caverna; ele tem consciência de que os homens que vivem lá no fundo são iludidos pelas sombras da luz da fogueira que se projetam na parede da caverna. A vida real que representa a descoberta do Bem (*agathón*) está além daquela vida subterrânea. Em *Dom Quixote*, o espaço externo à caverna se transforma em vida efêmera, ilusória. Na caverna o herói descobre a vida real e os “lugares mais deliciosos e agradáveis”; nas palavras do cavaleiro, uma “*sabrosa y agradable vida y vista que ningún humano há visto ni pasado*”.¹¹⁰

Sancho e o Primo ficam curiosos; eles suplicam a dom Quixote que descreva sua experiência “naquele inferno”. Após uma breve refeição, o herói confia sua extraordinária aventura. Lá em baixo, ele havia adormecido; ao despertar, se deu conta de que estava em “meio do mais belo, ameno e delicioso campo que a natureza pode criar nem imaginar”. Logo após, avista um enorme palácio: o herói observa que um “ancião venerável” vem ao seu encontro. O palácio era “suntuoso, com muros e paredes que pareciam feitos com o mais puro cristal”.¹¹¹ O “ancião venerável” é o próprio Montesinos, que diz a dom Quixote:

Há longo tempo, valoroso dom Quixote de la Mancha, estamos encantados nesta solidão, esperando te ver, para que dê notícias ao mundo do que encerra e oculta a profunda caverna onde entraste, conhecida como caverna de Montesinos: façanha reservada apenas para teu invencível coração e tua coragem estupenda.¹¹²

¹¹⁰ Cervantes, 2019c, p. 783.

¹¹¹ Cervantes, 2019b, p. 200.

¹¹² Idem.

Trata-se de uma experiência do maravilhoso em um castelo de cristal, na qual o alcaide (e tesoureiro) é o próprio Montesinos. Dom Quixote já conhecia a história; Durandarte, amigo de Montesinos, indica que (após sua morte) este entregue seu coração à amada, Belerma. Montesinos conduz dom Quixote até a uma sala rebaixada, um sepulcro de mármore, no qual há um corpo: era do amigo Durandarte, que é descrito como um grande cavaleiro apaixonado. Montesinos comenta que todos foram encantados por Merlin, “aquele mago francês que dizem que é filho do diabo”.

Lá embaixo todos estão “vivos” (“nenhum de nós morreu”), mesmo após ter-se transcorrido quinhentos anos. Dona Ruidera, com suas sete filhas e duas sobrinhas, lamenta tanto a tragédia de Durandarte que Merlin, compadecido, “transformou-as em lagoas, que agora são chamadas de lagoas da Ruidera no mundo dos vivos e na província da Mancha”.¹¹³ Já o escudeiro de Durandarte, Guadiana, por chorar a tragédia de seu senhor é transformado em um rio do mesmo nome.

O próprio dom Quixote não é um personagem estranho àquele mundo subterrâneo. Montesinos comenta que as aventuras do herói foi profetizada pelo mago Merlin. Dom Quixote é o “grande cavaleiro” que “ressuscitou nos presentes a já esquecida cavalaria andante, por cujo meio e favor poderia ser que nós fôssemos desencantados, pois as grandes façanhas estão reservadas para os grandes homens”.¹¹⁴ Observar essas palavras de Montesinos: ele indica que dom Quixote tem a missão de salvar (“desencantar”) os habitantes da caverna. Trata-se de uma tarefa só reservada aos grandes heróis.

Neste instante ouve-se “profundos e soluços angustiados”. Era uma procissão de duas filas, com donzelas “formosíssimas”. No final da fila está

¹¹³ *Ibid.*, p. 203.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 203, 204.

uma senhora, com a face grave e que traz um coração mumificado envolvido em um pedaço de cambraia. Esta senhora é Belerma; o contador desta impressionante história narra sua aparência: “(...) se havia me parecido um tanto feia, ou não tão formosa como tinha fama, era por causa das más noites e piores dias que passava naquele encantamento, como podia ver por suas grandes olheiras e sua palidez”.¹¹⁵

Notar que o encantamento provoca esta espécie de desconforto, ou seja, de não se poder dormir ou viver de forma pacífica. É uma espécie de fixação que impede o sujeito de realizar outra tarefa. O coração de Durandarte “está em suas mãos o tempo todo”. Isto reaviva a memória; assim, ela vive constantemente “a desgraça de seu malogrado amante”.

Sancho e o Primo ficam inquietos com esta aventura do herói. Interrogam sobre o estado das pessoas encantadas e percebem que a temporalidade e as condições físicas se alteraram neste estado. Dom Quixote havia permanecido cerca de uma hora na caverna; contudo, para o herói havia transcorrido cerca de três dias nas profundezas de Montesinos. É neste instante que Sancho expõe seu juízo da aventura: ele não crê na veracidade desta experiência. Eis a versão do escudeiro:

Acredito que o tal Merlin (...), ou aqueles magos que encantaram toda essa chusma que vossa mercê disse que viu e com quem falou lá embaixo, lhe enfiou na imaginação ou na memória essa coisara toda que nos contou e tudo aquilo que ainda resta por contar.¹¹⁶

Aqui, Sancho expressa o ceticismo próprio do século XVII. Bem semelhante ao de René Descartes. No filósofo francês há a hipótese do Deus enganador; ela funciona como um teste para se provar a veracidade das experiências de vida. Aqui, vamos seguir a interpretação de Miguel Spinelli

¹¹⁵ Ibid., p. 204.

¹¹⁶ Ibid., p. 207.

que comenta a intenção de Descartes; Trata-se de uma “suspeita ficcional, fingida, falsa, irreal, mas com valor metodológico (...)”.¹¹⁷ A hipótese lança uma carga cética sobre a própria experiência empírica. Nas palavras do próprio filósofo francês:

(...) como posso saber que ele [o Deus enganador] não fez tudo de tal modo que efetivamente não há terra, nenhum céu, nenhuma coisa externa, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar, e também que tudo isso não se mostra para mim existindo de uma outra maneira distinta da que vejo?¹¹⁸

Tal hipótese pode se extremar ao se supor a existência de um gênio maligno (poderoso) que elabora uma falsa empiria, gerando uma ilusão de real. A saída para Descartes está na certeza subjetiva. Na interpretação de Spinelli: “(...) a autoconsciência do sujeito pensante que sabe que é alguma coisa justamente pelo fato de ter ciência de que está sendo enganado”.¹¹⁹ Observar, neste caso, que o ceticismo é incorporado como uma fase do método moderno. O sujeito moderno necessita da prática do ceticismo para, só depois, erigir um conhecimento seguro.

Assim, o ceticismo de Sancho compartilha da dúvida metódica do século XVII. Já dom Quixote confirma sua versão: “(...) vi com meus próprios olhos e toquei com minhas próprias mãos”. Além dessa confirmação, ele afirma que Montesinos havia lhe mostrado três camponesas que caminhavam em “campos aprazíveis”. Elas eram as mesmas camponesas que ele avistara na saída de El Toboso: uma delas era Dulcineia. Ela havia surgido havia poucos dias no local e todas estavam encantadas. Ao ouvir isto, Sancho sente vontade de “morrer de rir”. Isto porque o encantamento de

¹¹⁷ Spinelli, 2013, p. 313.

¹¹⁸ Apud Spinelli, 2013, p. 313, 314.

¹¹⁹ Spinelli, 2013, p. 318.

Dulcineia tinha sido um engodo de sua parte (na cena em que o herói lhe envia em direção à sua amada). Neste instante, Sancho pensou que “seu senhor estava louco varrido”. O ceticismo de Sancho se aprofunda ainda mais, nessas palavras endereçadas ao seu senhor: “Vossa mercê estava muito bem aqui em cima, com todo o seu juízo, como Deus lhe dera, dizendo provérbios e dando conselhos a cada passo, não como agora, contando os maiores disparates que se possa imaginar”.¹²⁰

Nesse confronto de visões de mundo, há um detalhe importante que Miguel de Cervantes insere na narrativa de dom Quixote. Ao se encontrar com Dulcineia, ela foge de forma apressada. Em seguida, uma das companheiras (de sua amada) se aproxima do herói e transmite a mensagem: “Minha senhora Dulcineia del Toboso (...) suplica (...) que lhe empreste meia dúzia de reais ou os que vossa mercê tiver, pondo-os aqui nas fraldas de minha saia nova de algodão, (...)”.¹²¹ Diante deste pedido, dom Quixote sente-se confuso. Ele interroga Montesinos se “é possível (...) que pessoas distintas encantadas padeçam de necessidades?”. A experiência de dom Quixote, no fundo, desvendou o engodo de Sancho: aquela não era Dulcineia, mas uma simples camponesa.

Diante da aventura do herói na caverna de Montesinos, Sancho permanece sustentando seu ceticismo.¹²² Em resposta, dom Quixote expõe a “linha de fuga” (na expressão de Deleuze) do conceito estético (ou seja, a personagem): “E, como não tens experiência das coisas do mundo, todas as coisas com alguma dificuldade de compreensão te parecem impossíveis”.¹²³ É neste instante que se pode apreender o código do discurso

¹²⁰ Cervantes, 2019b, p. 208.

¹²¹ *Ibid.*, p. 208, 209.

¹²² Sancho Pança diz ao seu senhor cavaleiro: “Santo Deus! (...) É possível que isso aconteça no mundo? É possível que magos e encantados tenham tanta força que tenham transformado o bom senso de meu senhor nessa loucura disparatada? Oh, senhor, senhor, em nome de Deus, olhe bem para si mesmo e cuide de sua honra: não dê crédito a essas asneiras que lhe têm murchado e amolecido o miolo!” (*Ibid.*, p. 210).

¹²³ *Ibid.*, p. 210.

estético impregnado na personagem. Ele volta a surgir no capítulo XXV deste mesmo segundo volume. Sancho deseja se certificar se as experiências de dom Quixote (na famosa caverna de Montesinos) são verídicas. Por isso solicita que o macaco do mestre Pedro lhe expresse a verdade. Em resposta, o herói enfatiza: “Nada é impossível”.¹²⁴

O discurso estético de Miguel de Cervantes se revela nessas duas passagens significativas. Estamos diante da tarefa da grande arte que deve abrir uma nova perspectiva de futuro (que está para além dos limites da totalidade social). Em Deleuze e Guattari, há esta reflexão que ilumina as palavras de dom Quixote:

Esse mundo possível não é real, ou não o é ainda, e todavia não deixa de existir: é um expressado que só existe em sua expressão, o rosto ou um equivalente do rosto. Outrem é, antes de mais nada, esta existência de um mundo possível. E este mundo possível tem também uma realidade própria em si mesmo, enquanto possível: basta que aquele que exprime fale e diga “tenho medo”, para dar uma realidade ao possível enquanto tal (mesmo se suas palavras são mentirosas).¹²⁵

Esse “possível” é o que Deleuze e Guattari denominam de “utopia da imanência”; a arte apresenta esta capacidade de arrancar “a história do culto da necessidade, para fazer valer a irredutibilidade da contingência”.¹²⁶ Há saídas que os autores franceses nomeiam de “descobertas de devires”.

Em Theodor Adorno, trata-se da própria *mimesis* (que se pode classificar como “do devir”) ao se pensar sobre o possível. A função da arte não é imitar o real; por isso a tradução de *mimesis* como “imitação” não expressa o verdadeiro caráter da negação artística. A *mimesis* na grande

¹²⁴ Ibid., p. 228.

¹²⁵ Deleuze; Guattari, 2013, p. 24, 25.

¹²⁶ Ibid., p. 115.

arte deve realçar a “utopia” como uma espécie de “lembrança do possível contra o real que a reprime, (...)”.¹²⁷ Adorno enfatiza a negatividade e a presença do não-ente. As obras de arte devem sustentar a promessa de felicidade (????) através da sua negatividade. É nesse sentido que a *mimesis* do devir recebe uma nova definição, ante a tradicional concepção de “imitação”:

Em última análise, deveria derrubar-se a doutrina da imitação; num sentido sublimado, a realidade deve imitar as obras de arte. Mas o fato de as obras de arte existirem mostra que o não-ente poderia existir. A realidade (*Wirklichkeit*) das obras de arte dá testemunha da possibilidade do possível.¹²⁸

Isto explica o fato de que a dimensão do “possível” ser a grande resposta da arte ante o contexto social.¹²⁹ O elemento do ser possível se associa à contingência da realidade. Essa associação entre contingência e o possível, duas dimensões estreitamente vinculadas, respectivamente, ao presente e ao futuro compõem a ontologia da história. Esta última é ontologicamente pensada na medida em que comporta uma noção de real. Castoriadis, Zizek, Rüsén, Deleuze, Bergson, Deleuze, entre outros, nos mostram a possibilidade do surgimento do novo na história. Em Slavoj Zizek abandona-se o determinismo da tradição marxista e se insiste em uma “nova figura [que] surge *ex nihilo*” na história.¹³⁰ Com uma ontologia própria, a história nos apresenta a interrogação fundamental: “Mas e se essa incompletude não se referir apenas ao nosso conhecimento da realidade, mas também à realidade em si?”¹³¹ Questão importante que traz em

¹²⁷ Adorno, 1993, p. 156.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹²⁹ Em outra passagem da *Teoria estética*, Adorno enfatiza que “a arte promete o que não é e anuncia objetivamente, se bem que de um modo hesitante, a pretensão de que, por ela aparecer, também deve ser possível” (*Ibid.*, p. 100).

¹³⁰ Zizek, 2013, p. 73.

¹³¹ *Ibid.*, p. 107.

si uma afirmação que instaura a virada na forma como a história promove o conhecimento: “A realidade é ontologicamente incompleta, marcada por uma impossibilidade ou inconsistência fundamental”.¹³²

Essa ontologia da história está presente nas *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin. De forma específica, na Tese VI atenta-se sobre o perigo da história de transformar em instrumento da classe dominante. Daí a proposta de Benjamin:

O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer.¹³³

A ontologia da história não deixa de ser uma politização do próprio ato cognitivo do historiador. Assim, Benjamin conclama (diante da cognição histórica) que os próprios “mortos não estão seguros diante do inimigo”. Essa incompletude ontológica da realidade conduz a uma abertura ante as práticas humanas; não é uma deficiência do conhecimento em si, mas “faz parte da própria realidade”.¹³⁴

É a relevância da contingência na dimensão histórica que promove a virada no ato interpretativo. De forma diversa ao determinismo, a contingência não permite que o próprio entendimento do movimento da história se feche no “teve que ser assim”. Žizek complementa: “(...) a passagem aqui é da impossibilidade para a contingência, ou seja, o que parecia impossível, o que não pertencia ao domínio das possibilidades, de repente – contingencialmente – ocorre e, portanto, muda as coordenadas do campo

¹³² Idem.

¹³³ Apud Löwy, 2007, p. 65.

¹³⁴ Žizek, 2013, p. 560.

todo”.¹³⁵ Ingressa-se em uma fase pós-necessidade histórica. O historicismo evolucionista em sua versão otimista no marxismo clássico havia gerado uma intensa confiança no futuro. Na fase pós-necessidade histórica surge “uma noção muito interessante da história como processo indecيدido e aberto de lutas antagônicas (...)”.¹³⁶ O resultado “positivo” não está mais garantido, ainda segundo a interpretação de Zizek.

Esta fratura na versão evolucionista do historicismo marxista possibilitou a abertura (no sentido da leitura do potencial revolucionário) de correntes filosóficas e estéticas até então desprezadas como idealistas ou retrógradas. No campo do marxismo, Walter Benjamin e Ernst Bloch (e recentemente, Michel Löwy) empreendem a recuperação do romantismo como força de oposição ao capitalismo. Com essa nova perspectiva (em Benjamin, Bloch e Löwy) algumas obras culturais como *Dom Quixote*, por exemplo, recebem outra leitura.

Nessa perspectiva, a obra de Cervantes não pode ser mais caracterizada como quixotismo, ou seja, como um sonho louco ou um anacronismo risível.¹³⁷ Ao se abandonar esta visão, pode-se chegar a um entendimento de *Dom Quixote* como uma das primeiras obras românticas da Europa moderna. Michel Löwy e Robert Sayre pesquisaram sobre as origens do romantismo; observar um de seus comentários: “[O romantismo pode ser considerado] como resposta cultural global a um sistema socioeconômico generalizado [ele] é um fenômeno especificamente moderno”.¹³⁸

¹³⁵ Zizek, 2014, p. 110.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 441.

¹³⁷ Na interpretação que Theodor Adorno realiza das idéias de Benjamin sobre a história, já se vislumbra esta nova abordagem sobre *Dom Quixote*: “É da essência do derrotado parecer acessório, lateral, estranho. O que transcende a sociedade dominante não é apenas a potencialidade desenvolvida por ela como também aquilo que não se ajustou bem às leis do desenvolvimento histórico. A teoria é remetida ao torto, ao opaco, ao despercebido, que como tais desde logo trazem consigo algo de anacrônico, sem que esse, todavia, se perca no absoleto porque pregou uma peça na dinâmica histórica” (Adorno, 2008, p. 148).

¹³⁸ Löwy; Sayre, 2015, p. 72.

É nesse sentido que as sementes do romantismo, ao exaltar as “romanças medievais, os sentimentos, os elementos mágicos”, se encontram já no século XVII. Löwy e Sayren acentuam: “Os dois pontos de foco são a emoção e a liberdade de imaginação. Valores negativos no século XVII, elas se tornam casa vez mais positivas no decorrer do século XVIII, (...)”.¹³⁹ Assim, há elementos revolucionários no romantismo; eles não anseiam só por uma volta ao passado, mas um resgate de aspectos perdidos do passado no presente. Esses elementos românticos estão presentes em *Dom Quixote*: o confronto entre as idades de ouro e a de ferro e o reencantamento da vida, “contra a maquinaria pesada e cinzenta da racionalização do Estado”.¹⁴⁰

Ao observarmos com atenção a atitude de dom Quixote, percebe-se que ele tem consciência de sua época que denomina de idade de ferro (*edad de hierro*).¹⁴¹ Na perspectiva revolucionária de dom Quixote, trata-se de resgatar aspectos éticos do passado medieval. Além disso, intenta-se recuperar o ideário das novenas de cavalaria, ou seja, de um imaginário literário:

Quem sabe a cavalaria e os encantamentos de nossa época sigam um caminho diferente do que seguiram os antigos. E poderia ser ainda que, como eu sou cavaleiro novo no mundo e o primeiro que ressuscitou o já esquecido exercício da cavalaria aventureira, também tenham se inventado outros tipos de encantamentos e outros modos de levar os encantados.¹⁴²

¹³⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴¹ Dom Quixote comenta: “(...) eu nasci nesta nossa Idade de Ferro por vontade do céu, para ressuscitar nela a do Ouro, ou a Dourada, como costuma se chamar. Eu sou aquele para quem estão reservados os perigos, as grandes façanhas, os feitos corajosos. Eu sou, repito, aquele que há de ressuscitar a Távola Redonda, os Doze de França e os Nove da Fama, e que há de mandar para o esquecimento os Platires, os Tablantes, Olivantes e Tirantes, os Febos e Belianises, com o bando todo dos famosos cavaleiros andantes dos tempos antigos, fazendo neste em que me acho tais enormidades, raridades e feitos de armas que obscureçam os mais brilhantes que eles fizeram” (Cervantes, 2019a, p. 225).

¹⁴² *Ibid.*, p. 572.

Nesta passagem do herói não há quixotismo, como se observa na tradição interpretativa da obra de Cervantes. O quixotismo emerge da ficção estética da obra; ele pode ser compreendido, em grande parte, como uma reação ao exagero narrativo das obras literárias. Esse efeito compreende um dos níveis artísticos (a ficção estética) de *Dom Quixote* que provoca o riso: é uma obra cultural para a fruição estética. Como o próprio narrador comenta, “as façanhas de dom Quixote devem ser celebradas ou com admiração ou com riso”.¹⁴³ Mas o que significa essa “*admiración*” que indica o narrador? O romantismo incipiente em *Dom Quixote* corresponde bem às ideias de Walter Benjamin e Ernst Bloch. Neste último, há uma tendência a se recuperar “sonhos acordados, as aspirações antecipatórias e as promessas não cumpridas transmitidas pelas culturas do passado”.¹⁴⁴ Quando Löwy e Sayre comentam sobre os primeiros escritos de Bloch, encontra-se uma similitude com as intenções de dom Quixote, ou seja, há esse anseio no “surgimento de um tipo novo de ser humano, “campestre, piedoso, cavalheiresco””.¹⁴⁵

Existe neste mundo medieval idealizado pelo romantismo uma forma de vida que se contrapõe ao modelo racional do capitalismo nascente. O romantismo busca a “organicidade viva”. Nesta perspectiva, a utopia em Bloch significa “cultivar novamente o passado e deliberar de maneira nova sobre todo o futuro”.¹⁴⁶ Nas teses *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin, há também este anseio pelo romantismo; ele permite uma interpretação renovada de tipos idealistas como dom Quixote. O romantismo em Benjamin surge ao se romper com o historicismo evolucionista no marxismo clássico (Tese I). Com a queda desse otimismo

¹⁴³ Cervantes, 2019b, p. 378.

¹⁴⁴ Löwy; Sayre, 2015, p. 233.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 236.

¹⁴⁶ Apud Löwy; Sayre, 2015, p. 239.

determinista, a “redenção” também pode ser encontrada no passado. Este último “leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção”.¹⁴⁷ Benjamin comenta sobre a possibilidade de “um sopro de ar” naqueles que nos precederam (Tese II). É um ato que se traduz em ouvir vozes até então, caladas. O presente sensível a essa nova voz produz um “encontro secreto”. Desse encontro, emerge uma espécie de imperativo ético: “(...) fomos esperados sobre a terra”.¹⁴⁸ Aqui há a dramatização por parte de Benjamin de anseios sedimentados no passado que o presente deve recuperar. A “fraca força messiânica” a que se refere o intelectual marxista indica o retorno da esperança que foi vencida no passado.

Por isso em Benjamin há uma nova relação entre passado/presente/futuro, sempre mediada pelos conflitos de classe. Trata-se de uma singular representação dos derrotados. Vai-se buscar neles “coisas finas e espirituais”, como a confiança, a coragem, o humor, a astúcia e a tenacidade (Tese IV). Não se trata de uma boa política ou a visão do mais forte (na linguagem de Benjamin, a “representação de uma presa” no “vencedor”); implica em uma abertura no devir que Benjamin denomina de “mudança”, na metáfora do “sol que está a se levantar no céu da história”.

No romantismo revolucionário de Benjamin há uma crítica incisiva ao tecnicismo. Rejeita-se a tendência de se crer no progresso, amparado na ciência. Benjamin figura esse otimismo tecnicista como uma “tempestade” que nos impele, com seu vento intenso, para o futuro. Na Tese IX, a história surge como um anjo ao estilo do *Angelus Novus* de Klee. É um anjo sensível ante a barbárie (os “escombros”) do passado humano: “Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas”.¹⁴⁹ Qual o desejo desse anjo? Benjamin responde: “Ele bem que

¹⁴⁷ Apud Lowy, 2007, p. 48.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ Ibid., p. 87.

gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços”.¹⁵⁰ Mas há o progresso, simbolizado pela tempestade que se dirige ao futuro: o anjo não consegue fechar as asas e realizar o serviço salvático.

O que ocorre em Benjamin é uma forma de retroação que procura no passado anseios e esperanças que não se realizaram.¹⁵¹ Isto explica a rejeição por parte do intelectual alemão de um “tempo homogêneo e vazio” (bem ao estilo do evolucionismo). Na retroação de Benjamin há um “tempo-de-agora” que necessita de um alento vindo do passado. Há aspectos no presente (o “faro para o atual”) que não requer o falso otimismo em torno do “progresso”; um presente que se alimenta de anseios do passado. A retroação, na linguagem metafórica de Benjamin, é descrita como “o salto do tigre em direção ao passado”. Mas aqui, reside um problema: o presente (a “arena”) é comandado por grupos dominantes. Isto equivale a dizer que não há espaço – assim pretende a dominação hegemônica – para uma ação revolucionária. Algo que nos lembra o texto de Louis Althusser “Contradição e sobredeterminação”. Neste escrito, o marxista francês procura uma dialética (marxista) diversa do modelo hegeliano. Na verdadeira dialética revolucionária a contradição não se resume só à base econômica; ela está presente em outras esferas do mundo social. Nas palavras de Althusser, “a contradição fundamental (da base econômica) está ativa em todas essas contradições”.¹⁵² Ao se romper com a hegemonia da classe dominante (na sua atividade prática, ativa), chega-se a esta concepção:

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Na interpretação das ideias de Walter Benjamin, Sergio Paulo Rouanet enfatiza: “O historiador, no sentido de Benjamin, deve ser agudamente sensível a esse apelo que vem do passado, para fixá-lo, como uma imagem relampejante, recordando-se dele, reconhecendo-o como atual, como relevante para o presente, como saturado de agoras, de *jetzeit*, da mesma forma que Robespierre reconheceu a Roma antiga como relevante para a Revolução Francesa” (Rouanet, 1989, p. 43).

¹⁵² Althusser, 2015, p. 78.

(...) a “contradição” é inseparável da estrutura do corpo social como um todo, no qual ela se exerce, inseparável de suas condições formais de existência (...). [A própria contradição é] determinada pelos diversos níveis e pelas diversas instâncias da formação social que ela anima: poderíamos chamá-la sobre-determinada em seu princípio.¹⁵³

A contradição é sobre-determinada, ou seja, ela possui uma face ativa (“que ela anima”). É esta fratura na ordem social que a hegemonia dos grupos dominantes se encarrega de preencher em seu trabalho de articulação. Se nos atentarmos bem, essa reflexão de Althusser está presente na Tese XIV de Benjamin. Aqui, comenta-se sobre o “salto dialético” que corresponde ao “salto do tigre”. Já o “faro para o atual” não nos remete ao efêmero do tempo breve (da sociedade de consumo); ao que tudo indica, ele nos indica as fraturas na dimensão do presente. Como afirma Benjamin na Tese XVII, “na realidade, não há um só instante que [o presente] não carregue consigo a sua chance revolucionária (...)”.¹⁵⁴

Se por um lado o romantismo revolucionário de Benjamin e Bloch nos permite uma nova abordagem de *Dom Quixote* (bem como nos conduz para além da tradicional abordagem da obra como “quixotismo”), resta-nos desenvolver uma última questão: que espécie de rebeldia comporta o herói da Mancha?¹⁵⁵ Deve-se notar que dom Quixote não deseja “voltar ao passado”; o que o herói intenta é reavivar um modelo literário na figura do cavaleiro andante para corrigir o mundo. Ao não se respeitar os limites da ficção literária e o real, dom Quixote deseja encarnar (na vida real) um tipo literário.

¹⁵³ Ibid., p. 79.

¹⁵⁴ Apud Löwy, 2007, p. 134.

¹⁵⁵ Observar que a interpretação da obra de Cervantes como “quixotismo” surge, também, em Lukács. O marxista comenta que *Dom Quixote* é um dos “romances cada vez mais importantes cujo enredo não tem nenhuma finalidade concreta nem pode ter. Dom Quixote queria apenas renovar a cavalaria e sair à procura de aventura” (Lukács, 2011b, p. 184).

Para se pensar de forma adequada as intenções do herói há a necessidade de um resgate do debate entre três elementos: o ideário, a ideologia e a utopia. Em parte este debate já fora realizado por Karl Mannheim em *Ideologia e utopia*, obra de fins da década de 1920. A grande obstrução desta obra de Mannheim é a mediação do historicismo evolucionista, típico da época.¹⁵⁶ Mas um aspecto da abordagem do sociólogo alemão permanece válido: a utopia corresponde a um conjunto de ideias que transcende a “realidade” da ordem existente. Daí o resgate do *tópos* grego; a *topía* corresponde à ordem atual. Daqui surge a luta simbólica pela significação da utopia:

Está claro que o bloco social que representa a ordem social e intelectual predominante tomará como realidade a estruturação das relações sociais que ela sustenta, enquanto que os grupos que se encontram em oposição à ordem existente se orientam para os primeiros sinais da ordem social que lutam e que está sendo realizada por eles. Os representantes de uma ordem determinada colocarão a etiqueta de utopia a todas as concepções da existência que, segundo seu ponto de vista, nunca podem ser realizadas.¹⁵⁷

Se retirarmos a carga do historicismo evolucionista da concepção de utopia em Mannheim, chega-se próximo à abordagem de Jacques Derrida. Nesse sentido, a utopia não é (de forma obrigatória) algo a ser realizada na história empírica, como em Mannheim. Em Derrida a utopia surge como promessa:

Antes se trata de uma certa afirmação emancipatória e messiânica, de uma certa experiência da promessa que se pode tentar liberar de todo dogmatismo

¹⁵⁶ Esse acento em torno do historicismo evolucionista surge em vários momentos de *Ideologia e utopia*. Por exemplo, ao comentar sobre as utopias, o sociólogo alemão enfatiza que elas são ideias “que foram oportunamente realizadas na ordem social subsequente, (...)” (Mannheim, 1958, p. 281). Agora, se elas não forem realizadas, então se compreende que foram ideologias. A tradução é de Dagmar Manieri.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 272.

e mesmo de toda determinação metafísico-religiosa, de todo messianismo. E uma promessa deve prometer ser mantida, ou seja, não continuar sendo “espiritual” ou abstrata, mas produzir acontecimentos, novas formas de ação, de prática, de organização, etc.¹⁵⁸

Isto explica o jogo que Miguel de Cervantes faz com o riso e a admiração. Para aqueles que riem de dom Quixote a obra revela que eles são leitores presos à disposição da ordem existente.¹⁵⁹ Já os que se admiram da postura do herói são os leitores que, esteticamente, passam por uma “experiência de promessa” (na expressão de Derrida). Eles compreendem a tarefa da obra de arte que consiste em deslocar o tempo presente, apresentando-se como espectralidade.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Derrida, 1994, p. 121, 122.

¹⁵⁹ Observar o comentário de Pierre Bourdieu comenta sobre a “lei social incorporada”: “Pelo fato de o fundamento da violência simbólica residir não nas consciências mistificadas que bastaria esclarecer, e sim nas disposições modeladas pelas estruturas de dominação que as produzem, só se pode chegar a uma ruptura da relação de cumplicidade que as vítimas da dominação simbólica têm com os dominantes com uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes” (Bourdieu, 2019, p. 75).

¹⁶⁰ “Se há alguma coisa como a espectralidade, há razões para duvidar dessa ordem tranquilizadora dos presentes, e sobretudo da fronteira entre o presente, a realidade atual ou presente do presente e tudo o que se lhe pode opor: a ausência, a não-presença, a inefetividade, a inatualidade, a virtualidade ou mesmo o simulacro em geral, etc.” (Derrida, 1994, p. 60).

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. 5ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ADORNO, Theodor W. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2008.
- ALMEIDA, Rogério M. de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da UNICAMP, 2015.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Nestor Silveira Chaves. 2ª Ed. São Paulo: EDIPRO, 2009c.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3ª Ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2009b.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de C. Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009a.
- BACON, Francis. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza/ Nova Atlântida*. 3ª Ed. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BACON, Francis. *Novum organum/Nova Atlântida*. Tradução de José A. R. de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

- BAKHTIN, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara F. Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da UNB, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 16ª Ed. Tradução de Michel Lahud e Yara F. Vieira. São Paulo: Hucitec Editora, 2014.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo II*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- BARBOSA, Jorge Luiz. A cidade do devir na Utopia de Thomas Morus. *GEOgraphia*. Ano V, nº 10, 2003.
- BARKER, Ernest. *Teoria política grega*. 2ª Ed. Tradução de Sergio E. G. Bath. Brasília: Editora da UNB, 1978.
- BERLIN, Isaiah. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. 2ª Ed. Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BLOCH, Marc L. B. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BLOOM, Allan. *Amor e amizade*. Tradução de J. E. Smith Caldas. São Paulo: Mandarim, 1996.
- BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Tradução de Marco A. Nogueira. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.
- BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Tradução de Marco A. Nogueira. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*. Tradução Ivone C. Benedetti. Rio Grande do Sul: L&PM, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. 2ª Ed. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. Porto Alegre: Editora Zouk, 2013.

- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. 15ª Ed. Tradução de Maria H. Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. 2ª Ed. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 10ª Ed. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus Editora, 2010.
- BRADBURY, Rey. *Fahrenheit 451: a temperatura em que o papel do livro pega fogo e queima*. Tradução Cid Knipel. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2020.
- BRANT, Sebastian. *Nau dos insensatos*. Tradução Karen Volobuet. São Paulo: Octavo, 2010. Disponível no original alemão em <https://www.wdl.org/pt/item/8973/> (acesso em 16/04/2020, as 01:06).
- BRION, Marcel. *Maquiavelo*. Traducción Judith Viaplana. Barcelona: Ediciones B, S.A, 2005.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Tradução David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- BURCHHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales - 1929-1989: a Revolução Francesa da historiografia*. Tradução de Nilo Odalia. São Paulo: Editora da UNESP, 2010a.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- CAMINHA, Pêro Vaz de. *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: EXPO 98, 1997.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. 10ª Ed. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Tradução de João Azenha Jr. E mario E. Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: CONEX, 2003.

- CERVANTES (SAAVEDRA), Miguel de. *Dom Quixote I*. Tradução de Ernani Ssó. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019a.
- CERVANTES (SAAVEDRA), Miguel de. *Dom Quixote II*. Tradução de Ernani Ssó. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019b.
- CERVANTES (SAAVEDRA), Miguel de. *Don Quijote de la mancha*. Edición de Florencio S. Arroyo. Barcelona: Penguin Clássicos – Random House Grupo Editorial, 2019c.
- CLAEYS, Gregory. *Utopia: a história de uma ideia*. Tradução Pedro Barros. São Paulo: Edições SESC-SP, 2013.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- COELHO, Teixeira. *O que é Utopia?*. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Editora Atlas, 2015.
- COSTA SILVA, Barbara da. Declamação como gênero: definição, origens e prática *Letras Clássicas*. V. 17 n. 2 pp.1-134, 2013.
- CUNHA, Euclides de. *Os Sertões*: Campanha de Canudos. 5ª Ed. São Paulo: Ateliê Editorial/SESI-SP, 2018.
- DE GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Gilles. *O que é filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto A. Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. Tradução de Constança M. Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

DOBB, Maurice H. *A evolução do capitalismo*. 9ª Ed. Tradução de Manuel do R. Braga. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

DUBY, Georges. *Senhores e camponeses*. Revisão de tradução de Roberto L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. Revisão de tradução de Antonio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes selo Martins, 1996.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador I: uma história dos costumes*. 2ª Ed. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família da propriedade privada e do Estado*. Tradução de João P. Gomes. Lisboa: Edições Avante! 1986.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.

ÉSQUILO. *Agamêmnon/Coéforas/Eumênides*. 6ª Ed. Tradução de Mério da G. Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

FEBVRE, Lucien. *Michelet e a Renascença*. Tradução de Renata M. P. Cordeiro. São Paulo: Scritta, 1995.

FINLEY, Moses L. *O mundo de Ulisses*. Tradução de Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

- FLANDRIN, Jean-Louis. *O sexo e o ocidente: evoluções das atitudes e dos comportamentos*. Tradução de Jean Progin. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio A. da Fonseca e Selma T. Muchail. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. 12ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias – séculos I-VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016.
- FRAYZE-PEREIRA, João A. *O que é loucura?*. São Paulo: Editora Brasiliense (e-book), 2017.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.
- FUSTEL DE COULANGES (Numa Denis). *A Cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GARIN, Eugenio (Org.). *O homem renascentista*. Tradução Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 3ª Ed. Tradução de Luiz M. Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GREENBLATT, Stephen. *Como Shakespeare se tornou Shakespeare*. Tradução de Donaldson M. Garschagen e Renata Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da UNESP, 2016.
- HALE, John R. *Maquiavel e a Itália da Renascença*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução Jacyntho L. Brandão. 2ª Ed. Minas Gerais: Editora da UFMG, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio M. Wrublewski. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- HELD, Jacqueline. *L'imaginaire au pouvoir: les enfants et la littérature fantastique*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1977.
- HELLER, Ágnes. *O homem do Renascimento*. Tradução Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HERÓDOTO. *Histórias I*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.
- HERÓDOTO. *Histórias - Livro II, Euterpe*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 3ª Ed. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Tradução de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HILL, Christopher. *O século das revoluções - 1603-1714*. Tradução de Alzira V. Allegro. São Paulo: Editora da UNESP, 2012.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HUGO, Victor. *Os miseráveis*. Tradução de Regina C. de Oliveira. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- HUIZINGA, Johan. *Erasmus*. Traducción Cristina Horányi. Barcelona: Salvat Editores, 1987.

- HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Tradução de Francis P. Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- HUME, David. *História da Inglaterra: da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. Tradução de Pedro P. Pimenta. 2ª Ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2017.
- JACOBY, Russell. *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- JAEGER, Werner W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 6ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- KEMP, Martin. *Leonardo da Vinci*. Tradução de Maria Inês D. Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social - com duas contribuições de Ulrike Spree, Willibald Steinmetz*. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- LACLAU, Ernesto. *Emancipação e diferença*. Coord. e revisão de Aline C. Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2011.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 4ª Ed. Tradução de Carlos I. da Costa. São Paulo: Editora 34, 2019.
- LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* Tradução de Nícia A. Bonatti. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

LE GOFF, Jacques. *A Idade Média*. Tradução de Hortência Lencastre. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2012.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Tradução de José A. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1987.

LELOUP, Jean-Yves. *Introdução aos “verdadeiros filósofos” – Os padres gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental*. 2ª Ed. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

LÊNIN, Vladimir I. *Que fazer?* Tradução de Kyra Hoppe e Alexandre Roudnikov. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

LINS, Ivan. *Erasmus, a Renascença e o humanismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LINS, Ivan. *Tomas Morus e a ‘Utopia’*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda N. C. Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

LÖWY, Michel; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Tradução de Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

LUKÁCS, György. *O romance histórico*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MAGALHÃES PINTO, Fabrina. *O discurso humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC, 2006.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia y utopia: introducción a La sociología del conocimiento*. Traducción de Eloy Terron. Madrid: Aguilar, 1958.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra/A vida de Castruccio Castracani/Belfagor, o Arquidiabo/O príncipe*. 3ª Ed. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A mandrágora*. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Di Fortuna/Dell'Occasione. Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Tradução de Patrícia F. Aranovich. Nº. 18, pp. 231-247, 2011.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Madras Editora, 2009.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Maria J. Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução Maria Júlia Goldwasser. 4ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução para o italiano de Carmine Donzelli; Tradução para o português de Leticia Martins de Andrade. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 4ª Ed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- MARX, Karl. *A origem do capital: a acumulação primitiva*. 5ª Ed. Tradução de Walter S. Maia. São Paulo: Global Editora, 1985.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Maria H. B. Alves. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Wanda C. Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La ideologia alemana*. Traducción del alemán por Wenceslao Roces. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1973.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas – 1948*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MILTON, John. *Paraíso perdido*. Tradução de António José de Lima Leitão. São Paulo: Martin Claret, 2018.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaíos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.
- MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.
- MORUS, Thomas. *Utopia*. Tradução Anah de Melo Franco. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.
- MORUS, Thomas. *Utopia*. Tradução Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla. 3ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- MORUS, Thomas. *Utopia*. Tradução Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Minas Gerais: Autêntica Editora, 2017.
- MOSER, Fernando de Mello. *Tomas Morus e os caminhos da perfeição humana*. Lisboa: Editorial Vega, 1982.
- MUNSLOW, Alun. *Desconstruindo a história*. Tradução de Renata G. Nascimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- OLSON, Roger E. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. Tradução Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Em torno a Galileu: esquema das crises*. Tradução de Luiz F. A. Esteves. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.
- PAINÉ, Thomas. *‘Senso comum’ e outros escritos políticos*. Tradução de A. Della Nina. São Paulo: IBRASA, 1964.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. 3ª Ed. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- PLATÃO. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 4ª Ed. Belém: Editora da UFPA, 2016.

- PLATÃO. *A república*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PLATÃO. *As Leis/Epinomis*. Tradução Edson Bini. 2ª Ed. São Paulo: EDIPRO, 2010.
- POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução Milton Amado. Minas Gerais: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.
- PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Tradução de Eduardo F. Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. 2ª Ed. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental org.; Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*. Tradução de Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna*. Tradução de Marcelo Mori. São Paulo: Martins Fontes sela Martins, 2017.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia da filosofia: do humanismo a Descartes*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- REYNIER, Chantal. *Para ler o apóstolo Paulo*. Tradução de Tiago J. R. Leme. São Paulo: Paulus, 2012.
- ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura/Carta de Erasmo a Dorpius*. Tradução Maria E. Galvão Pereira. 3ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.
- ROTTERDAM, Erasmo de. *A educação de um príncipe cristão*. Tradução de Vanira Tavares de Sousa. Brasília: Senado Federal, 1998.
- ROTTERDAM, Erasmo de. *A queixa da paz*. Tradução de Marcos E. Melo dos Santos. São Paulo: Editora Gallipoli, 2020.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Tradução de Paulo M. de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2019.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Tradução Paulo Neves. Rio Grande do Sul: L&PM, 2013.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura/Carta de Erasmo a Dorpius*. Tradução de Maria E. Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Livre-arbítrio e salvação*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

ROUANET, Sergio P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'Alembert*. 2ª Ed. Tradução de Roberto L. Ferreira. Campinas: Editora da UNICAMP, 2015a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: EDIPRO, 2015b.

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

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus I*. 11ª Ed. Tradução de Oscar P. Leme. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

SANTO AGOSTINHO. *Sobre o livre-arbítrio*. Tradução de Everton Toresim. Campinas: Ecclesiae, 2019.

SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SEVCENKO, Nicolau. *O Renascimento*. 29ª Ed. São Paulo: Atual, 1994.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. New York: Bantom Books, 1980.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução de Lawrence F. Pereira. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

- SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. 2ª Ed. Tradução de Manuel Bandeira. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- SHAKESPEARE, William. *Medida por medida*. (Edição Bilingue) Tradução de Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- SHAKESPEARE, William. *Rei Lear*. Tradução de Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.
- SPINELLI, Miguel. *Bacon, Galileu e Descartes: o renascimento da filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- SPINELLI, Miguel. *Ética e política: a edificação do éthos cívico da paideia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- SPINELLI, Miguel. *Ética e Política: a edificação do éthos cívico na paidéia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Tradução Alberto Lofgren. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1930.
- STIELTJES, Claudio. *A Ironia em a Utopia de Thomas More: ideologia e história*. Tese de doutorado. São Paulo, FFLCh- USP, 2005.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz P. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 4ª Ed. Tradução do Grego Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB/IPRI, 2001.
- VATTEL, Emer de. *O direito das gentes*. Tradução Vicente Marotta Rangel. Brasília: Editora da UNB/IPRI, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*, 23ª Ed. Tradução de Ísis B. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.

VESPUCCI, Amerigo. *Novo Mundo: as cartas que batizaram à América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

VICENTINO, Cláudio. *História geral*. São Paulo: Editora Scipione, 2002.

VOLTAIRE (François Marie Arouet). *Cândido ou o otimismo*. Tradução Roberto Gomes. Rio Grande do Sul: L&PM, 2011.

VOLTAIRE (François Marie Arouet). *Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas (1763)*. Tradução William Lagos. Rio Grande do Sul: L&PM POCKET, 2019.

VOLTAIRE (François Marie Arouet). *Dicionário Filosófico*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 15ª Ed. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Editora Pioneira, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WESP, Mateus J. de L. *A república e as fontes clássicas I*. Santo André: Armada, 2018.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

ZIZEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ZOLA, Émile. *Germinal*. Tradução Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

ZWEIG, Stefan. *Américo Vespúcio: a história de um erro histórico*. Tradução de José Américo Câmara. São Paulo: Labrador, 2019.

ZWEIG, Stefan. *Os caminhos da verdade: Erasmo de Rotterdam*. Tradução Cláudio G. Hasslocher e Marina Guaspari. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1943.

Sobre os autores

Dagmar Manieri

Graduado em História pela USP (Universidade de São Paulo) e Doutor em Ciências Sociais pela UFSCar (Universidade Federal de São Carlos). Pesquisa nas áreas de Teoria da História e Ensino de História. Atualmente é Prof. Associado da UFT (Universidade Federal do Tocantins) no Curso de História (Araguaína).

Domingos Wilson P. da Costa

Graduado em História pela UFT (Universidade Federal do Tocantins). Pesquisa nas áreas de História antiga e moderna. Já publicou (juntamente com Dagmar Manieri) na Editora Fi: *Tucídides: Política e História na Atenas Antiga*.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org