



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ref@cfh.ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina
Brasil

Varikas, Eleni

Naturalização da dominação e poder legítimo na teoria política clássica
Revista Estudos Feministas, vol. 11, núm. 1, enero-junio, 2003, pp. 171-193
Universidade Federal de Santa Catarina
Santa Catarina, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38114351010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Eleni Varikas
Université Paris VIII – Saint Denis

Naturalização da dominação e poder legítimo na teoria política clássica

Resumo: *A reflexão aqui desenvolvida aborda uma das maiores antinomias políticas do pensamento político moderno: aquela que consiste em fazer da comunidade política um artifício humano, fundamentando-a, ao mesmo tempo, em bases pré-políticas, anteriores à ação humana. Ao reinventar o político como espaço de liberdade, os modernos reinventaram o natural como limite dessa liberdade humana que a religião já não estava em condições de conter. Nesse contexto, a caça às bruxas decorre tanto de um obscurantismo religioso ou supersticioso quanto de uma iniciativa racional fundada na eficácia. As implicações políticas do politeísmo cognitivo, que explode na pluralidade das percepções científicas da natureza humana e da natureza das coisas, estabelecem um estreito laço entre a constituição da autoridade da "ciência" moderna, como modelo de conhecimento da natureza, e a constituição da autoridade religiosa e temporal. A naturalização da hierarquia dos sexos no mundo moderno é, ao mesmo tempo, o arquétipo e o sintoma desse processo histórico que desloca a legitimação da dominação do âmbito religioso para o da natureza.*

Palavras-chave: *natureza, hierarquia dos sexos, modernidade política, naturalização do gênero, legitimação da dominação, ciência e autoridade, religião e política.*

Copyright © 2003 by Revista
Estudos Feministas

A reflexão aqui desenvolvida refere-se a uma das maiores antinomias políticas do pensamento político moderno: a que consiste em transformar a comunidade política em um artifício humano, fundamentando-a, ao mesmo tempo, em bases pré-políticas, anteriores à ação humana. Ao re-inventar o político como campo de liberdade, os modernos re-inventaram o natural como limite dessa liberdade humana que a religião já não estava em condições de conter. A naturalização da hierarquia dos sexos no mundo moderno constitui, simultaneamente, o arquétipo e o sintoma desse processo histórico, que desloca a dominação do âmbito religioso para o da natureza.

Na modernidade política, a sociedade é um artifício que os seres humanos inventam para viverem em coletividade. O processo de secularização, que tem início no final da Idade Média e prossegue durante os séculos seguintes, coloca o homem criador no centro do mundo. Não que Deus tenha deixado de existir, mas sua participação nos assuntos humanos tende a se limitar à criação desse ser único, dotado da possibilidade de recriar a si próprio e recriar o seu mundo segundo seu próprio poder.

Ora, desde a Renascença, a descoberta de que o homem é obra de si próprio era experimentada, simultaneamente, *como uma promessa e como uma ameaça*. Promessa de uma liberdade inédita, aberta por uma percepção que vislumbrava na natureza humana *uma série de potencialidades que podem, ou não, se cumprir através da ação*. Deus, afirmava Pico della Mirandola, deixara ao homem a possibilidade de se tornar aquilo que quisesse, “elevar-se ao nível de Deus ou regredir ao nível dos animais selvagens”.¹

¹ Giovanni Pico della Mirandola, 1988, p. 7.

Não te dei, Adão, um lugar determinado, nem um aspecto particular, nem uma prerrogativa que te seja própria, porque irás alcançar e conservar, de acordo com teus anseios e decisões, o lugar, o aspecto, as prerrogativas que desejares. A natureza limitada dos outros está contida em leis prescritas por mim. A ti, não limitei com nenhuma barreira, és tu quem determinará a tua natureza segundo o teu próprio arbítrio, a cujo poder te confiei. Eu te coloquei no meio do mundo para que, dali, pudesses observar tudo o que é o mundo. Não te criei terrestre, nem celeste, nem mortal, nem imortal, a fim de que, enquanto criador livre e soberano, possas criar-te com a forma que tiveres escolhido.²

² Pico della Mirandola, 1988, p. 5-6.

Essa mutabilidade da natureza humana confiada à ação era motivo de maravilhamento e orgulho: “Quem deixaria de admirar”, com efeito, “esse camaleão que nós somos!”.³

³ Pico della Mirandola, 1988, p. 7.

A natureza desse camaleão, porém, e as consequências de suas ações não tardariam a se transformar em motivo de angústia. Para os primeiros humanistas, que viviam na Itália da prosperidade comercial e da extraordinária explosão de criação artística, a atividade humana era, antes de tudo, percebida segundo o modelo da produção, era uma ação *sobre objetos*. A glorificação do homem criador concernia seu poder infinito enquanto *homo faber*, poder que o tornava capaz, segundo a fórmula característica de Marsílio Ficino, de fabricar até mesmo o céu, desde que “conseguisse os instrumentos e materiais celestes”.⁴ Mas, a partir do final do século XV, a euforia humanista começa a ceder lugar a uma visão mais sombria

⁴ Citado por Erik H. Erikson, 1962, p. 193.

⁵ Cf. J. R. Hale, 1977, p. 9.

da liberdade humana. A ação humana aparece cada vez mais como ação sobre os outros homens, cada qual com suas necessidades, visões e interesses distintos, ou mesmo irreconciliáveis que, contudo, têm de coexistir. O orgulho ingênuo dos republicanos florentinos que, no primeiro terço do século XV, se vangloriavam de suas instituições dotadas de “artefatos legais para prevenir [...] a dominação”⁵ atenua-se com o trauma da invasão francesa de 1494, que assinala o início de intrusões militares européias, cada vez mais destrutivas graças ao avanço das técnicas de guerra. A destruição dos centros industriais italianos e a conseqüente crise econômica, o despovoamento e a insegurança das guerras (civis e estrangeiras) minam de forma duradoura o otimismo do primeiro período da Renascença. Entregues a si mesmos, sem recurso a um poder divino, os homens podem agora enxergar a si mesmos em uma eterna competição, com suas posições mudando segundo as suas capacidades e recursos individuais, segundo o seu poder, segundo os acasos da *fortuna*. Essa percepção amarga e inquietante, que Maquiavel introduziu de modo tão forte e duradouro no horizonte político da modernidade, esboça uma visão profundamente sombria da natureza humana que se cumpre através da ação. A ação humana torna-se problemática *por ser plural* e, portanto, *imprevisível*: por ela ser a ação, não do homem, mas da multitude dos seres humanos. De fonte de liberdade, a indeterminação constitutiva do gênero humano se transforma em medo daquilo que o homem não consegue dominar através da ação, mas que ele precisa necessariamente dominar sob pena de anarquia e destruição. Um medo que vem impregnar os métodos e pressupostos que norteiam a busca de princípios estáveis e seguros para a vida coletiva e para o governo.

⁶ Machiavel, 1970, cap. XVII, p. 59.

A conceitualidade do Estado moderno se desenvolve, desse modo, como uma tentativa de ligar os princípios políticos às realidades da vida social, à realidade do corpo e das paixões. O meio para se chegar ao conhecimento dessas realidades é a observação daquilo que existe e o estudo rigoroso de tudo aquilo que já existiu, estudo que pode nos revelar as regras que norteiam o governo, regras objetivas “como as leis que comandam o movimento das estações”. Essas regras, diz Maquiavel, mostram-nos que a política é o resultado puro e simples da violência e das relações de poder: “os homens são ingratos, mutantes, dissimulados e ávidos de ganho”.⁶

A natureza humana é aqui deduzida da “natureza das coisas”, tal qual é observada nos *fatos* do passado e do presente. É nessa hipótese antropológica, ainda esboçada nas entrelinhas, que repousa o artifício de um

⁷ Pico della Mirandola, 1988, p. 7.

poder *uno* e *indivísivel*, o único capaz de *unificar*, pela coerção, a perigosa multiplicidade dos interesses e desejos egoístas, e *pacificar* as perigosas paixões das multidões. Mas, na medida em que ela inscreve na natureza humana justamente a história e as relações sociais que pretendia remediar, ela tende a construir, simultaneamente ao artifício político, uma natureza humana fixa e imutável. Essa abordagem torna a fechar o horizonte dos possíveis, aberto pela relação que os primeiros humanistas da Renascença tinham estabelecido entre natureza e artifício. Com efeito, enquanto que para Pico o artifício se apresentava como a opção que cada um tem de cultivar determinadas dimensões de sua natureza (sensíveis, racionais, intelectuais, espirituais, etc.)⁷ em detrimento de outras, para Maquiavel e para a tradição política que ele inaugura, não há muitas saídas. O único artifício capaz de assegurar uma coexistência pacífica implica uma cisão radical entre o homem como *sujeito racional* e a natureza como *objeto de conhecimento* e *domínio*; cisão que só é possível graças a uma cisão anterior, dentro do ser humano, que opõe o ser de razão, sendo esta última vista como cálculo racional, ao ser de paixão. Essa oposição é que permite ao homem criador dominar o indominável, prever o imprevisível, “preparar duros obstáculos” à *fortuna*, confrontar-se, em suma, com essa inquietante indeterminação da condição humana.

⁸ Machiavel, 1970, cap. XXV, p. 85.

É característico que as duas figuras paradigmáticas dos limites naturais, contra as quais vem se chocar a ação racional do indivíduo, mas que, no entanto, convém dominar através da razão, são a força desenfreada e destrutiva da *natureza* na forma de um rio impetuoso e a incerteza da relação amorosa, expressa no célebre trecho do *Príncipe*: “pois a fortuna é mulher e só cede à violência e à audácia”.⁸ E assim como o *Príncipe* se apresenta como um manual destinado àquele que quer conquistar o poder político, *Mandrágora*, a peça maldita de Maquiavel, constitui um manual destinado àquele que quer conquistar uma mulher. Ambas as obras apresentam – no que pese a diversidade de gênero literário – o mesmo método e os mesmos pressupostos.

⁹ Jean Bodin, 1993, p. 74.

Enquanto a associação da *mulher* com os acasos caprichosos da paixão é o lugar comum de uma antiquíssima tradição cultural e religiosa, o *status* que ela adquire no âmbito da conceptualidade do Estado coloca-a no centro da definição e das implicações do poder legítimo. O império “da alma sobre o corpo”, da razão sobre o apetite bestial e a cupidez que, como lembra Bodin, “a santa escritura sempre chama de mulher”⁹ já não define apenas o sentido moral da liberdade humana, mas torna-

¹⁰ Bodin, 1993, p. 75.

¹¹ Bodin, 1993, p. 560.

¹² John Knox, 1994, p. 9.

¹³ Montaigne, 1962, p. 871 e 873.

¹⁴ Bodin, 1993, p. 85.

¹⁵ Etienne la Boétie, 1995, p. 27.

se garantia da eficácia de uma ordem política profana que não concebe outro modo de pacificar a diversidade humana senão submetê-la ao comando “de um único chefe”.¹⁰ A distinção entre monarquia e ginecocracia em que se baseia, para Bodin, a definição do poder legítimo reafirma a antiga oposição razão/paixão, cujo conteúdo ela reformula de acordo com os imperativos da soberania como poder profano. Se a “ginecocracia” representa um perigo mortal para a soberania, é porque ela é fonte de desordem política e simbólica. Desordem política por uma mulher não poder comandar todos os seus súditos, *inclusive seu marido*, sem transtornar a ordem doméstica que é “a verdadeira fonte e origem da República”; mas também desordem simbólica, pois introduz na coisa pública o seu exato contrário, ou seja, o sexo, fazendo pesar uma suspeita constante sobre o caráter *correto* e *racional* de seu governo, suspeita fatal para a soberania, que não sobrevive “no desprezo pela majestade de que depende a conservação das leis de Estado”.¹¹ Oito anos antes de Bodin, os mesmos argumentos tinham sido empregados contra a rainha católica da Inglaterra, Maria Tudor, pelo *monarca* calvinista John Knox, para o qual não só “o corpo”, como também “as vontades e os apetites” das mulheres eram naturalmente subordinados aos do homem.¹²

Ressaltando o caráter “monstruoso” e antinatural de qualquer forma de governo ou autoridade de uma mulher sobre os homens, Bodin e Knox apelavam não só para a autoridade dos textos sagrados, como também para a natureza das coisas tal qual se revela à “luz natural”, tal qual é deduzida da observação racional dos assuntos políticos e do estudo rigoroso da história das instituições e das leis humanas. Mas o estudo rigoroso daquilo que já existiu e daquilo que existe podia desembocar em “conhecimentos” diametralmente opostos. Contemporâneo de Bodin e fino observador da natureza humana e da natureza das coisas, Montaigne, na mesma época, considera uma ofensa essa cisão entre corpo e alma, entre apetites e razão, que consiste em “desmembrar um homem vivo”. Negando haver “dentro de nós, nesta prisão terrestre, algo de estritamente corporal ou estritamente espiritual”, ele afirma que “machos e fêmeas foram jogados na mesma forma: afora o uso e a instituição, não há muita diferença”.¹³ Para Bodin, o uso e a história constituem um critério pertinente a partir do qual pode-se estabelecer a lei natural, já que “nenhuma coisa antinatural pode ter longa duração”;¹⁴ ora, como afirmara Etienne de la Boétie algumas décadas mais cedo, “os anos nunca dão o direito de errar”, pelo contrário, eles “aumentam a ofensa”.¹⁵ Em seu *Discours de la servitude volontaire* [Discurso da servidão voluntária] que, em plena

monarquia absoluta, trazia o eloqüente subtítulo *Contr'Un* [Contra Um], o amigo de Montaigne desacreditara com soberba não apenas a necessidade, como também o caráter natural da submissão da multidão a uma só vontade.

Já que os sujeitos do conhecimento têm pontos de vista e paixões diferentes, já que estão diversamente situados nos relacionamentos sociais e fazem, eles próprios, parte do objeto estudado que é a natureza, não pode haver *um* conhecimento indiscutível da natureza das coisas em que se possa fundamentar princípios políticos. Da Renascença ao século XVII, as mesmas referências culturais, as mesmas leituras, os mesmos “dados” dão lugar a visões opostas da natureza humana: da leitura do *Livro de Jó*, pode-se concluir, como fez Pico, pelo duplo potencial da natureza humana que é a guerra e a paz,¹⁶ como, mais tarde, pela *impiedosa guerra de todos contra todos* que só cessa com o terror inspirado pela força bestial do monstro apocalíptico do Leviatã.¹⁷ As implicações políticas do politeísmo cognitivo, que explode na pluralidade das percepções científicas da natureza humana e da natureza das coisas, estabelecem um vínculo estreito entre a constituição da autoridade da “ciência” moderna, como modelo de conhecimento da natureza, e a da autoridade religiosa e temporal.

Os ataques a que foram, ainda em vida, submetidos Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, ambos homens de Igreja, ilustram bem tal ascendência. A desconfiança da Igreja Católica decerto se dirigia, em primeiro lugar, às práticas da magia e às correntes do ocultismo neoplatônico que sua filosofia natural encorajava, no próprio seio da Igreja. Embora tais práticas estivessem restritas a uma elite culta, atestavam uma iniciativa que abria a possibilidade de uma prática mais ampla do conhecimento e uma independência de juízo. Afirmar, como Ficino, que o mágico emprega os mesmos métodos de Deus ao criar o universo; procurar, como Pico, a unidade do universo na diversidade das tradições de pensamento – inclusive na mística e alegoria da Cabala – era expressar uma fé muito sólida no raciocínio humano e seu potencial crítico. A primazia da filosofia natural sobre qualquer doutrina que pretendesse à exclusividade do verdadeiro conhecimento está explicitamente associada, para Pico¹⁸, às virtudes propedêuticas da experiência cognitiva das pessoas comuns: “nas predisposições do povo”, diz ele, “existe um fundo de verdade proveniente do bom senso e da experiência secular dos marinheiros, dos camponeses, dos médicos, dos artesãos, ritmos perpétuos da natureza. As hipóteses mais brilhantes [...] de nada servem se não encontram um meio de se ajustar ao cotidiano”.¹⁹

¹⁶ Cf. Pico della Mirandola, 1988, p. 17, que associa a paz à possibilidade de o homem se elevar até Deus.

¹⁷ Cf. Thomas Hobbes, 1971.

¹⁸ Pico della Mirandola, 1951.

¹⁹ Citado no prefácio de Eugenio Garin para Pico della Mirandola (1988, p. LV).

Ora, à medida que se vai avançando pelo século XVI e que, no rastro da Reforma, a heterodoxia religiosa, política, e as práticas sociais de dissidência e desobediência tornam-se um fenômeno de massa na Europa, a independência de juízo e, mais ainda, a idéia de que "o lugar, o aspecto, as prerrogativas" de cada um dependem de seu próprio poder já não são questões especulativas ligadas a querelas teológicas ou científicas, mas um assunto político de peso, cuja solução urgente atormenta todos os poderes estabelecidos e emergentes. Sob o impacto da Reforma, a *autonomia* que a Renascença colocara no centro da idéia de humanidade se inscreveu, não raro involuntariamente, nas práticas populares, tanto no nível individual (formação do caráter, domínio de si próprio, liberdade de consciência) como no da comunidade, cujo *nomos* era cada vez mais percebido como um artefato humano. Mas no rastro da Reforma, uma proliferação de seitas radicais, *anabatistas*, *menonitas*, *batistas*, *familistas*, *quakers* e dissidentes *puritanos*, para citar apenas algumas, viram descortinar-se, na mensagem da Reforma, um horizonte de igualdade e justiça social *aqui e agora*, um horizonte que Lutero e Calvino, eminentes defensores da ordem e da autoridade, aparentemente só tinham previsto em seus piores pesadelos. A transformação das seitas em comunidades *voluntárias* e o princípio do batismo adulto apregoeado pelos anabatistas e menonitas vinham afirmar não apenas o direito à liberdade de consciência, como também a possibilidade, para todo indivíduo em "idade da razão", de escolher livremente e ser livremente escolhido pelos membros de uma congregação, a importância do consentimento livre como pré-requisito de qualquer espécie de vida em comum. A propriedade coletiva praticada por certos anabatistas na Alemanha, pelos familistas (*Family of Love*) e adeptos da *Quinta Monarquia* na Inglaterra, a redução do casamento e de sua dissolução a uma simples declaração de intenção; finalmente, as práticas de tomar a palavra, da liberdade de pregar para todos e *todas*, vivenciadas clandestinamente por certo número daquelas seitas, evidenciavam as repercussões sociais e políticas do princípio do juízo independente e desafiavam, na verdade, não apenas a autoridade da Igreja Católica, como também os novos poderes protestantes.

Lutero proclamara, é certo, que *todos* os fiéis tinham igual direito de comungar diretamente com Deus, enquanto que os pregadores reformados antes incitavam o povo a ler a Bíblia do que a se basear nas exegeses do clero católico. Mas a dinâmica sediciosa de tal apelo não tardou a inquietar os poderes nascidos da Reforma. O atrativo exercido pela mensagem messiânica das seitas mais

²⁰ Cf. Christopher Hill, 1994, p. 406.

²¹ Margaret Wertheim, 1997, p. 89.

²² David Noble, 1992, p. 197. Cf. também Carolyn Merchant, 1982, mais especificamente o capítulo "Disorder, sexuality and the witch".

²³ Cf. Mary Douglas, 1971, p. 140-158. Também Douglas, 1963, p. 63-84 e p. 113-127.

²⁴ Cf., a este respeito, Jeanne Favret, 1971.

igualitaristas nas camadas subalternas da sociedade, entre os camponeses pobres e os serviçais, o lugar relativamente importante que elas atribuíam às mulheres na profecia, de fato afirmava o conteúdo social daquela dissidência que parecia derrubar até os mais antigos e "naturais" princípios da ordem e da hierarquia social. Na Inglaterra, em 1543, uma lei do Parlamento restringia à nobreza o direito das mulheres de lerem a Bíblia privadamente;²⁰ as mulheres da burguesia mercante só podiam lê-la na presença dos homens, enquanto que as pessoas do povo estavam inteiramente privadas desse direito. Na Alemanha, as autoridades tentaram repetidas vezes proibir as mulheres de comentarem a Bíblia entre elas.²¹ A crescente identificação das mulheres com a desobediência e a heresia²² – em especial das mulheres das camadas populares que viviam fora das normas ou, de um modo ou de outro, desafiavam a autoridade masculina – é uma dimensão constitutiva da perseguição às heréticas, que alcança seu ponto culminante com a caça às bruxas ao longo da qual, entre o final do século XVI e o início do século XVII, mais de um milhão de mulheres perderam a vida na Europa, onde às vezes aldeias inteiras, sobretudo na Alemanha, chegaram a ver dizimada sua população feminina.

Em seu estudo sobre a pureza e o perigo, Mary Douglas mostrou como a angústia concernente à potência sexual podia ser um modo de expressar ou transferir o medo da mudança social para aqueles que, definidos por sua casta como inferiores, exercem funções sociais indispensáveis.²³ A suspeita que, no alvorecer da modernidade política, paira sobre o poder maléfico das mulheres, enquanto seres sexuados movidos por paixões desenfreadas, sem dúvida, também traduz o medo da indiferenciação diante do perigo de embaralhamento das fronteiras sociais representado pela insubmissão, real ou imaginária, daqueles cujo *status* atesta emblematicamente uma divisão do mundo entre inferiores e superiores, governantes e governados".²⁴ Se, por um lado, o significado político da focalização da heresia nas mulheres mal começa a ser objeto de uma interrogação sistemática, por outro, a transformação do poder doméstico das mulheres (*patria potestas*) em fundamento da monarquia absoluta (*regia potestas*) está amplamente documentada. As pesquisas das últimas décadas restabeleceram a modernidade do patriarcalismo como doutrina de obediência que, do século XVI ao XVII, oferece um fundamento natural para o poder político. Ao passo que o absolutismo francês baseia o poder monárquico em uma analogia com o regime matrimonial,

que outorgava aos homens o direito de assegurar tanto o governo da família como o do Estado, as doutrinas absolutistas dos Stuarts transformam o poder tradicional do *pater familias* em uma teoria da obrigação natural de obedecer. Graças a uma campanha sistemática empreendida pelo Estado e pelas Igrejas, e imposta coercivamente pelo catecismo obrigatório, o quinto mandamento, devidamente abreviado (“teu pai... honrarás”), constitui a partir de então a arma ideológica privilegiada, que não só “obrigava os homens a amar, temer e reverenciar seus pais naturais” como também os “obrigava *naturalmente* a obedecer ao magistrado, reverenciar os ministros da Igreja, nossos professores, todos os mais velhos e superiores a nós”.²⁵

²⁵ Cf. Alexander Nowell, 1853, p. 311.

A cumplicidade que une poderes reformados e católicos na denúncia do “império monstruoso” das mulheres *em geral*, e da bruxaria em particular, não é de natureza puramente religiosa. O interesse obsessivo pela demonologia por parte de grandes pensadores da soberania e do Estado moderno, como James I Stuart²⁶ e Jean Bodin,²⁷ revela um consenso acerca da distância necessária entre príncipe e súditos, de acordo com o princípio da unicidade e da indivisibilidade do poder. O desenvolvimento da doutrina da tolerância em Bodin e sua compatibilidade com a caça às bruxas fornecem um exemplo significativo dessa genealogia. Longe de serem contraditórias, a tolerância religiosa que, segundo Bodin, o príncipe deve praticar e a erradicação da bruxaria por todos os meios surgem dos imperativos de uma mesma concepção política. Na verdade, o que está em jogo na tolerância não é tanto saber “qual das religiões é melhor” como “evitar as emoções, tumultos e guerras civis”²⁸ que constituem a ruína do Estado. Como Maquiavel antes dele, e Hobbes e Locke depois dele, Bodin sabe que a religião, e particularmente a religião cristã, é um instrumento formidável de “execução das leis, obediência dos súditos e reverência aos magistrados”. A experiência das guerras religiosas demonstrou que é possível mudar de religião e, ao mesmo tempo, manter “o estado de cada República e Monarquia”²⁹. Desse ponto de vista, é preferível o príncipe tolerar outra religião a ver seus súditos – “impedidos no exercício de sua religião e ressentidos com as outras” – perderem o “temor divino” e acabarem “pisoteando as leis e os magistrados”.³⁰ Com a condição – e trata-se de uma condição de peso – de, uma vez estabelecida essa religião, “não permitir que seja posta em discussão”. Mais que reconhecimento da diversidade das crenças ou exigência moral, a tolerância é um imperativo político para *reduzir* as

²⁶ Jacques [James] I STUART, 1597.

²⁷ Bodin, 1582.

²⁸ Bodin, 1993, p. 400-401.

²⁹ Bodin, 1993, p. 399.

³⁰ Bodin, 1993, p. 402.

³¹ Cf. Gérard Mairet, 1991.

³² Um século depois, Hobbes, em sua Narração histórica referente à heresia iria insistir nesta origem etimológica e histórica de airesiV, enfatizando que a heresia é uma opção específica que, em si, não prejudica "sua verdade ou seu erro".

³³ Ginevra Conti Odorisio, 1993, p. 126.

³⁴ Johannes Wier, 1567.

³⁵ Montaigne, 1962.

diferenças e múltiplas vontades a *uma só vontade*.³¹ Por essa ótica, a *heresia* é menos um desvio da "verdadeira religião"³² do que a ausência desse temor divino que sacraliza o poder e impede de "errar". À semelhança do "ateísta", que põe em dúvida a existência de um "Deus soberano", o *herético* é refratário, não à verdade, mas à autoridade: a da religião que ele recebeu, cujos princípios se permite submeter ao seu próprio juízo e, por conseguinte, à do poder temporal, que não tolera que se discuta "o que é tido por definido". Em um mundo profano em que a verdade parece estar cada vez mais ao alcance do juízo individual de cada um(a), o *status* político da *heresia* está, portanto, inextricavelmente ligado ao da *multidão*. Combater a "*hidra da heresia*" significa combater a *multidão de várias cabeças*, a multiplicidade de *opiniões particulares*, que desafiam as pretensões unificadoras do poder temporal de fornecer a única resposta racional à questão da coexistência pacífica das particularidades que constituem o gênero humano. E embora o poder temporal não tivesse nenhuma influência sobre as almas, os corpos lhe pertenciam, como o próprio Lutero tivera o cuidado de deixar claro. Nesse contexto, a caça às bruxas está tão ligada ao obscurantismo religioso ou supersticioso quanto à atuação racional fundada na eficácia.

No seu notável estudo sobre o patriarcalismo de Bodin, Ginevra Conti Odorisio analisa a continuidade teórica entre os imperativos da soberania e os da perseguição das bruxas, insistindo na "periculosidade pública da mulher, a incompatibilidade entre uma essência feminina associada à natureza e ao privado, e a soberania".³³ Partindo da coexistência, dentro de uma mesma cultura religiosa, de avaliações diametralmente opostas da bruxaria e suas implicações, a autora italiana demonstra que tais avaliações remetiam a percepções distintas da comunidade política e da natureza humana. As objeções veementes que Montaigne e Wier, médico e filósofo especialista em bruxaria,³⁴ ambos contemporâneos de Bodin, faziam à tortura e aos processos de exceção utilizados para arrancar confissões às bruxas visavam o poder arbitrário dos magistrados, cuja sacralização era condição necessária para a sobrevivência da "*República*" bodiniana; tal poder era incompatível com a "justiça natural e universal" superior e a "justiça especial, nacional, restrita à necessidade de nossas polícias".³⁵ Essas objeções, porém, visavam igualmente a oposição sexuada entre corpo e alma, entre apetites e razão constitutiva da percepção bodiniana da natureza humana, que declarava ilícita a busca do prazer físico a que as bruxas, enquanto mulheres, pretensamente tendiam de modo privilegiado. Finalmente, se Bodin, como

³⁶ Odorisio, 1993, p. 111-121.

³⁷ Pierre Gassendi, *Syntagma Philosophicum*, 1659. Citado por Wertheim, 1997, p. 93.

³⁸ A respeito da importância das questões religiosas na obra científica de Mersenne e Gassendi, cf. Peter Dear, 1988, e William Ashworth, 1986.

³⁹ Carta a Marin Mersenne, de 15 de abril de 1630 (René Descartes, 1936-1963, p. 129).

⁴⁰ Hobbes, 1971.

acentua Odorisio, faz um apelo à razão ao denunciar a magia, a busca do prazer e todas as possibilidades abertas pela natureza humana, as posições de seus adversários decorrem igualmente, se não mais, de uma postura racional. Os fatos inexplicáveis de que se acusam as bruxas, ou que são "confessados" por elas, não têm por quê serem explicados pela intervenção diabólica, mas simplesmente pelas limitações do conhecimento humano.³⁶ A questão da caça às bruxas decorre menos de uma escolha entre a razão e a magia do que, como diria Montaigne, de uma escolha entre o *útil* e o *honesto*.

Desenvolvido em grande parte como reação à heresia e à magia, à insubmissão e às perturbações sociais, o processo que leva de uma visão organicista da natureza à visão mecanicista, de um mundo vivo, animado de dentro para fora, a uma máquina inerte governada por leis matemáticas impostas de fora para dentro, não surgiu como puro produto da ciência, mas também como efeito paralelo ao político. O papel central de astrônomos e matemáticos como Mersenne e Gassendi – homens da Igreja e detratores fanáticos da heresia – na formação de uma percepção do mundo de que Deus já não era "a alma", e sim "o governante e guia",³⁷ revela bem essa simbiose. Embora sua filosofia natural se desenvolva com a preocupação de consolidar a ortodoxia da Igreja Católica,³⁸ está igualmente conforme os pressupostos do absolutismo e enraiza-se simultaneamente nas instituições e estruturas políticas do Estado absolutista. "Deus", escrevia Descartes em carta a Mersenne, "estabelece as leis matemáticas na natureza, assim como o rei estabelece as leis em seu reino."³⁹ Mas, enquanto uma certa visão da sociedade se projetava na nova compreensão mecanicista do universo, esta por seu lado oferecia a possibilidade de se pensar um certo modelo de sociedade capaz de pôr fim aos problemas de desordem social. Visto como um mecanismo inerte a que a *soberania* "dá vida e movimento", o Estado *cristão e civil* de Hobbes,⁴⁰ o qual, não obstante seu materialismo inveterado, foi um freqüentador do círculo de Mersenne em Paris, fornece um dos exemplos mais acabados dos laços de afinidade que se estabeleceram, nos séculos XVI e XVII, entre as preocupações científicas, religiosas e políticas, na tentativa de reordenação de um mundo entregue aos acasos do desencantamento.

A referência a Hobbes faz-se obrigatória aqui por ser ele, talvez, o filósofo político que melhor percebeu que a única maneira de atribuir ao poder profano um fundamento sólido duradouro era fundá-lo no conhecimento científico da natureza. O caráter profundamente polêmico e provocativo da obra hobbesiana se insere no árduo

empreendimento que consiste em devolver a esse “deus mortal” fabricado pelos homens a imortalidade que lhe falta, transformando o contrato e o consentimento, argumentos a favor da limitação do poder, em fundamentos de uma doutrina do Estado absolutista.

A guerra civil inglesa, o temível *Behemoth*, provava com veemência que o poder era realmente mortal, que a ordem e a obediência já não podiam ser asseguradas por uma referência à ordem divina. Alargando a brecha aberta pelas guerras de religião, as destruições acumuladas pelo desenvolvimento das relações mercantis, as dezenas de milhares de indigentes, vagabundos, sem-trabalho que invadem os centros urbanos em decorrência do movimento dos *enclosures*, a *nova ética protestante*, que definia o ganho comercial como presente de Deus, e o lucro, como teste temporal da graça, erguiam populações inteiras contra o individualismo possessivo que estava transtornando os equilíbrios, os modos de sobrevivência, as redes de solidariedade e as visões do mundo tradicionais. Nessa Inglaterra do século XVII em plena expansão, onde metade da população já se compunha de assalariados em tempo integral, o desenvolvimento das relações contratuais transformava a natureza dos laços e práticas de dependência, minava a legitimidade das antigas hierarquias e criava um vazio dentro do qual a perspectiva de outra organização social, de outros modos de vida coletiva, tornava-se *pensável* em escala inédita. Os princípios morais que tinham animado a heterodoxia e a dissidência religiosas multiplicavam o sentido das noções de *liberdade de consciência*, de *razão* e de *juízo individual*, de *consentimento*, de *igualdade*, de *legítima resistência*, de *propriedade* e de *segurança*, colocando a questão de um entendimento *democrático* em cujo seio a expressão das diferentes visões era condição necessária para se chegar, se não à verdade, pelo menos ao entendimento necessário a uma vida em sociedade. Os debates de Putnam (1647) e Whitehall (1648) sobre o conteúdo e a extensão da liberdade política e da tolerância religiosa traduzem as repercussões dessa dinâmica, que não raro erige a multidão em fonte legítima de autoridade e considera a comunidade política (como) uma “mistura de diversas naturezas” que “necessariamente receberam de Deus o direito de recorrer ao uso natural da defesa de si próprio”; pois “nem a graça, nem a polícia, podem destruir a natureza”.⁴¹ A condenação do rei à morte por parte do “bom povo da Inglaterra” não deixava dúvida alguma quanto à extensão daquele direito de autodefesa da multidão.

A partir dessa incontestada capacidade da multidão

⁴¹ Arthur S. P. Woodhouse, 1992, p. 212.

de tomar a palavra e exercer seu direito natural é que se constroem os imperativos e a legitimação da *Res Publica* hobbesiana. O *contrato* e o *consentimento*, a *liberdade* e a *igualdade naturais*, a *natureza racional* e a *diversidade* dos seres humanos, seu *direito natural de se defender*, todas aquelas noções que, durante a guerra civil, tinham adquirido inédita popularidade e mobilizado práticas individuais e coletivas de homens e mulheres serão reformuladas dentro de uma verdadeira teoria da natureza humana que legitima a submissão voluntária ao poder absoluto, remetendo-a a um contrato.

A postura mediante a qual Hobbes inscreve no estado natural do homem a obrigação de “escolher” a sujeição se quer uma postura antes de tudo lógica e científica, decorrente de um sistema materialista que explica, a uma só vez, o mundo psicológico, moral, político e físico, a partir da noção física de movimento. Os animais humanos são máquinas movidas pelo movimento rumo à saciação de seus desejos, sem outra relação além da que os opõe no desejo de conquistar a mesma coisa. Sua igualdade consiste na sua capacidade igual de matar para satisfazer esse desejo. Donde a necessidade de um ato voluntário por meio do qual esses indivíduos/lobos, dotados, contudo, de razão, fabricam para si uma *segunda natureza*, uma vontade *única*, alienando *definitivamente* sua liberdade, seu *direito natural*, em benefício da onipotência do monstro Leviatã, a um só tempo máquina e “homem artificial” que, “pelo terror que inspira”, unifica-os e protege a todos (à sua revelia) da destruição daquele outro monstro bíblico que é o Behemoth da guerra civil.

O estado natural do homem é um estado de perfeita liberdade e igualdade, definidas como igual capacidade de matar para cumprir o direito de cada um sobre todas as coisas. As mulheres são iguais aos homens, pois não existe entre os dois sexos uma diferença de força ou previdência capaz de determinar o direito *sem guerra*. Hobbes dá pouca importância à liberdade das mulheres. O teor de sua afirmação subversiva é bem outro: estabelecer que a dominação, *toda dominação*, tem *origem política*, contratual, voluntária, nascida do consentimento. Para isso, ele tem de refutar as doutrinas absolutistas que, desde um século, vinham fundamentando o caráter natural da *regia potestas* no poder natural da *patria potestas*, o poder de que o pai de família dispunha naturalmente como “agente mais nobre da geração”. A ineficácia dessa doutrina, etapa muito interessante, e por muito tempo ocultada do processo moderno de naturalização da dominação e da obediência, fora comprovada no exato momento em que caíra a cabeça de Charles Stuart. Em conformidade com o saber

científico de sua época, Hobbes não nega que o homem é “o agente principal da geração”; mas Deus lhe deu um... “auxiliar” com igual capacidade de matar e, pior, com o privilégio exclusivo de saber quem é o pai da criança. Se o poder proviesse da geração, o poder caberia naturalmente à mãe. O pai só pode ter algum poder sobre a criança caso a mãe consinta em cedê-lo. Assim como o Estado, a família, e qualquer outra associação humana, surge de um contrato, de um ato consentido que submete voluntariamente os indivíduos a um poder *uno e indivisível*. Não é a geração que fundamenta a dominação, mas o consentimento.

O preconceito metodológico que fundamenta sua categoria do estado natural é considerar os homens “como se acabassem de surgir da terra, de repente, já adultos, como os cogumelos”. Visando a, como ele mesmo diz, evacuar qualquer obrigação ou laço de dependência que se estaria tentado a supor entre eles, essa comparação funda o individualismo egoísta e competitivo, e irá servir para justificar o imperativo do Estado. Ao mesmo tempo, a comparação dos cogumelos permite eliminar do horizonte qualquer tentação de supor, entre os indivíduos da multidão, alguma relação de dependência natural, anterior ao artifício político: a dominação dos homens sobre as mulheres não é natural, vem depois do artifício; do mesmo modo, a família é uma associação *política*, no sentido de que é um produto humano e é regulada pelo princípio fundador de toda instituição política: *ninguém pode servir a dois senhores*.

Mas por que os senhores seriam sempre os homens? Porque, diz Hobbes, são os *pais*, e não as mães de família, que fundaram as Repúblicas. Abandonando aqui a hipótese lógica por uma hipótese histórica, o filósofo inglês reinscreve no estado natural uma instituição manifestamente inconsistente com a natureza dos homens/cogumelos, fazendo pairar uma dúvida duradoura sobre a validade de sua construção da natureza humana e do artifício político; pois se as famílias fossem, como ele afirma, “pequenos reinos”, já existindo em estado natural, haveria indivíduos naturalmente submissos a “pequenos soberanos”.⁴² Se esses pequenos soberanos é que criaram o artifício da República, esta não é o produto voluntário de indivíduos livres e iguais, mas se compõe de grupos orgânicos *pré-políticos*; finalmente, se as mulheres não participaram voluntariamente da sua criação, por que teriam a obrigação de obedecer-lhes? Não se trata, como se poderia pensar, de uma questão anacrônica. Figura emblemática e ameaçadora do mundo virado do avesso que povoara os temores dos absolutistas, mas também dos antiabsolutistas

⁴² Cf. os trabalhos pioneiros de Carole Pateman, 1988 e 1989; e de Moira Gatens, 1991.

detentores de posses, a desobediência em palavras e atos das mulheres, dos “filhos de família”, dos aprendizes e das empregadas alimentou amplamente o consenso que resultou no restabelecimento da monarquia em 1660. As inconsistências da teoria contratual hobbesiana estão longe de passar despercebidas. Elas alimentam o patriarcalismo absolutista da Restauração, em especial a obra de Filmer, que, embora concordando com o autor do *Leviatã* quanto às prerrogativas da soberania, elabora uma crítica sistemática do direito natural e da ficção de um contrato original como fundamentos do poder absoluto.⁴³ Os homens, afirma prosaicamente, não brotam livres como cogumelos, mas nascem dependentes e submissos a seus pais, particularmente ao pai. O direito de Adão sobre Eva e sua prole faz dele o primeiro rei; esse direito de geração de Adão, o primeiro rei, é que está na origem do poder natural dos reis, e não o contrato ou o consentimento. Não fosse assim, “as mulheres [...] solteiras, que dispõem da mesma liberdade natural que todos os outros”, deveriam fazer parte do povo e nunca “perder a liberdade sem consentir”;⁴⁴ mas, principalmente, nenhum direito de propriedade ainda seria legítimo, pois para toda apropriação seria preciso convocar uma assembléia a fim de assegurar o consentimento do povo.⁴⁵

A argumentação a favor do poder natural dos reis expõe magistralmente essa proeza metafísica por meio da qual a multidão entrega a sua liberdade natural a uma “terceira pessoa” que não participou do contrato. “Onde existe liberdade natural, não há poder superior”,⁴⁶ ele afirma, em oposição a Hobbes. Como amarrar o povo *para sempre*, visto que “aqueles que são povo neste momento já não serão povo no momento seguinte”?⁴⁷ Sua argumentação, porém, faz-se ainda mais pertinente quando se dirige à teoria “democrática” do direito natural, desacreditando de saída a impostura que consiste em declarar o “povo” detentor do poder legítimo, ao mesmo tempo que excluindo a maioria dos indivíduos que o compõem.

Para um partidário da monarquia de direito divino, que nossa tradição política durante tempo demais se obstinou a relegar às curiosidades de um universo político arcaico para sempre superado, Filmer colocava questões surpreendentemente modernas. Como demonstrou o estudo crítico de Peter Laslett sobre os *Deux Traités du gouvernement civil* [Dois tratados do governo civil] de Locke, o autor de *Patriarcha* é quem define os termos do debate teórico que, no final do século XVII, estabeleceram os fundamentos do poder legítimo moderno e, mais genericamente, os princípios e pressupostos políticos do mundo moderno.⁴⁸ A teorização da propriedade como direito *natural*, e a

⁴³ Robert Filmer, 1991.

⁴⁴ Filmer, 1991, p. 142 (“*The Anarchy of Limited or Mixed Monarchy*”).

⁴⁵ Filmer, 1991, p. 19 (cf. “*Observations concerning the original of government*”).

⁴⁶ Filmer, 1991, p. 142 (“*The Anarchy...*”).

⁴⁷ Filmer, 1991, p. 142 (“*The Anarchy...*”).

⁴⁸ Cf. a introdução de Peter Laslett a John Locke, 1963, p. 83.

distinção entre dominação *doméstica* e dominação *civil*, que estão na origem da distinção, que herdamos, entre o público e o privado, desenvolvem-se na teoria contratual moderna em referência direta a Filmer.

Como o patriarcalismo filmeriano contestava não apenas os fundamentos do poder constitucional, mas também o sacrossanto fundamento da Res Publica que é a *propriedade*, cuja conservação passa a ser daí em diante “a origem e objetivo de toda República”, a pertinência de sua advertência em relação aos perigos dos fundamentos contratuais da dominação não estará perdida para os partidários da limitação do poder real. É verdade que esses últimos desacreditam de modo definitivo a monarquia absoluta e seus fundamentos divinos e patriarcalistas. Mas o poder natural dos reis só é declarado ilegítimo à custa de uma *naturalização* da dominação: o *poder conjugal* e o *direito de propriedade* são inscritos na natureza, em contradição ao princípio fundador da liberdade e igualdade natural de todos os indivíduos.

Que nunca tenha havido governo no qual toda a massa indiferenciada de mulheres e crianças votasse [...] não contradiz o fato de todo governo civil dever suas origens ao consentimento do Povo, já que os *Pais das famílias* ou *Homens livres* e autônomos eram, de fato, o Povo que precisava votar. Com efeito, as mulheres, incluídas na pessoa de seu marido e em geral incapazes para as funções cívicas, e as crianças, vivendo na família do pai e não possuindo bens próprios, como os empregados, não tinham por que votar a instituição do governo.⁴⁹

⁴⁹ James Tyrell, 1686.

Em seu *Traité du gouvernement civil* [Tratado do governo civil], Locke desacredita o poder paterno como fonte de poder político. Define o casamento como uma associação contratual entre indivíduos livres e iguais. Para as mulheres, porém, tal liberdade é a liberdade de se submeter de uma vez por todas ao poder conjugal que pertence ao homem, naturalmente “mais apto e mais forte”. Fundado na natureza, o poder conjugal torna-se garantia da gestão e acumulação da propriedade, assim como de sua transmissão aos herdeiros legítimos. Abrigada pelo político, a família se torna espaço de uma dominação natural e invisível que priva as mulheres dos atributos constitutivos da liberdade civil e política: direito à resistência, gestão da propriedade e direito de dispor livremente de seu corpo e força de trabalho.

Quem é o povo que institui o poder legítimo? A questão colocada pela obra de Filmer constituía um desafio para as pretensões da teoria contratual clássica de fundar uma comunidade política convencional, eliminando todo fundamento pré-político. Como esse desafio não foi

levantado pela assim chamada revolução “gloriosa” que Locke tanto desejava, como a instauração da democracia histórica está longe de ter eliminado *todo fundamento natural da dominação*, o desafio permanece atual. Por uma dessas ironias de que só a história detém o segredo, esse arauto do patriarcalismo absolutista, tanto tempo enterrado pela doxa política em um passado retrógrado e pré-moderno, foi dos primeiros a formular uma das maiores antinomias da modernidade política: a que consiste em fazer da comunidade política um artifício humano, ao mesmo tempo que a fundamentando em bases pré-políticas, anteriores à ação humana. Retomar as questões do debate patriarcalista nos ajuda a repensar as evidências sobre as quais se baseia o entendimento político da modernidade. A idéia segundo a qual os princípios políticos modernos surgem de uma ruptura com a legitimação teocrática do poder, idéia que só adquiriu o *status* de evidência graças à indisponibilidade de grande parte desses textos fundadores, ocultou por muito tempo o novo elemento sem o qual é difícil compreender a história política dos últimos séculos: o *deslocamento da legitimação da dominação do âmbito religioso para o da natureza*.

Filmer recorrer ao direito divino, o direito através do qual Deus fizera de Adão o primeiro rei, era uma batalha historicamente perdida. Porém, a originalidade de sua contribuição, o caráter natural da hierarquia e a dominação, estava fadada a um futuro brilhante. Ao insistir no caráter residual ou arcaico da doutrina filmeriana, a história das idéias políticas obscureceu a verdadeira implicação da secularização do político: na medida em que a secularização vinha minando há mais de um século o caráter sagrado da obediência – na teoria e nas práticas sociais – a natureza, cada vez mais dissociada de suas conotações religiosas, surge como espaço de *ressacralização* do poder. Espaço privilegiado porque, apelando para a *razão*, podia aspirar a uma objetividade que fora definitivamente suprimida da religião pela irrupção de opiniões pessoais. Os conflitos da segunda metade do século XVII em torno da legitimidade do poder não devem ser entendidos como uma confrontação entre obscurantismo e racionalismo, teocracia e democracia, tradição e modernidade. Os protagonistas desses conflitos estavam todos situados no âmbito da razão, mas sua racionalidade não pode ser julgada com critérios de hoje. Assim, Filmer e Locke faziam da Bíblia uma leitura passavelmente secularizada; utilizavam-na mais como fonte histórica do que como texto revelado, mas não viam nenhum inconveniente em interpretar os motivos ocultos e as motivações profundas da palavra e dos atos de Deus.

⁵⁰ Cf. Kenneth Dewhurst, 1963, p. 204. Cf. também Christopher Hill, 1994, p. 427.

Médico e homem de ciências, Locke achava que as doenças renais podiam ser tratadas enterrando-se urina em um jarro de pedra, e dedicava-se seriamente ao estudo das profecias de Daniel para calcular a data do fim do mundo.⁵⁰ Ver no patriarcalismo filmeriano uma mera sobrevivência do passado, atribuir a exclusão das mulheres das exigências do contrato a uma persistência dos preconceitos residuais fadados a desaparecer diante dos avanços de um entendimento político racional, é privar-se dos meios para compreender em sua *historicidade* a questão central destes conflitos políticos: adaptar a legitimação política aos novos dados da secularização, buscar no conhecimento científico da *natureza*, natureza humana e natureza das coisas, uma resposta sólida e duradoura para a instabilidade inédita que a “guerra dos deuses” introduzira na legitimidade do poder.

Perceber *Leviatã*, o patriarcalismo filmeriano e a teoria contratual de Locke como momentos genealógicos dentro do longo processo de *ressacralização profana* do poder nos permite inverter – mesmo que só provisoriamente – a perspectiva dominante segundo a qual consideramos a relação entre razão e entendimento político, para nos indagarmos sobre os modos como os imperativos políticos orientam a busca de um conhecimento objetivo da natureza que possa fundar os princípios da vida em comum.

A imagem do *Deus mortal*, escolhida por Hobbes para ilustrar o artifício que os homens fabricam por intermédio do contrato, é sintomática de tal postura. O contrato vem corrigir este vício fundamental da natureza humana que é a falta de unidade. Não existe unidade *natural* entre os seres humanos, e é isso que torna sua liberdade natural um estado de guerra permanente de todos contra todos e de cada qual contra cada qual. A legitimidade do poder remonta a *uma* escolha racional, à *única* escolha racional que eles podem fazer para escapar à sua perigosa natureza: submeterem-se voluntariamente à tirania que, diz ele, com sua singular brutalidade de precisão, não significa outra coisa senão a palavra Soberania. É justamente graças à sua brutalidade polêmica que a obra de Hobbes permite evidenciar as afinidades eletivas que unem a ressacralização da autoridade política ao desenvolvimento da ciência moderna. Hobbes sabe muito bem – e tem o mérito de expressá-lo com um cinismo que as camadas dominantes nunca irão lhe perdoar – que o conhecimento da natureza só, e somente só, pode aspirar à objetividade do fundamento se tornar-se o conhecimento uno e autêntico. Daí a importância da geometria como modelo de conhecimento abstrato, objetivo e indiscutível, cuja clareza das definições não deixa lugar às

⁵¹ Cf. Hill, 1994, p. 101-110.

interpretações pessoais.⁵¹ Trata-se da mesma preocupação que anima instituições científicas da época como a Royal Society, que financia um programa de pesquisa em uma linguagem universal, capaz de pôr fim às controvérsias religiosas estabelecendo um consenso sobre o sentido das palavras. No mesmo sentido, Locke, em *Reasonableness of Christianity*, julgava imperativo pôr fim às frases escritas em linguagem bíblica adaptadas a nossas próprias noções e preconceitos.

⁵² Cf. sobre esse assunto Steven Shpain e Simon Schaffer, 1993.

Como bem demonstra a polêmica científica entre Hobbes e Boyle, a respeito da validade da experimentação científica,⁵² os mesmos pressupostos epistemológicos conduzem sua teoria científica e sua teoria política. O objeto buscado, nos dois casos, é o estabelecimento das certezas do conhecimento e de um consenso capaz de evitar as dissensões e a guerra civil. Desse ponto de vista, em Hobbes, a abordagem da ciência e da religião são idênticas. A experimentação podia ser tão perigosa quanto a pretensão dos dissidentes religiosos de agir conforme a consciência individual, ou os debates escolásticos dos sacerdotes anglicanos que semeavam a dúvida acerca de coisas obscuras e indemonstráveis. Em todos esses casos, o perigo está em “ver em duplo”, em dividir a própria lealdade entre a autoridade da ciência, da religião, da consciência individual e a do poder civil. Pelos mesmos motivos, era preciso desconfiar daqueles que professavam milagres. Não tanto por os milagres serem incompatíveis com a razão, mas porque eles não podiam ser provados de modo indiscutível. Sobre “esse ponto, também devemos recorrer ao tenente de Deus, ao qual submetemos nosso juízo particular em todos os casos duvidosos”.⁵³ Se somente o soberano pode professar o milagre, é por ele ser o único capaz de “me obrigar à obediência, de modo que, em atos ou em palavras, eu não pudesse declarar que não creio nele”. Em uma *Res Publica*, o poder de coerção, o “gládio”, decide tão bem em matéria de obediência política como em matéria de verdade religiosa ou científica.

⁵³ Hobbes, 1971, p. 470.

Nesse contexto, atenuam-se as contradições da teoria contratual de Hobbes. Afinal, pouco importa se as mulheres participaram ou não de um contrato que priva para sempre de sua liberdade natural tanto os que consentiram como os que não o fizeram. Assim como os demais fenômenos inexplicáveis, o milagre de seu desaparecimento do contrato fundador da comunidade política só é passível de ser decifrado pelo soberano. E este último postula que, na família como no Estado, *ninguém pode ser submisso a dois senhores*. A brutalidade hobbesiana permite assim aclarar o que será ocultado pela democracia histórica. Que a opressão das mulheres não

tem nada de “natural”, que ela é o produto dessa *segunda natureza* que constitui sua sujeição total ao Leviatã.

Por outro lado, em um entendimento político que postula que a liberdade natural dos indivíduos é inalienável, em um entendimento político que apela para a resistência à opressão, é difícil compreender como é que a metade da humanidade está naturalmente privada desse direito. Em uma das primeiras críticas sistemáticas ao *Traité du gouvernement civil* [Tratado do governo civil] de Locke, que iria ter diversas edições nas primeiras décadas do século XVIII, Mary Astell escrevia, em 1700:

Se a soberania absoluta não é necessária dentro do Estado, por que é necessária dentro da família? [...] Se o poder arbitrário não é [...] um modo apropriado de governar seres racionais e livres, não deveria ser exercido em lugar algum. E ele não é menos perigoso, muito antes pelo contrário, na família do que no reino, pois 100 mil tiranos é muito pior que um só. [...] Se todos os homens nascem livres, como se explica que *todas* as mulheres nasçam escravas?⁵⁴

⁵⁴ Astell, 1996, p. 19.

Seu espanto nos permite retornar a uma evidência persistente: a idéia de que o lugar ocupado pelas mulheres no entendimento político moderno seria devido a uma visão tradicionalista da natureza, ou mesmo da natureza feminina. Ora, ninguém é tão tradicionalista quanto Mary Astell, porta-voz teórica dos *Non Jurors* que se negavam a prestar juramento ao novo poder oriundo da revolução de 1688. É justamente porque a diferenciação hierárquica dos sexos ainda não se constrói como “diferença” que o espanto de Astell se faz possível. Para ela, a sujeição das mulheres no seio da família é de ordem política, não tendo nenhuma relação com alguma inferioridade natural. “O serviço que uma mulher pode ser obrigada a prestar a um homem não passa de um dever contingente”, da mesma espécie que “o dever de um homem pode ser o de criar porcos (sic)”. “Um espírito racional é um ser nobre demais para ter sido criado a fim de prestar serviço a outro.”⁵⁵ Basear a sujeição das mulheres na natureza equivale a afirmar que *todas* as mulheres são inferiores a *todos* os homens, o que, ela observa com ironia, coloca os defensores do novo *status quo* em má posição; pois eles deveriam saber que, no seu país, “uma mulher é superior a *todos* os homens”, do contrário o seu juramento de lealdade à rainha “não valeria grande coisa”.⁵⁶

⁵⁵ Astell, 1996, p. 19.

⁵⁶ Astell, 1996, p. 10.

O interesse da obra de Mary Astell não reside no seu caráter “avançado” ou “progressista” mas, pelo contrário, no fato de ela estar solidamente ancorada em sua época. Ela testemunha um momento histórico em que a natureza estava longe de constituir o objeto de *um conhecimento verdadeiro* e gozar dessa *indiscutível*

⁵⁷ Cf. "A fair way with the dissenters and their patrons e an Impartial Inquiry into the causes of rebellion and civil war, 1704" em Astell, 1996.

autoridade que lhe atribuiriam as doutrinas científicas do século XIX. Astell foi um sintoma daquele período de transição. Pois, embora pertencendo à tradição absolutista, ela é produto de um século que vislumbra, na ficção do contrato e da igualdade natural de todos os indivíduos, a possibilidade de outra organização social. Sua crítica incisiva à impostura contratual, sua demonstração das questões de poder constitutivas da doutrina lockiana da tolerância⁵⁷ e, finalmente, sua insistência no direito de raciocinar para si mesmo irão alimentar nos séculos vindouros uma tradição herética, minoritária e descontínua que, negando-se a se curvar às evidências científicas das leis da natureza, irão se obstinar em ver na naturalização da dominação (dos sexos, das raças, dos povos, das classes) um produto da relação de poder, uma modalidade do monopólio da violência: a monopolização da interpretação da natureza e das suas normas.

Referências bibliográficas

- ASHWORTH, William. "Catholicism and Early Modern Science." In: LINDBERG, D., and NUMBERS, Ronald (eds.). *God and Nature, Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, 1986.
- ASTELL, Mary. *Reflections upon marriage*. [1700]. In: _____. *Political Writings*. Ed. by P. Springborg, Cambridge texts in the history of political thought, 1996.
- BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Paris, Livre de Poche, 1993 [1576].
- _____. *Démonomanie des sorciers*. Paris, Du Puys, 1582 [1580].
- DEAR, Peter. *Mersenne and the learning of the schools*. Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- DESCARTES, René. *Correspondance*. Paris, Alcan/PUF, v. I, 1936-1963.
- DEWHURST, K. *John Locke (1632-1704), Physician and Philosopher*. London, 1963.
- DOUGLAS, Mary. *De la souillure. Essais sur la notion de pollution et de tabou*. Paris, Maspero, 1971.
- _____. *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press, 1963.
- ERIKSON, Erik H. *Young Man Luther*. New York, Norton and Company, 1962.
- FAVRET, Jeanne. "Sorcieres et lumieres". In: _____. *Critique*, XXVII, 1971.
- FILMER, Robert. *Patriarcha or the Natural Power of Kings Defended Against the Unnatural Liberty of People* [1680]. Reed. *Patriarcha and Other Writings*, ed. by Jonathan Sommerville, Cambridge University Press, 1991.
- GATENS, Moira. *Feminism and Philosophy*. Cambridge, Polity Press, 1991.

- HALE, J. R. *Florence and the Medici*. London, Thames & Hudson, 1977.
- HILL, Christopher. *The English Bible and the 17th Century Revolution*. London, Penguin Books, 1994.
- HOBBS, Thomas. *Léviathan*. Traduction, introduction et notes de F. Tricaud. Paris, Editions Sirey, 1971.
- KNOX, John. "The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women" [1558]. In: _____. *On rebellion*. Edited by Roger A. Mason, Cambridge University Press, 1994.
- LA BOÉTIE, Etienne *Discours de la servitude volontaire*. Paris, Mille et une nuits, 1995 [1549].
- LOCKE, John. *Two Treatises of government*. Revised edition. Mentor Books, 1963.
- MACHIAVEL. *Le Prince suivi de l'Anti-Machiavel de Frédéric II*. Paris, Editions Garnier Frères, 1970.
- MAIRET, Gérard. "Origines philosophiques de l'idée de la tolérance dans la pensée occidentale moderne". In: _____. *Le maître et la multitude*. Paris, Editions du Félin, 1991.
- MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York, Harper & Row, 1982.
- MONTAIGNE. *Essais*. III, V. Editions de la Pléiade, 1962.
- NOBLE, David. *A World without women. The Christian clerical culture of Western science*. New York, Knopf, 1992.
- NOWELL, Alexander. *A Catechism*. London [1570]. Reed. Parker Society, Cambridge, 1853.
- ODORISIO, Ginevra Conti. *Famiglia e Stato nelle "République" di Jean Bodin*. Torino, Multi Versum, 1993.
- PATEMAN, Carole. *The Sexual Contract*. Cambridge, Polity Press, 1988.
- _____. *The Disorder of Women*. Cambridge, Polity Press, 1989.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discorso sulla dignità dell'huomo* 1946. Brescia, La Scuola, 1988.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Firenze, Garin, 1951.
- SHPAIN, Steven; SCHAFFER, Simon. *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*. Paris, La Découverte, 1993.
- STUART, Jacques [James] I. *Démonologie*. 1597.
- TYRELL, James. *Patriarcha Non Monarcha*, 1686.
- WERTHEIM, Margaret. *Pythagoras Trousers. God, Physics and the Gender Wars*. London, Fourth Estate, 1997.
- WIER, J. *Les cinq livres de l'imposture et tromperie des diables*. Traduction de J. Grévin. Paris, J. Du Puys, 1567.
- WOODHOUSE, Arthur S. P. (ed.). *Puritanism and Liberty Being the Army Debates (1647-1649) from the Clarke Manuscripts*. London, Everyman's Library, 1992.

NATURALIZAÇÃO DA DOMINAÇÃO E PODER LEGÍTIMO NA TEORIA POLÍTICA CLÁSSICA

[Recebido em outubro de 2002 e
aceito para publicação em dezembro de 2002]

The Naturalization of Domination and Legitimate Power in Classical Political Theory

Abstract: The reflection developed here deals with one of the greatest political paradoxes of modern political thought: the turning of a political community into a human artifact while basing it on premisses which are pre-political and therefore precede human action. As it reinvented the political as a free space, modernity reinvented the natural as a limit to this human freedom which religion could no longer contain. In such a context, the witch-hunt is a result both of a religious or superstitious obscurantism and of a rational enterprise based on efficacy. The political implications of cognitive polytheism, which explode in the plurality of scientific perceptions on human nature and on the nature of things, establish a close connection between the authority of modern "science" as a model for the knowledge of nature and that of a religious and temporal kind. The naturalization of the sexual hierarchy in the modern world is at the same time the archetype and the manifestation of this historical process which dislocates the legitimization of domination from the religious to the natural realm.

Key words: nature, sexual hierarchy, political modernity, gender naturalization, legitimization of domination, science and authority, religion and politics.

Tradução de Dorothee de Bruchard