

# História, Natureza e Política na Filosofia da Modernidade

Saulo Henrique Souza Silva  
(Organizador)

COLEÇÃO  
ANPOF  
XIX  
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

# **História, Natureza e Política na Filosofia da Modernidade**



# **História, Natureza e Política na Filosofia da Modernidade**

Saulo Henrique Souza Silva  
(Organizador)



© 2024 ANPOF

**Gerente Editorial**

Junior Cunha

**Conselho Editorial**

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

**Produção Editorial**

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

**Instituto Quero Saber**

[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)

[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

H673	História, natureza e política na filosofia da modernidade / organizador, Saulo Henrique Souza Silva. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 122 p. il: color. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)  Modo de Acesso: World Wide Web: < <a href="https://www.institutoquerosaber.org/editora">https://www.institutoquerosaber.org/editora</a> > ISBN: 978-65-5121-072-3 DOI: <a href="https://doi.org/10.58942/eqs.113">https://doi.org/10.58942/eqs.113</a>  1. Filosofia.
	CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astol – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.  
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

## **ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2023-2024**

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

### **Diretoria 2021-2022**

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

### *Conselho Fiscal*

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)



## **Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

*Clarice Lispector*

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

*Diretoria ANPOF*



## Sumário

<i>Apresentação</i> .....	13
<b>O Novo Mundo no círculo de pensadores da Royal Society: filosofia natural e filosofia moral</b>	
<i>Saulo Henrique Souza Silva</i> .....	15
<b>A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica” de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia</b>	
<i>Marcelo Lopes Rosa</i> .....	31
<b>Hobbes, Locke, Rousseau: a degeneração dos governos e dos corpos políticos</b>	
<i>Fabio de Barros Silva</i> .....	47
<b>Rousseau, Holbach e o conceito de sistema da natureza</b>	
<i>Marcelo de Sant’Anna Alves Primo</i> .....	63
<b>A conjectura como método em Rousseau e Buffon</b>	
<i>Bruno Erbella</i> .....	77
<b>A história enquanto uma comédia do absurdo: os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer</b>	
<i>Antunes Ferreira da Silva</i> .....	105



## ***Apresentação***

Este livro é fruto das apresentações e discussões ocorridas no Grupo de Trabalho Filosofia da História e Modernidade, durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF realizado em 2022, na cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás.

Os temas desenvolvidos pelos autores apresentam diversos aspectos do pensamento moderno e seus ecos na contemporaneidade; são textos de excelente qualidade, redigidos por professores de instituições universitárias brasileiras, e por pesquisadores de pós-graduações em Filosofia. Os artigos aqui ordenados seguem linhas gerais que se entrecruzam constantemente, a saber, pesquisas sobre História, Moral, Política e Filosofia Natural. Dessa forma, o livro tem início com um texto de Saulo Silva (UFS) sobre o uso da história natural e dos relatos de viagem entre pensadores ligados ao círculo da Royal Society, e imbuídos no desenvolvimento da filosofia natural. Na sequência, Marcelo Lopes Rosa (UFU) investiga como a filosofia de Francis Bacon é interpretada por Vico durante a escrita de sua “nova arte crítica” da terceira edição da *Ciência nova*.

No terceiro capítulo deste livro, Fabio de Barros Silva (UFSJ), partindo de um dado contemporâneo, analisa o problema da morte das democracias e da corrupção dos governos com foco em Hobbes, Locke e Rousseau. Marcelo de Sant’Anna Alves Primo (UFS) abre o quarto capítulo, momento em que trata da concepção de sistema da natureza nas obras de Rousseau e Holbach. Em seguida, Bruno Erbella (USP) aborda a utilização do método conjectural na filosofia natural de Rousseau e Buffon. O livro é encerrado com o artigo de Antunes Ferreira da Silva (UFS), que investiga o anti-historicismo na filosofia de Schopenhauer.

Com efeito, esperamos que a publicação de mais esse material relacionado ao GT Filosofia da História e Modernidade possa contribuir para a continuidade dos diversificados estudos relacionadas à Filosofia Moderna, desempenhando, portanto, papel crucial na divulgação das pesquisas e na formação de novo pesquisadores.

*Saulo Henrique Souza Silva*

Coordenador do GT Filosofia da História e Modernidade da ANPOF



# O Novo Mundo no círculo de pensadores da Royal Society: filosofia natural e filosofia moral

Saulo Henrique Souza Silva<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.113.01>

## 1 Introdução

Na Inglaterra do século XVII iniciou-se uma tentativa nos marcos da filosofia moderna de conhecer a natureza por meio da sua história natural, um ambicioso projeto que tinha por objetivo, segundo Peter Anstey, em *The philosophy of Robert Boyle* (2000, p. 5), “a sistemática acumulação de dados experimentais em todos os domínios da filosofia natural”. Em outras palavras, um sistema da natureza por meio do método que eles mesmos denominaram de *experimental philosophy*. A filosofia natural de caráter experimental visava construir um sistema da natureza por meio do estabelecimento de sua estrutura natural. A partir dessa orientação, o método experimental permitiria compor o escopo da *natural history*. O objetivo de todos era avançar a filosofia natural por meio do conhecimento da história natural e do emprego do método experimental.

Essa orientação geral determinou o conjunto de interesses de pensadores que estiveram associados filosoficamente como participantes

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe, professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF-UFS) e do Programa de Pós-Graduação Profissional Para Ensino das Ciências Ambientais (ProfCiamb-UFS); é coordenador do GT Filosofia da História e Modernidade da ANPOF.

da Sociedade Real inglesa. A *Royal Society of London for improving Natural Knowledge*, apesar de seus membros já se reunirem desde os anos 40, tem a data da sua existência corporativa assinalada em 15 de julho de 1662, dois anos após a restauração do governo monárquico. Em 1667, a academia ganhou a sua primeira história oficial, redigida por um de seus membros, Thomas Sprat, onde encontramos a sua vocação. Segundo Sprat (1667, p. 251),

[...] uma das principais intenções que se propunham a realizar era uma Coleção Geral de todos os Efeitos das *Artes e das Obras Comuns* ou Monstruosas da *Natureza*. Isso eles começaram a princípio pelos *presentes casuais*, que *estranhos* ou qualquer um de seus próprios *membros* davam a eles. E em pouco tempo aumentou tão rápido, por uma contribuição de todas as Partes [...]. A manutenção e posicionamento destes em ordem é confiada ao Sr. *Hook*, que também teve a honra de ser o primeiro *curador* da *Royal Society* por eleição<sup>2</sup>.

Robert Boyle foi um de seus fundadores e membro de profícua produção, seja por meio de inúmeros tradados que discorrem sobre temas de filosofia natural, quanto aos diversos experimentos sobre os mais variados assuntos que o fez na companhia de colaboradores. Um desses colaboradores foi John Locke, que frequentou a Royal Society e participou de experimentos com Boyle e Thomas Sydenham. Segundo Guy Meynel (1995, p. 185), “Locke proveu Boyle com leituras barométricas e meteorológicas nesta época e que 21 de seus títulos para a ‘análise química’ do sangue estão relacionados aos 46 títulos de Boyle em suas *Memoirs of the natural history of human blood* (1683/4)”. Dessa forma, Locke estava completamente vinculado ao espírito do método e do modelo de produção científica vigente na Royal Society.

A Academia Real de Londres para o melhoramento do conhecimento natural, a partir de seu corte epistemológico, direcionava

---

<sup>2</sup> Os itálicos e palavras com escrita inicial em maiúsculo são do texto original e foram mantidos para dar fidelidade ao modo como Sprat redigiu e acentuou cada termo de seu livro.

suas pesquisas para atividades práticas de acordo com as ideias iniciais desenvolvidas por Francis Bacon quando, é possível afirmar, estabeleceu os passos do método experimental. O método baconiano, no plano de sua *Instauratio magna* (1920), aponta inicialmente a história natural e experimental como a primeira etapa do procedimento indutivo. A segunda etapa consiste na organização e sistematização deste material coletado, as tábuas da investigação, que são divididas em presença, ausência e comparação. E, finalmente, utilizando o método de exclusão que elimina algumas correlações acidentais entre os fatos, poder-se-ia alcançar a *inductio vera*.

Essas orientações estão na base da filosofia natural de Robert Boyle, ou seja, o emprego de um método pautado na experiência fornecida pela história da natureza. Assim, em sua *Experimental history of cold* (1683), Boyle descreve como deve proceder a nova filosofia natural,

[...] presumo ser facilmente notado que, na história que se segue, recusamos a afirmação de qualquer hipótese particular relativa às adequadas causas do frio. Não que eu não possa ter conjecturas sobre esse assunto, assim como outros homens, mas estava disposto a reservar-me a liberdade total de declarar a qual opinião eu mais me inclinaria somente quando a parte histórica estivesse terminada e eu pudesse ter a melhor oportunidade de examinar e comparar os fenômenos (*The preface*).

As hipóteses, para Boyle, devem sempre crescer a partir de dados experimentais e permanecem ou não de acordo com a adequação ao experimento. Segundo Boyle, “as hipóteses [...] devem ser coletadas e confirmadas ou refutadas pelas verdades históricas que serão entregues” (*Ibidem*).

Por se tratar de algo que estava no âmbito da história natural, e devido à impossibilidade de compreender a essência dos corpos, compostos de diminutas partes invisíveis, o acesso aos mesmos se dava a partir dos poderes e qualidades capazes de produzir efeitos na percepção

humana. Assim, a química boyleana está fundada nos efeitos qualitativos dos corpos e não no conhecimento da estrutura interna dos mesmos; para afirmar de outra forma, o avanço do conhecimento não depende de atingirmos o conhecimento das formas — ou a estrutura interna dos corpos. Basta conhecer de que maneira são produzidos os efeitos, para ser possível efetuar por meio deles algumas operações práticas; a observação das qualidades, operações e a descrição dos fenômenos são procedimentos mais proveitosos que o estudo da estrutura interna dos corpos.

Por sua vez, as qualidades dependem dos tipos de corpúsculos que formam cada corpo singular. De acordo com L. Zaterka, “Boyle hierarquiza a matéria em três níveis distintos: a) *minima naturalia*, ou as partículas mais simples encontradas na natureza; b) os agregados ou corpúsculos de segunda ordem, formados pela extrema adesão das partículas mais simples; e c) os corpos do mundo manifesto aos sentidos humanos” (2008, p. 261). Como o átomo ou a *minima naturalia* são insensíveis, as propriedades químicas da matéria derivam dos seus agregados denominados corpúsculos, os quais estimulam os nossos sentidos porque eles possuem a propriedade fundamental da textura. Segundo Boyle (2017, p. 25), em *The Origin of forms and Qualities* (1666),

[...] quando muitos destes imperceptíveis corpúsculos se reúnem para constituir um corpo visível [...], apenas isso pode produzir grande mudanças e novas qualidades no corpo por eles composto [...]. E este movimento dos corpúsculos altera a textura do corpo em questão.

A textura é uma propriedade dos agregados das partículas, sua compreensão é essencial para a própria definição de corpúsculo, pois para esse existir deve necessariamente possuir uma determinada textura, um arranjo das partes que constituem um todo. Para Boyle, são estes agregados corpusculares os responsáveis pela estimulação dos nossos sentidos, por meio de suas qualidades.

Assim, a história natural revela eventos que podem ser catalogados a partir dos fenômenos perceptíveis; dessa forma, é possível estabelecer os efeitos dos corpos por meio de suas qualidades e aparição dos mesmos fenômenos. Essa filosofia natural de base experimental rejeita, portanto, as antecipações da lógica dedutiva, bem como o estudo da matéria por base no emprego apenas da geometria. É imbuído dessa orientação que Locke, no *Ensaio*, negou a possibilidade de conhecimento das substâncias e das essências. Segundo Locke, “da substância não temos ideia do que ela é, mas apenas uma ideia obscura e confusa do que ela faz” (II, xiii, § 19) e ainda, “Nossas faculdades não são aptas para penetrar na estrutura interna e na essência real dos corpos” (IV, xii, §11). É nesse cenário que a coleta de dados fenomênicos é fundamental aos pensadores da filosofia experimental.

Locke também trabalhou em um texto que ficou intitulado como *Elementos de filosofia natural* (1706), neste manuscrito, a filosofia natural compreende o conjunto do que sabemos por meio da utilização da história natural. Esse método pode abranger a matéria e o movimento, o universo e seus sistemas, estudos atmosféricos, investigação da natureza terrena, enquanto um planeta, e a diversidade de suas partes, sejam corpos inanimados, como rochas, mares e rios, mas também animados, como vegetais, plantas e animais. Abrange também a natureza humana enquanto dado que pode ser verificado na história natural haja vista consistir em um corpo natural organizado e singularmente disposto, modifica suas ações e costumes de acordo com sua realidade, território, cultura etc. Conforme Locke (1824, p. 330), “pela figura, volume, textura, e movimento, desses pequenos e insensíveis corpúsculos, todos os fenômenos dos corpos podem ser explicados”. Por essa razão, a investigação do entendimento e a antropologia natural, em Locke, são partes da filosofia natural. E é justamente sobre esse tema que Locke encerra o texto da *Filosofia natural*, com uma análise sobre o entendimento humano.

Em outras palavras, a história natural corresponde ao processo de catalogação e classificação dos fenômenos naturais. Conhecer exige o contato ou o relato provável, é preciso entrar em contato, verificar o fenômeno, portanto, o método experimental é contraposto à lógica dedutiva e se faz na pesquisa prática e experimental. Para estabelecer com maior segurança as bases do conhecimento sobre os objetos da filosofia natural, é preciso conhecer os fenômenos da história da natureza, onde os mesmos ocorrem. É dessa forma que os relatos, e experiências distantes trazidas ao conhecimento desses pensadores são tão importantes, eles ampliavam o conhecimento documentado da natureza. Ampliar o escopo do conhecido é possível por meio do contato com os mais diversos tipos de fontes, desde os livros com relatos de povos e fenômenos desconhecidos, exemplares das experiências, bem como de ilustrações. À filosofia natural pertence à totalidade desse conhecimento. E a fonte desses dados são as mais diversas. Conforme Zaterka, “todos os dados coletados pelos diversos pensadores, artesãos, artífices e virtuosos da Royal Society têm seu lugar garantido neste empreendimento filosófico” (2008, p. 259). E parte significativa das fontes que animavam a filosofia natural da Sociedade Real provinha de livros que descreviam os relatos sobre os mais diversos fenômenos que poderiam ser analisados, especialmente aqueles que traziam informações do novo mundo porque aqui reinava uma diversidade completamente desconhecida na Europa, mas imprescindível para o livro da história natural terrena.

Com efeito, para ampliar a discussão, vamos investigar a maneira pela qual os relatos do Novo Mundo são compreendidos como dados da história natural a favor da filosofia na obra de Boyle e em seguida como Locke recepciona e desenvolve esse método no estudo da diversidade das gentes.

## 2 A Royal Society e a diversidade natural do Novo Mundo

Os relatos sobre o Novo Mundo, que abundavam o Velho Mundo com as mais diversas descrições, possuem destacada relevância no círculo da Royal Society. Por exemplo, a utilização da comparação entre os costumes dos povos para a discussão sobre a diversidade dos tipos e as dificuldades de estabelecer uma ética, o debate econômico da produção e das relações de troca. As formas das culturas simbólicas que vicejavam nas Américas permitem o estabelecimento de uma espécie de antropologia natural das gentes. O Novo Mundo e suas crenças diversas, espalhadas por uma variedade social riquíssima, as descobertas de uma diversidade incomensurável de espécies da fauna e da flora, mas também de rochas e minerais.

Os acadêmicos estavam sempre dispostos a encontrar correspondentes em cantos diferentes do globo e desempenhou um papel importante na coleta e disseminação da literatura de viagem. Sobre isso, analisemos três passagens escritas por Sprat em sua *História da Royal Society* (1667, p. 381-383),

Se algum outro país que está agora escondido de nós for revelado, serão abertos à nossa observação, muitos tipos de *criaturas vivas*, de *minerais*, de *plantas*, de *artesanatos*, dos quais desconhecemos até agora [...]. E que nossas *descobertas* podem ser alargadas até países mais distantes, é uma boa prova, que tantas costas espaçosas, Montanhas, e Promontórios, aparecem para nossos marinheiros do *sul* e do *norte*; dos quais ainda não temos conta, mas apenas o que poderia ser tomado por uma perspectiva remota no mar [...]. E quanto à *América recém-descoberta*: É verdade que não tem sido bastante inútil para as *Artes Mecânicas*. Mas ainda podemos ser presenteados, e muito mais de sua generosidade está por vir, se considerarmos que ainda não foi estudada acima de *duzentos anos*, o que é pouco tempo para trabalhá-la, descrevê-la e medi-la, muito menos para penetrar em todos os seus segredos.

Todas essas caracterizações, conhecidas por meio de relatos e descrições de terceiros, possuem ampla importância para divisarmos como a diversidade natural do Novo Mundo foi compreendida e descrita no escopo da filosofia natural experimental, interessada na compreensão dos povos, das particularidades de fauna e flora, bem como em sua geografia. Conforme Robert Boyle, em *General history of the air* (1692, p. xi), “perguntas que fiz a diversos viajantes e navegadores: também incluí em várias passagens pertinentes que por acaso me ocorreram na leitura de algumas viagens e outros livros”. Já na obra *O Cristão Virtuoso* (1690, p. 75-77), Robert Boyle sugeriu que as “informações” de Colombo e seus “marinheiros comuns” eram mais confiáveis do que “cem filósofos escolares”, pois eles foram capazes de “informar as pessoas de uma centena de coisas que elas nunca teriam aprendido pela filosofia de Aristóteles ou pela geografia de Ptolomeu”. Para Boyle, a América representava uma abertura imensa de informações para uma diversidade de temas, e o acesso a esses temas estava tanto nos livros de relatos quanto em comunicações diretas de missionários na América.

Esse é o caso do seguinte relato feito por William Penn, escritor e missionário na Pensilvânia, “as plantas aqui são excelentes para remédio e cura de feridas. Alguns químicos pretendem observá-las” (1882, p. 473). Os mesmos relatos incluem tipos de peixes, espécies de madeira, plantas medicinais, rochas luminosas, parte desse material fez parte dos estudos de Boyle sobre a luminescência e fosforescência. Nesse cenário de coleta de dados, as ilustrações desempenhavam um papel fundamental por retratar coisas, seres e paisagens aos olhos humanos. Como podemos observar nessa reprodução com base em observação microscópica presente na obra *Micrographia* (1665) de Robert Hooke e disponível no Portal da Royal Society:



**Figura 1** – Robert Hooke, *Micrographia* (1665)



Fonte: [Microscopic view of an ant posters & prints by Robert Hooke \(royalsociety.org\)](http://royalsociety.org)

Herdeiro do método e colaborador de Boyle, para Locke a filosofia natural falha no conhecimento da essência dos corpos — em razão de que a matéria é composta de uma infinidade de partes diminutas inacessíveis aos sentidos —; já do conhecimento da antropologia das gentes, que revela hábitos e costumes, seria possível um discurso mais preciso porque trata com dados factíveis. No *Essay Concerning Human Understanding* (1690), Locke empreende a caracterização do humano e de como avança na obtenção de conhecimentos e, para tanto, incluiu seus estudos segundo a tradição da filosofia natural da Royal Society.

### 3 Locke e os dados de viagem no estudo natural das Gentes

O primeiro livro do *Essay* foi escrito por Locke seguindo o método da história natural; nesse livro, em diversas passagens Locke defende não existir qualquer espécie de conteúdo inato na mente humanas. Para demonstrar essa tese, o filósofo inglês empreende uma verdadeira batalha contra a teoria do consenso universal que, entre outras coisas, consistia em uma tese empregada em argumentos de natureza religiosa, seja para afirmar a ideia inata do Deus judaico-cristão e da moralidade religiosa consequente dessa ideia. Em outras palavras, no contexto inglês, a tese do consenso universal tinha por objetivo confrontar qualquer possibilidade de sustentar o ateísmo como algo natural<sup>3</sup>.

Os princípios morais e especulativos podem ser facilmente demonstrados que não são inatos recorrendo às fontes da história natural da humanidade, toda a diversidade que ela mostra, a condição natural das crianças. Para compor essa história, os relatos, ilustrações e demais descrições devem ser utilizados como dados que denotam certo grau de probabilidade e, portanto, ajudam a compor a história natural da humanidade<sup>4</sup>. O emprego do método da história natural abre a possibilidade para uma variedade de povos, consequência das combinações de elementos que seguem certos padrões de razoabilidade, onde os indivíduos seriam como os corpúsculos desse tecido social

---

<sup>3</sup> Para uma discussão mais ampla sobre esse tema, como ele envolve o problema da tolerância, sobretudo no que diz respeito à diversidade moral dos povos e o debate sobre os ateus no pensamento de John Locke, consultar o artigo de Silva (2022).

<sup>4</sup> Segundo o método do *Essay*, a história natural da humanidade denota contra o consenso universal a qualquer ideia: “Apelo a qualquer um que tenha sido apenas moderadamente versado na história da humanidade, e olhou para além da fumaça de suas próprias chaminés. Onde está aquela verdade prática, que é universalmente recebida sem dúvida ou questionamento, como deve ser, se inata?” (I, iii, §2). O que se pode afirmar é a “a grande variedade de opiniões sobre as regras morais, que se encontram entre os homens, de acordo com os diferentes tipos de felicidade que eles vislumbram ou se propõem” (I, iii, § 6), inclusive, “uma criança não sabe que três e quatro são iguais a sete, até que chegue a ser capaz de contar sete, e tenha o nome e a ideia de igualdade” (I, ii, §16).

diversificado denominado *mankind*. O conhecimento dessa diversidade de crenças, costumes e estrutura social da *natural history of mankind* fora facultado a Locke, sobretudo, pela literatura de viagem que inundava o Velho Mundo com as descrições de povos diversos. Os livros de viagem forneciam os detalhes de sociedades distantes, com povos vivendo em pleno estado de natureza, muitos deles existindo em completa sociabilidade natural, inclusive a existência de povos ateus. Tais sociedades ateias, enfatizadas por Locke, correspondiam a povos compreendidos como incultos e também entre aqueles que desenvolveram arte e filosofia, como é caso da China. As referências a Garcilaso de la Vega sobre o canibalismo praticado pelos Caribas do Peru e os Tupinambás do Brasil, que “não tinham um nome para Deus, nem religião, nem culto” (I, iii, § 9), não devem ser compreendidas como um exemplo possível simplesmente por se tratar de povos tidos com incivilizados. Mesmo porque a América sempre foi caracterizada por Locke como uma espécie de paraíso encontrado, onde a sociabilidade natural, em seu estado mais puro, poderia ser verificada.

Segundo Ann Talbot, “os *Dois tratados*, que Locke escreveu no mesmo tempo do *Ensaio*, demonstram que Locke pensava todos os seres humanos como racionais e capazes de obter conhecimento do mundo e das leis de natureza quando viviam em estado de natureza” (2010, p. 142). Ainda no *Segundo tratado* (1988, §49), e corroborando com Talbot, o exemplo mais emblemático dado por Locke da idade de ouro foi a situação dos povos da América, justificando a teoria do estado de natureza, “assim, no começo, todo o mundo era como a América”. A América para Locke corresponderia ao estágio menos corrompido do existir da humanidade, um fato da história natural que poderia ser comprovado pelos relatos dos povos que viveram nesse vasto território, e que servem como um espelho que reflete o passado das sociedades humanas.

Como bem pontuou Daniel Carey (2004, p. 276), “A América existe como uma espécie de embrião político, oferecendo-nos uma visão sobre o desenvolvimento das sociedades civis na Ásia e na Europa”. Para tanto, Locke utiliza os relatos do explorador espanhol José de Acosta, na obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590), como um exemplo histórico e antropológico que comprovaria a existência factual do estado de natureza. O método simples e histórico do *Essay — historical plain method* (cf. I, I, § 2) — corresponde ao emprego da orientação investigativa desenvolvida por Robert Boyle, e pelos membros da Royal Society, para compor a história natural e as características dos povos. Dessa forma, Locke defende no *Segundo tratado* (1988, §102) que, “se a palavra de Acosta puder ser aceita, ele nos diz que em muitas partes da América não havia governo algum”. Além disso,

[...] ‘há grandes e aparentes indícios, diz ele, ‘que esses homens [falando daqueles do Peru] por muito tempo não tiveram reis nem repúblicas, mas viveram em tropas, como fazem hoje na Flórida — os Cheriuanas, os de Brasil, e muitas outras nações, que não têm reis certos, mas, conforme a ocasião se oferece na paz ou na guerra, escolhem seus capitães como bem entendem’.

Locke complementava os relatos dos livros com uma riquíssima coleção de ilustrações etnográficas que retratavam essa diversidade natural dos povos<sup>5</sup>. Mariana Françaço (2017, p. 349) publicou um estudo detalhado desse material “retratando povos indígenas do Brasil, Angola, Cabo da Boa Esperança, Japão, China, arquipélago indonésio (Java, Ternate, Amboine, Macassar), Malásia”. A ilustração seguinte é parte do

---

<sup>5</sup> Além disso, Locke, como outros pensadores ligado às ideias da Royal Society, tinha seus informantes missionários com quem se comunicava sobre os mais diversos aspectos da América, especialmente aqueles ligados à colônia inglesa da Carolina. Sobre isso, segundo Giuliana di Biase (2023, p. 75), “Tanto Toinard quanto Justel levantaram algumas objeções sobre a forma como as Constituições tratavam os católicos romanos, embora por razões contrastantes. O autor da *Harmonia Evangeliorum*, uma *concordantia* latino-grega entre os Evangelhos que Locke tinha em grande estima, estava preocupado com a perseguição dos católicos romanos na Carolina, enquanto o huguenote Justel acreditava que eles não deveriam ser aceitos na colônia”.

O Novo Mundo no círculo de pensadores da Royal Society: filosofia natural e filosofia moral

acervo de Locke, foi reproduzida no artigo de Françaço, e retrata uma mulher tupinambá em circunstâncias atribuídas a esse povo, como o canibalismo.

**Figura 2** – Sylvester Brounower, *A Brasilian Cannibal*, 1683-1687.



Patrick J. Connolly, em *Travel Literature, the New World, and Locke on Species* (2013, p. 113), acentua os interesses de Locke enquanto

participante do círculo de estudos da Royal Society, a “leitura da literatura de viagem e o conhecimento do mundo não-europeu desempenhou papel significante na teoria sobre a classificação das espécies e taxonomia”. Conolly faz essa afirmação pensando nas teses de Locke estabelecidas no capítulo 6 do III livro do *Essay*, o argumento visa mostrar que nossas divisões de objetos em espécies e gêneros são o produto de características do mundo dependentes da mente. O conhecimento de diferentes tipos de espécies cuja classificação contradizia ao padrão tradicional dos naturalistas da época forçou uma revolução completa acerca da classificação das espécies do mundo natural como, por exemplo, o peixe-voador que se classificado apenas na categoria de peixe, geraria grande confusão em razão de ter faculdades próximas da de pássaros. Locke apelou para espécies não-europeias para refutar a afirmação de que a classificação de acordo com a essência real era, de fato, possível.

#### **4 Considerações finais**

Ao final, essa pesquisa refletiu o desenvolvimento da filosofia natural, na sua tentativa de descrever a diversidade da natureza, qual método empregar para conhecer o mundo natural, como as espécies foram descritas? Quais as crenças e costumes dos povos tradicionais das Américas? É possível pensar no avanço da filosofia natural a partir das descobertas e investigações sobre a história natural do Novo Mundo? A esse respeito, apesar dos primeiros relatos de viagem terem iniciado no Século XVI, seus desdobramentos filosóficos serão aprofundados nos séculos posteriores e a partir deles será possível construir e modificar teses e teorias acerca dos mais diversos assuntos tratados pelo escopo da filosofia moderna.

Todo esse debate ajudou a impulsionar o desenvolvimento da ciência moderna em seus mais diversos campos e ramos de pesquisa,

desde o conhecimento da natureza das coisas, bem como da filosofia social e antropologia natural dos povos. O novo se opõe e força uma série de caracterizações entre a dinâmica da cultura ocidental na qual a filosofia moderna vigora e os costumes, crenças e diversidades do Novo Mundo. Toda essa construção idílica está disposta em livros de relatos de diversos navegantes que por aqui passaram, e também em ilustrações que retratam diversos interesses sobre o Novo Mundo. Com efeito, traçamos parte da recepção da literatura de viagem no “círculo da Royal Society”, tendo como fontes as obras de Robert Boyle, Thomas Sprat e John Locke. Nosso posicionamento é que esses relatos não só traziam informações curiosas do Novo Mundo, mas que são fundamentais para compreender os contornos dessa vertente da filosofia moderna.

## Referências

- ANSTEY, Peter. *The Philosophy of Robert Boyle*. Londres: Routledge, 2000.
- BOYLE, Robert. *New Experiments and Observations Touching Cold, or, An Experimental History of Cold, Begun*. London: Printed for Richard Davis, 1683.
- BOYLE, Robert. *The Origin of forms and Qualities* (according to the corpuscular philosophy). Jonathan Bennett, 2017.
- BOYLE, Robert. *General history of the air*. Londres: Awnsham and John Churchill, 1692.
- CAREY, Daniel. Locke’s Anthropology: Travel, Innateness, and the Exercise of Reason. In: *The Seventeenth Century*, v. 12, n. 2, 2004.
- CONNOLLY, Patrick. Travel literature, the New World and Locke on Species. In: *Society and Politics*, v. 7, n. 1, 2013.
- DI BIASE, Giuliana. Travel Books, Slavery and Colonial Ambitions in the Correspondence between John Locke and Nicolas Toinard. In: *Studi lockiani*, v. 1, 2022.

LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

LOCKE, John. Elements of Natural Philosophy. In: *The Works of John Locke*. v. 2. Londres: Rivington, 1824.

LOCKE, John. *Second Treatise of Government*. Ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MEYNELL, Guy. Locke, Boyle and Peter Stahl. In: *Notes and Records of the Royal Society of London*, v. 49, n. 2, 1995.

PENN, William. Letters of William Penn. In: *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, v. 6, N. 4, 1882.

SILVA, Saulo. John Locke and the atheists: sociability in the natural history of peoples. In: *Studi lockiani*, v. 1, 2022.

SPRAT, Thomas. *The History of the Royal Society of London*. Londres: Printed by T.R. for J. Martyn and J. Allestry, 1667.

TALBOT, Ann. “*The Great Ocean of Knowledge*,” *The Influence of Travel Literature on the Works of John Locke*, Brill, Leiden 2010.

ZATERKA, Luciana. Locke, Boyle e a Filosofia Corpuscular. In: *Associação de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul*. Campinas: AFHIC, 2008.



# A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica” de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia

Marcelo Lopes Rosa<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.113.02>

## 1 Introdução

O objetivo deste texto é apresentar como a teoria de Francis Bacon é interpretada por Vico na composição de sua “nova arte crítica” da terceira edição da *Ciência nova*. Vico associa a teoria do filósofo Bacon ao método que une filosofia e filologia e emprega tal metodologia, ou “nova arte crítica”, para a construção de sua proposta de uma ciência sobre a humanidade. Nessa intenção, Bacon representa, parcialmente, a união entre ambas as áreas do conhecimento para a investigação que Vico se propõe, sendo modelo para o procedimento de estabelecer por primeiro as categorias universais, por meio da filosofia, e que depois caminha em direção da comprovação filológica, que lhe confirmaria a teoria mediante provas particulares. Em vista disso, Vico afirma que Bacon teria aplicado tal metodologia para “coisas naturais”, enquanto ele idealiza ter aplicado o mesmo método sobre “as coisas humanas civis”.

Por conseguinte, a fim de compreender o curso da humanidade, Vico se dedica a investigar as obras antigas, como aquelas de Homero, para perceber quais seriam as relações implícitas de vida civil e encontrar

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Paraná. E-mail: [marcelo.rosa@ifpr.edu.br](mailto:marcelo.rosa@ifpr.edu.br)

diretrizes gerais que possam explicar o curso histórico das nações. Assim, essas diretrizes seriam úteis para a compreensão da trajetória das mudanças que as nações e suas formas de governo descrevem ao longo do tempo.

Por sua vez, Bacon teria feito uma provocação de que o feito de investigar a História Literária ainda não havia sido realizada, nem publicada por ninguém, e que tal conhecimento poderia contribuir para a formação dos doutos para avaliar qual a melhor forma de governo. Vico parece ter se dedicado a tal feito e ido além da idealização baconiana de uma História Literária útil para os doutos. Ele buscou a conciliação entre a história literária com a da providência e a civil para compreender como as nações se desenvolveram ao longo da história. No entanto, a aplicação do método de filosofia e filologia para tal análise só lhe teria sido mais evidente após a leitura de Grócio. Por consequência, Bacon vai representar idealmente o método que Vico aplica sobre a história das nações.

## **2 A representação do método de Vico**

O problema do método adquiriu grande relevância entre os interlocutores modernos que Vico escolheu para dialogar com sua filosofia, pois, como observou Campailla (1971, p. 256), “não somente Descartes, mas também Galileu e Bacon teriam todos sustentado claramente que só se poderia fazer ciência quando se tivesse uma metodologia válida”. E a respeito dessa discussão, Gisondi (2016, p. 2) afirma que “Vico professor de eloquência não parece uma figura isolada do seu tempo, mas inserida no debate cultural e filosófico sobre o tema do método — debate não exclusivamente napolitano, mas sim europeu”.

Mesmo assim, identificar o que Vico define por método não é uma tarefa simples de empreender, como notou Burke (1997) ao avaliar a

A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica”  
de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia

última e principal obra de Vico: “Em certo sentido, toda a *Ciência Nova* é um vasto discurso sobre o método, sobre ‘princípios’, como nos lembra o título completo da obra. Mesmo assim, a questão sobre qual fosse o método de Vico permanece curiosamente difícil de responder” (Burke, 1997, p. 87). E a dificuldade de classificação do método viquiano se apresenta, entre outras coisas, pelo motivo de que “se o sistema de Vico não era, como às vezes se pretendeu, puramente indutivo, tampouco era puramente dedutivo” (Burke, 1997, p. 94). E assim como Burke (1997, p. 94) destacou a dificuldade de análise do método de Vico, Donzelli (2005, § 26) também reforça que “tentar desvendar a sua complexidade é um negócio fadado ao fracasso”.

Sanna (2005), no texto *La métaphysique comme question de méthode*, afirma que Vico teria composto um “método metafísico” no *De antiquissima* que continuou evoluindo até a *Ciência nova*. Além do mais, a partir daquela obra Vico teria compreendido que a capacidade humana de elaborar conceitos abstratos somente seria possível por meio de um método metafísico. Contudo, ela adverte sobre a necessidade de precisar essa metafísica para seu método, pois mais tarde ela será radicalmente diferente daquela sua proposta de uma metafísica poética. Pois, segundo Sanna (2005, § 8), “enquanto a metafísica poética se une em torno de um Júpiter, a metafísica dos filósofos ressalta o verdadeiro ser, de Deus, porque — diferentemente da primeira — é um método capaz de elaborar o conceito abstrato”. Nessa passagem, Sanna identifica duas metafísicas, uma poética e outra dos filósofos, sendo que na segunda há “um método capaz de elaborar o conceito abstrato”.

Em vista disso, Vico, ao dar continuidade ao método metafísico entre o *De antiquissima* e a *Ciência nova* e evoluir seu entendimento sobre temas como a “essência” e a “crítica metafísica”, tornou possível o desenvolvimento de um método histórico-filosófico, na sua obra mais madura, que estaria mais próximo de boa parte do galileísmo europeu (Sanna, 2005, § 10). E o *mos geometricus* da *Ciência nova*, usual para a

filosofia da época que convidava o leitor a seguir uma concatenação de deduções e lhe exigia maior atenção nas reflexões, também dialoga com a essência do método de investigação de Francis Bacon. Segundo Sanna (2005, § 25):

“É evidente que Vico dialoga aqui especialmente com Bacon sob uma perspectiva que visa formular um novo método de investigação, uma nova *medicina mentis* que se serve do ‘*lume della metafisica*’ para ordenar a realidade que deriva da aproximação da tópica”.

Sendo o emprego da tópica retórica para Vico, destacada no *De ratione*, como um dos elos que lhe aproximaria da teoria de Bacon.

Ainda que exista uma considerável dificuldade e complexidade para se compreender o método de Vico, pois ele defende que não deva existir apenas um, mas sim uma pluralidade de métodos para quantas forem as matérias<sup>2</sup>, é possível traçar linhas gerais sobre como o próprio Vico representava o método inspirado em Bacon a partir dos parágrafos 359 e 163 da terceira edição de sua *Ciência nova*. No parágrafo 359 da *Ciência nova*, de 1744, após enumerar algumas provas filológicas, Vico atribui o seu método de filologia e filosofia à Francis Bacon. Ele escreve:

Provas filológicas essas que servem para nos fazer ver, de facto, as coisas meditadas em ideia acerca deste mundo de nações, segundo o método de filosofar do senhor de Verulam, que é “*cogitare videre*”; pelo que, através das provas filosóficas anteriormente feitas, as filológicas, que se sucedem em seguida, chegam ao mesmo tempo e vêm a ter confirmada a sua autoridade com a razão e a confirmar a razão com a sua autoridade (Vico, 2005, p. 190).

Na mesma obra, Vico faz referência a Francis Bacon como fonte do método de filosofia e filologia no parágrafo 163. Nesse ele apresenta sua classificação dos elementos na qual a primeira parte tem um aspecto

---

<sup>2</sup> Conforme Lomonaco (2018, p. 191) ao apresentar a crítica que Vico teria feito no *De antiquissima* àqueles que defendem um único método, ao mesmo tempo que evidencia a sua defesa da versatilidade de métodos para resolver diferentes dificuldades epistêmicas.

A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica”  
de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia

universal e a última parte se volta para algo mais específico, que é o estudo sobre o mundo das nações. Essa metodologia que parte do universal em direção ao específico é o método que foi por ele escolhido e teve sua inspiração em Francis Bacon, segundo o próprio Vico. Nesse parágrafo, podemos encontrar que Vico escreveu a *Ciência nova* (2005, p. 119) “segundo o método de filosofar mais acertado de Francis Bacon, senhor de Verulâmio, que parte das coisas naturais, sobre as quais ele elaborou o livro *Cogitata visa*, transportado para as coisas humanas civis”. Vico chama a atenção que o método foi “transportado para as coisas humanas civis”, ou seja, originalmente, esse não teria tal aplicação, pois, para ele, Bacon teria aplicado tal metodologia sobre as “coisas naturais”.

Na *Ciência nova*, tanto o parágrafo 163 quanto o parágrafo 359 foram escritos em locais do texto que funcionam como um ponto de passagem entre as provas filosóficas e a sua comprovação por meio de provas filológicas. Ou seja, de maneira consciente, Vico escolheu citar que Bacon lhe representa o método *cogitare et videre* em dois pontos importantes de seu texto, quando está apresentando a mudança de assunto entre filosofia e filologia. Nesses locais, sua intenção é a estratégia quase que retórica de chamar a atenção do leitor de que ele havia encerrado as provas mais universais e que passaria a apresentar comprovações particulares, em conformidade com a metodologia da sua nova ciência.

O parágrafo 163 faz parte da segunda seção do primeiro livro da *Ciência nova*, chamada “Dos elementos”. Essa seção estabelece os axiomas ou dignidades sobre os quais Vico vai estabelecer a sua proposta de uma nova ciência. No total, ela é composta por 114 axiomas e corolários que vão dar os fundamentos da sua ciência. O parágrafo 163 faz parte do XXII axioma e seria o encerramento das provas filosóficas, pois os axiomas seguintes são dedicados para a comprovação filológica. Essa divisão para esses primeiros vinte e dois axiomas foi indicada por ele mesmo. Do primeiro ao quarto, ele faz uma contestação de tudo que já

tenha sido opinado sobre os princípios da humanidade, agindo como se fosse uma *pars destruens*, ou forma negativa. Na sequência, escreve como se fosse uma *pars construens*, ou forma positiva, em que apresenta do quinto ao décimo quinto axioma “os fundamentos do verdadeiro para meditar sobre o mundo das nações na sua ideia eterna”, tal como ele mesmo referencia o procedimento do *universalibus* aristotélico. E, do décimo quinto ao vigésimo segundo, expõe seus fundamentos do certo. Dessa forma, o verdadeiro, que é a segunda parte dos XXII axiomas, está relacionado a racionalidade e a filosofia, enquanto o certo, que é a última parte desses primeiros axiomas, é relativo àquilo que conserva a humanidade por meio de seu senso comum ou de sua sabedoria vulgar. A análise do certo se dá por meio da filologia, mesmo assim, esses últimos axiomas são classificados dentre os universais porque tratam de princípios mais gerais.

Ainda no parágrafo 163, Vico evoca a obra de Bacon, que supostamente ele teria conhecido: *Cogitata visa*. Sanna (2020, p. 1) retoma a suspeita de toda a crítica de que Vico não teria lido a obra *Cogitata et visa* de Francis Bacon (2011, p. 589), que foi escrita por volta de 1607 e publicada postumamente apenas em 1653. Talvez sua referência tenha sido aos “pensamentos” e “conclusões” da obra *Novum Organum*, de 1620. Entretanto, para a autora, parece que Vico conhecia muito bem a obra *De dignitate et augmentis scientiarum*, de 1623. Essa seria uma tradução latina e ampliada da obra escrita originalmente em inglês *Advancement of learning*, de 1605, a qual Vico também não teria conhecido. Segundo Sanna, Vico provavelmente teve contato com uma coletânea impressa em 1665 em Frankfurt, que estava na coleção napolitana dos Gerolimini. Apesar disso, de maneira ideal, Bacon representaria o nexos entre o particular e o universal para Vico.

Já o parágrafo 359 encontra-se na quarta seção do primeiro livro, chamada “Do método”, após as seções da Tábua cronológica, “Dos elementos” e “Dos princípios” de sua ciência. Nessa quarta seção, Vico

A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica”  
de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia

apresenta o percurso que escolheu para compor a sua ciência. A partir do parágrafo 351, Vico elenca sete provas filológicas e, em sua conclusão, faz novamente uma citação direta à Francis Bacon e ao seu método de *cogitare videre*, no já mencionado parágrafo 359. Aqui, Vico (2005, p. 190) não faz referência à obra, que supostamente não teria conhecido, mas ao “método de filosofar do senhor de Verulâmio”. E, diferentemente do parágrafo 163, não há uma continuidade da seção, porque o próximo parágrafo encerra a quarta seção e também o livro primeiro. O livro segundo é dedicado à sabedoria poética e é o desenvolvimento de sua ciência, propriamente, partindo para a comprovação filológica que começa pela sabedoria poética da antiguidade e avaliando a sabedoria dos antigos.

Em ambos os parágrafos, Vico faz menção ao método de Bacon. No parágrafo 163, sua referência é à obra *Cogitata visa* e no parágrafo 359 ela se direciona apenas ao método *cogitare videre*. Sem dúvida, a obra *Ciência nova* foi elaborada com uma leitura particular de Vico sobre Bacon, que pretende comprovar a sua ciência com provas particulares que desenvolveu ao longo de seu texto. Ainda assim, Bacon foi lido por Vico como um filósofo que aplicava a sua ciência sobre “as coisas naturais”. E Vico pretende uma outra aplicação para a sua ciência que é para “as coisas humanas civis”.

Vico, ao se interessar em avaliar a sabedoria dos antigos, teria se inspirado em Francis Bacon, que também já havia se dedicado a avaliar aquilo que considerou ser a sabedoria dos antigos. Na obra de 1605, Bacon escreveu que ninguém teria escrito o estado geral do saber por meio de uma História Literária e que ela teria a utilidade e a finalidade de tornar sábios os doutos:

[...] ninguém chamou a si a tarefa de descrever e apresentar o estado geral do saber ao longo das épocas [...] uma história correta do saber, onde se contenham as antiguidades e origens dos conhecimentos, e suas seitas; suas invenções, suas tradições; suas diferentes administrações e

seus cultivos; seus florescimentos, suas oposições, decadências, diminuições, esquecimentos, desapareições, com as causas e ocasiões destes, e todos os demais eventos relacionados com o saber, ao longo das idades do mundo, isso posso afirmar com certeza que não existe. A utilidade e finalidade dessa obra [...] seria tornar sábios os doutos no uso e administração do saber (Bacon, 2007, p. 112-113).

Nesse trecho, pode-se perceber que Francis Bacon apresenta algo sobre o qual teria inspirado a aplicação do estudo viquiano, a qual teria o caráter de novidade e ainda apresentaria utilidade para a vida prática em sociedade, pois, enquanto humanista, Vico (2017, p. 114) procurava unir a sabedoria humana e divina e trazer alguma novidade para a república das letras “para a qual só se deveriam trazer livros de descobertas importantes e utilíssimas invenções”.

Todavia, como alerta Sanna (2020), Vico não teve contato com essa obra inglesa. Ele conheceu a versão latina, ou *De Augmentis*, que é uma obra publicada cerca de 20 anos depois, com alguns acréscimos em relação a obra de 1605. Ainda naquela referência à obra de 1605, Bacon apresentou uma classificação da História em: Natural, Civil, Eclesiástica e Literária. Sendo que as três primeiras seriam aceitas por ele tal como elas se encontravam, mas apenas a última ele julgou como deficiente. Já na obra de 1623, a *De Augmentis* (1965, p. 89), a qual Vico teve acesso, Bacon divide a História em apenas duas: Natural e Civil. E no capítulo quarto do livro segundo da obra de 1623, Bacon divide a História Civil em: eclesiástica, literária e civil verdadeira e própria. O tema sobre a falta de uma História Literária, seu progresso, imigração, declínio e restauração, bem como sua utilidade para a prudência e sagacidade dos doutos para o melhor governo possível, teve dedicado todo esse curto quarto capítulo (Bacon, 1965, p. 97-99). Ou seja, enquanto na obra de 1605 Bacon fez apenas uma pequena referência à História Literária no primeiro capítulo do livro segundo, na obra latina de 1623 ele teria lhe dado maior atenção e ampliou aquele texto inglês sobre a tarefa original de “descrever e apresentar o estado geral do saber ao longo das épocas”.



A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica”  
de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia

Nesse capítulo quarto da obra de 1623, Bacon (1965, p. 97) reafirma que “a grande e verdadeira história universal das letras ainda não foi publicada”. Nessa obra, Bacon (1965, p. 97) ainda percebe que falta algo para a ciência que é a história universal das letras. E ele continua dizendo que: “é necessário esmiuçar as origens, o progresso e a emigração (porque a ciência emigra com o migrar dos povos) do saber, e depois, novamente, o seu declínio, o esquecimento e a restauração”. Tal investigação, proposta por Bacon (1965, p. 98), deveria consultar as obras escritas ao longo dos séculos e proceder por ordem cronológica desde a primeiríssima antiguidade.

Sobre a relação entre a História Literária e o seu uso civil, Bacon (1965, p. 98) escreve:

Eu espero que essa história, como nós a idealizamos, possa ampliar muito a prudência e a sagacidade dos doutos no uso e na admiração do patrimônio científico, levando a perceber as mudanças e distúrbios que ocorrem nas coisas intelectuais não menos que nas coisas civis, seus vícios e virtudes, porque resulta dessa observação qual é o melhor governo a se adotar.

Dessa maneira, Vico teria percebido uma relação entre a História literária e a história civil das nações, suas idades, florescimentos, desenvolvimentos e decadências, como veio a desenvolver na *Ciência nova* (2005, §§ 151-152; 156; 352; respectivamente p. 113-114; 115; 189; mais todo o livro terceiro, p. 597-664)<sup>3</sup>, quando percebe que, por exemplo, o estudo da poesia homérica poderia ser uma fonte de estudos de uma metafísica poética e da própria organização daquela sociedade homérica. Vico (2005, § 2 e § 341, p. 4 e p. 182) também relacionou a história civil com a história da providência, pois a conservação da humanidade, que tem uma natureza egoísta e é levada a destruição por si, tem a garantia de sua continuidade e existência por meio da ação da providência divina. A

---

<sup>3</sup> Segundo Vico (2005, § 352, p. 189): “as nossas mitologias [...] que se verão serem histórias civis dos primeiros povos, os quais se comprova terem sido por toda a parte naturalmente poetas”.

partir disso, Vico (2005, § 342, p. 182) afirmou que a sua ciência é uma história da providência civil. Ele também escreveu que isso seria uma novidade (Vico, 2005, § 342, p. 182) e que ninguém teria feito isso antes dele, nem mesmo “os três príncipes” que se dedicaram à história das nações: Grócio, Selden e Pufendorf (Vico, 2005, §329 e § 350, p. 170 e p. 188).

Paolo Rossi (2006, p. 272, 350-351) percebeu uma aproximação entre Bacon e Vico quando discute a precedência dos hieróglifos em relação aos signos convencionais, como as letras. Além disso, o entendimento de que uma sociedade sofre um percurso de origem, de desenvolvimento e de declínio também coincidem entre Bacon e Vico. Retomando Vico (2005, §349, p. 187): “esta Ciência vem simultaneamente a descrever uma história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações nos seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins”.

Essa relação de Vico com a teoria de Francis Bacon pode ser percebida desde o começo de seu percurso de formação intelectual. Manuela Sanna (2020) indica que o primeiro contato de Vico com os textos de Francis Bacon ocorreu pouco antes de sua preleção inaugural de 1708, que foi publicada um ano depois como *De Ratione* (2002a), sua primeira obra filosófica. Embora Vico tenha feito uma referência indireta a Francis Bacon na quinta preleção de 1705, na qual apresenta um argumento que relaciona a glória militar com o florescimento da cultura literária, é no *De Ratione* que Vico fez sua primeira referência direta a Bacon e o relacionou com a apresentação de um programa de renovação científica e didática, além da mensagem que dedicou aos jovens estudantes nesta preleção. Sanna confirma que foi Francis Bacon quem levou Vico a perceber o nexos entre filosofia e filologia já em suas primeiras obras. A teoria de Bacon ecoa em vários textos de Vico ao longo de sua produção filosófica. Em 1732, na sua última preleção inaugural intitulada *De mente heroica*, Vico recomenda aos jovens que façam a leitura da obra

A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica”  
de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia

*De Augmentis*<sup>4</sup>. Segundo a autora: “Bacon acabou por representar idealmente para Vico o caráter sintético do nexos entre o particular e o universal, do movimento segundo o qual a filosofia se faz filologia” (Sanna, 2020, p. 1).

Em sua *Vita*, Vico teria mencionado que o método utilizado nas suas primeiras obras, como no *De antiquissima* (2002b), ainda não estaria tão bem formulado ou tão claro como foi na sua obra principal. Sobre a *Ciência nova*, Vico (1998, p. 149) escreveu: “Nessa obra o autor encontra finalmente explicado em sua totalidade aquele princípio que havia entendido confusamente e não com suficiente distinção em suas obras precedentes”. Provavelmente, Vico estava se referindo que a ordem do método de partir das questões filosóficas para as comprovações filológicas não estaria devidamente aplicada ao objeto adequado quando escreveu a obra *Metafísica do De antiquissima*.

Dessarte, na obra de sua maturidade, o método foi aplicado sobre a história das nações. Na *Ciência nova*, ele parte de aspectos gerais, enumera as questões filosóficas da humanidade, busca comprová-las por meio da história ideal eterna e analisa a particularidade da história das nações. Ele percorreu um caminho que vai da síntese para a análise. Ou seja, na *Ciência nova* Vico tenta deixar claro ao leitor que ele procedeu do universal para o particular, da filosofia para as provas filológicas, da síntese para a análise. Sobre o seu método, Vico (2005, § 347, p. 185) escreveu:

[...] para partir à descoberta de tais naturezas de coisas humanas, procede esta Ciência a uma severa análise dos pensamentos humanos em torno das necessidades humanas ou utilidades da vida social, que são as duas fontes perenes do direito natural das gentes.

---

<sup>4</sup> “Leiais o áureo livro *De augmentis scientiarum* do grande Verulamo [Francis Bacon, N. T.], excetuando-se poucas coisas, é um livro que precisa sempre ser meditado e ter sob os olhos, e considerai quantas coisas ainda restam para se corrigir, para se incorporar, para se descobrir no mundo das ciências” (Vico, 2004, p. 116).

Um pouco mais adiante, ele ainda escreve: “esta Ciência usa uma arte crítica, também metafísica, sobre os autores dessas mesmas nações [...] acerca dos quais a crítica filológica se tem até agora ocupado” (Vico, 2005, § 347, p. 186). Para Vico, no *De antiquissima* e nas demais obras, tal procedimento ainda seria confuso ou não teria sido aplicado tão adequadamente quanto foi na *Ciência nova*.

Porém, de acordo com Sanna (2020), a análise que Vico realiza sobre a história das nações na *Ciência nova* só foi possível a partir da leitura de seu quarto autor de referência: Hugo Grócio. Segundo a autora, “isso fez de Bacon um autor não definitivo para Vico, mais precisamente uma fase de passagem, embora importante, mas ainda não o suficiente para mostrar o nexa verdadeiro-certo no âmbito específico do direito” (Sanna, 2020, p. 2). Entre 1713 e 1716, enquanto ainda produzia a obra *De rebus gestis Antonii Caraphaei*, Vico estudou e iniciou um comentário sobre a obra *De iure belli et pacis* de Hugo Grócio (Badaloni, 2008, p. 124; Vico, 2017, p. 128). Grócio assume papel relevante para a confecção da *Ciência nova*. O “transporte” do método de Francis “para as coisas humanas civis” (Vico, 2005, § 163, p. 119) só foi possível mediante o estudo da obra de Grócio e isso é explícito na biografia de Vico.

Sobre o método de Bacon e o seu uso para a análise da história civil, Vico (2017, p. 128) escreveu na autobiografia:

Bacon vê que todo o saber humano e divino que existia à época devia ser complementado naquilo que lhe faltava e emendado naquilo que já possuía, porém, em relação às leis, não se elevou o suficiente, com os seus cânones, para abranger o universo das cidades, o curso de todos os tempos e a extensão de todas as nações”.

Ao passo que, sobre Grócio, Vico continua o seu texto fazendo as seguintes observações:

Hugo Grócio, porém, reúne num sistema de direito universal toda a filosofia e a filologia, incluindo ambas as partes desta última — quer a

## A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica” de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia

história das coisas, fabulosa ou certa, quer a história das três línguas, hebraica, grega e latina, que são as três línguas doutas da Antiguidade que chegaram até nós pela mão da religião cristã (Vico, 2017, p. 128-129).

Dessa forma, Vico reconhece em sua biografia que a análise sobre o direito universal e o mundo civil humano só foi possível após o estudo de Grócio. Algo que Francis Bacon, segundo ele mesmo, não teria realizado com seu método de filosofia e filologia. Na *Ciência nova*, o interesse de Vico vai se voltar sobre as cidades, o curso de todos os tempos e as nações. E teria sido sua leitura sobre Grócio que permitiu ao Vico perceber o nexos entre a história civil e as línguas, ou a história literária, algo que Bacon também não teria relacionado entre si e as tratou como coisas distintas, embora tivesse intuído sua relação com a história civil.

### 3 Considerações finais

Portanto, ainda que definir o método em Vico seja uma tarefa árdua e de grande complexidade, é possível investigar a partir da *Ciência nova* quais seriam as representações que Vico teria feito de Francis Bacon sobre o que seria um método de *cogitare et videre*, ou “nova arte crítica”, que uniria a filosofia e a filologia. A proposta baconiana de produzir uma história das nações a partir da análise da História Literária, enquanto novidade e originalidade, teria chamado a atenção de Vico que, enquanto humanista, preocupava-se em trazer uma nova ciência que pudesse ser útil para a república das letras e para a sociedade em geral. Além disso, deve-se também considerar a influência que Grócio exerceu sobre Vico para sua interpretação sobre o curso histórico das nações.

### Referências

BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007.

BACON, Francis. *The works of Francis Bacon* (1857). Ed. James Pedding; Robert Leslie Ellis e Douglas Denon Heath. New York: Cambridge University Press, 2011. v. III.

BACONE, Francesco. *Opere filosofiche*. A cura di Enrico de Mas. Bari: Laterza, 1965. V. 2.

BADALONI, Nicola. *Introduzione a Vico di Nicola Badaloni*. Roma: Laterza, 2008.

BURKE, Peter. *Vico*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1997.

CAMPAILLA, Sergio. Metodo cartesiano e metodo baconiano nel “De nostri temporis studiorum ratione” del Vico. *Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l.*, v. 26, n. 3, 1971. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26142520>. Acesso em: 10 jan. 2023.

DONZELLI, Maria. “Sapientia”, “sagesse” et “science” dans la philosophie de Vico. In : *Noesis*, n. 8, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/noesis.139>. Acesso em: 09 ago. 2023.

GISONDI, Giulio. Vico e il problema del metodo tra sperimentalismo e retorica. In: *Laboratorio dell'ISPF*, v. XIII, n. 10, 2016.

ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini. Londrina: Eduel / Curitiba: UFPR, 2006.

SANNA, Manuela. La métaphysique comme question de méthode. In: *Noesis*, n. 8, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/noesis.127>. Acesso em: 14 mar. 2022.

SANNA, Manuela. O encontro com Bacon na composição do De Ratione. In: *Acta Scientiarum*. Human and social sciences, v. 42, n. 2, e52735, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/52735>. Acesso em: 14 mar. 2022.

VICO, Giambattista. *Vita* (1728). In: GARCÍA, Moisés González; BISBAL, Josep Martínez. *Autobiografía de Giambattista Vico*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1998.

VICO, Giambattista. Del método de estudios de nuestro tempo (1708). In: *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquíssima sabiduría de los italianos*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos, 2002a.

A influência baconiana na gênese da “nova arte crítica”  
de Vico: a conciliação entre filosofia e filologia

VICO, Giambattista. Sobre la revelación de la antiquíssima sabiduría de los latinos (1710). *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquíssima sabiduría de los italianos*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos, 2002b.

VICO, Giambattista. A mente heróica (1732). In: GUIDO, Humberto. *Giambattista Vico: a filosofia e a educação da humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

VICO, Giambattista. *Princípios de ciência nova: acerca da natureza comum das nações* (1744). Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VICO, Giambattista. *Vida escrita por si mesmo* (1728). Trad. Ana Cláudia Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.





# Hobbes, Locke, Rousseau: a degeneração dos governos e dos corpos políticos

Fabio de Barros Silva<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.113.03>

## 1 Introdução

Nos últimos anos, o debate político promovido por especialistas e formadores da opinião pública tem se caracterizado por uma intensa discussão a propósito do fim da democracia. Em comum, as análises acerca da questão mencionada — o fim da democracia — salientam a frequência e a violência dos ataques às instituições garantidoras da ordem democrática e dos direitos individuais, que servem de contrapeso e determinam limites para o exercício da autoridade e do poder.

Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, professores de Ciência Política da Universidade de Harvard e autores de *Como as democracias morrem* — livro lançado em 2018 e que logo se tornou um *best-seller* —, analisando os impactos e consequências da eleição de Donald Trump para a democracia estadunidense, assinalam algo importante: para além das ações e movimentos que envolvam homens armados, “há outra maneira de arruinar uma democracia. É menos dramática, mas igualmente destrutiva. Democracias podem morrer não nas mãos de

---

<sup>1</sup> Fabio de Barros Silva é professor Associado do Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL/UFSJ), graduado em Filosofia pela UFSJ (1999), mestre (2004) e doutor (2008) em Educação (Subárea: Filosofia da Educação) pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP). É coordenador do Curso de Licenciatura Filosofia (EAD) da UFSJ, do subprojeto Filosofia do PIBID/UFSJ e bolsista UAB/Capes. E-mail: [fabio Barros@ufsj.edu.br](mailto:fabio Barros@ufsj.edu.br)

gerais, mas de líderes eleitos — presidentes ou primeiros-ministros que subvertem o próprio processo que os levou ao poder” (Levitsky; Ziblatt, 2018, p. 15). O desmantelamento da democracia, em casos assim, pode ocorrer rapidamente. Contudo, dizem os autores, “com mais frequência, [...] as democracias decaem aos poucos, em etapas que mal chegam a ser visíveis” (*Ibidem*, p. 15). Trata-se do processo de regressão constitucional.

Em *Ruptura: a crise da democracia liberal* (2018, p. 11-12), Manuel Castells lembra-nos que levamos muito tempo para edificar instituições garantidoras da existência de um modelo de democracia caracterizado por diferentes componentes:

[...] respeito aos direitos básicos das pessoas e aos direitos políticos dos cidadãos, incluídas as liberdades de associação, reunião e expressão, mediante o império da lei protegida pelos tribunais; separação de poderes entre Executivo, Legislativo e Judiciário; eleição livre, periódica e contrastada dos que ocupam cargos decisórios em cada um dos poderes; submissão do Estado, e de todos os seus aparelhos, àqueles que receberam a delegação do poder dos cidadãos; possibilidade de rever e atualizar a Constituição na qual se plasmam os princípios das instituições democráticas. E, claro, exclusão dos poderes econômicos ou ideológicos na condução dos assuntos públicos mediante sua influência oculta sobre o sistema político.

As ameaças dirigidas a este quadro sintético das características de uma ordem democrática minimalista, podem ser reduzidas, na visão de Castells (2018), a dois elementos, a saber, o colapso dos partidos políticos e, mais importante, o crescente distanciamento e tensões que, em diferentes governos e sociedades, emergem entre representantes e representados.

A instauração de governos que, submetidos às leis, exercem suas funções mediante instituições minimamente impermeáveis às tentativas de abusos e usurpações é o resultado de séculos de história da discussão política. Desde que Platão (427-347 a.C.), no *Político*, na voz do

estrangeiro, declarou que a política é uma espécie de sabedoria que deve ter lugar entre as ciências (258b-c) e, além disso, que a arte de governar homens é bastante difícil, já que “a diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos” (294b), muitos letrados, cientistas políticos, filósofos e figuras de governo tem se dedicado vigorosamente à discussão acerca do assunto.

Mergulhados em outro tempo e em outro lugar, estamos sempre nos deparando com situações desafiantes, questionadoras, e por isso, voltamos aos clássicos da teoria política na esperança de encontrar possíveis saídas, respostas, improvisos, que nos permitam remover algumas dificuldades, compreender minimamente as circunstâncias em que nos encontramos. A propósito dessas releituras, vale destacar as palavras de Ítalo Calvino (1923-1985) (2009, p. 12):

O clássico não necessariamente nos ensina algo que não sabíamos; às vezes descobrimos nele algo que sempre soubéramos (ou acreditávamos saber) mas desconhecíamos que ele o dissera primeiro (ou que de algum modo se liga a ele de maneira particular.

O que propomos realizar aqui é uma breve leitura de capítulos, que fazem referência ao que consta no título deste texto, de três diferentes autores e obras: Thomas Hobbes (1588-1679), *Leviatã* (1651), “Das coisas que enfraquecem ou levam à *Dissolução* de uma república”; John Locke (1632-1704), *Segundo tratado do governo* (1689/1690), “Da dissolução do governo”; Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), *Do contrato social* (1762), “Do abuso do governo e de sua inclinação a degenerar” e “Da morte do corpo político”.

São diversas as razões que nos levam a estes teóricos do pensamento político para a discussão do problema da degeneração dos governos e dos corpos políticos, mas realizar o exame exaustivo da

relevância de cada um deles, neste curto trabalho, resultaria em fracasso. Esses motivos, contudo, podem ser reduzidos a dois e o primeiro deles diz respeito ao caráter revolucionário das teorias contratualistas modernas.

Em seu livro a propósito do pensamento político de Montesquieu, Louis Althusser (1972, p. 33-34) destaca o seguinte:

[...] a ideia de que os homens são os autores da sua sociedade através de um pacto originário, que por vezes se desdobra num pacto de associação (civil) ou num pacto de domínio (político) é então uma ideia revolucionária, fazendo, na teoria pura, eco aos conflitos sociais e políticos de um mundo em génese. Esta ideia é simultaneamente um protesto contra a antiga ordem e um programa para a ordem nova. Priva a ordem social estabelecida e todos os problemas políticos então debatidos do recurso à “natureza” (pelo menos à “natureza” fonte de desigualdades), denuncia em tais argumentos uma impostura e funda as instituições que os seus autores defendem, inclusivamente a monarquia absoluta em luta contra os feudais, na *convenção humana*. Dá assim poder aos homens de rejeitarem as instituições antigas, de fundarem novas instituições e se necessário, de as revogar ou reformar através de uma convenção nova. Nesta teoria do estado natural e do contrato social, que nos surge como pura especulação, vemos uma ordem social e política decadente, e homens que fundam, assente em princípios engenhosos, a ordem nova que querem defender ou edificar.

O segundo motivo pelo qual a leitura dos contratualistas, a nosso ver, pode ser justificada é o que se refere à importância da ideia de contrato no processo histórico de enraizamento do constitucionalismo. Acerca disso, no ensaio “Direito Natural e Revolução”, Jürgen Habermas (2013, p. 143) assinala que a autocompreensão das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII passa pelo processo de “positivação do direito natural como realização da filosofia”, o que confere a Hobbes, Locke e Rousseau — e seus vínculos com a chamada Escola do Direito Natural — um lugar de destaque. Para Habermas (2013, p. 15-16),

[...] existiu, desde o início, uma relação entre a filosofia e a revolução burguesa, por mais que, desde então, os filósofos também tivessem

desconfiado dela como uma relação ilegítima. A ‘evolução do direito natural’ foi o conceito filosófico que a própria revolução formou de si mesma logo que, com a dissolução das colônias norte-americanas da metrópole britânica e, principalmente, com a queda do *Ancien Régime* em geral, foi compreendida *como* revolução.

A “realização política da filosofia”, de acordo com Habermas (2013, p. 148), passa pela noção de “declaração dos direitos fundamentais”, especialmente marcantes na França e nas antigas colônias norte-americanas, por meio da qual se introduziu a “positivação do direito natural”.

## 2 Hobbes: dissolução e insegurança

No pequeno ensaio *A ideologia do Leviatã hobbesiano*, João Paulo Monteiro (1998, p. 78) apresenta as seguintes observações:

Não é errônea a tradicional vinculação da política hobbesiana ao absolutismo, mas tão importante quanto apontar este aspecto, sem ambiguidades, é reconhecer que tal nunca representou uma adesão ou uma subserviência ao absolutismo dos Stuarts, ou de qualquer outro poder político existente. Face ao conflito entre soberano e leis civis, Hobbes não hesita perante a decisão radical de recusar categoricamente qualquer sujeição do primeiro a estas leis — e de para tal submeter estas últimas, totalmente, à vontade do soberano. Mas a leitura atenta do *Leviatã* não deixará de revelar que no seu interior não se trata de apologética, e sim de um esforço teórico para encontrar respostas à altura da magnitude dos problemas enfrentados pela humanidade europeia do seu tempo.

Ora, Hobbes, como se sabe, defende a necessidade de se erigir um poder soberano forte o bastante para promover a segurança e a satisfação vital de seus súditos. A designação de um homem ou de uma assembleia de homens por meio de um pacto artificial, ou seja, por meio do consentimento, pelo qual os indivíduos admitem estabelecer uma “restrição sobre si mesmos” instituindo “um poder comum” capaz de

protegê-los “das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros” (cf. Hobbes, 2019, p. 145-146). Este poder, para ser efetivamente soberano, não pode ser restringido pelas próprias leis por ele estabelecidas, somente pela lei natural, “preceito ou regra geral, estabelecido pela razão” (Hobbes, 2019, p. 112).

O exame das causas do enfraquecimento ou da dissolução de uma república, ou seja, do processo de degeneração dos governos e dos corpos políticos em Hobbes, funda-se na tese de que o poder soberano não pode encontrar limites. Além da possibilidade de uma guerra externa, uma república pode enfraquecer-se e dissolver-se em função de “desordem interna”, razão pela qual Hobbes enfatiza a necessidade de que os homens sirvam-se da razão a fim de conter as “doenças internas”. Isso quer dizer que, “embora nada do que os mortais fazem possa ser imortal”, a comunidade política instituída pelo pacto pode ter uma existência sólida e duradoura se os homens “enquanto *obreiros* e organizadores” forem capazes de elaborar leis adequadas e ajustadas às ações do corpo artificial por eles forjado (cf. Hobbes, 2019, p. 271-272).

Um grupo importante de causas da dissolução das repúblicas consiste no conjunto de ideias e “doutrinas sediciosas” que, ao fim, levam à extinção do efetivo exercício do poder soberano. Dentre as ideias indicadas por Hobbes, constam as seguintes: (i) “*todo o indivíduo é juiz das boas e más ações*”; (ii) “*é pecado o que alguém fizer contra a sua consciência*”; (iii) “*a fé e a santidade não devem ser alcançadas pelo estudo e pela razão, mas sim por inspiração sobrenatural, ou infusão*”. Posições como estas, de acordo com Hobbes, (i) promovem a desobediência e a discussão das “ordens da república”, esquecendo-se “que a medida das boas e das más ações é a lei civil” estabelecida pelo soberano representante; (ii) propiciam o surgimento de uma “diversidade de consciências particulares”, de “opiniões particulares”, esquecendo-se de que o súdito deve seguir a lei que é o equivalente à “consciência pública, pela qual ele aceitou ser conduzido”; (iii) levam a crer que cada homem é

juiz do bem e do mal e que age sob inspiração sobrenatural, o que ocasionará a dissolução da república (cf. Hobbes, 2019, p. 273-275).

As teses referentes à sujeição do soberano às leis civis, a possibilidade de divisão do poder soberano e a defesa de que os súditos detêm, de forma absoluta, a propriedade, excluindo, assim, os direitos do soberano, são ideias que comprometem a integridade da república e o exercício do poder. Como afirma Hobbes (2019, p. 275),

[...] é certo que todos os soberanos estão sujeitos às leis de natureza, porque tais leis são divinas e não podem ser revogadas por nenhum homem ou república. Mas o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que a república fez. Pois estar sujeito a leis é estar sujeito à república, isto é, ao soberano representante, ou seja, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis.

A divisão do poder soberano, por sua vez, concorre para a aniquilação da soberania e, conseqüentemente, da república, “uma vez que os poderes divididos se destroem mutuamente uns aos outros” (Hobbes, 2019, p. 276). A posse da propriedade e seu usufruto, finalmente, é assegurada a cada súdito “devido ao poder soberano” que é capaz de protegê-la contra as ameaças de um súdito concorrente. Caso o direito do soberano à propriedade seja excluído, como poderá ele “desempenhar o cargo em que o colocaram, o qual consiste em defendê-los quer dos inimigos externos quer dos ataques uns dos outros”? (Hobbes, 2019, p. 275)

As “opiniões sediciosas” que podem levar a república a um processo de degeneração e, por fim, à dissolução, têm origem no “exemplo de governos diferentes de nações vizinhas” que encontram solo fértil no “desejo de novidade”, tipicamente humano, na difusão de “livros de política e de história dos antigos gregos e romanos” que fomentam a “rebelião contra a monarquia”, na defesa da existência de que “há três almas no homem”, algo que, por conseguinte, levam à cisão, por exemplo, entre poder espiritual e poder temporal ou à instituição de governos

mistos, propiciando a dissolução da república (cf. Hobbes, 2019, p. 276-279).

A propósito das ideias e doutrinas sediciosas de que trata Hobbes, Quentin Skinner (2010, p. 134-135), em seu estudo sobre o tema da liberdade no pensamento hobbesiano, demonstra que o filósofo procurou realizar “um poderoso ataque contra vários dos novos oponentes da soberania absoluta que haviam ganhado uma proeminência fatal na Inglaterra” durante a década de 1640. Trata-se, é claro, dos difusores do republicanismo, ciosos da necessidade de atribuição de limites ao poder absoluto. Além destes, considere-se, ainda, o próprio “clero sedicioso” (cf. Skinner, 2010).

A dissolução da república pode ocorrer em função de outras causas, especialmente se forem comprometidas, por exemplo, as fontes de receitas que visam à manutenção material do corpo artificial. De toda forma, dissolvida a comunidade política, retorna ao indivíduo a liberdade de procurar, conforme sua razão, os melhores meios de assegurar a própria sobrevivência. “Pois”, afirma Hobbes (2019, p. 282), “o soberano é a alma pública, que dá vida e movimento à república, e quando esta expira os membros deixam de ser governados por ela tal como a carcaça do homem quando se separa da sua alma (ainda que imortal)”.

### **3 Locke: desconfiança e dissolução**

Como se pode notar, Hobbes reúne a associação e a sujeição ao poder soberano no mesmo pacto fundamental de tal maneira que a dissolução do governo equivale à própria dissolução da comunidade política. Contudo, o que Hobbes reúne, Locke procura distinguir: “O que faz a comunidade e tira os homens do estado livre de natureza e os leva a formar uma *mesma sociedade política* é o acordo que cada um firmou com o resto para incorporarem-se e agirem como um só corpo, tornando-



se assim uma sociedade política distinta” (Locke, 2020, §211, p. 571). A partir do momento em que a sociedade política é instituída, os homens têm a tarefa de definir a sede do poder soberano, a saber, “o *estabelecimento do poder legislativo*” definindo, assim, uma forma de governo (cf. Locke, 2020, § 132 e 134). A dissolução do governo não implica, portanto, a dissolução da sociedade. Esta pode ser dissolvida pela “espada conquistadora”, mas, neste caso, como o próprio Locke sinaliza, está claro que o governo não pode persistir.

A questão prende-se, portanto, à possibilidade de os governos serem “dissolvidos de dentro”, afirma Locke (Locke, 2020, §212, p. 572-573), e isso pode ocorrer por meio da alteração do poder supremo, a saber, o poder legislativo. A alteração do poder legislativo acontece de diferentes maneiras: (i) “quando tal pessoa ou príncipe coloca sua própria vontade arbitrária no lugar das leis” (§214); (ii) quando legislativo é impedido de se reunir ou de agir “livremente conforme os fins para os quais foi constituído” (§215); (iii) quando o arbítrio altera os “procedimentos eleitorais” “sem o consentimento e contrariamente aos interesses comuns do povo” (§216); (iv) “quando se entrega à sujeição de um poder estrangeiro, seja por obra do príncipe ou do legislativo” (§217). As alterações do legislativo, na avaliação de Locke, correspondem a rebeliões e todos os seus partidários são culpados (§218). Analogamente, se a administração da justiça e a execução das leis são abandonadas, “o *governo visivelmente cessa* e o povo torna-se uma multidão confusa, destituída de ordem ou conexão” (Locke, 2020, §219, p. 577).

A discussão de Locke a respeito da dissolução do governo é adicionada por outros contornos importantes quando se considera a questão da quebra de confiança por parte do legislativo ou do príncipe. De acordo com Locke(2020, § 221, p. 579), “o *legislativo age contrariamente ao encargo a ele confiado* quando tenta violar a propriedade do súdito e fazer a si, ou a qualquer parte da comunidade, senhor ou árbitro da vida, liberdade ou bens do povo”. Com isso, Locke

aponta para um conjunto de abusos e usurpações que, comprometendo a existência do governo, devolve ao povo “o direito de resgatar sua liberdade original” (§222) e a possibilidade de instituir “um novo legislativo, diferente do outro pela mudança das pessoas ou da forma, ou de ambas, conforme julgar mais adequado à sua segurança e bem” (Locke, 2020, § 220, p. 578). Como explica Peter Laslett (2003, p. 268-269),

A insistência de Locke em que o governo é definido e limitado pelo objetivo para o qual a sociedade política foi estabelecida, em que este nunca pode ser arbitrário ou questão de vontade, e que nunca pode ser possuído, é tornada expressa numa aplicação particular e exata de sua doutrina da virtude política natural — o conceito de confiança (*'trust'*).

O conceito de *trust* é fundamental em Locke, tanto que, de acordo com Laslett (2003, p. 269), o termo é “muito mais frequente que contrato ou pacto”. O termo é utilizado por Locke para designar diferentes relações de poder (inclusive a relação pais e filhos, conforme o §59 do *Segundo tratado*). Vinculado à dissociação estabelecida entre o pacto que promove a associação e a instituição do governo já mencionada, Locke pretende, afirma Laslett (2003, p. 270), “enfatizar o fato de que a relação entre o governo e os governados não é uma relação contratual, uma vez que um *'trust'* (uma confiança) não é um contrato”. *Trust* é um termo técnico, usado por advogados em documentos legais; trata-se de um compromisso pautado na fé entre envolvidos numa relação. Para Laslett, o frequente emprego que Locke faz do termo deve considerar a intenção de oferecer, a seus leitores, chances de usá-lo vantajosamente, considerando sua carga de legalidade. Entretanto, mais que isso, “o conceito de *'trust'* obviamente pretende tornar claro que todas as ações de governantes estão limitadas à finalidade do governo, que é o bem dos governados, e demonstrar, por contraste, que aí não existe nenhum contrato — somente uma relação fiduciária” (Laslett, 2003, p. 271).

#### 4 Rousseau: particularismos, degeneração e morte

Como se sabe, em *Do contrato social ou princípios do direito político*, Rousseau se propõe que o desafio a ser enfrentado na busca pelo estabelecimento de uma ordem social legítima é o seguinte:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedece, no entanto, apenas a si mesmo, e permanece tão livre quanto antes”. Esse é o problema fundamental para o qual o contrato social oferece a solução (Rousseau, 2020, p. 518).

Após enunciar o problema, Rousseau discute e explicita a cláusula fundamental do pacto social a ser instaurado a fim de que a associação seja suficientemente sólida, dotada de estreito liame social, e o contrato seja, de fato, cumprido. Conforme Rousseau (2020, p. 518-519),

Todas essas cláusulas reduzem-se, de forma evidente, a uma única, a saber, a alienação total de cada associado, de todos os seus direitos, à comunidade como um todo. Pois, em primeiro lugar, se cada um se dá por inteiro, a condição é mesma para todos e, sendo a mesma para todos, a ninguém interessa torná-la onerosa aos outros.

Dessa discussão resulta a fórmula do pacto sugerida por Rousseau (2020, p. 519): “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”. Assim, note-se bem, a “alienação total”, isto é, “sem reservas” de direitos, de cada membro da associação que, ao mesmo tempo, submete-se à “direção da vontade geral”, seria capaz de garantir, conforme Rousseau, a liberdade de cada um e de todos na associação ou no “todo indivisível” instaurado pelo pacto.

Contudo, ainda que bem constituído, afirma Rousseau, todo corpo político, por ser o resultado da arte, tende a se degenerar e morrer.

É a constituição do corpo, portanto, que determina sua efemeridade ou sua longevidade:

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado, o poder executivo é seu cérebro, que fornece o movimento a todas as partes. O cérebro pode sofrer uma paralisia e o indivíduo ainda viver. Um homem permanece imbecil e vive, mas, assim que as funções do coração cessam, o animal está morto (Rousseau, 2020, p. 596).

Ora, se é o povo quem autoriza as leis, é ele quem legisla. Está aí a sede do poder legislativo, ou seja, a soberania, o “coração do Estado”. Eis a razão pela qual a manutenção da soberania passa pela necessidade de agir com o povo reunido, o que implica a necessidade de um exercício efetivo da cidadania. Caso contrário, “a vontade geral”, que dita as leis, deixará de ser ouvida.

Do ponto de vista político, a vontade geral em Rousseau consiste na identificação de um “terreno comum de entendimento, sem o qual a vida política seria impossível”, afirma Newton Bignotto (2010, p. 165). E continua:

Os interesses particulares continuam a existir depois do pacto. Por isso, também seus limites têm de ser definidos pelas leis fundamentais, pois, caso contrário, o desejo de cada particular será sempre uma ameaça para a integridade do soberano.

De fato, voltando a Rousseau (2020, p. 592), sem entrarmos no processo de degeneração e modificação das formas de governo que culminam na tirania (usurpação da autoridade real) ou no despotismo (usurpação do poder soberano), o fulcro da questão vincula-se à seguinte constatação:

Assim como a vontade particular atua incessantemente contra a vontade geral, também o governo faz um esforço contínuo contra a Soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, mais a constituição se altera, e, como não há nenhuma outra vontade de corpo que, resistindo à do

Príncipe, equilibre-se com ela, deve acontecer, cedo ou tarde, que o Príncipe oprima, enfim, o Soberano e rompa o tratado social. Esse é o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende incansavelmente a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem.

Uma adequada interpretação da passagem citada depende da distinção entre governo e Estado. O corpo político, explica Rousseau (2020, p. 563), age por meio de duas causas, “uma moral, a saber, a vontade que determina o ato, a outra física, a saber, o poder que a executa”. A vontade reside na deliberação, ou seja, no poder legislativo que pertence ao povo reunido na condição de Soberano, responsável pelas leis que serão executadas pelo governo, “corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o Soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política” (Rousseau, 2020, p. 564).

Na teoria política de Rousseau, como se sabe, a adoção e o estabelecimento de uma forma de governo é posterior à celebração do pacto social que dá origem ao corpo político. Além disso, uma série de variáveis presidem o processo de escolha entre as formas existentes, mas, principalmente, deve existir uma proporção ótima que considere a relação entre o número de encarregados da administração da força executiva, isto é, do governo, e o número de súditos e cidadãos. O equilíbrio resultante dessa relação servirá como parâmetro para determinar o índice de força de execução atribuído do governo. Nesse sentido, as “forças intermediárias”, pois estabelecidas entre o Soberano e os súditos, que formam o governo, poderá se encontrar nas mãos de poucos ou de muitos. É que Rousseau (2020, p. 565) procura explicar:

O Governo recebe do Soberano as ordens que dá ao povo, e, para que o Estado esteja em bom equilíbrio, é necessário que, tudo compensando, haja igualdade entre o produto ou o poder do Governo tomado em si mesmo, e o produto ou o poder dos cidadãos, que, por um lado, são soberanos e, por outro, súditos.

O equilíbrio derivado da relação acima indicada determinará, ainda, o índice de liberdade de que gozam cidadãos e súditos, em função da preservação da vontade geral. A retração do governo, isto é, a concentração de força suficiente para agir, é o principal indício de ameaça ao corpo político. O princípio que governa este processo é, como explica Rousseau (2020, p. 592), uma “inclinação natural” para o governo de um pequeno número de indivíduos ou grupos e que culmina no despotismo. Os interesses particulares de indivíduos, grupos ou facções dependem força para serem atendidos e visam sobrepor-se à vontade geral, assim como o governo, não raras vezes, a fim de agir, atua contra o soberano que lhe estabelece limites. Contudo, isso acontece, afirma Rousseau (2020, p. 593-594), quando a “mola” do governo já se revela desgastada e enfraquecida.

## 5 Considerações finais

A propósito da questão: “como, afinal, encontrar tempo para ler os clássicos?”, Ítalo Calvino (2009, p. 14-15), que citamos acima, disse o seguinte:

É claro que se pode formular a hipótese de uma pessoa feliz que dedique o “tempo-leitura” de seus dias exclusivamente a ler [os clássicos]. Tudo isso sem ter de fazer resenhas do último livro lançado nem publicações para o concurso de cátedra e nem trabalhos editoriais sob contrato com prazos impossíveis. Essa pessoa bem-aventurada, para manter sua dieta sem nenhuma contaminação, deveria abster-se de ler os jornais, não se deixar tentar nunca pelo último romance nem pela última pesquisa sociológica. Seria preciso verificar quanto um rigor semelhante poderia ser justo e profícuo. O dia de hoje pode ser banal e mortificante, mas é sempre um ponto em que nos situamos para olhar para a frente ou para trás. Para poder ler os clássicos, temos de definir “de onde” eles estão sendo lidos, caso contrário tanto o livro quanto o leitor se perdem numa nuvem atemporal. Assim, o rendimento máximo da leitura dos clássicos advém para aquele que sabe alterná-la com a leitura de atualidades numa sábia dosagem. E isso não presume necessariamente uma

equilibrada calma interior: pode ser também o fruto de um nervosismo impaciente, de uma insatisfação trepidante.

Nossa intenção com este texto é estimular os leitores a buscarem na leitura dos três clássicos do contratualismo que aqui, de forma breve, buscamos comentar. Procuramos, sobretudo, destacar alguns aspectos referentes às ameaças aos corpos políticos que lutam pela manutenção de suas liberdades e garantias. São autores que, certamente, devem ser lidos e estudados considerando o contexto em que estavam inseridos, para quem e contra quem escreveram. Parece-nos, contudo, que esses autores, apesar de distantes de nós, no que se refere ao tempo e ao espaço, têm muito a nos dizer sobre nós mesmos e nosso tempo.

Em Hobbes é possível verificar a preocupação com o enfraquecimento e até mesmo a nulidade do poder das instituições que, ao final, consistem nas instâncias que possuímos para garantir a segurança de direitos fundamentais, especialmente das minorias. Locke lembra-nos da relação fiduciária que estabelecemos, enquanto sociedade política, com nossos representantes eleitos, mas também ensina também que resta um “poder residual” (a expressão é de Laslett) ao povo para resistir. Rousseau, que teme os tumultos das assembleias, as longas dissensões e o domínio de facções, lembra-nos da necessidade e da dificuldade de identificar atender o interesse comum. Em tempo de ameaças à república e à própria, todos eles podem nos ajudar a encontrar ferramentas de análise e saídas para as dificuldades encontradas.

## Referências

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu: A política e a história*. Trad. Luz Cary e Luisa Costa. Lisboa: Presença, 1972.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: A crise da democracia liberal*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

HABERMAS, Jürgen. Direito Natural e Revolução. In: HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2013.

HOBBS, Thomas [1651]. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

LASLETT, Peter. A teoria social e política dos “Dois tratados sobre o governo”. Trad. Susan Anne Semler. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (Orgs.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LOCKE, John [1689/1690]. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

MONTEIRO, João Paulo. A ideologia do leviatã hobbesiano. In: QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo Marçal (Orgs.). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Edusp, 1998.

PLATÃO. *Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção *Os pensadores*)

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1762]. Do Contrato Social ou princípios do direito político. Trad. Ciro Lourenço Borges Jr. e Thiago Vargas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Escritos sobre a política e as artes*. Org. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo / Brasília: Ubu / UnB, 2020.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010.



# Rousseau, Holbach e o conceito de sistema da natureza

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.113.04>

## 1 Introdução

Segundo Jean Ehrard (1994, p. 11), a ideia de Natureza — Φύσις, *natura*, natureza — é uma daquelas que parece “desafiar toda investigação histórica”, quase decorrida de uma “filosofia atemporal”. O seu papel singular mostra que nossa época, à medida que sacode o jugo da natureza, está em plenas condições de fazer a sua história ou, ao menos, não nos limitarmos a episódios históricos isolados ignorando os precedentes (*Ibidem*). Assim sendo, no que concerne ao século XVIII, este não inventou a ideia de Natureza, contudo, assinala Ehrard, entre a crise da consciência europeia — para lembrarmos aqui a expressão de Paul Hazard — e os grandes sistemas que serão edificados depois de 1750, entre Bayle e Fénelon de um lado e, de outro, Rousseau e Holbach, a primeira metade do século XVIII “apresenta um caráter original que raramente reteve a atenção dos historiadores” (*Ibidem*, p. 20).

O século das Luzes é uma época diversa, herdeira dos primórdios da ciência mecanicista, da libertinagem erudita, do livre pensamento que culminará numa filosofia autenticamente militante. Nesses termos, se a ideia de natureza é a ideia-mestra do século XVIII como um todo, a sua primeira metade é o “prelúdio da era enciclopedista” (*Ibidem*), já que o otimismo naturalista do século XVIII será totalmente distinto do

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia do CODAP-UFS e professor permanente do PPGF-UFS.

naturalismo cético do século XVII, uma vez que os *philosophes* darão a mesma ênfase tanto à ordem ou *sistema* natural das ideias e das coisas como às suas aplicações e resultados na experiência<sup>2</sup>. Importante também salientar que a “voz” da natureza se elevará cada vez mais contra os abusos e preconceitos de qualquer ordem e, é este aspecto polêmico “que será a marca própria de nossa noção — de natureza — na era enciclopedista e nos últimos anos do século” (*Ibidem*, p. 792). Dois exemplos disto serão mostrados aqui nas definições de sistema da natureza propostas pelas filosofias de Rousseau e Holbach, respectivamente.

## 2 O Significado de sistema da natureza em Rousseau

*Para ser natural é preciso que exprima  
imediatamente pela voz da natureza.  
Rousseau, Segundo discurso*

Sem dúvida, a natureza é *leitmotiv* da obra rousseauiana, conceito que perpassa praticamente todas as obras do filósofo suíço. Dentre os inúmeros discursos acerca do tema em seu século, Rousseau entende a natureza como uma espécie de escolha benéfica, a qual será o alento de todos os infortúnios dos homens, uma vez que a sociedade se afastou a passos largos de seu seio. Desde o *Deuxième discours* até *Les rêveries d'un promeneur solitaire*, para Rousseau a natureza é tida em conta como contraponto a toda depravação social oriunda do saber adquirido através das Luzes. Lançando mão de tal recurso, o cidadão de Genebra quer mostrar os aspectos morais, pedagógicos, antropológicos e estéticos do sistema da natureza, uma vez que esta se tornou uma espécie

---

<sup>2</sup> E aqui discordamos de Ehrard, quando diz que os pensadores do século XVIII dão mais ênfase “à ordem natural das ideias do que suas consequências empíricas” (*Ibidem*, p. 22). É só levarmos em conta os inúmeros estudos científicos e empíricos efetivados pelos *philosophes* — por exemplo, Holbach e seus estudos de mineralogia e química — para constatar a improcedência da afirmação do comentador.

de inspiração que perpassa toda a sua obra, fazendo valer o epíteto de pré-romântico ao filósofo. Assim, vem à tona o seu “poder inspirador, estimulante e redentor” (Dent, 1996, p. 172-73.). Contudo, como assinala Fúlvia Moretto, no prefácio d’*A nova Heloísa* (1994, p. 16), “uma enorme diferença separa Rousseau de seus predecessores, pois é muito grande nesses últimos o espaço ocupado pelo pensamento racional” e “ninguém antes [...] realizara a fusão entre o homem e a natureza a ponto de fazer dela o conteúdo da própria consciência”. Tema caro ao romantismo<sup>3</sup>, uma vez que a poesia pastoral surgida no século XVIII é agora afastada, em nome de um lirismo pessoal, “um extravasar de um *eu* que se une ao *não-eu*, como se ambos tivessem a mesma essência” (*Ibidem*, grifos da autora). Essa união siamesa entre o homem e a natureza culmina em uma estética do natural, que une o mundo interior com o exterior, apesar da plena consciência que Rousseau tinha da impossibilidade de retornar a um estado natural primevo. Mas o interessante é investigar as imagens e as nuances da natureza em algumas das obras de Rousseau.

Quanto ao aspecto antropológico<sup>4</sup> da concepção de natureza na filosofia de Rousseau, em seu *Segundo Discurso* — 1755 — mais especificamente no prefácio, o filósofo menciona que o conhecimento do homem é o mais útil, porém o mais estagnado. Entende que o tema de sua obra é um dos mais frutíferos que a filosofia poderia propor, e ao mesmo tempo é difícil questão para os filósofos responderem, já “*que*

---

<sup>3</sup> Mais adiante, a comentadora discute se Rousseau é um pré-romântico, ou se Rousseau era um romântico *avant la lettre*, uma vez que o próprio contexto do filósofo suíço o ajudara, já que existia um público sensível a esse tipo de literatura: “É difícil defender a classificação de Rousseau como pré-romântico. O que significa de fato pré-romantismo? Em sua primeira grande obra, Rousseau já é o grande romântico que inflamou toda a obra posterior. Os temas que serão mais tarde tomados por Chateaubriand. Lamartine, Vigny, Hugo e outros já se encontram todos na Nova Heloísa: a alma sensível que Rousseau chama ‘o fatal presente do céu’, a melancolia, o gosto pela solidão, a presença da natureza como confidente e cúmplice do eu, até mesmo o exotismo, que desponta na narração da viagem de Saint-Preux ao redor do mundo” (1994, p. 18).

<sup>4</sup> Para um estudo mais aprofundado a respeito da relação entre antropologia e política em Rousseau, ver Goldschmidt, 1974.

como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não começar a conhecer a eles mesmos?” e que “num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo” (Rousseau, 1988, p. 31). Dentre as sucessivas transformações da constituição humana, segundo Rousseau, é mister procurar a origem primeira das diferenças que distinguem os homens, o que uma certa opinião comum não se apercebera (*Ibidem*, p. 31-32). Alguns indivíduos adquirindo e aperfeiçoando diversas qualidades — sejam boas ou más — que já estavam em potência em sua própria natureza, ao passo que os outros perdurando mais em seu estado primeiro, o filósofo infere que “foi isso que determinou entre os homens a primeira fonte de desigualdade, que é mais fácil demonstrar assim em geral do que assinalar-lhe com precisão as verdadeiras causas” (*Ibidem*). A dificuldade de resolver a questão se dá em empreender radicalmente a separação entre o que há de natural e o que há de adquirido na natureza atual do homem, e conhecer precisamente “um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá” (*Ibidem*). Nesse sentido, o recurso de Rousseau é a hipótese: isto é, tentar saber quais são, no homem, os elementos oriundos da constituição natural do indivíduo, e reconstruir a sociedade afastando o homem natural de tudo que seja concernente à sociedade. Ele diz:

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar nesse assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do mundo do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. A religião nos ordena a crer, que tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais porque assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjeturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo. Eis o que me perguntam e o que me proponho a examinar neste Discurso (*Ibidem*, p. 40-41).

Passo agora ao caráter *pedagógico* da concepção de natureza no pensamento do cidadão de Genebra. Obra redigida na sua estada em Mont-Louis, perto de Montmorency — aproximadamente, início de 1759 — o *Emílio* — 1761(?) — é a obra de maior fôlego de Rousseau, e que, apesar do subtítulo “Da educação”, não é um livro limitado a técnicas e objetivos pedagógicos, mas um projeto que “a educação proposta seja conveniente ao homem e bem adaptada ao coração humano” (Rousseau, 1999, p. 5). Trata-se de pôr em relevo uma proposta — de quase 700 páginas! — educacional que toma como parâmetro o estreito vínculo da educação com a “marcha da natureza” (*Ibidem*, p. 4), “com essas disposições primitivas que deveríamos relacionar tudo” (*Ibidem*, p. 10). Rousseau dá uma descrição a pior possível da condição em que se encontra o homem social e o tipo de educação que lhe é oferecida. No livro I, o filósofo menciona:

No estado em que agora as coisas estão, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros, seria o mais desfigurado de todos. Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele a natureza, e nada poriam em seu lugar. Seria como um arbusto que o acaso faz nascer no meio de um caminho, e que os passantes logo fazem morrer, atingindo-o em todas as partes e dobrando-o em todas as direções (1999, p. 7).

A desfiguração do homem em uma sociedade pautada pela opinião e pela corrupção ou ineficiência das instituições sociais é resultado direto de uma educação que, em momento algum, se preocupou em fazer com que o indivíduo fosse capaz de estar em plena posse de seus poderes e expressá-los em todos os aspectos de sua vida. À luz de seu caráter pedagógico, Rousseau entende que a educação é um hábito e não uma arte, logo desconstrói a falácia que a natureza é somente um mero hábito, pois assim como os demais seres da natureza, o mesmo se dá a respeito das inclinações humanas. Se um determinado indivíduo perdurar na mesma condição, pode conservar as inclinações

derivadas do hábito e Ihe são menos naturais, ao passo que em um contexto diferente, o hábito desaparece e a natureza reaparece. Logo, “a educação não é senão um hábito [...] Se é para restringir o nome de natureza aos hábitos conformes à natureza, podemos poupar este galimatias” (*Ibidem*, p. 10). E para o filósofo genebrino, uma boa instituição social é a que desnatura ao homem, mas para integrá-lo a um todo, como um cidadão, amante da pátria, saindo de uma existência absoluta para uma relativa, transpondo “o eu para a unidade comum, de sorte que cada particular não se julgue mais como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo” (*Ibidem*, p. 11).

No que concerne ao aspecto estético e até mesmo existencial da concepção de natureza rousseuniana, *Os Devaneios do caminhante solitário — 1776-1778* — são um belo exemplo. Inúmeras descrições dos lugares pelos quais caminhou misturam-se a essas verdadeiras confissões e relatos de toda a sua vida. E mais ainda, nas palavras de Fúlvia Moretto (1986, p. 13)<sup>5</sup>, “Discurso romântico, extremamente preciso é o ‘Devaneio’ que melhor exemplifica a presença do Romantismo no século XVIII como é também o que mais se aproxima da nossa realidade atual”. Deter-me-ei aqui mais precisamente na “Sétima caminhada”— 1777: nesta Rousseau (1986, p. 91) menciona que “a coletânea de meus longos sonhos recém começou e sinto que chega a seu fim”. Seguindo puramente suas inclinações, o filósofo, já caquético e moroso, imerge em seus devaneios repassando todos os momentos de sua carreira literária, as crueldades dos homens e quaisquer pensamentos que Ihe viesse à cabeça. Em uma

---

<sup>5</sup> A atualidade que a autora faz referência é relacionada à ecologia, “que denuncia a destruição dos recursos naturais do planeta, a solidão do asfalto e do concreto da cidade ‘desvairada’, consequência da revolução industrial que se desenvolveu a partir do século XIX; no momento em que, perdido nas grandes cidades do século XX, o homem, aprendiz de feiticeiro, é violentamente atirado para dentro de si mesmo, talvez seja válido voltar mais uma vez a Jean-Jacques Rousseau, que não conheceu a já citada revolução industrial, mas que conheceu uma Paris sem calçadas, com precária iluminação e cujo perímetro não ia além das praças da Concorde e da Nation” (*Ibidem*). Posteriormente, no prefácio à Nova Heloisa, a comentadora diz que Rousseau é um “ecologista *avant la lettre*,” que “desperta o amor e o respeito pelo mundo exterior” (1994, p. 16).

passagem, Rousseau (*Ibidem*, p. 93) vê na natureza um refúgio contra qualquer lembrança desagradável, em um estado puramente contemplativo:

Nesse estado, um instinto que me é natural, fazendo-me fugir de toda idéia entristecedora, impões silêncio à minha imaginação e, fixando minha atenção nos objetos que me rodeavam, me fez, pela primeira vez, ver em seus detalhes o espetáculo da natureza, que até então só contemplara como uma massa e em seu conjunto.

Segundo Rousseau, um contemplador com uma alma sensível entregar-se-á completamente aos prazeres suscitados pela harmonia da natureza. Nesse sentido, natureza aqui é um todo harmônico que rege todas as relações entre os seres vivos, concatenando todos os seus elementos constitutivos. O filósofo afirma que a natureza é um *sistema*, que seduz os sentidos e faz com que o homem se identifique com esse sistema, e que possibilita contemplar a natureza em sua totalidade: “Um devaneio doce e profundo apodera-se então de seus sentidos e ele se perde, como uma deliciosa embriaguez, na imensidade desse belo *sistema* com o qual sente-se identificado [...] nada vê, nada sente senão no todo” (*Idem*, grifo meu).

### 3 Holbach e o sistema da natureza

Todo erro é nocivo; é por ter se enganado que o gênero humano se tornou infeliz. Na falta de conhecer a natureza, ele produziu os deuses, que se tornaram os únicos objetos de suas esperanças e de seus temores.  
Barão de Holbach, *Sistema da natureza*

Muito comumente classificam Holbach como um “filósofo da natureza”. Entretanto, em que sentido o autor pode receber tal epíteto? O tradutor italiano da obra *Le bon sens* — 1772 — Sebastiano Timpanaro argumenta que de tanto o filósofo designar a natureza sob sua pena como

tudo que seja contrário ao sobrenatural, ele mesmo se sujeitou a ser interpretado como um filósofo entediante e equivocado<sup>6</sup>. Contudo, o comentador diz que Holbach “sabia muito bem o seu objetivo. Somente é necessário compreender em que sentido a ‘natureza’ o interessava” (Timpanaro, 1985, p. 29)<sup>7</sup>, ou seja, como tudo o que seja oposto ao que pretenda ir além da mesma, seja através da credence, do imaginário ou da superstição, pois “é em vão que seu espírito quer lançar-se para além dos limites do mundo visível; ele é sempre forçado a voltar” (Holbach, 2011, I, p. 1; 2010, I, 1, p. 31). Nesse sentido, precisarei aludir a algumas passagens do *Sistema da natureza*, onde Holbach define mais precisamente o que é a natureza, a necessidade de se voltar à mesma, por meio da física e da experiência, e a origem do erro uma vez que o gênero humano afastou-se de seus ensinamentos para refugiar-se em “sistemas criados pela imaginação” (*Ibidem*).

Logo no início do *Sistema*, Holbach (2011, p. 1; *Idem*, 2010, p. 31) define o homem. Este é “obra da natureza, existe na natureza, está submetido às suas leis; ele não pode livrar-se dela, não pode, nem mesmo pelo pensamento, sair dela”. Segundo tal definição, tudo que existe está

---

<sup>6</sup> Jean Ehrard (1994, p. 793, grifos meus) vai mais além, deixando a crítica construtiva de lado e lançando argumentos *ad hominem* contra o pensamento de Holbach: “o *dogmatismo agressivo* de Holbach contrasta com a permanente busca intelectual de Diderot”.

<sup>7</sup> O comentador atenta para o fato de que, pelo título da obra máxima de Holbach, *Sistema da natureza ou leis do mundo físico e do mundo moral*, muitos entenderam que o filósofo tivesse ambições epistemológicas, de querer erigir uma crítica do método científico, ou mesmo de querer ser propriamente um investigador científico, devido a seus estudos na juventude de química e mineralogia. A despeito desses estudos, Tampanaro sustenta que, na verdade, Holbach era indiferente a problemas metodológicos e remete a uma obra de Pierre Naville chamada *D’Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle* para maiores esclarecimentos das verdadeiras intenções “científicas” do filósofo. Na verdade, os interesses ditos científicos de Holbach, é fazer da ciência uma opositora radical do sobrenatural, crítica de toda e qualquer religião e metafísica. Todavia, uma ciência ou filosofia da natureza não é suficiente, uma vez que a maioria dos cientistas de sua época ainda via a Natureza como algo divino, providencial e intervencionista, como um princípio universal e supremo. Segundo o filósofo, *a contrario*, tudo o que na natureza ainda é desconhecido ou passível de discussão e dúvida, ao seu ver, terão de ser indagados sem o recurso ao sobrenatural, este que, não levando em conta o exame e a experimentabilidade, não pode ser reconhecido como uma realidade de gênero algum (*cf.* p. xxix-xxx).



dentro do campo o qual o homem é parte constituinte e do qual sente as influências. Todas as criaturas que são vistas como estando acima ou distintas da natureza não passarão de quimeras, que não permitirão formar idéias precisas do que sejam, do espaço que preenchem e sua forma de agir. Logo, ao homem é mister que “estude essa natureza, aprenda as suas leis, que contemple a sua energia<sup>8</sup> e a maneira imutável pela qual ela atua” (*Ibidem*, p. 2; *Ibidem*, p. 31-32). E quais são os recursos para uma minuciosa investigação da natureza? A *física* e a *experiência*. Ambas devem ser o sustentáculo e o guia seguro em todos os aspectos da vida do homem, “em sua religião, em sua moral, em sua legislação, em seu governo político, nas ciências e nas artes, em seus prazeres e em suas dores” (*Ibidem*, p. 5; *Ibidem*, p. 35). Para o filósofo, a natureza age por meio de leis simples, uniformes e imutáveis, as quais a experiência proporciona o conhecimento. É através dos sentidos que o homem está ligado à natureza em sua totalidade, e é também pelos sentidos que é possível fazer experimentos com a natureza e descobrir os seus mecanismos. *A contrario*, uma vez afastada a experiência, “caímos no vazio para onde nossa imaginação nos desvia” (*Ibidem*; *Ibidem*)<sup>9</sup>.

Mas, afinal, qual o significado de sistema da natureza na filosofia de Holbach? Ele nos diz: natureza significa o conjunto das “essências

---

<sup>8</sup> Sebastiano Timpanaro diz que o “materialismo energético” de Holbach, uma vez que não leva em conta a questão da origem do homem para afirmar a materialidade do mesmo, dos outros seres viventes e do cosmo em sua totalidade, é a negação radical da providência de da teleologia. Assim, Holbach está “distante da *Naturphilosophie* schellingiana e romântica” (*Il buon senso*, p. xxxiv-xxxv).

<sup>9</sup> Um pouco mais atrás Holbach (2011, p. 6; *Idem*, 2010, p. 36) afirma: “Os homens não perceberam que essa natureza, desprovida de bondade, assim como de malícia, nada mais faz do que seguir algumas leis necessárias e imutáveis, produzindo e destruindo os seres, às vezes fazendo sofrer aqueles que ela tornou sensíveis, distribuindo-lhes os bens e os males, alterando-os sem cessar. Eles não viram que era na própria natureza e em suas próprias forças que o homem devia buscar suas necessidades, remédios contra os seus sofrimentos e meios de tornar-se feliz; eles esperaram essas coisas de alguns seres imaginários que eles consideraram como os autores de seus prazeres e de seus infortúnios. De onde se vê que é à ignorância da natureza que se devem essas potências desconhecidas — sob as quais o gênero humano por tanto tempo tremeu — e esses cultos supersticiosos que foram as fontes de todos os seus males”.

diversificadas que resultam as diferentes ordens, posições os *sistemas* que esses seres ocupam” (*Ibidem*, p. 10; *Ibidem*, p. 40, grifos meus). Várias matérias, combinadas por meio de infinitos modos, simultaneamente recebem e transmitem ininterruptamente os mais variados movimentos. E as diferentes propriedades de tais matérias, suas combinações e suas variações no modo de agir são as *essências*<sup>10</sup> dos seres (Holbach, 2011, p. 10; *Idem*, 2010, p. 40). Ele dá um sentido mais amplo a esse significado que “é o grande todo que resulta da reunião de diferentes matérias, de suas diferentes combinações e dos diferentes movimentos que nós vemos no universo” (*Ibidem*) e um mais restrito “ou considerada em cada ser, que é o todo que resulta da essência, ou seja, das propriedades, das combinações ou das maneiras de agir que distinguem um ser dos outros” (*Ibidem*, p. 10-11; *Ibidem*, p. 41)<sup>11</sup>. Holbach, depois de ter dado um significado mais preciso à sua concepção de natureza, alerta para que todas as vezes que for mencionado que a natureza produz um efeito, não tem intenção alguma de “personificar” a natureza, que é um ser abstrato. O efeito de que ele fala “é o resultado necessário das propriedades de algum dos seres que compõem o grande conjunto que nós vemos” (*Ibidem*, p. 11; *Ibidem*, p. 41)<sup>12</sup>. Feita a digressão necessária, agora refletirei

---

<sup>10</sup> Contudo, para Holbach (*Ibidem*, p. 12; *Ibidem*, p. 42 grifos do autor), essência tem um sentido bem específico, pois não significa o que seres têm em comum, porém é o que constitui a natureza individual e particular de cada ser: “Por *essência* entendo aquilo que constitui um ser, o que ele é, a soma de suas propriedades ou das qualidades segundo as quais ele existe e age. Quando dizem que é da *essência da pedra cair*, é como se dissessem que sua queda é um efeito necessário do seu peso, da sua densidade, da ligação entre as suas partes, dos elementos pelos quais ela é composta. Em poucas palavras, a *essência* de um ser é sua natureza individual e particular”.

<sup>11</sup> “É assim que o homem é um todo resultante das combinações de certas matérias dotadas de propriedades particulares, cujo arranjo é chamado de *organização* e cuja essência é sentir, pensar, agir, em poucas palavras, mover-se de uma maneira que o distingue dos outros seres com os quais ele se compara” (*Ibidem*, p. 11; *Ibidem*, p. 41, grifo do autor).

<sup>12</sup> “Assim, quando eu digo que *a natureza quer que o homem trabalhe pela sua felicidade*, é para evitar os circunlóquios e as repetições desnecessárias, e entendo por isso que é da essência de um ser que sente, que pensa, que quer e que age trabalhar pela sua felicidade. Enfim, eu chamo de *natural* aquilo que está em conformidade com a essência das coisas ou com as leis que a natureza prescreve para todos os seres que ela contém, nas diferentes ordens que esses seres

sobre algumas consequências dessa concepção de natureza desenvolvida mais acima, à luz do *Le bon sens*, que, na verdade, é uma síntese das principais ideias expostas por Holbach no *Sistema da natureza*.<sup>13</sup>

No parágrafo 36, intitulado “As maravilhas da natureza não demonstram a existência de Deus”<sup>14</sup>, Holbach (2008, p. 17; 1985, p. 28) argumenta que inúmeras pessoas não têm nem a vontade e capacidade necessárias para contemplar a natureza e seus processos:

Os homens, em sua grande maioria, não o observam de fato. Um camponês não é minimamente impressionado com a beleza do sol que vê todos os dias. O marinheiro não fica surpreso com os movimentos regulares do Oceano; nem daí extrairá induções teológicas.

Com certa ironia, o filósofo argumenta que os fenômenos naturais só demonstram a existência de um deus a alguns poucos homens privilegiados aos quais foi mostrada previamente a “mão” de um deus em todas as coisas nas quais o mecanismo poderia embaraçar-lhes. Nesse sentido, Holbach diz que “o físico [physique] livre de preconceitos vê somente o poder da natureza, as leis constantes e múltiplas, e os efeitos necessários das diversas combinações de uma matéria extraordinariamente diversificada” (*Ibidem*; *Ibidem*) No parágrafo seguinte, “As maravilhas da natureza são explicadas mediante causas naturais”, Holbach afirma que seria mais honesto e prudente alguém confessar que tem um total desconhecimento das causas naturais de algum fenômeno, do que recorrer a explicações fabulosas das quais não se têm a menor ideia, como por exemplo, recorrer a um deus: “Dizer que Deus é o autor dos fenômenos que vemos, não significa atribuí-los a uma causa oculta? O que é Deus? O que é um espírito? São causas de que não

---

ocupam e nas diferentes ordens que esses seres ocupam e nas diferentes circunstâncias pelas quais eles são obrigados a passar” (Holbach, 2011, p. 11-12; *Idem*, 2010, p. 42).

<sup>13</sup> Para uma análise mais acurada do contexto histórico, filosófico e científico do *Le bon sens*, ver o prefácio de Sebastiano Timpanaro à edição italiana da obra, p. xxiii-xxix.

<sup>14</sup> Na edição francesa não constam os títulos dos parágrafos da obra.

temos ideia alguma” (2008, p. 17; *Id.*, 1985, p. 28-29). Nesse sentido, e à esteira da argumentação do *Sistema*, é mister ao homem o estudo da natureza e suas leis, e investigando a ação de causas naturais, não será mais possível recorrer a causas sobrenaturais que, longe de levarem o homem a um esclarecimento da causa de um fenômeno natural, farão com que ele se afaste ainda mais.

Na “Continuação” — §38 — Holbach rebate os que entendem que a natureza sem um deus não pode ser explicável. Para explicar o que não se conhece, recorrem a uma causa que é mais desconhecida ainda, “pretendem esclarecer o que é obscuro aumentando a obscuridade, crêem desatar um nó multiplicando os nós” (*Ibidem*, p. 18; *Ibidem*, p. 29). O filósofo entende que mesmo que os homens, para demonstrar a existência de um deus, se debrucem em tratados científicos, estudem anatomia, percorram o espaço celeste para contemplar a revolução dos astros, deem uma volta sobre a terra para admirar o curso das águas, vão malogar em sua empreitada (*Ibidem; Ibidem*). Pelo contrário, isso só vai demonstrar o desconhecimento que eles têm da vastidão e multiplicidade das substâncias e dos efeitos que as combinações produzem, diversificando-se *ad infinitum*, das quais o universo é o todo (*Ibidem; Ibidem*). E, principalmente, é a prova cabal de quanto eles desconhecem o que seja a natureza, não tendo ideia alguma da sua força, quando acreditam que a natureza é incapaz de produzir uma multiplicidade de formas e de seres os quais a visão não captaria a mínima parte (*Ibidem; Ibidem*). Enfim, demonstrará que “não conhecendo as causas sensíveis ou cognoscíveis, vão preferir apressá-la com o recurso a uma palavra com a qual designam um agente que nunca poderão formar uma ideia concreta” (*Ibidem; Ibidem*).

#### 4 Considerações finais

À guisa de conclusão, se nas filosofias de Rousseau e Holbach, o conceito central é a natureza, seu significado se difere radicalmente em ambos. O filósofo de Genebra coloca a natureza, sob diferentes aspectos — antropológico, moral, estético, social, pedagógico — em um contexto específico da cultura do “sentimento” ou da “sensibilidade” típica do século XVIII, tornando-se o baluarte do Romantismo, onde a natureza é um alento, um estado idílico ou ideal, o qual o homem sempre deve se espelhar tirando bons exemplos, admirando-a e elevando-a mesmo à condição de divina. Contrariamente, Holbach não dá à natureza um caráter redentor, ou designa-a como uma espécie de musa inspiradora. Natureza, para o filósofo, é entendida como “não-divindade e anti-divindade”, como concretude, como realidade oposta a todos os ‘mistérios’ e ‘quimeras’ da religião” (Timpanaro, 1985, p. xxxv). Nesse sentido, se Holbach intenta depurar ainda o que há de natural — no sentido religioso — nas ciências, aqui se reforça o significado de natureza enquanto sistema, preparando o solo para a crítica da religião, uma vez que refugiar-se no mistério significa não investigar, mas confessar a própria incapacidade para tal.

#### Referências

EHRARD, J. *L'idée de nature en France dans la première moitié do XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.

HOLBACH, P. T. H. de. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par Mirabaud avec um discours préliminaire par Naigeon*. Genève: Slatkine Reprints, 2001.

HOLBACH, P. T. H. de. *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOLBACH, P. T. H. de. *Le bon sens puisé dans la Nature*. Paris: Coda, 2008.

NAVILLE, P. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard, 1967.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988. (Coleção Os pensadores).

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, J-J. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. Fúlvia L.M. Moretto. Campinas: HUCITEC, 1994.

ROUSSEAU, J-J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Fúlvia Moretto. Brasília: UnB, 1987.

TIMPANARO, S. La vita e le opere. In: HOLBACH, P. T. H. de, *Il buon senso*. Trad. Sebastiano Timpanaro. Milano: Garzanti, 1985. (Collezione I grandi libri Garzanti).

# A conjectura como método em Rousseau e Buffon

Bruno Erbella<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.113.05>

Finalmente, o quer que a natura e os dias às coisas  
atribuam, as fazendo crescer paulatinas,  
a acuidade dos olhos contemplar nunca pode;  
nem todavia de tudo que idade ou pobreza envelhece,  
nem das rochas ao lado do mar pelo sal desgastadas,  
nunca poderás discernir o que perdem aos poucos.  
A natura assim gere as coisas com corpos não vistos.  
Lucrecio, *Sobre a natureza das coisas*

Cassirer (1997, p. 270) afirma que “a filosofia do Iluminismo considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte cada uma das frações”. No tempo de formação da filosofia das luzes, naturalistas e filósofos do século XVIII contribuem para o processo de historização da natureza e da humanidade. Na França do século XVIII cria-se um espaço de troca entre os *savants* de diferentes áreas, que usam completa ou parcialmente os estilos e figuras de linguagem uns dos outros para potencializar o discurso sobre seus próprios objetos.

A história conjectural é uma das formas de discurso usadas por diferentes autores em diferentes campos<sup>2</sup>. O *Discurso sobre o*

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: [brunoerbella07@gmail.com](mailto:brunoerbella07@gmail.com)

<sup>2</sup> Ver *Anthropology and conjectural history in the Enlightenment* (WOKLER), 1995, para uma visão ampla desses usos no século XVIII.

*fundamento da desigualdade entre os homens* certamente é um exemplo disso. Rousseau começa por declarar que sua inspiração no uso das conjecturas vem dos “físicos”. Buffon, por sua vez, lança mão da conjectura para investigar a própria natureza e seus objetos mais extensos, distantes e obscuros. No discurso do naturalista, o conhecimento humano amplifica-se sobre todos os aspectos da natureza presente e passada. No do filósofo, alcança-se o mesmo com a humanidade, que se torna muito mais jovem diante da natureza e muito mais antiga diante si mesma.

Este artigo pretende analisar como o uso da conjectura pelo filósofo e pelo naturalista promoveu sobre seus objetos, distintos, resultados semelhantes e um esclarecimento igualmente importante para o pensamento do século XVIII. Seguiremos o *segundo Discurso* de Rousseau, principalmente seu *Prefácio* e *Primeira Parte* e faremos um desvio, sugerido pelo autor, na *História Natural* do conde de Buffon, mais propriamente em sua *História e teoria da Terra*. Este discurso dará a estrutura da conjectura com a qual interpretaremos o de Rousseau. Assim, pudemos medir como e até que ponto o cidadão de Genebra apropriou-se do estilo do naturalista e, com isso, esclarecer alguns aspectos chave da estrutura do *segundo Discurso*.

O *Prefácio* do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Rousseau começa citando a primeira linha — e, em nota, todo o parágrafo — do capítulo *Da natureza do Homem*, da *História Natural* do naturalista conde de Buffon: “Seja qual for o interesse que tenhamos em nos conhecer, pergunto-me se acaso não conhecemos melhor todas as coisas que diferem de nós”. O conhecimento do homem é, para ambos, uma ciência tão defasada quanto importante. Algumas dificuldades expostas na sequência pelo filósofo justificam essa defasagem.



A primeira dificuldade é representada pelo mito da estátua de Glauco que aparece em Platão. Citemos da fonte:

Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao facto de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela — conchas, algas ou seixos — de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural (Platão, 2001, p. 480).

Como a estátua encontrada no oceano, o homem natural fora submetido à “mil causas”, pela “mudança na constituição dos corpos” e “pelo contínuo choque de paixões” (Rousseau, 2021, p. 160, nota B). A origem da humanidade é um substrato arqueológico escondido por camadas externas sedimentadas pela reiteração das pequenas causas às quais esteve submetido por muito tempo. Isso leva a uma nova dificuldade: no caso do ser humano, as camadas sedimentadas que impedem seu reconhecimento são justamente as inúmeras operações do espírito e instrumentos da técnica que expandem indefinidamente o potencial cognitivo da humanidade. Isso explica o triste paradoxo segundo o qual avançamos no conhecimento da natureza externa e nos afastamos, nesta toada, do conhecimento de nossa própria natureza: “de tanto estudar o homem, como que perdemos a capacidade de conhecê-lo” (Rousseau, 2020, p. 161).

Ademais, somente no plano geral será possível conceber tais transformações: o momento particular da transformação de nossa natureza não está disponível para observação, e não podemos recriá-lo por experimentação. É um evento perdido no tempo e que aconteceu a toda uma espécie. Não de uma vez como se a todos os indivíduos aparecesse nos céus uma mesma e única luz, mas de maneira irregular a desigual na grande escala do tempo e do espaço. Essas *transformações sucessivas* são, segundo Rousseau (*Ibidem*, p. 161), “a primeira fonte da desigualdade”, pois diferentes grupos humanos estão

concomitantemente a distâncias variadas da natureza. Assim, mesmo que seja autorizado supor um estado natural um dia compartilhado por toda humanidade, este estado é um ponto do qual partem as mais diferentes trilhas. Deixando de olhar a passagem da natureza para cultura como um fenômeno particular imaginável na singularidade de Adão, Rousseau já começa por se diferenciar de predecessores como John Locke, conforme argumenta Starobinski (1991, p. 297):

Quanto a Rousseau, sem mudar nada no fundo da hipótese, aí acrescenta dois aspectos que seus predecessores não haviam considerado suficientemente. Em primeiro lugar, a dimensão coletiva: não basta remontar às origens hipotéticas de uma consciência singular, é preciso remontar à infância da humanidade. Por via de consequência, em segundo lugar, é impossível reconstruir a sequência natural dos acontecimentos em um tempo abstrato: só há explicação válida da humanidade contemporânea considerando a duração da história inteira.

Não podemos, portanto, reproduzir experimentalmente os primeiros passos da humanidade, pois, em Rousseau, ela tem uma *história imensa* como a própria natureza<sup>3</sup>. O filósofo propõe voltar sobre pegadas invertidas de um caminho já trilhado buscando um começo meramente fictício, ponto imaginário do passado que possibilita, ao menos, traçar uma reta com o presente:

Que meus leitores não pensem, portanto, que ousou me gabar de ter visto o que me parece tão difícil de enxergar. Iniciei reflexões, arrisquei conjecturas, menos com a esperança de resolver a questão que com o propósito de esclarecê-la e reduzi-la a seu verdadeiro estado. Outros, mais desenvoltos, poderão ir mais longe no mesmo caminho, ainda que chegar ao término não seja fácil para ninguém. Não é, pois, um empreendimento qualquer distinguir o que há de originário do que há de artificial na presente natureza do homem e conhecer a fundo um estado que não existe mais talvez nunca tenha existido e provavelmente

---

<sup>3</sup> “Tomada em sua extensão plena, a História Natural é uma história imensa, que abarca todos os objetos que o universo nos oferece” (Buffon, 2021, p. 5).

jamais existirá, a partir do qual se deve julgar o nosso estado atual (*Ibidem*, p. 161-162).

À tamanha distância não há nada de visível nos primórdios da humanidade. Tal diagnóstico de miopia do homem moderno não escapa à Rousseau, que mantém no presente o objeto cuja análise deverá diferenciar o artificial do natural<sup>4</sup>. E as conjecturas empreendidas serão os instrumentos dessa análise.

Rousseau ainda critica os que antes enfrentaram a mesma questão uma ilusão retrospectiva pela qual se pensam tão próximos do estado natural que nele veem a desigualdade na qual se encontram. Assim, o direito natural destes é derivado das paixões e conhecimentos só disponíveis aos modernos. Para o genebrino, a lei natural é somente aquela “pronunciada diretamente pela voz da natureza” (*Ibid.*, p. 164). São afastados, portanto, todos os livros. Imagina-se um homem que nunca usou sua razão. Restam ao homem a  *piedade* e o  *amor de si*, únicas leis que a própria natureza haveria pronunciado a homens e animais. A primeira definição do estado de natureza, presente já no  *Prefácio do segundo Discurso*, é a comunidade com os animais e, por isso, o oposto daquilo que define o  *homem do homem*. A única vez que a humanidade partilhou da igualdade, se é que isso ocorreu, foi quando esteve reduzida à animalidade. É pela diferença, como sugerido por Buffon, que traçamos o caminho do conhecimento próprio. É em referência à animalidade que encontramos o traço característico da humanidade, a silhueta de Glauco.

---

<sup>4</sup> Em tese sobre a antropologia de Rousseau, Arco Júnior (2018, p. 355) explica as consequências teóricas dessa perspectiva: “A distinção entre presente e passado (originário ou não) caminha junto com aquela entre o aqui e o distante: devemos levar em conta as formas da vida social que se sucederam no tempo e cujo conhecimento nos é vedado por experiência direta e, simultaneamente, considerar que estamos diante de sociedades contemporâneas justapostas no espaço (umas próximas, outras longínquas). Confundir esses termos (o alhures com o aqui, o passado com o presente) significa assumir perspectivas etnocêntricas e naturalizar uma condição particular e construída”.

O *Prefácio* esboça as pontas da conjectura que será construída por Rousseau entre o hipotético estado de natureza e o estado social. Em seguida, na abertura da *Primeira parte*, Buffon é evocado novamente em uma nova recusa metodológica:

Começemos, então, por afastar todos os fatos, pois que não levam à questão. Não devem tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar sua verdadeira origem, semelhantes a este que cotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo (Rousseau, 2020, p. 171).

É Buffon o *físico* que Rousseau tem em mente, e mais especificamente sua *História e teoria da Terra*. Este é o segundo discurso publicado em 1749 no primeiro tomo da *História Natural*, precedido por *Da maneira de estudar e tratar a História Natural* e seguido por *A formação dos planetas*. O próprio Buffon (2021, p. 41) toma seu segundo discurso como ilustração de um método, o que afirma nas linhas finais do primeiro: “Ilustramos a aplicação desse método nos discursos a seguir, sobre *A teoria da Terra*, *A formação dos Planetas* e *A geração dos animais*”. Esse método, ou *maneira*, é apresentado brevemente no final do discurso precedente. Ele consiste num equilíbrio entre *evidência matemática*, exata, mas abstrata, e *certeza física*, real, mas probabilística<sup>5</sup>. Dentro desse espectro, segue-se uma classificação entre “o que podemos saber a título de ciência evidente ou certa”; “o que podemos conhecer através de conjectura [*conjecture*]” e “o que devemos ignorar” (*Ibidem*, p. 37). A evidência é atribuída somente às quantidades abstratas e isso se deve justamente a origem intelectual de suas propriedades, o que impede sua aplicação direta aos objetos da natureza. Já as verdades físicas têm como fundamento os fenômenos

---

<sup>5</sup> “Portanto, a evidência matemática e a certeza física são os dois únicos pontos a partir dos quais temos de considerar a verdade. À medida que ela se afaste de um ou de outro, será mera semelhança [*vraisemblance*] e probabilidade” (*Ibidem*, p. 37).

cotidianamente observados em sua repetição constante e, na busca por compreender as causas destes fenômenos, chegamos ao que Buffon chama de *efeitos gerais* — entre os quais o mais famoso é a lei da gravitação universal de Newton. A constância desses efeitos permite tomá-los como *leis da natureza* mesmo que sua causa última jamais se manifeste. Por fim, a fortuita união entre matemática e física dá-se quando podemos calcular as probabilidades de certo efeito estar ligado a uma ou outra causa. Somente quando uma probabilidade excede em muito as demais que podemos considerá-la uma certeza<sup>6</sup>. Porém, adverte o naturalista, os casos em que essa união pode ser empregada com precisão são raros: a Astronomia de Newton tira proveito dela por encontrar entre os planetas um espaço quase vazio cuja abstração das qualidades físicas não produz grandes alterações nos resultados e a Ótica, por outras razões, também calcula as trajetórias da luz com exatidão geométrica. A maioria dos objetos naturais, porém, excede na complexidade de suas qualidades a alçada da matemática. Passar por cima dessa limitação na tentativa de matematizar todo o conhecimento natural é o abuso que será relegado ao terceiro grupo do que deve ser ignorado. O grosso da natureza exigirá a conjectura:

Em se tratando de objetos complicados demais para que se aplique a eles o cálculo e as medidas, como é o caso de quase todos os da História Natural e da Física particular, parece-me que o verdadeiro método para a condução do espírito nas pesquisas é recorrer a observações, reuni-las, realizar outras, em número considerável, para nos assegurar da verdade dos principais fatos, e restringir a aplicação do método matemático à avaliação da probabilidade das consequências que podem ser extraídas dos fatos. Acima de tudo, é preciso generalizar e distinguir bem os fatos essenciais dos acessórios, em relação ao objeto em consideração. É

---

<sup>6</sup> Um exemplo esclarecedor está no discurso sobre *A formação dos planetas*. Partindo da observação de que todos os planetas do sistema solar giram num mesmo sentido e participam de uma circunferência de mesmo plano, Buffon calcula as chances desse efeito produzir-se com astros de origens distintas em  $1/7.692.624$ , o que faz da origem comum dos planetas uma probabilidade que beira à certeza (*Histoire Naturelle Tome I*, Buffon, 1749); (cf. Roger, 1989, p. 161).

preciso, por fim, ligá-los entre si mediante analogias, confirmar ou desmentir, por meio de experiências, os pontos equívocos, formar um plano de explicação baseado na combinação de todas essas relações e apresentá-las na ordem mais natural (*Ibidem*, p. 41).

A dosagem no uso dos raciocínios hipotéticos é defendida no verbete *Hypothèse* da *Encyclopédie*. Ele remete justamente aos objetos da Filosofia Natural que não estão disponíveis à observação imediata, a formação e o movimento dos planetas sendo o caso privilegiado. No artigo, a *hipótese* aparece como um recurso indispensável para filosofia natural, mas cuja dosagem deve ser bem medida e constantemente ajustada de acordo com a disponibilidade de novas evidências empíricas. Entre os que exageram em seu uso e fazem das hipóteses ficções o exemplo é a cosmologia cartesiana; os newtonianos, no extremo oposto, pretendem dispensar completamente as hipóteses, pois elas seriam o “veneno da razão e praga da filosofia”. Grandes cientistas constam como aqueles que se valeram dos raciocínios hipotéticos para a construção dos seus sistemas do movimento celeste, de Kepler à Newton — apesar da recusa deste às hipóteses (*hypotheses non fingo*), mais dogmática na boca dos newtonianos que na do mestre, segundo o artigo (Diderot; D’alembert, 1765, p. 417-418).

A *teoria da Terra* é, no século XVIII, uma ciência nova. Somente com a revolução astronômica dos séculos XVI e XVII que nosso planeta pôde ser tomado como objeto semelhante aos seus vizinhos do sistema solar. Descartes inclui, em seus *Princípios de Filosofia*, uma descrição e explicação da formação do planeta a partir da Criação já próxima do que será essa nova ciência iniciada por Thomas Burnet e outros, listados no início do discurso de Buffon<sup>7</sup>. O título, explica Jacques Roger, une o que na época era entendido por *história da Terra*: a descrição do seu relevo, estratificação, distribuição dos continentes e mares etc.; e a *teoria*: “tentativa de explicação, por causas físicas ou eventos passados, dessa

---

<sup>7</sup> Thomas Burnet (1681;1689), William Whiston (1696) e John Woodward (1695).

disposição das coisas” (Roger, 1989, p. 135, tradução nossa<sup>8</sup>). Essa divisão reflete na estrutura do discurso, que apresenta ao leitor as observações antes de formar conjecturas.

O discurso começa criticando as hipóteses dos predecessores citados. Elas são “erguidas sobre fundações ruins”, “nelas a fábula foi misturada à Física” e os autores só foram acreditados pelos crédulos “incapazes que são de identificar as nuances próprias do verossímil” (Buffon, 2021, p. 45-46). O que Buffon (*Ibidem*, p. 46) quer introduzir de original, portanto, no debate da formação da Terra, não é o uso das hipóteses e conjecturas, mas um rigor próprio a esse uso:

O que temos a dizer acerca da Terra será, sem dúvida, bem menos extraordinário, e poderá parecer banal em comparação aos grandes sistemas a que nos referimos. Mas não se deve esquecer que o historiador é feito para descrever e não para inventar; que não se pode se permitir nenhuma suposição; e que, se utiliza a imaginação, é apenas para combinar as observações, generalizar os fatos e, a partir disso, formar um conjunto que ofereça ao espírito uma ordem metódica de ideias claras e relações ordenadas e verossímeis.

A imaginação deixa, em Buffon, de ser o guia principal, como o naturalista acusa em seus predecessores quando eles criam sistemas donde engendram todo o universo. Se ela tem alguma função, é meramente auxiliar nas operações do espírito pelas quais recombina aquilo que nos está presentemente disponível à observação num tempo hipotético que não pudemos presenciar.

Segue-se à introdução crítica, na qual o naturalista determina a marca característica de seu método em relação aos seus predecessores, a descrição por ele considerada mais fiel e atualizada da superfície da Terra e das camadas inferiores até então alcançadas pelos instrumentos humanos. Tais fatos presentes são o ponto de partida na medida em que formam, nas camadas diferenciadas do globo, os indícios dos

---

<sup>8</sup> A tradução de todas as citações desta obra é de nossa responsabilidade.

movimentos passados da Terra que, depois de muito tempo, já é irreconhecível de sua forma primitiva, assim como a estátua de Glauco. Esgotada a descrição do presente, é a razão que abre para o espírito a dimensão da história da natureza. Buffon (2021, p. 51) faz ver isso numa transição brusca cujo parágrafo resume-se a uma frase: “Posto isso, raciocinemos”.

O naturalista parte um fato que considera demonstrado: a gravidade exerce na Terra um paulatino efeito de solidificação da matéria responsável, no plano geral, pelo adensamento do globo ao longo do tempo. Como consequência, pode-se afirmar que essa mesma causa que produziu revoluções terrestres na grande escala do tempo atua igualmente em transformações quase insensíveis no presente. Há uma distensão da gravidade, enquanto lei universal do movimento, como efeito geral atuante por toda a história da Terra.

Uma segunda premissa extraída do raciocínio de Buffon é a da maior presença de água na superfície do globo antigamente, o que compõe o cenário inicial da conjectura. Isso pode ser provado pela presença de conchas nas camadas minerais dos cumes dos montes. O naturalista recusa, no entanto, a hipótese do Dilúvio Universal como um grande evento pontual e catastrófico, pois, nesse caso, seria preciso supor que a sedimentação das camadas de mármore onde se encontram as conchas fossem formadas num único golpe, quando, para Buffon, o processo de sedimentação é realizado pela atuação duradoura da gravidade.

Podemos afirmar, quanto ao método, que Buffon se vale de um efeito geral observável e demonstrado a nível de lei natural: a gravitação universal; propõe, a partir dos indícios materiais observáveis no presente, as conchas em lugares altos e agora secos, uma situação inicial plausível: a superfície da Terra quase toda tomada pelas águas; e, por fim, considerando nesse quadro inicial a atuação constante da lei natural por



todo o tempo necessário para que os efeitos atualmente observados se deem sem a intervenção de causas extraordinárias, faz ver a formação do globo com base nesses princípios. Seguindo este modelo, Buffon poderá conjecturar a transformação da superfície da Terra como efeito dos movimentos constantes de fluxo e refluxo das águas que transportam os sedimentos de um lado para o outro e fazem das montanhas vales. Tais princípios permitem sistematizar na conjectura um quadro coerente da história da natureza mesmo em posse de poucas evidências. É esclarecedor o comentário de Pedro Paulo Pimenta (2018, p. 366) sobre este discurso:

A conjectura opera no plano uniforme de uma natureza tomada como sistema, em que as causas, embora desconhecidas, atuam de modo invariável, e a produção dos efeitos, por ser irregular, não se dá ao conhecimento integral do homem, que deve rastreá-los na experiência de modo a detectar neles padrões de constância e regularidade. Isso vale igualmente para o presente e para o passado.

O naturalista ainda critica nas outras conjecturas que elas suponham eventos de grande magnitude (tremores de terra, erupções, cometas, dilúvios etc.) dos quais a imaginação pode extrair todos os efeitos que desejar, mas nada dizem sobre a natureza das coisas:

Causas como essas produzem o que bem entendermos, e de uma única dessas hipóteses podem ser extraídos mil romances físicos, a que seus autores dão o nome de Teoria da Terra. Como historiadores, recusamos a essas vãs especulações, que versam sobre possibilidades que, para serem postas em ato, supõem um abalo tão grande do Universo que nosso globo, como um ponto insignificante de matéria, desapareceria diante de nossos olhos e deixaria de ser um objeto digno de nota. Para fixá-lo, ao contrário, deve-se tomar o globo tal como ele é, observando-se bem todas as partes e, por induções, concluir o passado do presente. Sem mencionar que causas cujo efeito é raro, violento e súbito não nos tocam, pois não se encontram na marcha ordinária da Natureza; efeitos que acontecem todos os dias, movimentos que se sucedem e renovam-se ininterruptamente, operações constantes e reiteradas, tais são nossas causas e razões (Buffon, 2021, p. 64).

Esse ponto revela um princípio metodológico forte da análise buffoniana. O naturalista deve ater-se, mesmo quando conjectura épocas longínquas da natureza, às *causas atuais*<sup>9</sup>. O ponto de partida para se chegar à origem é, portanto, o presente. As observações precisas do estado presente da natureza são transportadas pelo fio da analogia, ferramenta fundamental do naturalista, ao passado. Duchesneau (1982, p. 122) busca nas *Épocas da natureza* o conceito de quadro da Natureza (*tableau de la Nature*)<sup>10</sup>, em referência ao qual se exprime o estado presente da descrição da natureza donde os elementos da conjectura devem ser tirados. Essa operação tem como princípio a uniformidade da natureza. Um exemplo oposto é o sistema de Descartes nos *Princípios de Filosofia*. Nele, o tempo da formação dos planetas é fruto da intervenção divina e descontínuo com a temporalidade da natureza na qual estamos inseridos. Thomas Burnet e seus contemporâneos romperam com o sistema cartesiano na medida em que substituem a *gênese*, processo de construção da forma terrestre finalizado sob a regência divina e, por isso, acessível ao uso puro da razão, por formações cujas causas são processos que continuam indefinidamente na história da terra e cujo acesso se dá pelos arquivos deixados por eles. Gohau (1987, p. 61) nota a importância dessa inflexão na história da Geologia e compara o modelo cartesiano à embriogênese dos animais, pois a atuação desta se limita ao período de

---

<sup>9</sup> O sentido do termo aqui está relacionado, mas não é intercambiável, com a ideia de *atualismo*, que será um aspecto importante da formação da Geologia como ciência no século XIX. Sobre isso, ver o capítulo *L'actualisme* da *Histoire de la Geologie* de Gabriel Gohau (1987, p. 149).

<sup>10</sup> “Tentei estipular a duração de cada um desses períodos em proporção à grandeza das obras neles edificadas, e, com minhas hipóteses, traçar o quadro sucessivo das grandes revoluções da Natureza, sem, contudo, pretender apreendê-la em sua origem e, menos ainda, abarcá-la em sua extensão completa. Por mais que se contestem minhas hipóteses, e constate-se que meu quadro é um mero esboço, bastante imperfeito, do quadro da Natureza, estou convencido de que aqueles que se dispuseram a examinar este esboço com boa-fé, comparando-o ao modelo, encontrarão semelhança suficiente ao menos para satisfazer seus olhos e fixar suas ideias nos objetos mais grandiosos da Filosofia Natural” (Buffon, 2021a, p. 122).

formação do indivíduo. Roger também nota a importância dessa diferença observada por Gohau:

Para alguns, como Descartes, trata-se de explicar a ‘gênese’ da Terra, isto é, a maneira pela qual ela chegou a seu estado atual. Para outros, como Burnet, trata-se verdadeiramente de uma ‘história’: a transformação da Terra deve continuar até o fim dos tempos (Roger, 1989, p. 140, tradução nossa).

Duchesneau (1982) analisa o desvio epistemológico consolidado no caminho entre Descartes e Buffon. Também o filósofo considerava seu sistema da formação dos planetas mera hipótese. A diferença é que a validade do raciocínio hipotético é garantida pela inteligibilidade de todos os fenômenos, dado que criados pelo entendimento divino. Descartes compara seu sistema à solução de um criptograma, basta encontrar a solução mais simples e inteligível da qual se deduza necessária e matematicamente a formação dos planetas que tal sistema, por força dessa inteligibilidade e simplicidade, será certo:

O caráter hipotético dessa dedução consiste somente no fato de usar a história (descrição) de fenômenos significativos para levar a dedução ao cabo: qual seja, explicar os efeitos físicos por suas causas necessárias. Logo, segue-se que a razão deve finalmente substituir um sistema de certezas à explicação provisória dos fenômenos por meio de modelos hipotético-dedutivos (Duchesneau, 1982, p. 118-9, tradução nossa).

Eventualmente, para Descartes, o sistema da formação do universo teria um caráter tão certo e dedutível quanto a Ótica. No *primeiro Discurso* (2020, p. 45), Buffon adverte contra o erro de tratar todos os objetos da História Natural como matematizáveis, no *segundo*, começa por recusar para sua teoria uma certa aceção de *sistema*. A teoria buffoniana é conscientemente *modelo*, mas é dessa consciência que extrai sua força:

Isso que ele [Buffon] de fato apresenta, é o que hoje chamamos ‘modelo’: postulamos um fato hipotético, dele tiramos as consequências

necessárias segundo as leis da física, e observamos se essas consequências se adequam aos fatos observados (Roger, 1989, p. 161).

A natureza de Buffon é contemporânea a si mesma em toda sua duração. Por isso, a análise das relações entre os fenômenos deve ser feita na duração dentro do qual eles são constituídos. Abandona-se a intenção de encontrar essas relações no sistema sincrônico do mundo-máquina engendrado pelo entendimento divino e delas deduzir as relações entre os fenômenos. O fundamento da inteligibilidade da natureza é transferido da *mathesis universalis* para o *tableau de la Nature*<sup>11</sup>. Nesse quadro, as regularidades encontradas nas formas da natureza deixam de ser uma questão de *plano* ou *design* e são explicadas por uma causa comum na origem. O acima citado argumento da origem comum dos astros do sistema solar usa como premissa a regularidade parelha de suas órbitas. A forma regular das montanhas, diz Buffon no artigo XIII das *Provas da teoria da Terra*, é explicado pelo movimento regular das marés que podemos observar até hoje, e assim por diante.

Abandonar as causas catastróficas em favor da atuais tem como consequência a ideia de que as grandes revoluções do globo não são causadas por eventos pontuais, ou intervenções diretas de Deus, mas por *causas lentas* que atuaram numa imensa escala de duração. Isso não seria possível caso fosse mantida a leitura literal do *Genesis*, a qual determinava a origem do universo há alguns milhares de anos. A idade da Terra e do universo dependeria, a partir de então, da análise do quadro da natureza e da medição do tempo necessário para que suas formas pudessem chegar ao estado presente pela atuação constante das leis naturais conhecidas. A conjectura torna-se necessária justamente para

---

<sup>11</sup> “É óbvio que esses princípios [de Buffon] podem ser interpretados como pressuposições dependentes de um princípio de ordem, de algum modo semelhante ao princípio cartesiano da inteligibilidade, mas concebido em termos das conexões espaço-temporais entre fenômenos observados. Epistemologicamente, o modelo cartesiano ainda é operativo nessa história da terra, mas com a reserva de que, estritamente falando, a ordem não é mais a da *mathesis universalis*, mas a do *tableau de la nature*” (Duchesneau, 1982, p. 123).

pensar escalas temporais das quais a humanidade não tem medida alguma. Consequentemente, mesmo que na *História Natural* de Buffon o ser humano, segurando a pena, tenha presentemente o lugar privilegiado de senhor da natureza, na história da natureza, que compreende toda a duração do cosmos, a humanidade é um pequeno capítulo.

Os indícios das grandes alterações no globo são dados pelos *vestígios* deixados por configurações que já não podem ser encontradas na natureza. Esses extraordinários vestígios de uma Terra muito diferente da encontrada pela humanidade, dos quais o melhor exemplo são os fósseis de conchas marinhas nos cumes das montanhas, são indícios de que a regularidade das leis naturais tem efeitos irregulares e muitas vezes inéditos. Anos mais tarde, em 1778, ao retomar a discussão sobre o método conjectural no discurso *Des Époques de la nature*, Buffon enfatiza a semelhança entre os métodos da História Natural e da História Civil. Ambas exigem o árduo trabalho de recuperação dos vestígios deixados pelas épocas passadas cuja decifração é um “exercício de leitura” (Pimenta, 2018, p. 367). A diferença, porém, na pena do naturalista, pesa para o lado do seu ofício. A História Natural lida com um campo de pesquisa cujos limites são as bordas do universo e cuja gramática ainda está por ser estabelecida, enquanto os produtos da História Civil foram produzidos e codificados pela humanidade e em vista dela mesma (*Ibidem*, p. 368):

Assim como na História Civil consultam-se os títulos, pesquisam-se as medalhas, decifram-se as inscrições antigas para determinar as épocas das revoluções humanas e averiguar as datas dos eventos morais, do mesmo modo, na História Natural é preciso folhear os arquivos do mundo, extrair das entranhas da terra as inscrições desgastadas, recolher detritos e reunir, em um corpo de provas, todos os indícios das mudanças físicas que nos permitam remontar às diferentes idades da Natureza. É o único meio de fixar alguns pontos na imensidão do espaço e dispor umas poucas pedras numerárias na rota eterna do tempo. O passado é como a distância: nossa vista decresce e se perderia por

completo, se a História e a Cronologia não tivessem colocado faróis e flâmulas nos pontos mais obscuros (Buffon, 2021a, p. 1).

Com o primeiro tomo da *História Natural*, Buffon inicia uma transformação na perspectiva da história da natureza que será coroada com as *Épocas da natureza*. A conjectura de Buffon propõe uma nova maneira de tratar a relação entre a necessidade e a contingência no tempo. Nela, os acontecimentos passados serão vistos como contingentes sem prejudicar a análise de seus efeitos necessários. A origem do sistema solar para o *philosophe au Jardin du Roi* é o choque fortuito de um cometa com o Sol. Parte da massa do astro equivalente à somatória das massas dos planetas é arrancada e os detritos que começam a orbitar nossa estrela são atualmente planetas:

Buffon evita a dificuldade mostrando que aquela colisão foi um acidente fortuito, mas ao mesmo tempo muito provável. Acidente fortuito, ela escapa ao determinismo geral dos fenômenos naturais. Ela poderia não haver se produzido, e o fato de que ela se produziu não implica que ela se reproduzirá. O acaso rompe aqui a cadeia do determinismo com a mesma brutalidade que a cólera divina em Whiston ou Woodward, quando ela produziu o Dilúvio. E é desse modo que nasce a história. O encadeamento normal das causas naturais não engendra mais que a repetição eterna do presente. Somente o acaso pode criar o evento único e irreversível, após o qual nada será como antes (Roger, 1989, p. 164).

O mistério da origem, o momento mais importante do relato da Criação, é substituído por mera hipótese, mas, por outro lado, a longa duração pela qual surgiram as formas da natureza torna-se, mesmo que precariamente, acessível para o conhecimento humano.

Tomemos agora o modelo conjectural de Buffon em nossa leitura do *segundo Discurso* de Rousseau. A princípio, é preciso ter em conta a mudança de objeto cujas consequências afastam o naturalista do filósofo. Ao tirar a conjectura do *tableau de la Nature* e reuplicá-la na história civil, Rousseau deixa estática a natureza para colocar a humanidade em

movimento. Comentando a relação entre ambos, Starobinski (1991, p. 335) alerta para essa diferença:

O método de Rousseau é o mesmo de Buffon, salvo que a confrontação principal se estabelece entre o homem de hoje e o homem de um passado imemorial (entre dois momentos extremos da evolução humana) e não mais entre o homem e o animal. 'É necessário ter noções justas' do estado originário do homem, 'para bem julgar nosso estado presente'. Uma das diferenças mais importantes aparece aqui: Buffon esforça-se em distinguir, fora de toda consideração temporal, as operações que pertencem à esfera do corpo e as que são da alçada da alma. Rousseau, por sua parte, tomando como aceita a distinção do homem e do animal, já não faz intervir um afastamento metafísico, mas um afastamento histórico entre os termos que confronta: opõe ao homem moderno a imagem do homem que pertence ao passado mais profundo. Assim, introduz-se uma tensão histórica que Buffon não pressentia de maneira nenhuma.

A *perfectibilidade* será o traço característico do homem que falta ao animal. Ponto sobre o qual o naturalista e o filósofo estão de acordo. No capítulo *Da natureza do homem*, de Buffon, cujo primeiro parágrafo Rousseau citou integralmente na segunda nota do *segundo Discurso*, comenta-se as diferenças entre os humanos e o restante dos animais. Ambos são considerados fisicamente, pois encontramos tanto no homem como no animal uma máquina orgânica fisicamente determinada cujas dissemelhanças estão apenas no plano da forma. A partir da *comparação*, capacidade de estabelecer relações, como critério de conhecimento válido, não há nada que pode diferenciar o homem do animal — na dimensão empírica, o espírito enquanto substância é tirado do caminho no início deste discurso como não podendo em nenhum sentido ser comparado com os corpos animais — do ponto de vista do funcionamento e das causas exercidas por suas economias animais. A proposta de Buffon (2021, p. 157) é, portanto, uma comparação por efeitos:

Para julgarmos a natureza de um e de outro, seria necessário conhecermos as qualidades internas do animal tão bem quanto conhecemos as nossas, e, como não poderemos jamais conhecer aquilo que se passa no interior de um animal, assim como jamais saberemos de que ordem ou de que espécie possam ser suas sensações relativamente às dos homens, não podemos julgar senão a partir dos efeitos, e apenas comparando os resultados das operações naturais de um e de outro.

As distinções que Buffon extrai dos efeitos são: 1) A subordinação de todos os outros animais aos seus projetos racionais; 2) a linguagem, que não se deve a uma dissemelhança orgânica; 3) O pensamento; a reflexão; 4) A perfectibilidade. Essas diferenças somam numa relação de dominação que o homem exerce contra natureza. O aperfeiçoamento da espécie humana segundo seus projetos racionais inclui o uso das outras espécies. Para História Natural isso basta, pois estabelece um ponto de comparação que esclarece a relação entre a espécie humana e os outros animais, mas ao mesmo tempo coloca no plano da natureza, isto é, dos caracteres específicos e naturais da humanidade, os desenvolvimentos racionais. É uma relação de desigualdade natural, porque opera no plano da natureza, e constituída na história da natureza, pois a perfectibilidade, efeito do que é propriamente humano: razão, garantiu até hoje o trono da Terra ao homem, mas nada garante que ele continuará lá até o fim dos tempos. As consequências dessa visão são desenvolvidas pelo naturalista no pequeno artigo sobre *Os animais selvagens*, publicado somente em 1756, no tomo VI:

Portanto, pode-se afirmar que os animais, longe de expandir, contraem, ao contrário, suas faculdades e talentos. O tempo trabalha contra eles: quanto mais a espécie humana se multiplica, mais eles sentem o peso de um império terrível e absoluto, que mal lhes permite uma existência individual, priva-os de todos os meios para serem livres e de toda ideia de sociedade, e destrói, na raiz, sua inteligência. O que eles se tornaram e irão se tornar não indica o que um dia foram nem o que poderiam ser. Quem sabe, se um dia a espécie humana fosse extinta, qual deles empunharia o cetro da Terra? (Buffon, 2021, p. 649).



Retirando do homem todas suas qualidades racionais, Rousseau distingue, no início do *segundo Discurso*, a desigualdade *natural* da *social*. É o que exigia a questão da Academia de Dijon, que perguntava a *origem da desigualdade entre os homens*. Caso tal distinção não fosse possível, nossa culpa pela desigualdade estaria expiada, mas também perderíamos a esperança em eliminá-la. Ao voltar seus olhos para as relações humanas, Rousseau (2020, p. 183) percebe que a tirania dos projetos humanos não é voltada exclusivamente contra natureza:

É ela [perfectibilidade] que, com o tempo, retira-o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, é ela que, afinal, faz dele o tirano de si mesmo e da natureza.

A *desigualdade natural* é derivada da mera comparação das disposições orgânicas dos indivíduos cuja força, tamanho, destreza etc. variam nos limites da forma específica que os igualam — algo que se aplica indiferentemente a todas as espécies animais<sup>12</sup>. O *homem físico* apresentado por Rousseau é um animal que se vira com o que tem, nenhuma benevolência especial da natureza pode ser encontrada nele:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pode receber, e de todas as faculdades artificiais que só podem adquirir por meio de um lento progresso, considerando-o, em uma palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte que uns, menos ágil que outros, mas, de maneira geral, o mais bem organizado de todos (*Ibidem*, p. 173).

Este *homem físico* é encontrado por um processo de escavação arqueológica que retira os efeitos de atrofiamento dos talentos naturais

---

<sup>12</sup> “Em todo animal, vejo apenas uma máquina engenhosa que a natureza dotou de sentidos para recompor-se a si mesma, e para defender-se, até certo ponto, de tudo o que tende a destruí-la ou danificá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença que a natureza faz tudo nas operações do animal, ao passo que o homem contribui para as suas como agente livre” (Rousseau, 2020, p. 181).

causados pela substituição do uso da máquina orgânica pelos instrumentos técnicos. A este homem nada falta essencialmente, pois suas habilidades são diretamente proporcionais às necessidades<sup>13</sup>. Assim, o filósofo evita uma carência de origem que engendrassse a técnica como meio necessário de sobrevivência.

Rousseau não descuida da discussão metafísica milenar em torno da diferença entre o homem e o animal. Nesse ponto, quanto ao conteúdo, ele discorda de Buffon ao reconhecer no entendimento apenas uma diferença de grau contra animalidade e afirma a liberdade como essência humana (*Ibidem*, p. 182). Quanto à forma, ele parece seguir os passos do *Discurso sobre a natureza do homem*, deixando as essências a cargo dos metafísicos e mantendo à vista os efeitos dessa diferença que são passíveis de comparação:

No entanto, mesmo que as dificuldades que envolvem essas questões deixassem por um instante de criar divergências sobre a diferença entre o homem e o animal, permaneceria outra qualidade muito específica que os distingue, e sobre a qual não há questão: é a faculdade de aperfeiçoar-se — faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós, tanto na espécie como no indivíduo, ao passo que o animal é, depois de alguns meses, o mesmo que se tornará por toda a vida, e sua espécie, passados mil anos, a mesma do primeiro ano. Por que apenas o homem está sujeito a tornar-se imbecil? (*Ibidem*, p. 182-183)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Por isso, Rousseau critica o *Essai de philosophie morale* (1749) de Maupertuis: “Um autor célebre, calculando os bens e os males da vida humana e comparando as duas somas, concluiu que a última ultrapassava de muito a primeira e que, assim, a vida era uma dádiva muito ruim que o homem recebera. Não me surpreendo com essa conclusão: todos os seus raciocínios basearam-se na constituição do homem civil. Se tivesse recuado até o homem natural, encontraria resultados muito diferentes, perceberia que os males do homem se resumem aos que ele mesmo criou para si, e que a natureza está desculpada (*Ibidem*, p. 255, nota I).

<sup>14</sup> No *Discurso sobre a natureza do homem*, após enunciar uma tese pseudo-cartesiana (*cf. L'histoire naturelle de l'homme*, Roger, 1989, p. 208-23) da dualidade das substâncias, Buffon (2021, p. 157) dá por encerrada a questão metafísica: “Ao compararmos o homem com o animal, encontraremos tanto em um quanto noutro um corpo, uma matéria organizada, os sentidos, a carne e o sangue, o movimento e uma infinidade de coisas semelhantes; mas todas essas semelhanças são exteriores e não são suficientes para afirmarmos que a natureza do homem é

Podemos dizer que é a *perfectibilidade*, neologismo da lavra de Rousseau, que toma o lugar de *efeito geral* na conjectura do *segundo Discurso*. A perfectibilidade também pode ser tomada como *causa atual*, pois é uma observação facilmente confirmável que o *progresso* seja uma marca característica do século das luzes e uma tese compartilhada entre os intelectuais da época que o constante aperfeiçoamento da espécie a levou ao estado presente. Mas afirmar isso sobre o *segundo Discurso* nos leva à armadilha na qual caem todos os leitores do cidadão de Genebra: o paradoxo. Como falar de causas atuais num discurso que começou por “afastar todos os fatos”?

Victor Goldschmidt, em *Anthropologie et Politique* (p. 125-56), analisa o afastamento dos fatos para compreender o método do *segundo Discurso*. O primeiro sentido que o comentador atribui à fórmula da recusa factual, o sentido *óbvio*, nas suas palavras, é que a atribuição de conjectura a tais pesquisas históricas é uma precaução contra a acusação de negar a história divina em favor da profana<sup>15</sup>. Também a *História Natural* de Buffon foi assim acusada e, em sua resposta aos teólogos franceses, o naturalista afirma que não seria proibido propor simples suposições filosóficas. Porém, há ainda um outro *sentido implícito* que, segundo Goldschmidt, constitui a concepção da história em Rousseau

---

semelhante à do animal; para julgarmos a natureza de um e de outro, seria necessário conhecermos as qualidades internas do animal tão bem quanto conhecemos as nossas, e, como não poderemos jamais conhecer aquilo que se passa no interior de um animal, assim como jamais saberemos de que ordem ou de que espécie possam ser suas sensações relativamente às dos homens, não podemos julgar senão a partir dos efeitos, e apenas comparando os resultados das operações naturais de um e de outro”.

<sup>15</sup> O sentido da história *hipotética* como história *alternativa* e, portanto, não concorrente com a história sagrada, conserva-se desde Descartes (Duchesneau, 1982, p. 118). Em Rousseau (2020, p. 172), ao ser transferida para o campo da história política, onde há a prerrogativa da liberdade humana, essa alternatividade é positivada: “Há, eu o sinto, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; tu buscarás a idade na qual gostarias que tua espécie houvesse parado. Descontente com teu estado atual, por razões que prometem à tua infeliz posteridade ainda maiores descontentamentos, talvez desejaesses retroceder; esse sentimento deve constituir um elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o pavor dos que terão a infelicidade de viver depois de ti”.

como sobreposição da análise racional aos documentos da tradição. A intenção é política: substituir a historiografia baseada no relato dos grandes como causa das revoluções por outra ditada pelo acúmulo de causas gerais e ocultas dispersas na espécie humana. Isso aparece no segundo capítulo do Livro I do *Contrato Social*, quando Rousseau cita um de seus concorrentes no concurso da Academia de Dijon, Marquês de Argenson: “As sábias investigações sobre o direito público não raro se resumem à história dos antigos abusos, e é por teimosia que persistimos no seu estudo” (*Ibidem*, p. 507).

Esse paradoxo nos leva de volta para a dicotomia entre *gênese* e *história* que encontramos na *teoria da Terra* de Buffon. A análise de Goldschmidt, uma das primeiras a notar a importância da conjectura em Rousseau e ponto incontornável de todo comentário que se pretenda a tal, é partidário da *gênese*. Rousseau seguiria Hobbes na sobreposição da razão aos documentos da história e proporia, portanto, uma *gênese* jusnaturalista renovada. Bertrand Binoche (2008) é ainda mais radical e, colocando a questão nos termos de uma dicotomia estrita entre *gênese* e *história*<sup>16</sup>, interpreta o *segundo Discurso* como uma radicalização da *gênese* de Hobbes<sup>17</sup>, uma crítica do jusnaturalismo por suas próprias armas. Por mais que a conjectura rousseauísta jamais chegue ao sentido de história puramente empírica da qual fala Binoche, o problema de sua interpretação é traçar a continuidade com Hobbes pela afirmação de uma

---

<sup>16</sup> “On voit qu’il n’est pas possible d’amalgamer, sous le terme vague de « processus », la genèse et l’histoire. Mais on voit aussi qu’il ne suffit pas de dire: la genèse n’est pas une histoire. Il faut ajouter: la genèse n’est rendue possible que par la négation de l’histoire, c’est-à-dire par l’affirmation d’une nature humaine immuable” (2008, p. 16-7).

<sup>17</sup> A matriz da *gênese* é, também aqui, Descartes: “C’est bien l’immuabilité des lois naturelles qui autorise Descartes à reconstituer le monde: celui-ci est un ordre issu du désordre, mais le passage de l’un à l’autre, l’ordonnement, est la légalité infaillible de Dieu. Aussi bien, si le monde a une *gênese*, il n’a pas d’histoire: non seulement parce que la *gênese* est une fiction, mais aussi, et surtout, en ce sens que sa production est une conservation; la production du monde comme tout organisé présuppose la conservation des lois de la nature et le processus, si l’on veut employer ce terme, ne peut advenir que sur le fond d’une permanence. Celle-ci — Descartes est explicite — est une « condition » nécessaire et suffisante” (Binoche, 2008, p. 14-15).

natureza humana imutável em Rousseau. A perfectibilidade, nesse caso, é responsável somente por temporalizar essa natureza que o cidadão de Genebra, confundindo-se com um jovem Glauco, encontra intocada quando se autoexila na floresta de Saint-Germain (Binoche, 2008, p. 24-5).

Contra ambos, Gabrielle Radica (2008) argumenta que os únicos dois traços da natureza humana encontrados em Rousseau, a  *piedade natural* e o  *amor de si*, não podem ser considerados imutáveis, já que elas são encontradas no homem moderno apenas numa forma degenerada:

Há, de fato, algo que Rousseau chama pelo nome de natureza, mas quando consente enfim em lhe dar um conteúdo, a saber, as duas disposições da piedade e do amor de si, descobrimos que uma delas, a piedade, desaparece tão logo ela passa pela reflexão do indivíduo. Quanto ao amor de si, ele se transforma ao ponto de se tornar irreconhecível, pois ele se volta por vezes contra o indivíduo que deve conservar, uma vez que se transmuta em amor-próprio. Se há natureza humana, ela não é imutável. Ou ela é compreendida como origem sempre já ultrapassada, ou somos obrigados a aceitar que a noção de natureza que Rousseau propõe inclui necessariamente o atributo de um desenvolvimento, do qual essa história é o suporte: a natureza que descreve e tem em mente Rousseau é irredutivelmente histórica (Radica, 2008, p. 68-9, tradução nossa).

A perfectibilidade, o outro traço que atravessa toda a história hipotética de Rousseau, continua a comentadora, é uma forma inteiramente racional e vazia de qualquer conteúdo determinado e, por isso, “nada de constante ou imutável pode ser dado por ela” (*Ibid.*, p. 69). Por outro lado, o  *segundo Discurso* também se distancia da filosofia de Hobbes na medida em que escapa a todo determinismo teórico. As transformações radicais que nele ocorrem dão-se ao acaso, por força de circunstância irreversíveis, as quais Binoche identifica aos atos da Providência (Binoche, 2008, p. 24). Radica é consciente, no entanto, que os termos nos quais Binoche coloca a questão impossibilitam a admissão de qualquer historicidade no  *segundo Discurso*, mas a custo de

deflacionar o potencial de iluminação que ele oferece para a história empírica. Por isso, ela propõe pensar gênese e história numa relação complementar. O mero relato empírico desordenado é tão vazio quanto a conjectura vaga.

A conjectura usada por Rousseau também estabelece uma nova relação entre necessidade e contingência. Entre seus objetivos no *segundo Discurso*, está que a história da transição entre o estado de natureza e o estado civil não tenha caráter necessário. Para isso, os traços característicos do homem civil não podem ser reinseridos no selvagem como predisposições de desenvolvimento necessário — erro que ele acusa em outros que pensaram o mesmo tema (Rousseau, 2020, p. 163) . O método conjectural de Buffon fornece o quadro necessário na medida em que, mesmo na história irregular da Terra, podem-se unir hipoteticamente sob algum princípio as inúmeras causas concorrentes — e que dependem da longa duração para se acumularem, mas se somam no espaço da razão pelo tempo acelerado da conjectura — na produção dos efeitos observáveis no presente.

Em introdução ao *segundo Discurso*, Bruno Bernardi e Blaise Bachofen formulam a alternativa à causalidade necessária como *causalidade ocasional*. Entre a necessidade e a contingência, os desenvolvimentos humanos dos quais hoje sentimos os efeitos são necessários apenas considerada uma certa conjunção de causas que, no entanto, poderiam ser outras. Ou seja, nem estamos abandonados a mera contingência inexplicada, nem a sociedade é a única possível porque saída diretamente da natureza:

Em Rousseau, as causas ocasionais não remetem às leis ou princípios preexistentes, elas são, pode-se dizer, os agentes de uma precipitação [*précipitacion*]<sup>18</sup> que conduzirá à constituição de uma nova ordem que

---

<sup>18</sup> A metáfora da precipitação — fenômeno químico no qual os agentes de uma reação produzem, por saturação, uma substância heterogênea à solução — usada por Bachofen e

obedece a novos princípios. É dessa maneira, em particular, que podemos compreender o sentido que ele dá à noção de perfectibilidade (Rousseau; Bachofen; Bernardi, 2012, p. 33).

A transposição da conjectura de Buffon deve ser vista mais como apropriação da estrutura de um discurso que de um sistema<sup>19</sup>. O homem, deformado pela atuação constante da perfectibilidade, ainda é o mesmo animal que outrora gozara da vida selvagem. Nada mais natural, portanto, que encontrar nele os vestígios fossilizados dessa época. É o caso da piedade natural e do amor de si. Rousseau se exila na floresta de Saint-Germain e afasta-se dos livros e fatos da sociedade não porque sua razão basta para uma gênese *a priori* dos primórdios da humanidade, mas justamente para encontrar em seu coração, produto da longa história de sua sofrida espécie, os vestígios de sua origem. A vantagem da histórica civil conferida por Buffon em relação à natural deixa de valer. Lembremos da dificuldade expressa pelo filósofo através da metáfora da estátua de Glauco: os produtos da técnica sedimentam-se sobre a figura humana até torná-la irreconhecível. Por conseguinte, tais saberes e instrumentos do saber acabam por dissimular a história e exigem um *exercício de leitura* ainda mais atento, pois aceitar inocentemente a linguagem de tais arquivos não terá outro efeito senão a naturalização da mesma ordem política que os produziu. O desvio de olhar de Rousseau é explicado, por Luiz Roberto Salinas Fortes (1976, p. 49), como “operação de *desmascaramento*” pela qual os sedimentos da civilização — “discursos,

---

Bernardi é ainda mais pertinente quando comparada à metáfora orgânica associada às gêneses de Descartes e Hobbes.

<sup>19</sup> Ou mesmo de uma figura da linguagem. É assim que Natasha Lee (2010) lê o *segundo Discurso* na chave da figura retórica da metalepsis, cuja definição encontra no *Traité des tropes*, publicado em 1730 por César Chesneau Dumarsais. Ela é um tipo de metonímia pela qual o autor inverte a ordem entre causa e efeito. O objetivo é evidenciar ao leitor a série causal, o que pode ser muito efetivo quando seus adversários costumam suprimir essa série como fazem os jusnaturalistas criticados por Rousseau. A definição de Durmasais, continua a comentadora, ainda menciona que Quintiliano considerava que tal tropo tem como principal característica ser meio para um sentido que não está contido imediatamente na figura, o que Lee compara ao conceito de *suplemento* de Derrida.

ornamentos e máscaras”— são escavados em busca da origem natural: “Como escrever um ‘discurso’ sobre a origem se nossos discursos contribuem para tornar a origem impensável?” (*Ibidem*, p. 50).

Rousseau é o caminhante solitário que no seu passo conjectura os de toda sua espécie. Como as conchas que são encontradas em montanhas, a piedade e o amor de si encontram-se deslocados na modernidade. Fossilizados e enterrados no homem do homem, afloram em raros momentos:

Tal é o puro movimento da natureza anterior a toda reflexão; tal a força da piedade natural, que mesmo os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, pois vemos todos os dias em nossos espetáculos quem se entenece e chora pelas desgraças de um infeliz, mas fora ele o tirano agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo (Rousseau, 2020, p. 197).

Esses momentos são ainda, se possível, evitados. O filósofo, que no discurso geralmente aparece como o mais sedimentado dos sujeitos, isola-se e tapa os ouvidos quando assassinam seu semelhante sob sua janela e continua dentro de sua cabeça a argumentar pelo bem de toda sociedade. O selvagem é incapaz de tal indiferença, como também os seres humanos cuja sociedade ainda não ofuscou completamente a piedade natural: “Nos motins, nas querelas de rua, a população se aglomera e o homem prudente se afasta. É a gentalha, são as mulheres do mercado que separam os combatentes e impedem a gente de bem de degolarem-se mutuamente” (*Ibidem*, p. 198-9).

A apropriação de Buffon feita por Rousseau auxilia o filósofo na escrita de um modelo de formação da sociedade que dilui a distinção entre gênese e história. Nele, a humanidade é um objeto dinâmico cujas determinações interiores transformam-se radicalmente no fio do tempo e, por isso, sua história só pode ser contada criticamente se a análise dos vestígios tiver em vista o princípio que rege tais transformações. Esse princípio dinâmico, o aperfeiçoamento da espécie, permite



compreender, por um lado, a história como efeito da natureza humana e, por outro, também a natureza humana como efeito da história. Além disso, ao tomar a natureza como efeito de transformações sucessivas, o filósofo pode analisá-la como se fosse um objeto arqueológico e distinguir sob suas camadas o que lhe vem da origem, como o *amor de si* e a *piedade natural*, do que é efeito de sua duração, como o *amor-próprio*.

## Referências

BINOCHE, Bernard. *Les trois sources des philosophies de l'histoire: 1764-1798*. 2 ed. Québec: Presses de l'Université Laval, 2008.

BUFFON, conde de. *História Natural*. São Paulo: Unesp, 2021.

BUFFON, conde de. Épocas da natureza. Unesp. Disponível em: <https://editoraunesp.com.br/Download/SuplementoHistoriaNaturalDasEpocasDaNatureza.pdf>. Acesso em: 16/12/2022.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie: Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*. Paris: Le Breton, 1765. v. 8. Disponível em: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie0521/navigate/8/1970>. Acesso em: 10 ago. 2022.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau da teoria à prática*. São Paulo: Ática.

FOX, Christopher; PORTER, Roy; WOKLER, Robert (Org.). *Inventing human science: eighteenth-century domains*. Berkeley: University of California Press, 1995.

GOHAU, Gabriel. *Histoire de la géologie*. Paris: La Découverte, 1987.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

ARCO JÚNIOR, Mauro Dela Bandera. *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*. Tese. Universidade de São Paulo, 2018.

MCDONALD, Christie; HOFFMANN, Stanley (Orgs.). *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LENNON, Thomas; NICHOLAS, John; DAVIS, John (Eds.). *Problems of Cartesianism*. Kingston: McGill-Queen's University Press, 1982.

PIMENTA, Pedro Paulo. *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: UNESP, 2018.

PLATÃO. *A república*. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008.

ROGER, J. *Buffon un philosophe au jardin du roi*. Paris: Fayard, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau – Escritos sobre a política e as artes: textos essenciais*. São Paulo: Ubu, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques.; BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2012.

STAROBINSKI, J.; MACHADO, M. L.; STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

# A história enquanto uma comédia do absurdo: os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer<sup>1</sup>

*Antunes Ferreira da Silva*<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.113.06>

## 1 Introdução

O século XIX é fortemente caracterizado pelo surgimento da grande historiografia e pelos planos de conceber uma história universal que dê de conta de expor uma evolução natural do intelecto e da moral humanas, isso tanto na Filosofia quanto na Sociologia.

As respostas a este problema que serão aqui elencadas e explanadas foram formuladas pelo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), aquele que justamente é uma exceção desse tempo e dessa onda historicista.

A questão que se põe neste debate trata-se da possibilidade de se admitir uma determinação histórica dos atos humanos que se desenvolva no decurso da história.

A aporia de conceitos se encontra dentro do idealismo alemão, mais especificamente entre as filosofias da história de Immanuel Kant (1724-1804) e Georg W. F. Hegel (1770-1831), para os quais a história é a exposição mais clara de uma finalidade natural de evolução humana.

---

<sup>1</sup> Versão deste artigo foi publicado pela *Pólemos*, v. 11, 2022.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professor EBTT de Filosofia na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

E-mail: [antunnes\\_ferreira@hotmail.com](mailto:antunnes_ferreira@hotmail.com)

Em contraposição a isso, Schopenhauer formula a tese de que a história não passa, quando muito, de uma possibilidade de autoconsciência da humanidade. O pano de fundo dessa crítica schopenhaueriana se tece principalmente no bojo da não aceitação dessa ideia de progresso defendida pelo idealismo alemão. Esse anti-historicismo se encontra fundamentado nas quatro perspectivas que são próprias ao seu organismo filosófico e estão presentes na estrutura básica de sua obra prima: *O mundo como Vontade e como representação*.

Estes quatro fundamentos são: epistemologia (teoria do conhecimento), ontologia, ética e estética. A epistemologia schopenhaueriana orbita a divisão kantiana entre coisa-em-si e fenômeno, restando-lhe apenas a capacidade de conhecer o fenômeno, nunca o *númeno* (o em-si das coisas). A ontologia, ainda sob a égide do idealismo kantiano, resume-se em ser possível entender a essência do mundo como Vontade, o que, para Kant, seria incognoscível. Ao contrário do formalismo kantiano, sua ética funda-se no princípio da compaixão como uma aporia ao imperativo categórico. Na estética se encerra o único ser com a capacidade de entender a essência do mundo e se arbitrar contra, mesmo que intuitiva e não decididamente, que é o gênio.

O lugar da história e sua possível filosofia é um dos aspectos menos investigados no pensamento de Schopenhauer. Pouco se falou acerca disso até agora nos centros de estudos e pesquisas schopenhauerianos no Brasil. Essa lacuna de estudos se justifica em virtude da exposição deste tema dentro da obra do próprio filósofo, ou seja, não se encontra mais do que uma seção em que tal tema é trabalhado.

Este texto foi construído como requisito formal para uma das avaliações da disciplina Filosofia da história e modernidade, do Curso de Doutorado em Filosofia do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da

A história enquanto uma comédia do absurdo:  
os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

Universidade Federal de Sergipe. O principal tipo de leitura na elaboração deste consiste na leitura analítica, segundo a qual, partindo de textos selecionados, se almeja buscar as intenções do autor analisado, momento em que se busca compreender objetivamente tais textos, para, posteriormente, abordar o(s) problema(s) tratados. A bibliografia primária constitui-se da obra prima do filósofo como será apresentada. Para outros esclarecimentos e melhorias na feitura dos comentários, alguns comentadores próprios de cada filósofo também foram usados.

## **2 O entendimento de Schopenhauer a respeito da história**

Arthur Schopenhauer trata do problema da história originalmente no parágrafo (§) 51 do Tomo 1 (MVR I, 2015a) de sua obra prima *O mundo como Vontade e como representação*, publicado originalmente em 1818 (datado de 1819). Posteriormente, em 1859, lança o Tomo 2 (MVR II, 2015b), do qual lançaremos mão do capítulo 38, intitulado *Sobre a história*.

A obra filosófica schopenhaueriana é denominada por ele mesmo como um pensamento único, em contraposição a ideia de sistemas que era bastante comum em sua época, dada a influência do idealismo absoluto, mais propriamente o hegeliano. Tal organismo filosófico se assemelha a uma grande casa, para a qual as várias portas e janelas sempre conduzem ao mesmo grande salão. Deste modo, os fundamentos textuais acima descritos não são exclusivos uma vez que, ao tocar num ponto de sua obra, vários outros permanecem em estreita correlação.

A estrutura argumentativa para entender os pilares do seu anti-historicismo já está contida na, segundo ele, introdução ao seu pensamento único, que é a sua tese doutoral de 1813 intitulada *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* (QR, 2019). Segundo nosso filósofo, o princípio de razão suficiente possui uma quadrúplice

raiz: 1) do devir (inerente a necessidade física), 2) do conhecer (inerente a necessidade lógica), 3) do ser (inerente a necessidade matemática) e 4) do agir (inerente a necessidade moral). Esta divisão se encontra também na base da divisão e classificação das ciências, como adiante será exposto.

### 2.1 *Divergências a Kant e Hegel*

As posições schopenhauerianas sobre a história e a filosofia da história não podem deixar de ser analisadas sobre o pano de fundo do contexto do idealismo alemão, principalmente do criticismo kantiano e do idealismo absoluto hegeliano.

A questão central desse debate no qual nosso filósofo se insere é a possibilidade de admitir a existência de uma determinação histórica dos atos humanos, ao que os seus antecessores admitem positivamente.

Para Kant, de quem Schopenhauer se diz o único autêntico seguidor, apesar de lhe avessar quase todas suas teses, a história é dotada de uma finalidade (um *telos*), cuja representação máxima se dá pelo Estado. Em *A Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), Kant expõe seu entendimento de que a história possui um fio condutor que foi claramente mostrado pela natureza ao desenvolver a cultura no homem e dotá-lo de razão.

Para Hegel, na continuidade do pensamento kantiano sobre a história, através do progresso da consciência humana se desvela a ideia de que a razão governa a história. Os fatos ocorridos e registrados pela história nada mais são do que simples manifestações de um princípio interno (a ideia de liberdade) que, através dos vários estágios da história universal, se efetiva, tornando-se real e concreta. A principal obra hegeliana sobre essa temática é *Preleções sobre a filosofia da história universal* (póstuma). Diferentemente de Kant, Schopenhauer é

A história enquanto uma comédia do absurdo:  
os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

absurdamente avesso à filosofia hegeliana<sup>3</sup>, a quem acusa de ser “corruptora e perniciosa pseudofilosofia” (MVR II, 2015b, p. 531). À filosofia da história de Hegel, Schopenhauer responde da seguinte forma:

Naquilo que diz respeito ao esforço empreendido [...] de compreender a história do mundo como um todo planejado ou [...] de “a construir organicamente”; ora, tal esforço baseia-se, propriamente dizendo, num tosco e raso REALISMO que considera a APARÊNCIA como a ESSÊNCIA EM SI do mundo [...] (MVR II, 2015b, p. 531, grifos do autor).

Deste modo, a análise schopenhaueriana acerca da história não é apenas uma discordância com a filosofia da história de Kant e Hegel (a este em particular, como crítica da noção moderna de progresso), mas uma postura coerente com seu próprio organismo filosófico, conforme já vimos introdutoriamente na exposição das bases fundamentais de seu anti-historicismo e o explanaremos mais amiúde abaixo.

## 2.2 *Fundamento epistemológico*

O fundamento epistemológico é o mais forte e complexo dos que Schopenhauer lança mão no seu anti-historicismo. Mais forte no sentido em que, ao manter sua fidelidade para com seu próprio organismo

---

<sup>3</sup> Schopenhauer é um contumaz crítico de Hegel e sua filosofia. No MVR II, ele complementa sua crítica a Hegel e seus seguidores, ainda discorrendo sobre a filosofia da história e contrastando a visão otimista destes com seu pessimismo metafísico: “Os hegelianos, que inclusive veem a filosofia da história como o fim principal de toda filosofia, deveriam ler Platão, que incansavelmente repete que o objeto da filosofia é o imutável e imperecível, não o que ora é assim, ora é de outro jeito. [...] Deve-se portanto investigar o que É, o que realmente É hoje e para sempre, — isto é, conhecer as IDEIAS (em sentido platônico). Os obtusos, ao contrário, acreditam que alguma coisa deve primeiro surgir na existência. Por isso, atribuem à história um lugar central em sua filosofia [...]. Tomam o mundo como o real perfeito, e põem seu fim na miserável felicidade terrena, que, por mais que seja cultivada pelos seres humanos e favorecida pela fortuna, é no entanto uma coisa vã, enganosa, efêmera e triste, que nem as constituições e legislações, nem as máquinas a vapor e telégrafos poderão algum dia melhorar substancialmente. Os ditos filósofos e glorificadores da história são, por consequência, realistas ingênuos, otimistas, eudemonologistas, logo, companheiros simplórios e filisteus contumazes, ademais, são, propriamente dizendo, péssimos cristãos; pois o verdadeiro espírito e núcleo do cristianismo [...] é o conhecimento da nulidade da felicidade terrena” (MVR II, 2015b, p. 532, grifos do autor). A citação demonstra inclusive e claramente o platonismo latente de Schopenhauer.

filosófico, este é o de conclusão mais fácil e lógica, inclusive porque dele depende também os outros fundamentos. Mais complexo porque envolve também toda uma epistemologia das ciências que se encontra diluída pela obra deste filósofo.

Deste modo, é preciso evidenciar que: 1) a história não é capaz de produzir o conhecimento da essência do mundo e 2) que ela sequer pode ser considerada uma ciência, haja visto lhe faltar, justamente por esta incapacidade citada, os caracteres de uma verdadeira ciência.

Não se pode chegar a nenhum conhecimento sobre a natureza humana se se levar em consideração os acontecimentos históricos, uma vez que se situam no mero âmbito dos fenômenos, não possuem a capacidade de conhecer ou fazer conhecer a essência das coisas.

Também a experiência e a história ensinam a conhecer a humanidade; contudo, mais frequentemente OS seres humanos, e não A humanidade mesma, isto é, a experiência e a história fornecem mais notícias empíricas sobre a conduta humana, de onde surgem regras para o próprio comportamento, em vez de olhar profundo em nossa essência íntima (MVR I, 2015a, § 51, p. 282, grifos do autor).

Em outras palavras, o verdadeiro em-si do mundo até pode ser conhecido, embora não de modo racional (pela analogia à essência do homem<sup>4</sup>), mas igualmente não pela história, que é flutuante de acordo com o tempo e o espaço. Não à toa que nosso filósofo estabelece o lema da história como “*eadem, sel aliter* (o mesmo, mas de outro modo)” (MVR II, 2015b, p. 533).

---

<sup>4</sup> “O argumento da analogia é talvez o único encontrado pelo filósofo para adquirir a chave para compreender os demais corpos. Ora, como as ciências falham na tentativa de chegar a essência das coisas, já que partem do que lhe é externo, o único caminho que nos resta como acesso ao mais real do mundo é o íntimo do corpo, pois nada tem, para nós, mais realidade quanto nós mesmos. A base de tal argumento, no uso dado por Schopenhauer, consiste em perceber que nosso corpo é a concreção do querer. Deste modo, o que “vale para nós, é possível que também valha para os outros corpos” (Barbosa, 2003, p. 31)” (Silva, 2011, p. 29).



A história enquanto uma comédia do absurdo:  
os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

Schopenhauer não concede à história nem dignidade filosófica muito menos epistemológica, uma vez que ela não atende sequer aos requisitos suficientes para como tal ser considerada, inclusive deixando-a abaixo da poesia quando o objetivo é a promoção do conhecimento da essência do mundo, conforme se vê na seguinte citação:

A história [...] posiciona-se atrás da poesia; e, ademais, no sentido estrito do termo, não é uma ciência; por fim que o empenho de construí-la como um todo com começo, meio e fim dotado de coerência é algo vão e baseado num mal-entendido (MVR II, 2015b, p. 534).

Ao estabelecer sua doutrina da ciência, no capítulo 12 do segundo tomo de sua obra magna (MVR II, 2015b, p. 154, em consonância com várias outras passagens em suas outras obras<sup>5</sup>), nosso filósofo estabelece uma divisão das ciências em puras *a priori* (estabelecidas a partir dos princípios do ser e do conhecer, daí a matemática e a lógica, respectivamente) e empíricas *a posteriori* (por sua vez, estabelecidas a partir dos modos do princípio do devir: as causas, de onde surgem as ciências físicas; os estímulos, de onde surgem as ciências da vida, e os motivos, de onde surgem as ciências sociais e humanas<sup>6</sup>), conforme demonstrado no quadro abaixo:

---

<sup>5</sup> QR, 2019, §51, p. 345; MVR I, 2015a, §7, p. 29-40 e §15, p. 82-98.

<sup>6</sup> Esta terminologia das ciências sociais e humanas é apenas uma adaptação/atualização de sua filosofia da ciência, haja visto que em sua época ela não era usada e, portanto, seria estranha para Schopenhauer.

<b>Ciências puras <i>a priori</i></b> (matemática e lógica)		<b>Ciências empíricas <i>a posteriori</i></b> (ciências físicas, da saúde, sociais e humanas)		
Doutrina da razão do ser (matemática)	no espaço (geometria)	Doutrina da razão do dever	Doutrina das causas (ciências físicas)	Universal (mecânica, hidrodinâmica, hidráulica, física, química)
	no tempo (aritmética e álgebra)			particular (astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia, farmácia)
Doutrina da razão do conhecer	lógica		Doutrina dos estímulos (ciências da saúde)	Universal (fisiologia, anatomia)
			Doutrina dos motivos (ciências sociais e humanas)	Particular (botânica, zoologia, zootomia, fisiologia comparada, patologia, terapia)
				Universal (ética, psicologia)
			Particular (doutrina do direito, história)	

Fonte: Schopenhauer, MVR II, 2015b, p. 154.

Justamente por possuir a doutrina dos motivos como seu fio condutor, a história não dá conta de espelhar a essência do mundo, que, como vimos, é Vontade. Em outras palavras, a essência da humanidade não pode ser encontrada pela história pois uma vez que ela segue o fio condutor dos motivos, se torna incapaz de revelar a verdadeira essência do mundo.

Nem sequer a história pode ser considerada uma ciência, haja vista que ela não possui a condição necessária: um saber conceitual que

A história enquanto uma comédia do absurdo:  
os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

subordine os fatos por ela narrados, conforme é possível observar claramente nas palavras do próprio filósofo:

[...] A ciência promete repouso ao espírito que investiga. Assim, as ciências colocam-se uma ao lado da outra e por sobre o mundo real das coisas singulares que elas repartiram entre si. [...] Apenas A HISTÓRIA não pode, propriamente dizendo, figurar nessa série; pois não pode vangloriar-se da mesma vantagem das outras: é que lhes falta o caráter fundamental da ciência, a subordinação do conhecimento [...]. Por conseqüência, não há sistema algum de história, como há em toda outra ciência. A história é decerto um saber, mas não uma ciência [...]. As ciências, visto que são sistemas de conceitos, falam sempre de espécies; a história, de indivíduos. Ela seria, portanto, uma ciência de indivíduos; o que implicaria uma contradição [...]. As ciências em seu conjunto falam daquilo que sempre é; a história, ao contrário, daquilo que é uma vez e depois nunca mais é [...]. Ela conhece tudo apenas imperfeitamente e pela metade (MVR II, 2015b, p. 528, grifo do autor).

Não há na história a articulação de conhecimentos que lhe permita equiparar-se as demais ciências, uma vez que no discurso histórico não se estabelecem leis universais (requisito principal que eleva uma disciplina a categoria de ciência). Caso pudesse ser considerada uma ciência, seria uma ciência de indivíduos e não de conceitos, o que seria um absurdo epistemológico. Em outras palavras, a história pode até ser uma forma de sabedoria, mas jamais uma ciência.

### 2.3 *Fundamento ontológico*

O escopo do fundamento ontológico do anti-historicismo schopenhaueriano se encontra na divisão kantiana entre coisa em si e fenômeno, que nosso filósofo aceita e reforça.

O em-si do mundo que, em Kant ganha o nome *númeno* e o predicado da incognoscibilidade, em Schopenhauer tal em-si é a Vontade, que apenas pode ser conhecida através de nosso próprio corpo, pelo princípio de analogia, conforme anteriormente já foi explicitado.

A Vontade trata-se de um ímpeto cego, sem nenhum parâmetro racional, que consome a tudo e a todos, inclusive a si mesma, e que gera nos humanos um sofrimento ontológico por meio do ciclo infido de desejo-saciedade/tédio-desejo.

Diferentemente da pretensão kantiana de poder captar, a partir da história, a essência do mundo, nosso filósofo não pode aceitar tal pretensão, uma vez que a história nada mais faz do que, debatendo-se apenas no mundo das representações e dos fenômenos, captar, ao contrário, a afirmação da Vontade e a sua irracionalidade que lhe é inerente. Em outras palavras, o fundamento ontológico para o anti-historicismo schopenhaueriano versa sobre o objeto último da história que é a manifestação da Vontade nos povos e nos indivíduos.

Aqui se torna visível a relação entre a ontologia, a ética e a estética em nosso filósofo. Enquanto a história se encarrega de compreender e descrever o aspecto fenomênico do mundo e, portanto, de garantir a afirmação da Vontade, a ética e a arte se encarregam de fazer<sup>7</sup> justamente o contrário, o desprendimento do jugo da Vontade.

#### 2.4 *Fundamento ético*

Schopenhauer não concebe a razão prática como legisladora da ação moral, haja visto sua ética objetivar compreender as ações humanas com a ressalva de que o bom comportamento não se pode aprender de nenhum modo. Sendo assim, a ética proposta pelo filósofo de Dantzig é meramente descritiva, uma vez que não propõe nenhum modelo moral

---

<sup>7</sup> É importante salientar que “o discurso ético schopenhaueriano é meramente reflexivo, acontece sempre na observação e não tem intenção de determinar nenhuma práxis, pois cabe à Filosofia apenas descrever a realidade, jamais prescrever o que quer que seja (cf. Cardoso, 2008, p. 105) [...]. Apesar do princípio ético da compaixão, a ética schopenhaueriana não se caracteriza pela sustentação de nenhum dever absoluto ou princípio moral universal, não sendo pois uma teoria de deveres, nem uma ética de prescrições (cf. Monteiro, 2011, p. 50), tendo em vista que querer determinar uma ética prescritiva seria “[...] tão tolo quanto inócua, pois a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesma, não havendo lei alguma para ela” (Schopenhauer, MVR § 54, p. 370)” (Silva, 2011, p. 61-62).

A história enquanto uma comédia do absurdo:  
os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

universalmente válido e, neste sentido, se opõe ao imperativo categórico kantiano.

[...] As histórias construtivas conduzidas por otimismo raso deságuam em seu último término num Estado confortável, que alimenta, rico, com constituição justa, boa justiça e polícia, técnica e indústria, e quanto muito em aperfeiçoamento intelectual, que, em realidade, é o único aperfeiçoamento possível, pois o que é moral permanece no essencial o mesmo (MVR II, 2015b, p. 531).

Há, pois, uma conexão impossível de ser realizada entre história e ética. Por mais que as técnicas e tecnologias possam melhorar a vida do humano sobre a Terra, nem a narrativa factual no decorrer do tempo dessa pretensa evolução, nem o aperfeiçoamento intelectual ocasionado por esse decurso, nada disso poderá mudar sua moralidade. As mudanças temporais, mesmo que disfarçadas de evolução técnica não são capazes de afetar o motor metafísico-antropológico das ações humanas.

Em nítida discordância com a tese de uma história entendida linearmente como a demonstração natural de um progresso humano, para Schopenhauer “o autêntico símbolo da natureza é o círculo” (MVR II, 2015b, p. 571), ou seja, tal progresso não passa de uma ilusão, haja visto que a história é, na verdade, o mais do mesmo, sempre (cf. MVR II, 2015b, p. 533).

Ademais, a ética schopenhaueriana é fortemente marcada pelo princípio da compaixão e da ascese, dons que não podem ser ensinados, mas que apenas os gênios (ou os santos) os possuem intuitiva e naturalmente, como resultado de uma contradição da Vontade consigo mesma quando gera tais seres.

## 2.5 *Fundamento estético*

Enquanto a história opera com conceitos, operados pelo princípio de razão suficiente (conforme vimos no fundamento epistemológico), a arte opera com as ideias. Ela pode perfurar a camada superficial de

conhecimento do em-si do mundo em que a história se encontra aprisionada. É deste modo que as artes podem superar a história.

Nosso filósofo utiliza mais abundantemente nessa comparação entre história e arte, entre conceitos e ideias, a poesia, embora não deixe de fazer menção a outras formas de artes. Defende ele que, por meio da poesia é possível conhecer a humanidade e o ser humano, enquanto que a história fornece tão somente os humanos, enquanto seres individuais e singulares.

A poesia possui uma capacidade que a história jamais terá: aquela capaz de contemplar desinteressadamente a ideia da humanidade como objetivação da Vontade. Por isso, “a poesia, mais do que a história, contribui para o conhecimento da essência da humanidade” (MVR II, 2015b, p. 527).

A formulação do gênio dentro de seu organismo filosófico corrobora com seu anti-historicismo. O gênio, ou o santo, consegue perceber e entender o nó do mundo, sem o auxílio do princípio de razão suficiente, de modo clarividente, por mera intuição.

Deste modo, a história não passaria de anedota, inválida do ponto de vista da moralidade, pois ela definitivamente é incapaz de expor a ideia da humanidade, como as artes são capazes.

## *2.6 A história como geradora de autoconsciência*

“A história é decerto um saber, mas não uma ciência” (MVR II, 2015b, p. 528). Sendo assim, é necessário buscar o real sentido, bem como o autêntico valor e a importância que podem ser atribuídas a história nesse constructo filosófico.

A história deve ser vista como a razão ou a clara consciência do gênero humano e faz as vezes de uma consciência de si imediatamente comum a todo o gênero, de modo que só em virtude da história é que o gênero humano se torna de fato um todo, uma humanidade. Este é o verdadeiro valor da história (MVR II, 2015b, p. 535).

A história enquanto uma comédia do absurdo:  
os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

E ainda:

Só através da história é que um povo torna-se plenamente consciente de si mesmo. Por isso a história deve ser vista como a consciência de si racional do gênero humano e é para este o que a clara e conexa consciência é para o indivíduo condicionado pela razão (MVR II, 2015b, p. 534).

Não é porque a história possui *status* de não-ciência que ela não tenha nenhum valor. É graças à consciência enquanto espécie gerada por ela que o homem pode se distinguir dos demais animais, ou seja, ela “deve ser vista como a razão ou a clara consciência do gênero humano [...], de modo que só em virtude da história é que o gênero humano se torna de fato um todo, uma humanidade. Este é o verdadeiro valor da história” (MVR II, 2015b, p. 535).

Em outras palavras, o valor da história reside justamente em sua capacidade de criar uma consciência comum ao gênero humano, um fio condutor que, unindo passado e presente, possibilita a previsão e até a construção do futuro.

### **3 Considerações finais**

O problema aqui analisado versou sobre a possibilidade de existência de um plano natural que garanta o progresso moral na história. Em outras palavras, se a história pode se denominar possuidora de um *telos* fundante que lhe motive e que encaminhe a humanidade para a realização de suas capacidades.

Não obstante haver um resgate da importância e do real papel da história para a humanidade, que é o de gerar autoconsciência ao conectar passado e presente possibilitando o futuro, a filosofia de Schopenhauer é profundamente marcada pelo anti-historicismo. Esta afirmação se alicerça em quatro fundamentos, que são, por sua vez, os próprios pilares

do organismo filosófico schopenhaueriano como um todo: a epistemologia, a ontologia, a ética e a estética.

Epistemologicamente falando, o discurso histórico não pode ir além da superfície do mundo. Ela não é capaz de, preenchendo o requisito básico de toda ciência, produzir assertivas universais, haja visto que versa apenas sobre os indivíduos e fatos que, uma vez ocorridos, jamais se repetirão. Ele se encontra aprisionado na camada superficial de conhecimento do em-si do mundo.

Ontologicamente falando, a manutenção por Schopenhauer da divisão kantiana entre o em-si do mundo e seu fenômeno faz com que toda pretensão de projetar um intuito ou uma finalidade (*telos*) para a história faz senão confundir os fenômenos com a essência do mundo.

Eticamente falando, a história não dá conta de explicar a evolução moral, vista pelo filósofo como coisa impossível. “Quando muito [a história pode falar] em aperfeiçoamento intelectual, que, em realidade, é o único aperfeiçoamento possível” (MVR II, 2015b, p. 531). As mudanças temporais, mesmo que disfarçadas de evolução técnica não são capazes de afetar o motor metafísico-antropológico das ações humanas. Apenas o gênio (o santo ou o artista) pode, intuitivamente, desvelar o nó do mundo e viver a ascese e a compaixão. Deste modo, sua ética se torna meramente descritiva, pois não propõe nenhum modelo moral universalmente válido.

Esteticamente falando, as artes (a poesia como destaque para esta seção das obras do filósofo na qual ele dá ênfase a esta questão) podem facilmente superar a história, haja vista que aquelas operam com as ideias, enquanto essa opera com conceitos dados pelo princípio de razão suficiente, portanto mediado pelo servo da Vontade, que é o intelecto. Apenas o artista, que opera com o conhecimento intuitivo, é capaz de rasgar o véu de *Maya* e contemplar a essência do mundo.



A história enquanto uma comédia do absurdo:  
os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

O antagonismo de uma concepção acerca da filosofia da história entre o organismo filosófico schopenhaueriano e os sistemas kantiano e helegiano se torna bastante evidente. Schopenhauer, ao ser fiel ao ponto de partida de seu constructo filosófico, a saber: o em-si do mundo nada mais é do que Vontade, se opõe a uma filosofia da história teleológica, cuja finalidade seria o devaneio da criação de um mundo melhor ou de que a sequência dos fatos históricos pudesse dar aos homens a capacidade de perceber o que lhes é essencial.

Justamente pela concepção de história em Schopenhauer expressar seu pessimismo metafísico, desabonando o otimismo, segundo ele, ingênuo no idealismo (de Kant a Hegel) que nosso filósofo teria penetrado no coração da história (cf. Horkheimer, 1971). Ao contrário do que postulou o idealismo alemão, pensando ser a história linear em seu progresso, para Schopenhauer “o autêntico símbolo da natureza é o círculo” (MVR II, 2015b, p. 571), ou seja, o passar do tempo no máximo deixa ainda mais claro o quanto todas as coisas permanecem o mais do mesmo, sempre (cf. MVR II, 2015b, p. 533).

Deste modo, pelo que foi argumentado anteriormente, não há nenhuma instância superior que sirva para interpretar a história no sentido de lhe encontrar um fio condutor que a leve a um pretenso progresso da humanidade. Todas estas explicações são falsas, pois elas obedecem às necessidades da vontade de viver<sup>8</sup>. A única atitude possível diante dos acontecimentos da história universal é a resignação diante do absurdo e a completa falta de sentido da vida. Parafraseando Alexis Philonenko em seu livro sobre Schopenhauer (1989, p. 234): na história se encena nada mais do que uma comédia do absurdo. Ela “narra, em

---

<sup>8</sup> “Aí é que está o que faz com que o modo de viver da humanidade, tomado em conjunto e em geral, não apresente, como quando contemplamos seus sofrimentos isolados, o aspecto de fantoches movidos por cordéis exteriores como os fantoches comuns, mas por um mecanismo interior [...]. O que movia os fantoches não era uma cordel exterior, mas um mecanismo interior. Essa engrenagem infatigável é a **vontade de viver**, impulso irrefletido que não tem razão suficiente no mundo exterior” (s.d., p. 244-245, grifo nosso).

realidade, apenas o longo, pesado e confuso sono da humanidade (MVR II, 2015b, p. 532).

Apesar do reconhecido e limitado valor atribuído à história como formadora de uma possível autoconsciência da humanidade, filosofia e história são consideradas por nosso filósofo como disciplinas antagônicas de tal modo que sua conciliação numa filosofia da história se torna impossível. E é por base nesses fundamentos aqui expostos que Schopenhauer ganha o renome de anti-historicista.

## Referências

ALONSO, Juan David Mateu. La crítica schopenhaueriana de la historia. In: *Schopenhaueriana – Revista española de estudios sobre Schopenhauer*, n. 2, 2017.

FOSTER, Cheryl. Ideas and imagination: Schopenhauer on the proper foundation of art. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2006.

GARCÍA, Roger A. Pérez. Historia y conocimiento em la filosofía de Schopenhauer. In: *Schopenhaueriana – Revista española de estudios sobre Schopenhauer*, n. 2, 2017.

GOTTFRIED, Paul. Arthur Schopenhauer as a critic of history. In: *Journal of the history of ideas*, v. 36, n. 2, 1975.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UNB, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: 70, 2007.

HERRERA, Fernando Martínez. Entorno a la “devaluación” de la historia en Schopenhauer. In: *Schopenhaueriana – Revista española de estudios sobre Schopenhauer*, n. 2, 2017.

HORKHEIMER, M. La actualidad de Schopenhauer. In: ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Sociologica*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1971.

A história enquanto uma comédia do absurdo:  
os fundamentos do anti-historicismo em Arthur Schopenhauer

- KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. Trad. Artur Morão. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: uma filosofia de la tragedia*, Anthropos: Barcelona, 1989.
- ROGER, Alain. *Vocabulário de Schopenhauer*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração, 2011.
- SANTOS, Katia Cilene da Silva. A história e a determinação das ações na filosofia de Schopenhauer. In: *Kínesis*, v. II, n. 3, 2010.
- SANTOS, Katia Cilene da Silva. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. 2. ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Trad. Giacoia Junior e Gabriel Valadão Silva. Campinas: UNICAMP, 2019.
- SCHOPENHAUER, Arthur. In: MANN, Thomas (apr.). *O pensamento vivo de Schopenhauer*. São Paulo: Martins, s.d.
- SILVA, A. F. *Os conceitos de vontade e representação no entendimento do mundo segundo Arthur Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.
- SIMMEL, George. *Schopenhauer & Nietzsche*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.





**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Informações técnicas**

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

Este livro é fruto das apresentações e discussões ocorridas no Grupo de Trabalho Filosofia da História e Modernidade, durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF realizado em 2022, na cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás.

Os temas desenvolvidos pelos autores apresentam diversos aspectos do pensamento moderno e seus ecos na contemporaneidade; são textos de excelente qualidade, redigidos por professores de instituições universitárias brasileiras, e por pesquisadores de pós-graduações em Filosofia. Os artigos aqui ordenados seguem linhas gerais que se entrecruzam constantemente, a saber, pesquisas sobre História, Moral, Política e Filosofia Natural.

Com efeito, esperamos que a publicação de mais esse material relacionado ao GT Filosofia da História e Modernidade possa contribuir para a continuidade dos diversificados estudos relacionadas à Filosofia Moderna, desempenhando, portanto, papel crucial na divulgação das pesquisas e na formação de novo pesquisadores.

